

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=ca>

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=es>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

Destino, Poesía y Ser:
El desarrollo de los pensamientos de Hölderlin y Nietzsche
en la obra tardía de Martin Heidegger.

Tesis doctoral presentada por
Rogerio GALDINO TRINDADE

y dirigida por el
Dr. Jesús ADRIÁN ESCUDERO

Departament de Filosofia / Facultat de Lletres
Universitat Autònoma de Barcelona
Agosto 2023

A mi abuela Francisca (*In memoriam*).

“De todo lo escrito yo amo sólo aquello que alguien escribe con su sangre. Escribe tú con sangre: y te darás cuenta de que la sangre es espíritu.” (Friedrich Nietzsche)

“¡Tierra mía! En el camino de tus montañas encontré mi corazón estas palabras. Lo grande, lo intraducible, queda dentro de mí. Como una música recóndita, amparada en la fuerza cósmica de tu silencio.” (Atahualpa Yupanqui)

Sumario

AGRADECIMIENTOS	7
INTRODUCCIÓN.....	8
Objetivo general.....	8
Primera Parte.....	9
Segunda parte.....	18
PRIMERA PARTE: HEIDEGGER INTERPRETA EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE COMO “METAFÍSICA” Y COMO “HISTORIA”.....	27
CAPÍTULO 1: LA CONFRONTACIÓN DE HEIDEGGER CON LA “METAFÍSICA” DE NIETZSCHE.....	28
1.1 El sentido de la “metafísica” como proyecto griego inicial.....	28
1.2 Los cinco términos capitales de la “metafísica” nietzscheana.....	36
1.3 El “nihilismo europeo” como temple fundamental de la historia del occidente..	52
1.3.1 La confrontación entre Apolo y Dioniso: el origen de la tragedia ática para Nietzsche	55
a) Apolo y la experiencia proyectiva del <i>sueño</i>	59
b) Dioniso y el secreto de la <i>embriaguez</i>	62
c) El Nihilismo Europeo como experiencia contemporánea del confronto entre Apolo y Dioniso	66
1.3.2 Las posibles manifestaciones del Nihilismo Contemporáneo.....	69
a) Nihilismo Negativo	74
b) Nihilismo Incompleto	76
c) Nihilismo Completo, Positivo o Clásico	77
CAPÍTULO 2: EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE DESDE LA CONSIDERACIÓN ONTOHISTÓRICA DEL SER.....	83
2.1 La pregunta por la técnica.....	85
2.1.1 El engranaje (<i>Gestell</i>) y la esencia de la técnica.....	85
2.1.2 El destino (<i>Geschick</i>) del Occidente y el engranaje (<i>Gestell</i>) técnico del mundo.....	91

2.2 La consumación de la metafísica occidental.....	97
2.2.1 Los límites de la metafísica de la voluntad de poder	97
2.2.2 El concepto previo de maquinación (<i>Machenschaft</i>)	106
2.3 La experiencia ontohistórica del Nihilismo	112
2.3.1 La <i>época</i> del Nihilismo	112
2.3.2 Evento-apropiador (<i>Er-eignis</i>) y Nihilismo	117
a) La exhortación del lenguaje	117
b) Requiem aeternam deo.....	124

SEGUNDA PARTE: EL ARTE Y EL HORIZONTE ONTOHISTÓRICO DE LA SUPERACIÓN DEL NIHILISMO 135

CAPÍTULO 3: EL BOSQUE DE LOS DIOS, LA MISIÓN POÉTICA DE LA SACERDOTISA GERMANIA Y LA TAREA DEL PENSAMIENTO 136

3.1 Evento-apropiador y Habla: el espacio histórico originario de la <i>superación</i> del Nihilismo	136
3.1.1 La misión poética de los futuros	138
3.1.2 La unidad dialógica entre la esencia del lenguaje y la poesía.....	143
3.1.3 Tiempo y Sagrado en la poesía de Hölderlin	148
a) Como un día de festa.....	154
b) La Sagrada Naturaleza	156
3.2 El Arte como ponerse en obra de la Verdad del Ser.....	162
3.2.1 El origen de la obra de arte	163
a) La poesía	164
b) El ser-obra de la obra de arte	166
c) La fundación artística de la historia del Ser: tierra, mundo y figura.....	170
d) El combate entre mundo y tierra.....	177
3.2.2 Notas adicionales sobre la verdad del Ser.....	180
a) El sentido hermenéutico de la verdad del Ser	181
b) <i>Origen y cuidado</i> del Ser: donación, fundamentación e inicio.....	184
3.3 La sacerdotisa <i>Germania</i> y la tarea histórica del pensamiento.....	190
3.3.1 La sacerdotisa <i>Germania</i>	192
3.3.2 El destino de <i>Germania</i> a la margen del Rin: El ser de los semidioses en la	

poesía.....	199
3.3.3 La existencia de Friedrich Hölderlin: <i>inocencia y misión</i> poética.....	205

CAPÍTULO 4: EL CAMINO HISTÓRICO-POÉTICO DE LA SUPERACIÓN DEL NIHILISMO..... 213

4.1 La clave poética de la metafísica no-pensada.....	213
4.1.1 El tiempo-espacio del otro inicio	213
a) La retención del abismo de fundamento	214
b) La a-bisposidad del abismo (<i>die Ab-gründigkeit des Abgrundes</i>)	223
4.1.2 La morada poética del hombre: Hölderlin y los “poetas futuros”	228
a) La instauración poética del Ser como “esenciar-se de la verdad”.....	228
b) Los “poetas futuros” y el “último dios”	234
4.2 El sentido <i>ontohistórico</i> del Nihilismo en el pensamiento de Heidegger de la década de 1930.....	241
4.2.1 El <i>fin</i> del Occidente	242
4.2.2 Las <i>consecuencias</i> y la <i>superación</i> del Nihilismo	246

CONCLUSIÓN..... 255

BIBLIOGRAFÍA..... 271

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero agradecer al profesor Dr. Jesús Adrián Escudero de la Universidad Autónoma de Barcelona por su gran paciencia y cuidado docente en la orientación de este trabajo. Además de su vasta producción académica y conocimiento sobre el tema, la amabilidad y el asesoramiento del profesor Escudero fueron fundamentales para la elaboración del trabajo que aquí se presenta. También quisiera expresar mi reconocimiento al Departamento de Filosofía de la UAB y a la coordinación del curso doctoral en la figura del profesor Dr. Jaume Mensa Valls. Y agradezco cordialmente a las profesoras Dra. Jèssica Jaques y Dra. Tània Costa y al profesor Dr. Gerard Vilar, quienes con mi participación en el Grupo de Estética Aplicada en la Investigación Artística y en Diseño (GEARAD), contribuyeron enormemente a la evolución del tema desarrollado en nuestra tesis.

En segundo lugar, quisiera agradecer a la Universidad Federal de Paraíba (Campus I en João Pessoa – Brasil) y al Departamento de Postgrado en Filosofía de esta universidad. El fructífero diálogo que tuve con los discentes y profesores de esta universidad fue decisivo para el desarrollo de este ciclo que se originó allí. Por nombre, quisiera agradecer a los profesores Dr. Abah Andrade, Dr. Robson Costa Cordeiro y Dr. Gilfranco Lucena dos Santos, por su constante atención y por sus innumerables contribuciones intelectuales al contenido de este trabajo.

Finalmente, agradezco personalmente a mi familia y amigos quienes me brindaron todo tipo de apoyo durante este proyecto formativo. A mi madre, Mariledes Galdino Trindade, cuyo amor encuentra fácilmente lo que mi inteligencia tarda tanto en comprender. A mi prima, Joelma Trindade de Sousa, cuya fuerza de voluntad creó el puente a través del cual pude recorrer el camino de esta aventura. Y a mi amigo, Mtro. Lucas de Lima Cavalcanti Gonçalves, hermano de filosofía y destino. También envió un abrazo fraterno a mi amigo David de Imaña Torre y a sus padres, José de Imaña e Irene Torre, por la inversión, el cuidado y la atención que he recibido de ellos en los últimos años.

INTRODUCCIÓN

Objetivo general

El título de nuestra investigación es “Poesía, Destino y Ser: El desarrollo de los pensamientos de Hölderlin y Nietzsche en la obra tardía de Martin Heidegger”. Así, su objetivo general es interpretar la relación entre el concepto nietzscheano de Nihilismo y de la llamada “esencia del arte” en la obra de Hölderlin en el pensamiento del filósofo alemán Martin Heidegger a partir de la década de 1930. Argumentamos que, para el Heidegger de los años treinta, una interpretación del sentido histórico del fenómeno del Ser pasa por el acontecimiento histórico de la existencia pensante instaurado por el arte como “destino” de un pueblo. Así, las preguntas por la esencia del Nihilismo y del arte pasan necesariamente por búsqueda onto-fenomenológica del carácter lingüístico esencial del evento-apropiador (*Ereignis*) que emplaza por primera vez el *Dasein* y el “instante” (*Augenblick*) propio de su acaecer ontológico en una “historia” que es, por así decirlo, narrada por el propio Ser (*Sein*)¹.

El ser humano no es el responsable por el modo cómo le aparecen las cosas. Es el Ser mismo, generalmente sin que el humano sea temáticamente consciente de él, que ilumina a la realidad del mundo de diferentes maneras. Sin embargo, para Heidegger, el comienzo de la “historia occidental” es marcado por la determinación griega de la esencia

1 Respecto a los términos alemanes resignificados por Heidegger y utilizados por nosotros, el lector observará que a lo largo de este trabajo ofrecemos siempre una versión castellana de la palabra con adición entre paréntesis del término alemán utilizado originalmente por la filosofía heideggeriana. Como es característico del pensamiento fenomenológico propuesto por Heidegger, cada término es sólo una indicación formalizada de lo que se cuestiona y, como lo que se cuestiona siempre permanece en cuestión, todos los términos son siempre de carácter provisional. Si pensamos el término *Dasein*, por ejemplo, sería fácil traducirlo como “ahí” (*Das*) y ser (*Sein*): ser-ahí. Sin embargo, al escribir *Dasein*, el filósofo alemán piensa en algo más que la simple presencia de algo en un tiempo y espacio calculables. La extrañeza del término no se deriva sólo del hecho de que es una palabra alemana, ya que incluso en su lengua materna, la elección de Heidegger desplaza el pensamiento hacia la necesidad previa de un análisis del *Dasein*. En *Ser y Tiempo* se nos invita a pensar en lo que somos sin incluir inmediatamente en la pregunta ningún prejuicio objetivo o subjetivo sobre el ser. La *aporía* ante la pregunta por el Ser es el punto de partida de la obra de Heidegger. Mantener la posibilidad de un libre cuestionamiento, por tanto, es más valioso que la determinación objetiva y totalizadora de los términos utilizados. En la investigación fenomenológica todo término es provisional, es un hito en el obstinado cuestionamiento sobre lo que somos o dejamos de ser. Evidentemente, nuestro trabajo no se exime de la tarea hermenéutica de explicitación del sentido de los términos filosóficos que estructuran la discusión propuesta, el objetivo principal, sin embargo, es un diálogo honesto con el tema según los intereses de nuestra investigación personal.

del ente (su validez) como fundamento para la concepción de la realidad del “mundo” como “presencia constante” en el espacio y en el tiempo. A todo que *es* en el sentido esencial de la permanencia en el espacio-tiempo es llamado “ente” y, así, la “entidad” responde por el carácter general de todas las cosas que *son*. Si lo que *es* está determinado por la permanencia en el tiempo y en el espacio, la correspondencia entre el ente y su idea puede ser comprobada por medio del cálculo matemático que indica la posición objetiva de las cosas en un determinado sitio y en un determinado “ahora” de la realidad. Para Heidegger, es esta determinación de la “realidad calculable” del ente el guion del proyecto civilizatorio occidental. La culminación de la determinación griega de la esencia del ente es la sumisión del propio Ser al cálculo de las reservas de energía y materia prima llevada a cabo por un sujeto humano. El dominio calculable de la realidad del ente lleva consigo el peligro del “abandono del Ser” en beneficio de un proyecto técnico-científico de completo dominio de la totalidad de lo que *es*.

De todo modo, generar un cambio fundamental en la forma de representación de la realidad del mundo algo que está fuera del alcance del pensamiento occidental contemporáneo, es decir, de la existencia humana que comparte la experiencia de su sí mismo como la simple presencia que ocupa un sitio en un espacio y que se mueve en el eje cronológico del tiempo. La tarea del pensamiento occidental no es la superación de su sí mismo, sino que la preparación para un futuro “evento-apropiador” (*Er-eignis*) que implique la apertura de un nuevo sentido del Ser para allá de la “voluntad metafísica” de la tradición occidental de la filosofía. Es la voluntad de poder la que lleva al “hombre occidental” a instaurar por primera vez la realidad como lo que puede ser calculado y controlado a su antojo. Pero en la posibilidad originaria de un “nuevo comienzo” del Ser están recíprocamente implicadas la *consumación* del destino del Occidente marcado por la esencia del Nihilismo y apertura creativa de un nuevo sentido del Ser marcada por la esencia poético-lingüística del arte.

Primera Parte

El título de la primera parte de nuestro trabajo es “Heidegger interpreta el pensamiento de Nietzsche como Metafísica y como Historia”. Utilizamos dos términos, “metafísica” e “historia”, porque argumentamos que la interpretación heideggeriana del

pensamiento de Nietzsche tiene el duplo sentido fundamental de la metafísica como destino (*Geschick*) y del arte como historia (*Geschichte*). ¿Qué es destino? ¿Y historia? ¿Como se relaciona el arte y el inicio humano de la experiencia comunitaria de la apertura del Ser? Las respuestas a estas preguntas hacen parte del escopo de la primera parte de nuestra investigación. Sin embargo, podemos decir de modo introductorio que para Heidegger el pensamiento de Nietzsche es “metafísica” porque pertenece al “destino” del pensamiento occidental. Simultáneamente, es “historia” porque señala el sentido del inicio artístico del evento occidental y también de su consumación, es decir, del retorno a la nada como *libertad original* para la decisión que funda poéticamente nuestra experiencia pensante del Ser. Así, en primer lugar, se trata de comprender la elección heideggeriana del término “metafísica” para describir el pensamiento de Nietzsche. En segundo, de interpretar la posición de la “metafísica nietzscheana” en el “destino occidental” pensado desde el inicio de la determinación de la verdad del Ser por la metafísica. En nuestro trabajo, la comprensión del “evento-apropiador” (*Er-eignis*) en la obra de Heidegger debe ser progresivamente desarrollada como repuesta a esta experiencia esencial del *fin* de la metafísica como experiencia de la “nada de fundamento” propio del existir: Nihilismo. El “destino” occidental es emplazado en su “evento histórico” por la metafísica. “Evento histórico” quiere decir: un modo propio de descubierta de la realidad del ente. Pero el *origen* de la apertura existencial de relación con el Ser no es la lógica, sino el poético, es decir, el origen es la concentración el “lenguaje poético” como condición originaria de la descubierta de la verdad del Ser como horizonte de sentido para el existir.

El primer capítulo, “La confrontación de Heidegger con la metafísica de Nietzsche”, aborda el sentido del pensamiento nietzscheano sobre el origen del “destino occidental” según los “cinco términos capitales” indicados por Heidegger: la “voluntad de poder”, el “superhombre”, el “eterno retorno de lo mismo”, la “transvaloración de todos los valores” y, en el núcleo fundamental de la discusión, el “nihilismo”. En este capítulo, presentamos la discusión heideggeriana del “origen de la metafísica” en su ligación esencial con la experiencia contemporánea del Nihilismo. La discusión del Nihilismo tiene el sentido existencial de la pregunta por el origen ontohistórica de la fundación de la apertura lingüística que torna la realidad accesible para el “ser humano” por medio de la esencia del arte, nuestro objetivo es, por lo tanto, presentar el modo como

este pensamiento se desarrolla en la reflexión heideggeriana de 1930. No sólo queremos señalar hechos históricos y sus fechas, sino hacer accesible el alcance de la discusión heideggeriana del pensamiento de Nietzsche que está a casi 100 años de nosotros, pero que presenta una relevancia casi ininterrumpida para el pensamiento del sentido de nuestro tiempo.

El segundo capítulo de nuestra tesis es nombrado “El pensamiento de Nietzsche desde la consideración ontohistórica² del Ser” porque trata del problema del “Nihilismo Europeo” desde el sentido de una experiencia artística de la Nada como “libertad creativa” que emplaza el existir humano en la condición fundamental de la decisión por el “salto” (*Ur-sprung*) en dirección al encuentro con el ente. Utilizaremos al longo del trabajo el término *Dasein* para referirse al modo heideggeriano de expresar la experiencia del Ser que caracteriza el “existir humano” como aquel que articula por medio del lenguaje todo lo que *es*. Sin embargo, el existir en sí mismo, el *Dasein* humano, tiene el fundamento temporal marcado por la experiencia del “abismo de fundamento” y ahí descubre el direccionamiento inicial para un “encuentro” con la realidad del mundo; en otras palabras, el existir es aquel que no sabe lo que él mismo *es*, pero que nombra todas las demás cosas que *son*, incluido los dioses. La esencia del arte es “poesía” en este sentido lingüístico originario del “nombrar” que emplaza el “nombrado” en la apertura del Ser. Para Heidegger, por lo tanto, la obra de arte es el “poner-se en obra de la verdad” en que teje la existencia humana y la apertura del Ser en el tejido lingüístico de este evento-originario. En este sentido, el arte *instaura* el ser del pueblo, el ser-histórico del existir humano y su relación esencial con la apertura del Ser. Así, la experiencia del Nihilismo expuesta en el pensamiento de Nietzsche gaña el sentido de la pregunta por el futuro de una nueva

2 Cabe señalar que, para indicar el ámbito temático de la discusión hermenéutico-fenomenológica sobre el sentido del existir entre poesía, destino-histórico y Ser en el pensamiento de Heidegger a partir de la década de 1930, utilizamos el término “pensar ontohistórico” que fue acuñado inicialmente por el profesor Ángel Yañez en su obra “Fundamento y Abismo: Aproximaciones al Heidegger Tardío”. Yañez argumenta que “la autocrítica heideggeriana de finales de los años veinte conduce al pensar ontohistórico del ser en donde se despliega el carácter estrictamente fenomenológico de la hermenéutica del *Dasein*, y se cuestiona la interpretación de su entidad en cuanto trascendencia” (YAÑEZ, 2011, p. 33). De este modo, interpreta: “La indiferencia frente al ente en totalidad que se vive en el retraimiento de éste no indica su aniquilación, sino el abismo de sentido. Se deja ver, entonces, que no hay un ente fundamental a la base, ya que el ser acaece como no-ente y por ende en su rehusamiento de toda manifestación entitativa. Este camino abierto en el § 40 de Ser y tiempo y continuado a finales de la década de los veinte con textos como ¿Qué es metafísica? será retomado en el camino ontohistórico a partir de los años treinta. La dimensión que abrirá la posibilidad de penetrar en el ámbito del rehusamiento conducirá a aprehender la metafísica, sin despreciarla, como carácter histórico del ocultamiento del ser a favor de la manifestación del ente” (YAÑEZ, 2011, p. 79).

apertura poética de experiencia del Ser en general.

En 1935, Stefan Georg renunció a su cargo de director del Archivo Nietzsche en protesta al uso del pensamiento nietzscheano por la propaganda nazi. Georg emigró a Suiza, pero su valiente gesto no pudo evitar el daño que la maquinaria ideológica del partido hizo al pensamiento de Nietzsche. Sin embargo, estas “oscuras circunstancias” no dispensan una confrontación esencial con el pensamiento nietzscheano; por el contrario, la exigencia de una reflexión de la *esencia* de lo pensado por Nietzsche se ve aumentada por los malentendidos históricos impuestos al autor por la crueldad de algunos y por la trágica ironía de la historia humana. Es necesario saber qué pensaba Nietzsche y qué pensaban de él, pero sobre todo es necesario, como lo hizo Heidegger, cuestionar el sentido fundamental de lo que está en discusión en la obra nietzscheana y, en consecuencia, en la propia filosofía³.

En la primera disertación de su *Genealogía de la Moral* (2005a, p. 61ss), Nietzsche se propone bajar al “oscuro taller” donde “se fabrican ideales en la tierra”; su propósito es ilustrar el proceso mediante el que se crean las “ideas supremas” de la metafísica. Pero este “taller” tiene un “clima insoportable” y, en él, “la debilidad debe ser mentirosamente transformada en mérito”, “la impotencia en bondad” e etc. La investigación nietzscheana se pregunta por el *origen genealógico* de los valores occidentales (su *verdad* y su *moral*): “genealogy and nihilism purport to tell a story about the history of morality and the origin of values” (BLOND, 2010, p. 114). Sin embargo, además de la acusación contra el origen oscuro y hipócrita de los ideales suprasensibles, algo más queda claro en la tesis de Nietzsche: los “ideales” en sí mismo son *productos*, creados con la utilidad de imponer un determinado sentido humano al mundo que nos rodea: “Para conservarse, el hombre empezó implantando valores en las cosas, - ¡él fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano! Por ello se llama «hombre», es decir: el que realiza valoraciones”, habla Zaratustra en su discurso *De las mil metas* y

3 Nietzsche, nos alerta Heidegger no es filósofo por una cuestión de método, sino porque “sabía lo que es la filosofía”: “Por el contrario, la indicación de que Nietzsche se halla en el camino del preguntar de la filosofía occidental sólo tiene el sentido de aclarar que Nietzsche sabía qué es la filosofía. Este saber es poco frecuente. Sólo los grandes pensadores lo poseen. Los más grandes lo poseen de la manera más pura en la forma de una constante pregunta. La pregunta fundamental, en cuanto pregunta auténticamente fundante, en cuanto pregunta por la esencia del ser, no es desarrollada como tal en la historia de la filosofía; también Nietzsche se queda en la pregunta conductora” (GA 6.1, p. 2 [2000, p. 20).

de la «única» meta (NIETZSCHE, 2003, p. 99). Grosso modo, para Nietzsche, la “valoración” es, en su sentido originario, *creación de sentido humano para el ser de las cosas*; el “valor” es la estructura de la realidad del mundo humano, esto es, de la totalidad del ente. La creación de valores es, en sentido originario, la articulación de “vida” y “verdad” en el sentido para de la apertura y articulación del sentido de Ser para el “hombre occidental”⁴.

La “verdad” pertenece al horizonte de sentido de la experiencia humana de apertura del Ser; los “valores occidentales” articulan la experiencia humana según el principio de expansión propio de la vida en sí misma, pero no son “absolutos”, su *origen* es el arte. El arte es un principio de la propia vida como “voluntad de poder”⁵ que es donada al existir como posibilidad originaria de toda posible apertura y articulación de un sentido humano de Ser. Para Nietzsche, el presupuesto de la “necesidad absoluta” de los “ideales supremos” de la metafísica es *esencialmente* falso. El arte mantiene abierta la posibilidad del Ser, pero esta apertura tiene el sentido de la experiencia histórica del conflicto. El destino occidental, por ejemplo, puesto en su camino por la vocación artística originaria de los griegos, tiene la historia de su evento marcada por un conflicto moral marcado por lo que Nietzsche identifica como dos sentimientos extremos de una misma “consciencia moral” forjada en la historia occidental:

[...] hasta que por fin se me han revelado dos tipos básicos y se ha puesto de relieve una diferencia fundamental. Hay una moral de señores y hay una moral de esclavos. [...]. Las diferenciaciones morales de los valores han surgido, o bien entre una especie dominante, la cual adquirió consciencia, con un sentimiento de bienestar, de su diferencia frente a la especie dominada – o bien entre los dominados, los esclavos y los subordinados de todo grado. (NIETZSCHE, 2005b, p. 235 [aforismo 260])⁶

4 Para Heidegger, la relación entre “verdad” y “vida” adquiere en Nietzsche una dirección muy original: “When looking for examples of Nietzsche’s view on truth Heidegger identifies three uses: (1) truth as error, (2) truth as a value-estimation for use in life, and (3) truth as holding to be true or belief. [...] Therefore, truth is aligned with a ‘holding to be true’ or ‘belief’ rather than with certainty. Devoid of a priori determination, truth has the character of ‘illusion’ or a useful ‘error’: it is appointed for use in life not as an atemporal concept. Although Heidegger understands Nietzsche’s ‘life’ as a description of the whole of beings, life is not an ultimate value in itself; it is beset by conditions or what he calls ‘estimations of value’ that work for life” (BLOND, 2010, p. 137).

5 “Nietzsche differs from Schopenhauer, therefore, in asserting that the primary motivation of life is not merely survival, but the acquisition of Power. Everything strives to make itself stronger. Thus, life and the Will to Power are almost the same. [...] According to this view, a genuine value is a standard or guide which contributes to the enhancement of life, i.e., to the increase of Power” (ZIMMERMAN, 1976, p. 214).

6 La intención de Nietzsche no es algo como una simple distinción de “clases” sociales, sino que la

La “moral de señores” es egocéntrica, es decir, se define como origen, posibilidad y medida de toda acción: “The noble is his own moral paragon, or as the arrogant aristocrat sings in the comedy *A Funny Thing Happened on the Way to the Forum*, ‘I am my own ideal’” (SALOMON, 1996, p. 200). Para Nietzsche, el modelo aristocrático es el primero en descubrir el mundo como posibilidad de valoración y dominación moral, esto le da el carácter “positivo” o “activo”: “La especie aristocrática de hombre se siente a sí misma como determinadora de los valores, no tiene necesidad de dejarse autorizar, su juicio es: «lo que me es perjudicial a mí, es perjudicial en sí», sabe que ella es la que otorga dignidad en absoluto a las cosas, ella es creadora de valores” (NIETZSCHE, 2005b, p. 155 [aforismo 260]). La moral esclava, por otro lado, es “negativa” y “pasiva”: se desarrolla como *mera reacción* al dominio del señor, es decir, no tiene el poder creativo necesario para actuar por sí misma y solo puede reaccionar a lo impuesto por la primera vez por el dominador. Como ejemplo, Nietzsche propone la respuesta de los cristianos al modelo moral vigente entre los helénicos, la reacción cristiana ha madurado en el corazón de sus sacerdotes. En la interpretación de Nietzsche, sin embargo, la “moral del esclavo” es inmediatamente menos potente e incapaz de crear. Pero, porque el “señor” no tiene ojos para el sentimiento de los “esclavos”, el “resentimiento” se desarrolla para allá de la comprensión del “noble”⁷.

El conflicto establecido por las fuerzas afirmativas de la “moral de señores” y el resentimiento reactivo de la “moral de esclavos” representan los principios activos que han mantenido el desarrollo de la historia del Occidente en *actividad*. Esta determinación está fundamentalmente determinada por el idealismo platónico inicial, pues, gradualmente, la visión de mundo del “señor” y del “esclavo”) ha sido reunida en una misma visión de mundo fundada en la descubierta platónica de la realidad del Ser como

indicación de “polos morales” extremos dentro de los cuales oscila la consciencia moral del Occidente. El propio filósofo añade a su texto una explicación en este sentido: “[...] me apresuro a añadir que en todas las culturas más altas y más mezcladas aparecen también intentos de mediación entre ambas morales, y que con más frecuencia todavía aparecen la confusión de esas morales y su recíproco malentendido, y hasta a veces una ruda yuxtaposición entre ellas – incluso en el mismo hombre, dentro de una sola alma” (NIETZSCHE, 2005b, p. 235 [aforismo 260]).

7 “The «masters» view the slaves as simply inferiors within their own moral perspective, denying or ignoring the peculiar ravings and rationalizations of slave morality, but because the slaves clearly see master morality as a perspective, they feel the need to defend the one perspective against the other” (SALOMON, 1996, p. 201).

ιδέα.

La tarea propuesta por Heidegger es, entonces, “repensar el pensamiento de Nietzsche como metafísica, es decir, desde los rasgos fundamentales de la historia de la metafísica” (GA 6.2, p. 260 [2000, p. 212]). Pero ¿qué significa “repensar el pensamiento” de alguien? Mismo que sea fundamentalmente determinado por la tradición metafísica que critica, el diagnóstico hecho por Nietzsche del Occidente tiene un carácter *definitivo* que no se puede ignorar, él anuncia el “fin” de la tradición: “Dios ha muerto”. Para la interpretación ontológico-existencial, la “metafísica” a repensar en la obra de Nietzsche tiene carácter crítico decisivo, es decir, revela los orígenes poético-creativos del descubrimiento griego de la verdad como correspondencia entre el ser y su esencia. En este sentido, Nietzsche cuestiona la “legalidad” exclusiva de la “correspondencia” como criterio de “verdad”; Heidegger ve esto como oportunidad de explorar el testimonio nietzscheano sobre el fundamento poético-existencial de la historicidad de los ideales metafísicos⁸.

Partiendo de una interpretación ontológico-existencial de pensamiento de Nietzsche, Heidegger ve en el Nihilismo una indicación esencial de la relación entre la existencia humana (el *Dasein*) y el *fin* del ciclo temporal propio de la tradición metafísica y su pensamiento de la realidad del ente. Este *final* es histórico en sentido propio, pero permanece siempre velado para el pensamiento metafísico, una vez que es propio de la tradición olvidar-se de su propio fundamento de Ser⁹. Así como el olvido del Ser por la

8 Tenemos en cuenta la indicación del profesor Louis Blond: “If the Nietzsche lectures are to be read as an act of self-examination, then Heidegger is opposing Nietzsche (as the last metaphysician) and the innovations that his philosophy proposes. Heidegger is estimating the real potential of his theory of truth as disclosure and its ability to unify truth and art” (BLOND, 2010, p. 128).

9 Heidegger empieza la introducción de *Ser y Tiempo* con la siguiente declaración sobre la “pregunta por el sentido del Ser en general”: “Hoy esta cuestión ha caído en el olvido, aunque nuestro tiempo se atribuya el progreso de una reafirmación de la «metafísica». Pese a ello, nos creemos dispensados de los esfuerzos para volver a desencadenar una *γίγαντομαχία* περί της ουσίας. Sin embargo, es pregunta no es una pregunta cualquiera. Ella mantuvo en vilo la investigación de Platón y Aristóteles, aunque para enmudecer desde entonces – *como pregunta temática de una efectiva investigación*. Lo que ellos alcanzaron se mantuvo, a través de múltiples modificaciones y «retoques», hasta la *Lógica* de Hegel. Y lo que, en el supremo esfuerzo del pensar, le fuera antaño arrebatado a los fenómenos, si bien fragmentaria e incipientemente, se ha convertido desde hace tiempo en una trivialidad” (*SuZ*, GA 2, p. 2 [1997, p. 25]). Platón y Aristóteles, nos dice Heidegger, reconocían la cuestión fundamental del Ser y, delante de ella, están en “aporía”. Es la aporía ante la Nada el temple fundamental del primer inicio de este pensar que fundamenta la lógica interna de la expansión del destino occidental y su modo de determinar la realidad del ente. Sin embargo, “hoy”, o sea, en la contemporaneidad pensada por Heidegger, lo que era una cuestión en el pensamiento griego inicial se ha transformado en una *certeza absoluta* que dispensa cualquier posibilidad de ulterior cuestionamiento.

tradición, el Nihilismo no es una falla que podría evitarse mediante diferentes elecciones históricas, sino la consecuencia propia del modo del existir humano marcado por la descubierta metafísica de la esencia del ente.

El Nihilismo nietzscheano piensa, mismo que de modo velado, la propia *existencia humana* que siente el agotamiento de sus fuerzas creativas fundamentales. Es por esto que Zaratustra no busca un “hombre mejor”, sino el “superhombre” (*Übermensch*) que esta para allá tiempo humano. En suma, pertenece al Occidente, en cuanto proyecto de mundo determinado por la metafísica, la experiencia del Nihilismo como retorno “vacío de fundamento” previo al “primer inicio” y su fundación de la estabilidad conceptual que encera el pensar en la estructura metafísica del desvelamiento de la realidad del Ser¹⁰.

Nihilismo “es el nombre para un movimiento histórico reconocido por Nietzsche que ya dominó en los siglos precedentes y también determina nuestro siglo. Su interpretación es resumida por Nietzsche en la breve frase: «Dios ha muerto»” (GA 5, p. 196 [2010a, p. 159]). El Nihilismo es la *muerte* del Dios en el sentido de la experiencia definitiva de la falencia de todos los antiguos ideales que sustentaban el sentido suprasensible de la razón occidental. “La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado al final. Nietzsche comprende su propia filosofía como una reacción contra la metafísica, lo que para él quiere decir, contra

Finalmente, el progreso técnico-científico de la sociedad moderna no se reflejar en un progreso en dirección a la cuestión sobre el sentido del Ser. Bajo las diversas camadas del mundo subsumido a los intereses técnicos de la producción del ente, la cuestión del Ser encuentra el último estadio de este “olvido” en lo que Heidegger nombra como “abandono del Ser” al proyecto técnico de dominación de la naturaleza y del propio hombre como materia prima de su proyecto de planificación mundial de la “verdad” del ente.

¹⁰ No es una coincidencia que Nietzsche caracterice su pensamiento como “dinamita”. Según el profesor Haar, este carácter fragmentario y aforístico de la obra nietzscheana refleja el sentido de su propia filosofía: “[...] a world scattered in pieces, covered with explosions; a world freed from the ties of gravity (i. e., from relationship with a foundation); a world made of moving and light surfaces where the incessant shifting of masks is named laughter, dance, game” (HAAR, 1977, p. 7). Por su vez, el profesor Ángel Yáñez interpreta la lectura heideggeriana de la experiencia del Nihilismo anunciada por Nietzsche como un convite al pensamiento del origen del “primer inicio” que marca la descubierta de mundo propia de la metafísica occidental: “[...] la inmersión en nuestra época forma parte ya de la invitación pensante de Heidegger en la medida en que eso significa vivir la culminación de un trayecto, de un primer inicio. [...] El diagnóstico de Nietzsche y la ontología fundamental del mismo Heidegger anuncian ya un cambio radical en el esquema de la filosofía heredada que conduce irremediablemente a pensarla en su trayecto y en su origen” (YÁÑEZ, 2011, p. 87-88). En la filosofía de Heidegger de la década de 1930 todo esto tiene el sentido de la pregunta por el “evento-apropiador” (*Er-eignis*) que esencializa este primer inicio y “envía” el propio existir en un determinado “destino” de desvelamiento de la verdad del Ser.

el platonismo” (GA 5, p. 200 [2010a, p. 162])¹¹. Cómo experiencia del final de la metafísica, sin embargo, la experiencia del Nihilismo no habla sólo con la filosofía platónica, sino con toda la metafísica occidental. Heidegger incluye en esta metafísica también el pensamiento de Nietzsche. El Nihilismo es el retorno al “vacío de fundamento” propio de nuestra experiencia contemporánea de experiencia del “fin” del dominio metafísica.

Para Nietzsche, siempre hay necesidad de afirmación de la “voluntad de poder” como camino para la “transvaloración de todos los valores”, es decir, para la superación del “nihilismo” en la figura del “superhombre” que asume propiamente el “eterno retorno de lo mismo” como posibilidad creativa de Ser. Son las implicaciones prácticas de este tipo de afirmación, sin embargo, que hacen con que, por ejemplo, el profesor Haar se pregunte: “might we not have, in the figure of Nietzsche, a subtle restoration of metaphysics and ethics (to the extent, for example, to which it is difficult not to conceive of the Overman in turn as an ideal)?” (HAAR, 1977, p. 7). Lo que cuestiona el estudioso es: ¿no es el “superhombre” también un “ideal” que debe ser impuesto a la humanidad? Haar señala la tendencia del concepto nietzscheano de “superhombre” de reproducir la estructura ético-moral propia de la tradición que teóricamente es criticada por Nietzsche. Si el “superhombre” es interpretado como una “meta” ello propio es concebido un ideal que determina la consciencia de una realidad subjetiva. Para Heidegger, la idea del pensamiento de Nietzsche como *reacción* al platonismo, al idealismo esencial de la tradición, es lo que hace con que su obra permanezca en el límite ontológico de la metafísica tradicional:

Sin embargo, como mera reacción, permanece necesariamente implicada en la esencia de aquél contra lo que lucha, como le sucede a todos los movimientos contra algo. El movimiento de reacción de Nietzsche contra la metafísica es, como mero desbancamiento de esta, una implicación sin salida dentro de la metafísica, de tal modo que ésta se disocia de su esencia y, en tanto que

¹¹ A los ojos de Heidegger, el carácter destructivo esencial de la filosofía-arte de Nietzsche es un desafío a la “verdad occidental” y su estructura implícita de comprensión del mundo, es decir, a la propia realidad común del ente. Para Nietzsche, el confronto tiene el sentido de la oposición a la doctrina platónica de la idea. La oposición entre Nietzsche y Platón se torna entonces un símbolo para los opuesto de la tradición. El profesor Michael Haar ilustra de modo muy comprensivo la contraposición conceptual pensada por Nietzsche en oposición al método platónico de la tradición “metafísica”: “Contrary to Plato’s method (consisting in gathering sensuous diversity into a unity of essence), Nietzsche’s method aims at unmasking, unearthing, but in an *indefinite* say — i. e., without ever pretending to lift the last veil to reveal any originary identity, any primary foundation” (HAAR, 1997, p. 6).

metafísica, no consigue pensar nunca su propia esencia. (GA 5, p. 200 [2010a, p, 162]).

Cuando Nietzsche critica los límites de la tradición metafísica, su pensamiento es convincente y, de hecho, revela la crisis que vive el Occidente en relación a su lugar en la realidad. Sin embargo, argumenta el profesor Blond, “although we acknowledge the philosophical limits involved in metaphysical conditions, Nietzsche cannot avoid the question of ground altogether” (BLOND, 2010, p. 121), es decir, Nietzsche no puede escapar de determinar el fundamento de lo que es pensado por él como la realidad del ente. Este fundamento es la “voluntad de poder”¹². Pero es justamente la “implicación sin salida dentro de la metafísica” lo que hace con que el pensamiento de Nietzsche llegue a experiencia del Nihilismo, es decir, a la pregunta por el abismo de fundamento del propio existir humano y su primer inicio¹³. Mismo Heidegger necesita volver varias veces su mirada hasta la obra de Nietzsche antes de comprender o sentido de esta experiencia fundamental y nombrarla la *esencial* del Nihilismo.

Segunda parte

12 Si no podemos ignorar la incapacidad de Nietzsche de escapar de la estructura de los “valores” como fundamento del ser, entonces el carácter pre-fenomenológico y metafísico de su pensamiento se hace explícito: “El pensamiento de Nietzsche, en conformidad con todo el pensamiento del Occidente desde Platón, es metafísica” (GA 6.2, p. 257 [2000, p. 209]). Aunque el Nihilismo anuncie la posibilidad de superación de la metafísica occidental, esta superación no es pensada para allá del horizonte metafísico de los “valores” ideales: “[...] according to Heidegger, Nietzsche’s self-overcoming of nihilism offers will to power as the ultimate value and not the ultimate meaning of life and therefore fails to liberate itself from metaphysics” (BLOND, 2010, p. 5). Dentro de la interpretación heideggeriana, argumenta Haar, no se puede pensar en Nietzsche como algo más que un metafísico: “For if metaphysical thinking is that kind of thought aiming to discover the unique and ultimate world that allots to each present thing the character of present, then it might well be that Nietzsche, by uttering the term ‘Will to Power’, *did* re-enact the traditional move of metaphysics” (HAAR, 1977, p. 7–8). Heidegger concluye: “En el pensar de Nietzsche, ‘verdad’ se ha endurecido en una esencia entendida como concordancia con el ente en su totalidad que se ha vuelto hueca, con lo que desde esa concordancia (*Einstimmigkeit*) con el ente no puede volverse perceptible la libre voz (*Stimme*) del ser” (GA 6.2, p. 12 [2000, p. 15]). Pero, Nietzsche hace más que permanecer dentro del alcance del pensamiento metafísico-occidental, él reúne este pensamiento en su modo de autorreflexión más extremo: “La doctrina de Nietzsche no es, sin embargo, superación de la metafísica, sino que es la más extrema y enegcecida reivindicación de su proyecto conductor” (GA 6.2, p. 12 [2000, p. 15]). Para Heidegger, la importancia de las consideraciones de Nietzsche es insuperable en una meditación histórica sobre el *destino* del Occidente.

13 “Por eso, la comprensión de la esencia del nihilismo no consiste en el conocimiento de los fenómenos que pueden presentarse historiográficamente como nihilistas, sino que consiste en comprender los pasos, los grados y estadios intermedios, desde la incipiente desvalorización hasta la necesaria transvaloración” (GA 6.2, p. 92 [2000, p. 80])

La segunda parte de nuestro trabajo se llama “El arte y el horizonte ontológico de la superación del Nihilismo”. En ella no abandonamos la discusión sobre el sentido existencial de la experiencia humana del Ser, pero, desde este impulso inicial, nos acercamos de la pregunta heideggeriana sobre el *fin* de la metafísica occidental y del sentido poético del “otro inicio” para allá de la tradición europea y su experiencia del Nihilismo. En la confrontación propuesta por Heidegger con el pensamiento de Nietzsche, la poesía de Hölderlin indica el sentido fundamental de lo que es cuestionado: la *esencia artística* originaria de la experiencia humana del Ser. El *Dasein* tiene su esencia marcada por la experiencia del abismo como su propio vacío de fundamento, pero es justamente la abismosidad (*Abgründigkeit*) del abismo lo que resguarda (en su “rehusarse” originario) la condición de posibilidad para la fundación poética del sentido del Ser de un pueblo histórico. Nuestro argumento, por lo tanto, es que la interpretación hecha por Heidegger de la poesía de Hölderlin señala la dirección del pensar ontológico sobre la cuestión esencial de una posibilidad futura de *superación* del Nihilismo. Esta superación no tiene el sentido de la superación de la nada en dirección a la imposición de cualquier ideología, sino de la obstinada pregunta por el *origen* del evento-apropiador (*Er-eignis*) como fundamento para otra experiencia del Ser en su totalidad.

En el tercer capítulo, “El bosque de los dioses, la misión poética de la sacerdotisa Germania y la tarea del pensamiento”, reunimos una serie de posibles interpretaciones del aspecto artístico esencial del “inicio del Ser” pensado por Heidegger. Se trata de esclarecer el carácter lingüístico esencial del evento-apropiador (*Er-eignis*) como estructura ontológica del “primer inicio” del pensamiento occidental y, en consecuencia, también de toda posibilidad futura de experiencia renovada de la apertura del Ser como “otro inicio”. Debemos esclarecer que significa, para Heidegger, pensar el “otro inicio” como “diálogo artístico” de los “poetas futuros” con el “dios venidero”. El “habla” (*Gespräch*) es lo que envía la existencia a su experiencia pensante de la apertura de Ser; pero el fundamento de esta “habla” tiene el carácter artístico esencial de la *poesía*. La poesía es discutida por Heidegger como la “esencia del arte” porque reúne, al mismo tiempo, el sentido artístico y el sentido lingüístico propios del evento ontológico fundamental que emplaza el existir humano en la “historicidad” (*Geschichtlichkeit*) propia de su experiencia comunitaria del Ser.

La poesía instauro al “pueblo” en su “lenguaje propio” y, de este modo, abre y

articula la experiencia de las épocas del Ser que pertenecen a este destino compartido. Pero esta manera de *actualizar* la historia de un pueblo propia del arte no es algo que pertenezca sólo al pasado. No podría ser así, porque a cada uno somos testigos de la creación artística de nuevos sentidos del Ser. En cualquier lugar, a veces cuando menos lo esperamos, el ser-obra de la obra de arte vence todas las dificultades del mundo ya establecido y brota en su plena novedad artística. La conciencia de la pertenencia de la realidad del mundo al principio poético del arte puede ser mayor o menor en determinados momentos de nuestra experiencia de ser. Sin embargo, en el pensamiento heideggeriano, la apertura poética del sentido del Ser es el fundamento dialógico de toda posibilidad humana de “dar fe” no sólo su propia experiencia particular, pero de todo lo que *es*. La mayor parte del tiempo, cada uno de nosotros se preocupa sólo con su existencia particular y olvida que todo el Ser, en sus infinitas manifestaciones, está siempre ante nosotros. En todo caso, el origen poético de la apertura de ser no es un problema existencial (*existentielle*), sino una cuestión existencial (*existenziale*)¹⁴.

En el cuarto y último capítulo de nuestro trabajo, “El camino histórico-poético de la superación del Nihilismo”, recuperamos la reflexión sobre el significado poético del origen de toda experiencia pensante del Ser en la pregunta de Heidegger sobre el abismo del fundamento de nuestra descubierta existencial del abierto del fenómeno. Hölderlin indica el sentido poético del diálogo con el abismo que está en juego en el Nihilismo nietzscheano y su duelo con el fin de la experiencia contemporánea del mundo occidental. El arte es el ponerse en obra de la verdad del Ser, pero su *actualidad temporal* depende del ente que tiene como modo propio de ser la descubierta del horizonte de su existir

14 La diferencia entre el “existencial” y el “existente” es hecha por Heidegger en el cuarto capítulo de *Ser y Tiempo*. Existente es la cuestión del *Dasein* por su sí mismo que tiene sentido óntico, es decir, que es un problema particular de la vida de aquel que experimenta el Ser como su vivir en un mundo. Existencial, sin embargo, es la cuestión que se relaciona con la estructura ontológica del evento del existir en cuanto posibilidad originaria de apertura de su sí mismo en medio al fenómeno de la apertura del Ser en general. El sentido de una cuestión existencial es el del cuestionamiento de la estructura ontológica del existir en general y no de una experiencia particular del mundo de uno o de otro ente en particular: “La cuestión de la existencia ha de ser resuelta siempre sólo por medio del existir mismo. A la comprensión de sí mismo que *entonces* sirve de guía la llamamos comprensión existencial (*existenzielle*). La cuestión de la existencia es una «incumbencia» óntica del *Dasein*. Para ello no se requiere la transparencia teórica de la estructura ontológica de la existencia. La pregunta por esta estructura apunta la exposición analítica de lo constitutivo de la existencia. A la trama de estas estructuras la llamamos *existencialidad*. Su analítica no tiene el carácter de un comprender existente, sino de un comprender existencial (*existenziale*). La tarea de la analítica existencial del *Dasein* ya se encuentra bosquejada en su posibilidad y necesidad en la constitución óntica del *Dasein*” (*SuZ*, GA 2, p. 12-13 [1997, 35-36].

como búsqueda de la verdad: el *Dasein* humano. El retorno al fundamento del existir, en este caso, significa Nihilismo como la experiencia del a-bismo de fundamento (*Ab-grund*) que, en su a-bismo propio, impulsa la existencia en la búsqueda de un nuevo sentido para su ser-ahí en el mundo. En la superación del Nihilismo pensada por Heidegger está en juego la apertura poética de un nuevo horizonte de sentido de Ser más allá del pensamiento occidental de la tradición. Determinar el sentido de la “nada” en juego en la experiencia fundamental de la existencia humana en Heidegger está dentro del escopo de nuestro cuarto capítulo y, en este caso, nuestra conclusión incluye una breve reflexión sobre el significado histórico del origen poético de algo así como la historia de un pueblo, su camino de Ser. La poesía del cantor argentino Atahualpa Yupanqui es la guía para esta etapa conclusiva de nuestra investigación.

El cerne de nuestra investigación es la aprehensión de que el pensamiento de Nietzsche apunta el *final* de la metafísica occidental para el *Dasein* marcado por el destino occidental, pero es la poesía de Hölderlin que señala la dirección originaria de superación de este *fin*. El “futuro del Ser” no puede ser nombrado por la metafísica de nuestra época porque, en su carácter venidero fundamental, pertenece al arte y a su modo poético de poner-se en obra de la verdad. Todavía, antes de empezarnos con una discusión sobre el sentido artístico del destino de futuro la “metafísica” es necesario describir, al menos provisionalmente, qué significa este término para Heidegger:

La metafísica es la verdad del ente en cuanto tal en su totalidad. La verdad lleva lo que el ente es (*essentia*, la entidad), que es y cómo es en su totalidad, a lo desoculto de la *ídeá*, de la *perceptio*, del re-presentar, del ser-consciente (*Bewusst-sein*). Pero lo desoculto mismo se transforma en conformidad en el ser del ente. La verdad se determina como tal desocultamiento en su esencia, en el desocultar, a partir del ente mismo admitido por ella y, de acuerdo con el ser así determinado, acuña la respectiva forma de su esencia. Por eso la verdad es, en su ser, histórica. (GA 6.2, p. 257 [2000, p. 209])

Muchas épocas hablan a través del enunciado de Heidegger: la *ídeá*, la *perceptio*, el representar y el ser-consciente (*Bewusst-sein*) nombran formas de relación con la totalidad del Ser que tienen en común el hecho que fueran establecidas a la luz del destino de la metafísica occidental. El “ser” del ente (su entidad, *esencia*) es *desocultado* y mantenido en su apertura por una interpretación metafísica de la verdad que es entregue a la “consciencia” como “representación” de la realidad de lo que es. Como la

conformidad entre el ente y esencia determinada por la metafísica, la *verdad* se convierte en criterio para la *validez objetiva* de lo real. De este modo, la metafísica pasa a determinar la realidad absoluta de la experiencia del mundo accesible al pensar.

Para Heidegger, el desocultamiento del ente llevado a cabo por la metafísica no es absoluto, sino que pertenece al envío histórico del existir humano occidental. “La verdad y su preservación se *copertenencen* esencialmente, o sea, históricamente” (GA 6.2, p. 257 [2000, p. 209]). La historia de la metafísica y la preservación de su “verdad” solo son posibles a partir de la *historicidad* propia del evento del *Dasein* humano. La metafísica, como el *desocultar* de la esencia del ente, necesita de la historicidad humana para preservarse en el tiempo, es decir, para la manutención de su proyecto histórico de desvelamiento del Ser como ente. Sin embargo, en la medida en que la metafísica asume el “tiempo” de la existencia humana, también subsume la temporalidad propia del existir al “ahora” de la permanencia del ente en el tiempo y espacio. La metafísica promete la inmortalidad del alma, pero esto sólo puede tener su sitio en el “eterno presente” determinado por la simple permanencia del ente. De este modo, en el instante inicial de la instauración de la verdad metafísica del ente también empieza el decaimiento de esta apertura en dirección al abandono del Ser, es decir, al Nihilismo como acabamiento del “primer inicio” de este evento histórico.

La metafísica es un modo de desvelamiento de la “totalidad” del ente. Al aceptar su papel en este proyecto, la existencia humana es puesta en el “envío histórico” propio del encuentro con el ente y con su sí mismo: “Cada época, cada humanidad, está sustentada por una metafísica y puesta por ella en una determinada relación con el ente en su totalidad y por lo tanto también consigo misma” (GA 6.2, p. 32-33 [2000, p. 35]). La historicidad del existir humano funda la posibilidad del evento temporal de la “humanidad” que es entonces “transferida” por la metafísica al destino histórico de su encuentro con la totalidad del ente:

Ésta es en esencia histórica, no porque el ser-hombre discurra en la sucesión temporal sino porque la humanidad queda transferida (enviada) a la metafísica y sólo ésta es capaz de fundar una época, en la medida en que fija y con él retiene a una humanidad en una verdad sobre el ente en cuanto tal en su totalidad. (GA 6.2, p. 257-258 [2000, p. 209]).

La metafísica retiene la temporalidad del propio existir en la época histórica de

una experiencia comunitaria del Ser. En su íntimo, sin embargo, existir busca, ante todo, un sentido para su experiencia finita en medio al abierto del Ser que Heidegger llama del “claro del bosque” (*Lichtung*). Está “búsqueda” de la existencia finita por su sí mismo es la condición ontológica inicial para la experiencia de la nada de su propio fundamento como apertura poética para la instauración del *Dasein* histórico en la experiencia comunitaria del “pueblo”.

Para Heidegger, el Nihilismo de Nietzsche es una indicación esencial de la “legalidad” de la historia del occidente: “El nihilismo es historia. En el sentido de Nietzsche, el nihilismo contribuye a constituir la esencia de la historia occidental porque contribuye a determinar la legalidad de las posiciones metafísicas fundamentales y de su relación” (GA 6.2, p. 91 [2000, p. 80]). Hölderlin, sin embargo, ofrece el sentido poético de la *superación* de esta experiencia histórica esencial de la “legalidad histórica” del destino del Occidente y su origen poético. Heidegger señala:

No se ha elegido a Hölderlin porque su obra, entre otras muchas, haga realidad la esencia general de la poesía, sino únicamente porque la poesía de Hölderlin está sustentada por el destino y la determinación poética de poetizar propiamente la esencia de la poesía. Para nosotros, Hölderlin es en este sentido eminente el *poeta del poeta*. Y por eso es el que sitúa la decisión. (GA 4, p. 32 [2005, p. 38])

La poesía de Hölderlin pregunta en sí misma por la esencia del arte, es en este sentido que Heidegger habla de él como el “*poeta del poeta*”. Si, por lo tanto, examinamos junto a Heidegger, el sentido de la poesía de Hölderlin tendremos una clara indicación del sentido lingüístico fundamental de la interpretación del Ser hecha por Heidegger en la década posterior a su primero tratado. Nuestra discusión parte de la idea heideggeriana del “lenguaje poético” de Hölderlin como la dupla experiencia de la poesía en sí misma como “la «más inocente de todas las ocupaciones» y, al mismo tiempo, «el más peligroso de los bienes»” (GA 4, p. 33 [2005, p. 40]). En su confronto con la poesía de Hölderlin, Heidegger también señala los “cinco lemas fundamentales” que circundan su interpretación de la obra del poeta:

1. Poetizar: «La más inocente de todas las ocupaciones».
2. «Para eso se le ha dado al hombre el más peligroso de los bienes, el lenguaje... para que dé fe de lo que es...».
3. «Mucho ha experimentado el hombre.

A los celestiales, a mucho ha nombrado,
desde que somos habla
y podemos oír unos de otros»,
4. «Pero lo que permanece lo fundan los poetas».
5. «Lleno de mérito, mas poéticamente, mora
El hombre sobre la tierra».
(GA 4, p. 31 [2005, p. 37]).

Durante la segunda parte de nuestro trabajo tendremos la oportunidad de analizar pausadamente cada uno de estos “lemas fundamentales” encontrados por Heidegger en la obra poética de Hölderlin. Sin embargo, a nivel introductorio, nos basta explorar el significado del segundo tema propuesto: «Para eso se le ha dado al hombre el más peligroso de los bienes, / el lenguaje... para que dé fe de lo que es...». Heidegger organiza la reflexión sobre el sentido de estos versos en tres preguntas: “1. ¿De quién es dicho bien, el lenguaje? 2. Hasta qué punto es el más peligroso de todos los bienes? 3. ¿En qué sentido se puede afirmar incluso que el lenguaje sea un bien?” (GA 4, p. 33 [2005, p. 40]). El “bien” pertenece al hombre, pero sólo por medio del lenguaje la existencia descubre la posibilidad de su acontecer pensante, es decir, del horizonte de sentido que *esencializa* el “ser humano” del “hombre occidental”. Es una dupla relación de dependencia: el lenguaje es entregado a la “guardia” del existir, pero también el existir retira de ahí su sentido inicial de ser como el cuidador y testigo del lenguaje:

¿Quién es el hombre? Aquel que debe dar fe (*Zeugen*) de lo que es. Dar fe significa, por un lado, declarar; pero al mismo tiempo significa que en la declaración se garantiza lo declarado. El hombre es *ese* que *es* precisamente en el testimonio de su propia existencia. Dicho testimonio no es aquí una mera expresión secundaria y pasajera de lo que es ser hombre, sino que constituye la propia existencia del ser humano. (GA 4, p. 34 [2005, p. 40])

El hombre “da fe” de la apertura del Ser por medio del lenguaje, es decir, el lenguaje es no sólo articulación, pero también apertura del sentido a partir del cual la apertura del Ser se *vuelve* humana. El hombre nombra el “ente”, pero este encuentro está previamente determinado por la apertura poética del Ser a partir del cual toda “palabra” recibe el horizonte de sentido a partir del cual su articulación es posible. Lo que es inaugurado por el acto poético de “apertura del Ser”, por lo tanto, es un modo íntimo de relación con la totalidad del Ser que “constituye la propia existencia del ser humano”. Heidegger añade: “Lo que mantiene a las cosas separadas y en conflicto, pero que por eso

mismo también las agrupa y reúne es lo que Hölderlin llama la «intimidad» (GA 4, p. 34 [2005, p. 40-41]). La tensión propia de la “experiencia oscilante” del existir es puesta en el ciclo ontológico-hermenéutico de su evento histórico por la apertura propia de la *palabra poética*: “El ser testigo de la pertenencia a lo ente en su totalidad ocurre como historia. Pero a fin de que la historia sea posible al hombre le ha sido dado el lenguaje. El lenguaje es un bien del hombre” (GA 4, p. 34 [2005, p. 41]). En este sentido el lenguaje es un “bien”, no como simple cosa, sino como lo que es donado inicialmente como fundamento del propio existir humano en su posibilidad histórica de encuentro con el fenómeno de la apertura del Ser.

Si el Nihilismo es la experiencia de la “legalidad de la historia” de la metafísica como desvelamiento del Ser, el decir-poético es la tejeduría que mantiene el tejido temporal de este destino en su modo propio de actualización de la existencia en el presente como “hombre occidental”. Las Moiras observan la discusión. De todo modo, nuestro trabajo oscila entre la intención heideggeriana de que “para comprender la esencia del nihilismo no es tan importante contar la historia del nihilismo en cada siglo y describir sus formas. Todo tiene que apuntar en primer lugar a reconocer al nihilismo como legalidad de la historia” (GA 6.2, p. 92 [2000, p. 80]). La “*legalidad* de la historia” es aquí el principio ontológico por medio del cual la temporalidad finita del existir es retenida en un determinado modo de descubierta del Ser y, claro, las consecuencias de esta *apropiación* original.

En la poesía de Hölderlin el Nihilismo adquiere el sentido positivo del pensar para va más allá de la decadencia de la metafísica en dirección a la “legalidad de la historia” del Nihilismo como indicación del carácter circular intrínseco al nuestro acontecimiento finito de Ser: “esa legalidad del acontecer que lleva más allá de la mera decadencia y por lo tanto señala ya más allá de ella” (GA 6.2, p. 92 [2000, p. 80]). Fundada en la nada de su fundamento existencial, la *historia* de la metafísica como Nihilismo tiene el sentido original de retorno al sentido más esencial del propio existir: la nada de fundamento, el abismo del Ser. Pero, tal como el extranjero que, sin nada en las manos, decide por la viajen en dirección al venidero; la experiencia de la nada también posibilita al existir el retorno al horizonte de sentido original onde toda decisión puesta en su posibilidad inicial de Ser.

El arte *experimenta* la “Nada” en juego en el Nihilismo como la esencia del

propio existir y punto de partida para la libertad poética de la decisión que insta un sentido lingüístico renovado para la experiencia de la totalidad del Ser: “El testimonio del ser hombre y, con ello, su auténtica consumación tiene lugar desde la libertad de la decisión” (GA 4, p. 34 [2005, p. 41]). Tan bella es la poesía que su conservación se torna el centro en torno del que se agrupa la comunidad tocada por el templo original de esta apertura de sentido de Ser. Así, la interpretación esencial del Nihilismo hecha por Heidegger requiere una preocupación esencial con la determinación del carácter lingüístico y existencial con el evento histórico del *Dasein* histórico como el pueblo que comparte una apertura poética del sentido de Ser en general.

**PRIMERA PARTE: HEIDEGGER INTERPRETA EL PENSAMIENTO DE
NIETZSCHE COMO “METAFÍSICA” Y COMO “HISTORIA”**

CAPÍTULO 1: LA CONFRONTACIÓN DE HEIDEGGER CON LA “METAFÍSICA” DE NIETZSCHE

1.1 El sentido de la “metafísica” como proyecto griego inicial

Partimos aquí de la definición de la metafísica en juego en el pensamiento de Heidegger en la década de 1930: “una apertura de lo ente en su totalidad”. Nuestro objetivo inicial es concebir lo que significa la interpretación heideggeriana del pensamiento de Nietzsche como “metafísica”. Heidegger habla de los orígenes de las posiciones fundamentales de la metafísica de la siguiente manera: “Las diferentes posiciones fundamentales comprenden la entidad del ente dentro del **proyecto griego inicial** que les antecede y consideran al ser del ente determinado en el sentido de la **consistencia del presenciar**” (GA 6.2, p. 8 [2000, p. 12], *énfasis nuestro*). Con esto, nos damos cuenta de que la metafísica y el Ser están relacionados temporalmente como posibilidad del descubrimiento occidental de la *esencia del ente* en su totalidad. Esta relación la establece el “proyecto griego inicial” del pensamiento que determina temporalmente el “ser” desde la “consistencia del presenciar” del ente. Eso significa también: la existencia sólo puede descubrirse a sí misma desde una determinada precomprensión del “tiempo”. Sin embargo, ¿qué significa la apertura del sentido del ente como “consistencia del presenciar”?

A partir de la “diferencia ontológica” como “supuesto metodológico” de su investigación fenomenológica del existir humano, Heidegger concibe al Ser como el “fundamento de la esencia”, o sea, la *condición de posibilidad* de la apertura del mundo como descubierta del ente¹⁵. En esta relación fundamental, la metafísica se caracteriza

15 Como señala el profesor Escudero (2016, p. 84-85), la “diferencia ontológica” entre “ente” e “ser” es punto metodológico esencial para la comprensión de la filosofía heideggeriana: “En pocas palabras, el «ser» no es un ente, sino la condición de posibilidad de todo ente. Esta tesis, que vertebrada toda la obra de Heidegger, remite a la conocida diferencia ontológica. [...] La diferencia ontológica y su presencia latente a lo largo del texto nos recuerda que «el ser del ente no «es» él mismo un ente» (SuZ: 8/SyT: 29). No hay una esfera propia del ser diferente de la de los entes porque «ser» significa siempre «ser de los entes». De lo contrario, volveríamos a caer en la teoría metafísica de los dos mundos. Si el ser es diferente de todo ente, no cabe hablar de un «más allá» y un «más acá», un «dentro de» y un «fuera de», pues no existe referente alguno para establecer esas relaciones. Haber, por haber, solo hay entes. Aprehender el sentido de

como una determinada concepción de *tiempo derivada* por el pensamiento griego desde una interpretación originaria del sentido de Ser. Así, lo nombrado como “proyecto griego inicial”, que “antecede” las diferentes posiciones fundamentales de la metafísica occidental, se define como una forma de expropiación del “evento del Ser” en función de la posibilidad determinante de la “simple ocurrencia” (*Vorgang*) de la realidad del ente. Pero ¿no hay debajo de las cristalizaciones de la tradición, un pensamiento capaz de relacionarse con el Ser desde su “evento-apropiador” (*Er-eignis*) original? Para Heidegger, la respuesta a esa pregunta es, en cierto sentido, positiva. Sin embargo, pensar la determinación del Ser cómo “esencia del fundamento” y “evento-apropiador” (*Er-eignis*) es una tarea que la metafísica occidental misma tal vez no pueda llevar a cabo¹⁶.

Por ahora, volvemos a la cuestión de la metafísica occidental como un todo. Para Heidegger, inicialmente, la metafísica denomina el descubrimiento de la totalidad del mundo como posibilidad de determinación de la esencia (οὐσία) del ente. La descubierta de la *entidad* del ente, por su vez, sólo es posible a través del movimiento proyectivo previo del pensamiento griego que interpreta temporalmente la posibilidad real del mundo como “*consistencia del presenciar*”. En la medida en que permanece en la “apertura” del proyecto griego de pensamiento, el pensamiento occidental se desarrolla como problematización de la *entidad* del ente así determinada y, por consecuencia, se olvida de la cuestión sobre la posibilidad primera, la apertura inicial, del *encuentro* de la *existencia* con el sentido del Ser (el verdadero sentido temporal de todo “esenciarse de la Verdad”).

algo consiste simplemente en comprender la cosa misma. No se trata de preguntar qué se esconde detrás del ente (es decir, su esencia), sino de establecer las condiciones de posibilidad que permiten comprender algo como algo”. Debemos tener en cuenta, por tanto, que la pregunta por el sentido del Ser no significa simplemente la cuestión sobre la esencia del ente. La pregunta por el Ser significa, ante todo, una pregunta por la “apertura de ser” (*Erschlossenheit*) como fundamento del “descubrimiento de los entes” (*Entdecktheit*), es decir, sobre lo que se discutirá más adelante como el “esenciarse de la Verdad del Ser” (ver tema “3.2.2 Notas adicionales sobre la Verdad del Ser”). Por esto, la llamada “diferencia ontológica” se convierte en el “supuesto metodológico, sin el cual no se comprende la argumentación heideggeriana, ya está operativo en las primeras lecciones de Marburgo y en los escritos posteriores y, sin duda, también en *Ser y tiempo*” (ESCUADERO, 2016, p. 84). Creemos que, sobre todo, la importancia de la “diferencia ontológica” se profundiza en la discusión heideggeriana a lo largo de los años 30 sobre la “historia acontecida de la metafísica”. “Ya en *Ser y tiempo* Heidegger cuestiona lo primero al centrar su crítica en la idea de ser como mero estar ahí de las cosas (*Vorhandenheit*). Frente al obvio convencimiento de que algo es lo que está ahí, el mérito inicial del análisis del mundo circundante en *Ser y tiempo* consiste en haber trastocado tal idea generalizada incuestionada y abrir entonces la posibilidad de pensar algo como lo que no está ahí delante, sino como lo que existe, es decir como *Dasein*, o algo en donde su estar depende de la condición respectiva en la que se haya entramado, es decir, como útil” (YAÑEZ, 2011, p. 90).

16 Véase el apartado “2.2.1 Los límites de la metafísica de la voluntad de poder”.

En *Ser e Tempo* (*SuZ*, GA 2, p. 21 [2000, p. 45]), Heidegger señala que la tradición metafísica “no vuelve propiamente accesible lo ‘transmitido’ por ella, sino que, por el contrario, inmediata y regularmente lo encubre”. El Ser, origen y posibilidad de toda descubierta de la esencia del ente por la metafísica, es encubierto por esta misma tradición. De esta forma, “la tradición desarraiga tan hondamente la historicidad del *Dasein* que éste no se moverá ya sino en función del interés por la variedad de posibles tipos, corrientes y puntos de vista del filosofar en las más lejanas y extrañas culturas” (*SuZ*, GA 2, p. 21 [1997, p. 45]). La “temporalidad” del Ser y su apertura existencial es olvidada en función de la determinación objetiva de la realidad del ente. La tradición metafísica olvida incluso el sentido griego inicial de la *fundación* del Ser que marca el sentido histórico de su acaecimiento contemporáneo. En sus conferencias sobre Nietzsche, Heidegger señala el modo como la Metafísica, en su interés en determinar la realidad esencial del ente simplemente dado, abandona la *diferencia ontológica* fundamental entre Ser y ente:

En la medida en que el hombre se sigue distinguiendo dentro del ente por conocerlo en cuanto ente y, conociéndolo, comportarse respecto de él, sin que, no obstante, como consecuencia de esa distinción, pueda nunca saber, es decir, preservar, el fundamento de la misma, el hombre avanza, en la historia del ser que se llama metafísica, hacia un dominio multiforme en el ámbito del ente que ha quedado abandonado a sí mismo. (GA 6.2, p. 486 [2000, p. 402]).

¿No se traduciría este “abandono del ente” a sí mismo en el desarraigo que Heidegger ve reflejado en las nuestras formas de relacionarse con el Ser en la contemporaneidad? ¿Qué pasa, por ejemplo, en el “consumismo” de la sociedad capitalista? Para el filósofo, las formas contemporáneas de relacionarse con el ser indican una desconexión profunda entre el desocultamiento de los entes y el sentido de este *desocultamiento*. De esta manera, la historia de la tradición occidental refleja la historia del “olvido de la cuestión del ser”, es decir, de la distancia progresiva del verdadero horizonte de la Verdad del Ser.

Es la “consistencia del presenciar” que garantiza la realidad del ente en la experiencia griega inicial del *pensar*, consecuentemente, la “verdad” así concebida es desarrollada, desde siempre, como la posible “correspondencia” entre las palabras y las cosas *subsistentes*: tienen consistencia *en* el tiempo y *en* el espacio. El pensamiento

ontológico fundamental, sin embargo, no puede guiarse por esta preconcepción de tiempo y espacio sin antes preguntar-se sobre la temporalidad propia al *ente* que experimenta el sentido del Ser como pensamiento: el *Dasein* humano¹⁷. El “ente privilegiado” en la pregunta sobre el “sentido del Ser” es *Dasein* como aquel ente que, al mismo tiempo, *existe* y es *finito*. *Existir*, para el *Dasein*, significa, esencialmente, estar en relación con el Ser como pensamiento propio de la apertura la totalidad fenomenológica del acaecer. *Ser finito*, por otro lado, significa estar en relación con la Nada como origen de esta apertura existencial que caracteriza el existir.

Sin embargo, señala Heidegger, nosotros nos encontramos más alejados de la pregunta por el “sentido del Ser” que el pensamiento griego inicial. Aparentemente tenemos a nuestra disposición una conceptualización obvia del significado del Ser, pero esto solo dificulta cualquier posibilidad de preguntar-se sobre el verdadero sentido de tal experiencia: “[...] lo que estando oculto incitaba y mantenía en la inquietud al filosofar antiguo, se ha convertido en algo obvio y claro como el sol, hasta el punto de que si alguien insiste en preguntar aún por ello, es acusado de error metodológico” (*SuZ*, GA 2, p. 2 [2000, p. 26]). Desde la determinación metafísica del mundo, experimentamos la “consistencia del presenciar” de modo cada vez más inevitable. En la medida en que cumplió su potencial de *proyecto conductor* de la historia del Occidente, la propia tradición terminó por oscurecer progresivamente la posibilidad original del cuestionamiento de la “Verdad del Ser”. Sin embargo, este movimiento (el progresivo ocultamiento del origen oculto de la verdad del Ser) no es un “fracaso” del pensamiento metafísico occidental, sino la lógica interna de su desarrollo más propio en dirección a la experiencia decisiva del Nihilismo.

Al caracterizar la "tradición platónica" en relación fundamental de *inversión* en el pensamiento de Nietzsche, Heidegger ofrece una indicación decisiva del inicio de lo que concibe como “metafísica occidental” y ocultamiento de la cuestión del sentido del Ser:

La entidad, empezando como *ἰδέα*, inaugura la preeminencia del ente respecto del carácter esencial de la verdad, cuya esencia misma pertenece al ser. Al entregarse a la entidad y sustraer su dignidad en el ocultamiento a su vez

17 Véase el apartado “4.1.1 La *abismosidad* del abismo: tiempo-espacio como apertura ontológica del *Dasein* y de la Verdad del Ser”.

oculto, el ser cede aparentemente al ente el aparecer del ser. (GA 6.2, p. 486 [2000, p. 401-402])

La metafísica occidental es marcada por la apariencia del constante *encubrimiento* del Ser como posibilidad del *aparecer* de la *entidad* del ente. Esta sustitución, sin embargo, es aparente porque el Ser sigue como fuente oculta de la *esencia* de la realidad fenoménica del existir humano. Aquí viene el doble sentido de verdad en la “historia del ser”: el Ser es la esencia de la verdad como ἀλήθεια, el abrir que funda el “aparecer” del ente en cuanto tal. Con todo, este camino original de la verdad como descubierta del Ser es tomado por el proyecto metafísico como punto de partida para la determinación dogmática¹⁸ del sentido de la *esencia* (οὐσία) del ente. La tradición metafísica *expropia* el Ser de su lenguaje propia en la medida que determina la realidad del fenómeno como simple permanencia de los entes en el tiempo y espacio presentes.

En la introducción, publicada en 1949, para la conferencia “¿Qué es metafísica?”, Heidegger ilustra lo que está en juego en su pensamiento cuando reflexiona sobre el regreso a la “verdad del Ser como *fundamento* de toda posibilidad de descubierta de mundo”. Él parte de la metáfora ofrecida por Descarte para caracterizar la filosofía: “Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences...” (apud GA 9, p. 299). La filosofía es un árbol: sus raíces son la metafísica, su tronco es la física y sus ramas las diversas ciencias. Pero, Heidegger se pregunta: “¿En qué fundamento encuentran las raíces y, así, el árbol entero obtiene sus savias y fuerzas nutritivas?” (GA 9, p. 299). El árbol de la filosofía permanece erguido sobre algo, esto es cierto, pero el *suelo* que le sirve de fundamento original no se convierte nunca en pregunta para la reflexión desarrollada desde la raíz metafísica del pensar. De esta forma, para Heidegger, en la metáfora cartesiana, se oculta implícitamente el carácter original del suelo como fuerza nutritiva fundamental del “árbol del pensar” en su conjunto total:

El árbol de la filosofía surge y crece desde el suelo en donde se encuentran las raíces de la metafísica. Es verdad que el suelo y fundamento constituyen el elemento en el que se hace presente la raíz del árbol, pero el crecimiento del

18 “Sobre la base de los comienzos griegos de la interpretación del ser, llegó a constituirse un dogma que no sólo declara superflua la pregunta por el sentido del ser, sino que, además, ratifica y legitima su omisión” (SuZ, GA 2, p. 2, [2000, p. 26]).

árbol no puede reasumir dentro de sí ese suelo donde se implantan las raíces hasta el punto de que adquiera carácter de árbol y desaparezca en el árbol. (GA 9, p. 300)

Tenemos la siguiente imagen: el Ser “se despide” para que su *pura negatividad* sea ocupada por la “entidad” del ente como consistencia de la realidad. Esta “despedida”¹⁹, sin embargo, no tiene el carácter de un simple desapego, pues el Ser permanece como el horizonte de sentido que emplaza el existir en la apertura de sentido de su humanidad, es decir, en el destino del desvelamiento del Ser. Heidegger está convencido de que la metafísica occidental ha desarrollado sus posibilidades fundamentales en la “apertura del Ser”, pero no ha convertido nunca esta “apertura” misma en *tema esencial* de su pensamiento filosófico. Desde el principio, por lo tanto, el filósofo ha buscado un camino hacia la posibilidad de cuestionar lo que llama de “verdad *oculta* del Ser” oscurecida por la comprensión metafísica de la realidad pautada en la *subsistencia* del ente. Así, la “ontología fundamental” (*fundamental-ontologische Perspektive*) de *Ser y Tiempo* es una indicación del camino hacia la pregunta que ha sido “olvidada” por la tradición: la cuestión sobre el sentido del Ser en general en su proyección histórica²⁰.

Es desde la interpretación de la “temporalidad” del *Dasein*, conquistada por la analítica existencial, que Heidegger pretende pensar el “destino” de este “hombre occidental” en su relación con el Nihilismo y la posibilidad de *superación* del Nada como nuevo comienzo para la *existencia pensante* del *Dasein* humano. Así, por ejemplo, el pensamiento de Nietzsche refleja la *oposición final* entre la determinación metafísica de la realidad del ente y la consumación de la *tradición del pensamiento* marcada por esta preconcepción inicial de la realidad del mundo. “El Nihilismo determina la historicidad de esta historia” (GA 6.2, p. 92 [2000, p. 80]). La *cuestión* del “significado del Ser en general” anunciada en *Ser y Tiempo* no es abandonada por el llamado “segundo

19 La “despedida del Ser” es una indicación hölderliniana que, en el pensamiento de Heidegger, conduce a la discusión del origen poético del Ser y el significado del término “transcendental” cuando aplicado al “salto original (*Sprung*) da existencia en dirección a la descubierta de la apertura de Ser. Véase el apartado “3.2.1 El origen de la obra de arte”, en especial la alinea “c) La fundación artística de la historia de Ser: tierra, mundo y figura”.

20 “Según *Ser y Tiempo*, “sentido” nombra el ámbito del proyecto, o sea, de acuerdo con su propósito propio (en conformidad con la pregunta única por el “sentido de ser”), el *despejamiento* del ser que se abre y funda en el proyectar” (GA 6.2, p. 18 [2000, p. 21-22]).

Heidegger²¹.

Ante la peculiar interpretación de la metafísica que nos ofrece Heidegger, el pensamiento de Nietzsche acaba jugando un papel dudoso en la tarea ontológica de interpretación de la historia del Occidente. Es cierto que Nietzsche “invierte” el platonismo en la medida en que condiciona la determinación de la entidad del ente como “valor” y de la “vida” como pura expresión de la “voluntad de poder”. Sin embargo, este movimiento, que recibe su caracterización de una comprensión propia de la “vida”, aún mantiene en vigor el “proyecto griego inicial” de descubierta de la *entidad* del ente como “consistencia del presenciar”. El “eterno retorno de lo mismo” es la máxima reivindicación de esta primera determinación temporal. Por lo tanto, Nietzsche, como uno de los pensadores fundamentales de la historia del Occidente, permanece dentro del proyecto metafísico de la “verdad” del mundo descubierta por el pensamiento griego inicial. Parece claro que, en la interpretación hecha por Heidegger, el pensamiento de Nietzsche no plantea la cuestión del “sentido del Ser” en sentido originario. Por el contrario, en la llamada “metafísica nietzscheana” se desarrolla un impulso hacia la fundación del Ser en la determinación de un nuevo horizonte evaluativo de la totalidad del ente. Aun así, a Heidegger le parece engañosa la idea de que el pensamiento de Nietzsche “desfigura, aplanar y rechaza dogmáticamente la metafísica anterior” (GA 6.2, p. 6 [2000, p. 11]). Para interpretar el pensamiento de Nietzsche como “inversión del platonismo”, es necesario determinar muy cuidadosamente el sentido del término “inversión”:

La inversión no es, ciertamente, un giro meramente mecánico, por el cual lo inferior, lo sensible, pase a ocupar el lugar de lo superior, lo suprasensible, mientras ambos, junto con sus lugares, permanecen inalterados. La inversión es la transformación de lo inferior, lo sensible, en “la vida” en el sentido de la voluntad de poder, en cuya estructura esencial se integra transformando lo suprasensible como aseguramiento de la existencia consistente. (GA 6.2, p. 16 [2000, p. 18])

21 En este sentido, concordamos con la posición defendida por el profesor Escudero (2010, p. 31–32): “A nuestro juicio y a diferencia de algunos intérpretes que consideran *Ser y Tiempo* un fracaso, Heidegger no plantea dos preguntas filosóficas diferentes, sino una solo y la misma desde dos perspectivas: desde la ontología fundamental (*fundamental-ontologische Perspektive*) y desde la historia del ser (*seingeschichtliche Perspektive*). [...] De hecho, el planteamiento ontológico-fundamental de «Heidegger I» sólo puede ser visto cuando uno ya se halla en la perspectiva del *Er-eignis* de «Heidegger II», es decir, el camino de la pregunta por el ser expuesto en *Ser y Tiempo* constituye un itinerario necesario en el replanteamiento de la misma pregunta en *Contribuciones a la filosofía*”.

El “valor” es el “nuevo principio” de descubrimiento del ente en su totalidad por la “voluntad de poder”, es decir, por la fuerza impulsora de propia la “vida” como “acumulación de poder”²². En el prólogo de la *Genealogía de la Moral* (NIETZSCHE, 2005a, p. 26) se puede leer: “En el fondo lo que a mí me interesaba precisamente entonces era algo mucho más importante que unas hipótesis propias o ajenas acerca del origen de la moral [...] Lo que a mí me importaba era el *valor* de la moral”. Para Nietzsche, el “valor” es la “utilidad” para la “vida”. Sin embargo, el principio normativo de esta realidad se invierte en el sentido de la cruda y caótica sensibilidad de la “vida” como “voluntad de poder” asume papel determinante²³.

No obstante, para Heidegger, la determinación nietzscheana del “valor” como nueva posibilidad de determinación de la totalidad del ente conlleva, en su desarrollo, el “olvido del ser” que caracteriza la tradición occidental. Más que eso, la metafísica de Nietzsche es la propia *consumación* de esta tradición. Como máxima expresión de la “vida”, la “voluntad de poder” ocupa el lugar de las antiguas posiciones metafísicas que determinaban el “es” del ente y la “realidad del mundo”. La “voluntad de poder” establece el criterio de “utilidad” (valor) a partir de la propia “vida” y, por tanto, es el “nuevo principio normativo” de la realidad como tal. Como señala Blond (2010b, p. 137): “Truth has no absolute by which to judge; hence judgements are ‘estimates’ or ‘values’ for life”.

22 “En la esencia del acrecentamiento del poder así entendida se cumple el “concepto superior” del arte. Su esencia puede observarse en la “obra de arte allí donde aparece sin artista, por ejemplo, como cuerpo, como organización (el cuerpo de oficiales prusianos, la orden de los jesuitas). En qué medida el artista sólo es un estadio previo” (La voluntad de poder, n. 796). La esencia del auténtico rasgo fundamental de la voluntad de poder, o sea el acrecentamiento, es el arte” (GA 6.2, p. 315-316 [2000, p. 255]). En la literatura especializada podemos señalar la crítica del profesor Haar descrita de la siguiente manera por Louis Blond: “For Haar, the analysis of will to power exemplifies Heidegger’s basic interpretive violence. When Heidegger attributes deficiencies in Nietzsche’s work to metaphysical principles of which he is unaware, he ignores the physical “realism” that Nietzsche intends. For example, in the 1936–37 lectures, Heidegger describes will to power in terms of the intentional of transcendence. Will to power is the transcendence of subjectivity beyond the confines of the subject. For Haar, this replicates the Husserlian structure of consciousness and ignore the “real increase” in strength in the powers of the body” (BLOND, 2010, p. 130).

23 Heidegger señala: “Nietzsche, que invierte el platonismo, traslada el devenir a lo “viviente” en cuanto caos “que vive corporalmente”. Este suprimir la contraposición de ser y devenir invirtiéndola constituye el auténtico acabamiento” (GA 6.2, p. 18 [2000, p. 20]). Y también: “Si el pensamiento del valor se convierte en hilo conductor de la reflexión histórica sobre la metafísica en cuanto fundamento de la historia occidental, esto quiere decir ante todo: la voluntad de poder es el principio único de la posición de valores. Allí donde la voluntad de poder osa reconocerse como el carácter fundamental del ente, todo tiene que estimarse en referencia a si acrecienta o disminuye e inhibe la voluntad de poder. En cuanto carácter fundamental, la voluntad de poder condiciona todo ente en su ser. Esta condición suprema del ente en cuanto tal es el valor determinante” (GA 6.2, p. 274 [2000, p. 222]).

Nietzsche pretende, finalmente, anular todas estas formas de justificación absoluta de la totalidad del ente (la idea del “bien”, del “espíritu absoluto”, de la *mathesis universalis*) y poner en su lugar el principio valorativo de la *utilidad* para la “vida”²⁴.

1.2 Los cinco términos capitales de la “metafísica” nietzscheana

El primer término capital del pensamiento nietzscheano es la “voluntad de poder”. Los otros cuatro son el “nihilismo”, el “eterno retorno de lo mismo”, el “superhombre” y la “transvaloración de todos los valores”, que también será llamada por Heidegger de “Justicia” (*Gerechtigkeit*). Estos cinco términos fundamentales “muestran la metafísica de Nietzsche en cada caso desde un respecto particular, el cual resulta, sin embargo, siempre determinante para el todo” (GA 6.2, p. 40 [2000, p. 40]). En sentido general, los “términos capitales” trabajan juntos para configurar lo que Heidegger interpretará el pensamiento de Nietzsche en el sentido metafísico de una tentativa de “determinación del ente en su totalidad”. Es verdad que Nietzsche ve al hombre occidental en *confronto* con su sí mismo y, en consecuencia, busca un nuevo principio de determinación de la “verdad” del mundo. Sin embargo, para Heidegger, esta búsqueda se determina desde el principio por una determinada interpretación de la “vida”.

La “vida” es “voluntad de poder”, es decir, la “potenciación del poder que lleva al acrecentamiento de sí mismo”²⁵. La “voluntad de poder”, como emanación de la propia

24 “Nietzsche’s upbringing and later rejection of Christianity produces a radical emphasis on «Life» and a subsequent re-evaluation of the relative importance of humanity. Nietzsche’s definition of metaphysics is the unquestioned faith in an absolute truth, either as an ontological «ground», such as the concept of «substance», or a theological «beyond», such as the Christian God, or the Platonic «Good». Truths define the moral laws of society and as such are necessary components constituting the conditions for activity we define as «human». Thus «faith» in truths is not to be entirely abandoned – Nietzsche simply explores the parameters of perception, interpretation and knowledge. By doing so, he situates the busy purposefulness of many forms of social organization as productive within the limited field of human intelligence. He also contextualizes the nihilism of metaphysics as an unsubstantiated call to the «beyond» of nothingness, or the void” (IRWIN, 2003, p. 229).

25 “La voluntad de poder es la esencia del poder mismo. Consiste en la sobre potenciación del poder que lleva al acrecentamiento de sí mismo que queda a su disposición” (GA 6.2, p. 8-9 [2000, p. 13]). “La voluntad de poder es el sobre elevarse a las posibilidades de devenir de un ordenar que se instaura a sí, sobre elevarse que en su núcleo más interno sigue siendo un volver consistente el devenir en cuanto tal y que, puesto que todo mero proseguir sin fin le resulta extraño y hostil, se contrapone a él” (GA 6.2, p. 17 [2000, p. 19]). “«Voluntad de poder» nunca significa sólo un «romántico» desear y aspirar a la toma de poder por parte de lo que carece aún de él, sino que «voluntad de poder» significa: el darse poder del poder para su propio *sobrepotenciamiento*” (GA 6.2, p. 36 [2000, p. 37]).

“vida”, es capaz de determinar por sí misma la “verdad” del mundo. La condición temporal de este acontecimiento de la “vida” es lo “eterno retorno de lo mismo” como fundamento de la “consistencia” de esta realidad. Así, en la medida en que toma la dirección de la determinación y justificación de la totalidad del ente en cuanto “voluntad de poder” y en el horizonte temporal del “eterno retorno de lo mismo”, el pensamiento nietzscheano está en el corazón de la metafísica occidental²⁶.

Como aún veremos, el “eterno retorno de lo mismo” es el horizonte temporal del “volver consistente” que garantiza la “consistencia del presenciar” del ente en el pensamiento de Nietzsche. No obstante, es la “voluntad de poder” que, para Heidegger, pone en movimiento la posibilidad fundamental de la relación entre el “valor” de la “entidad” y el sentido de la experiencia del mundo así determinado: “La voluntad de poder es (a) el objeto y (b) el sujeto de la metafísica dominada por la idea de valor” (GA 6.2, p. 91 [2000, p. 79-80]). En consecuencia, la “voluntad de poder” posibilita una nueva forma de encuentro con el ente en dos sentidos:

(a) Primero, como “objeto”, la “voluntad de poder” establece el movimiento que descubre el “carácter global del ente en su totalidad” como “valor”: “La metafísica de Nietzsche es, por una parte, aquella que, en cuanto verdad sobre el ente en su totalidad, tiene a la voluntad de poder como su “objeto”, en la medida en que ella constituye el carácter global del ente en su totalidad” (GA 6.2, p. 91 [2000, p. 79]). Esto es, la “voluntad de poder” es el “principio” capaz de establecer el ente en su totalidad a partir del “valor” y, en consecuencia, tomarlo como “objeto”. Al conllevar la decisión capaz de poner en movimiento el principio de determinación de la totalidad del ente, la “voluntad de poder” libera la “entidad” como disponible desde el horizonte fundamental del “valor”.

(b) En segundo lugar, como es la “voluntad de poder” establece la *objetividad* de la “entidad del ente” a partir de su descubierta como “valor” para la “vida”, es necesario que también determine esencialmente el “sujeto” de esta nueva relación: “[...] la voluntad de poder, en cuanto carácter fundamental del ente en su totalidad, es al mismo tiempo la determinación esencial del hombre” (GA 6.2, p. 91 [2000, p. 79]). De esta

26 “La voluntad (como rasgo esencial y fundamental de la entidad) tiene su origen esencial en la esencial ignorancia de la esencia de la verdad como verdad del ser. Por eso, la metafísica es la verdad del ser del ente en el sentido de la realidad efectiva como voluntad. Esta ignorancia reina, sin embargo, en la forma del calcular-todo de la certeza” (GA 6.2, p. 466-467 [2000, p. 383]).

manera, la existencia (*esencia* del hombre) gaña, también en el pensamiento de Nietzsche, el *carácter derivado* de la pura manifestación del ente en su “consistencia del presenciar”. El “sujeto” es la expresión continua de la relación sujeto-objeto determinada por la “voluntad de poder”. Es decir, en la medida en que libera la posibilidad de encuentro con los entes a partir del “valor”, la “voluntad de poder” mantiene un “sí mismo” capaz de concebir y determinar estos valores y su expresión valorativa *en* el tiempo. “En cuanto tal [la voluntad de poder] se encuentra a la base de la configuración humana de la verdad sobre el ente en su totalidad, es decir de la metafísica, es su *subiectum*” (GA 6.2, p. 91 [2000, p. 79], *entre corchetes adición nuestra*). La “voluntad de poder” determina el “sujeto” en función de su relación con la totalidad del ente y su “valor” (*utilidad* para la Vida). Sin embargo, el “sí mismo” es determinado negativamente como la expresión pura expresión de la voluntad y tal “voluntad” interpretada como “dominio progresivo del objeto”.

Pero, como ya hemos hablado brevemente, es el “eterno retorno de lo mismo” que ofrece el *horizonte temporal* de la “metafísica de la voluntad de poder”²⁷ como determinación de la totalidad del ente: “La voluntad de poder dice qué «es» el ente, es decir, como qué ejerce poder (como poder). El eterno retorno de lo mismo nombra el cómo en el que es el ente que tiene tal carácter de «qué», su «facticidad» en conjunto, su «que es»” (GA 6.2, p. 16 [2000, p. 18]). Así, la “voluntad de poder” sólo se vuelve *factual* en la “apertura temporal” del “que es” efectuada por el “eterno retorno de lo mismo”. En otras palabras, la totalidad del ente sólo es accesible para la “voluntad de poder” a través del horizonte temporal de la “eterna repetición” del “eterno retorno de lo mismo” que marca nuestra existencia. Heidegger nos advierte: “Hay que prestar atención aquí a la circunstancia decisiva de que Nietzsche tuvo que pensar el eterno retorno de lo mismo antes que la voluntad de poder. El pensamiento más esencial se piensa en primer lugar” (GA 6.2, p. 38 [2000, 38])²⁸.

27 “A este título de «metafísica de la voluntad de poder» lo comprendemos en un doble sentido, por cuanto genitivo tiene el doble significado de *genitivus*, *objectivus* y *subjectivus*” (GA 6.2, p. 91 [2000, p. 79]).

28 “El pensamiento del eterno retorno de lo mismo fue pensado por Nietzsche cronológicamente antes que la voluntad de poder, aunque se encuentran resonancias de ésta igualmente tempranas. Pero el pensamiento del eterno retorno es sobre todo anterior, es decir anticipador, por su contenido, sin que Nietzsche mismo haya sido nunca capaz de pensar expresamente como tal la unidad esencial con la voluntad de poder y de elevarla metafísicamente al concepto” (GA 6.2, p. 10 [2000, p. 13-14]). En *La Gaya Ciencia* (1990, p. 200

Finalmente, tenemos la siguiente estructura metafísica en el pensamiento nietzscheano: (1) la “voluntad de poder” abre el encuentro con la totalidad del ente desde la apropiación de su esencia como “valor”; (2) el “eterno retorno de lo mismo” ofrece el horizonte temporal a partir del cual este encuentro se hace posible. Si el “objeto” es la “totalidad del ente” establecida por la “voluntad de poder” y surge de la “consistencia del presenciar” como “eterno retorno de lo mismo”, el “sujeto” de esta relación es el “quién” que se entiende a sí mismo también a través de una determinación derivada del tiempo como “lugar” en el “eterno reloj de arena de la existencia” (NIETZSCHE, 1990, p. 342). La “voluntad de poder” y el “eterno retorno de lo mismo” deben ser pensados juntos como el *razonamiento* de la totalidad del ente; estos dos términos determinan el carácter

[aforismo 341]) Nietzsche describe la experiencia del “eterno retorno de lo mismo” de la siguiente manera: “Qué te sucedería si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más solitaria soledad y te dijera: «Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti, y todo en la misma serie y sucesión —e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será dado vuelta una y otra vez —¡y tú con él, polvillo de polvo!»». ¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te habla? ¿O has tenido la vivencia alguna vez de un instante terrible en que le responderías: «¡Eres un Dios y nunca escuché nada más divino!»? Si aquel pensamiento llegara a tener poder sobre ti, así como eres, te transformaría y tal vez te trituraría; frente a todo y en cada caso, la pregunta: «¿quieres esto una vez más e innumerables veces más?», ¡recaería sobre tu acción como la mayor gravedad! ¿O cómo tendrías que llegar a ser bueno contigo mismo y con la vida, como para no anhelar nada más sino esta última y eterna confirmación y sello?” (NIETZSCHE, 1990, p. 200 [aforismo 341]). Unos años más tarde, en “Así habló Zaratustra” (2003, p. 230-231 [*Da visión y el enigma*]), el significado del “eterno retorno de lo mismo” se profundiza en la discusión entre Zaratustra y el “enano” sobre el sentido del “instante”: “¡Mira este portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final. Esta larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia delante – es otra eternidad. Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza – y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: “Instante”. [...] ¡Mira, continué diciendo, este instante! Desde este portón llamado Instante corre hacia atrás una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad. Cada una de las cosas que *pueden* ocurrir, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que *pueden* ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez? Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante. ¿No tendrá también este portón que – haber existido ya? ¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí *todas* las cosas venideras? ¿Por lo tanto - - incluso a sí mismo? Pues cada una de las cosas que *pueden* correr: ¡también por esta larga calle hacia adelante – tiene que volver a correr una vez más – Y esa araña que se arrastra con lentitud a la luz de la luna, y esa misma luz de la luna, y yo y tú, cuchicheando ambos juntos a este portón, cuchicheando de cosas eternas - ¿no tenemos nosotros que haber existido ya? – y venir de nuevo y correr por aquella otra calle, hacia delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle - ¿no tenemos que retornar eternamente?”. El profesor Luis P. Blond (2010, p. 132-133) señala: “The stages of eternal return appear as thoughts that are reacting to the «death of God» and the modifications necessary for an interpretation of the world that does not rely upon a creator and the conditions that a God has traditionally supported. Consequently, an anti-theological argument ensues”.

fundamental del pensamiento metafísico de Nietzsche para Heidegger²⁹. La “voluntad de poder” es la “esencia” del ente y el “eterno retorno de lo mismo” es el *horizonte* en lo cual el *desocultar* de la “esencia” del ente se hace posible:

De antemano, el eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder son comprendidos como determinaciones fundamentales del ente en su totalidad y en cuanto tal: la voluntad de poder como la acuñación propia de la historia final del qué es, el eterno retorno de lo mismo como la del que es. (GA 6.2, p. 14 [2000, p. 16-17])

Como determinación de la esencia del ente a partir de su “valor” para la vida, la “voluntad de poder” es “la acuñación propia de la historia final del qué es”. En esta relación, el “eterno retorno de lo mismo” es siempre necesario como “apertura” para el encuentro con la totalidad del ente así acuñado y en su “que es” (*facticidad*). Es cierto que, interpretado en el sentido de la máxima “consistencia del presenciar”, el “eterno retorno de lo mismo” abandona cualquier interpretación supramundana y atemporal de la *realidad* del ente mundano. La “temporalidad” es impulsada por el “eterno retorno de lo mismo” para el “instante” de la pura repetición:

[...] todo ente, en cuanto totalidad y en cuanto plenitud de las particularidades que forman sus respectivas secuencias, está firmemente adherido al férreo anillo del eterno retorno de la misma situación de conjunto. Lo que aparece ahora y lo que aparecerá en el futuro no es más que un retorno, y un retorno inalterablemente predeterminado y necesario. (GA 6.1, p. 354 [2000, p. 320-321])

En el “eterno retorno de lo mismo” reside posibilidad decisiva de apropiación del ente como “valor” por la “voluntad de poder”. El “futuro” como “devenir” está determinado inalterablemente por el “retorno” del pasado, su ciclo es marcado así por la permanencia “eterna” de la “presentificación” del ente. Lo “devenir” es atraído para la “permanencia del presenciar” por el *volver* como repetición: “El término «retorno» piensa el volver consistente de lo que deviene para asegurar el *devenir* de lo que deviene en la

29 “El pensamiento del eterno retorno no es heraclíteo en el sentido habitual de la historiografía filosófica, aunque piensa, entretanto ya de manera no griega, la esencia de la entidad entonces proyectada (la consistencia del presenciar), la piensa en su acabamiento, envuelto sobre sí y sin salida” (GA 6.2, p. 11 [2000, p. 14]). Y: “[...] *sólo* a partir de la esencia de la voluntad de poder suficientemente comprendida se vuelve inteligible por qué el ser del ente en su totalidad tiene que ser eterno retorno de lo mismo; y a la inversa: sólo a partir de la esencia del eterno retorno de lo mismo es posible aprehender el núcleo esencial más íntimo de la voluntad de poder y su necesidad” (GA 6.2, p. 38 [2000, 38]).

permanencia de su devenir. El término «eterno» piensa el volver consistente de esa constancia en el sentido de un girar que vuelve a sí y se adelanta hacia sí” (GA 6.2, p. 10 [2000, p. 14]). El término “retorno”, por tanto, refleja el modo temporal de la “permanencia” necesaria para la determinación del “sujeto” y el “objeto”, de la totalidad del ente. A través del “eterno” y del “retorno”, el pensamiento de Nietzsche alcanza la posibilidad *metafísica* de determinación de la realidad del mundo desde la simple *permanencia* del ente y su “permanencia del presenciar”. La metafísica derivada del pensamiento de Nietzsche se sirve del “devenir” apenas para concebir la posibilidad *temporal* fundamental para la determinación de la experiencia del ente como “permanencia” en el tiempo y en el espacio³⁰.

En la medida en que se fundamenta en la experiencia del mundo como “permanencia del presenciar”, la interpretación metafísica del “eterno retorno de lo mismo” asume de manera definitiva su lugar necesario en el “proyecto griego inicial” del Occidente: “Si pensamos desde el proyecto conductor de la entidad del ente que sustenta y sobrepasa inicialmente toda la historia de la metafísica, reconoceremos el carácter metafísicamente necesario y definitivo de la doctrina de eterno retorno de lo mismo” (GA 6.2, p. 8 [2000, p. 12]). Es, por tanto, la determinación temporal expresa en el “eterno retorno de lo mismo” (de la totalidad del ente como simple “consistencia del presenciar”) que guía la lectura heideggeriana del sentido metafísico del pensamiento de Nietzsche³¹.

Aceptar un “lugar propio” en el “eterno retorno de lo mismo” depende, aún según el aforismo 341 de la *Gaya Ciencia*, de un “momento terrible” para la existencia y que la hace capaz de responder al demonio y su maldición con las siguientes palabras: “¡Eres un Dios y nunca escuché nada más divino!”. El “instante” vincula la “existencia” a su “condición” en el “eterno retorno de lo mismo”, indica también el punto de partida para una nueva decisión fundamental sobre lo divino y lo demoníaco (del bien y del mal), es decir, sobre los principios normativos que determinan la experiencia del ente en su

30 Véase el apartado “2.2.1 Los límites de la metafísica de la voluntad de poder”.

31 “Pero si esta interpretación del ente en su totalidad no tiene que tener lugar desde un suprasensible puesto de antemano “sobre” él, los nuevos valores y la norma que les corresponda sólo pueden extraerse del ente mismo” (GA 6.2, p. 36 [2000, p. 37]) Literatura crítica: “Heidegger’s interpretation of revaluation does not disturb the structures between universal and particular (understood as ground and grounded; being and beings). What it does do is to provide a procedure or explanation of how transformation occurs” (BLOND, 2010, p. 128).

totalidad. La “voluntad de poder” capaz de aceptar el “eterno retorno de lo mismo” como “bendición” es la que vuelve a sí misma de tal manera que ve, en la maldición del demonio, la oportunidad de “transvaloración de todos los valores” como posición histórica final de la metafísica:

La determinación de la conexión de esta doctrina [del eterno retorno] con el pensamiento fundamental de la voluntad de poder hace que la filosofía de Nietzsche aparezca como la eminente posición histórica final de la metafísica occidental. (GA 6.2, p. 8 [2000, p. 12]).

La metafísica nietzscheana retorna de modo decisivo a la posibilidad inicial del pensamiento griego sobre el ente, pero también indica la posibilidad fundamental de una *nueva* determinación de la “verdad” del ente como un todo. En la “metafísica de la voluntad de poder”, el propio hombre debe ser *transvalorado* desde la “necesidad” de un nuevo fundamento esencial que determine el encuentro con la totalidad del ente.

La “voluntad de poder” restablece la “transvaloración” de la “esencia del ente” desde el modo temporal del “eterno retorno de lo mismo”. Como nuevo principio de determinación de la totalidad del ente, la “transvaloración de todos los valores” adquiere el carácter de “Justicia” (*Gerechtigkeit*) en el sentido de “justificación” de la verdad de la esencia del ente: “What Heidegger surprisingly renders as Nietzsche’s metaphysical essence of truth is «justice» (*Gerechtigkeit*). For Heidegger, justice is the way by which the essence of truth and knowledge can be related to the will to power” (BLOND, 2010, p. 140)³². En la interpretación hecha por Heidegger del pensamiento de Nietzsche, la “transvaloración” es “justicia” como nuevo principio de determinación de la totalidad del ente y su realidad factual³³.

La “transvaloración de todos los valores”, por tanto, es la *condición necesaria* para la “voluntad de poder” asumir la determinación de la “esencia” del ente descubierto en el horizonte temporal del “eterno retorno de lo mismo”. En consecuencia,

32 La esencia de la “verdad” como fundamento de la totalidad del ente es determinado originalmente por la “transvaloración de todos los valores. La “voluntad de poder”, por tanto, es la capaz de *hacer justicia* (*transvalorar*) al “devenir” caótico del Ser desde la temporalidad determinada por el “eterno retorno de lo mismo”: “*Gerechtigkeit* also has a sense of ordering as in *justify, justification* [...] the definition of justice has changed, which is now described as «assimilation to chaos», [...]. Assimilation becomes the essence of truth; truth is harmony with the chaos of becoming” (BLOND, 2010, p. 141).

33 “Justification means, for Heidegger’s reading of Nietzsche, the essence, activation and assimilation of beings to chaos and, therefore, to beings as a whole. Justice does not point to a «problem» which it is commissioned to «solve» or «redeem», rather justice is the «whole»” (BLOND, 2010, p. 141)

“transvaloración” significa un cambio en la propia “esencia de la verdad” como determinación de la totalidad del ente. La “verdad”, en su “esenciarse”, es trasladada a un nuevo horizonte de sentido del Ser. En la “metafísica de la voluntad de poder”, la “justicia” (*Gerechtigkeit*) como “transvaloración” es el movimiento de determinación de la “esencia de la verdad” por la “voluntad de poder” como *utilidad* para la Vida. De esta forma, la “transvaloración de todos los valores” es la forma en que la “voluntad de poder” *justifica* su dominio sobre la totalidad del ente descubierto y, en este sentido, inaugura una nueva relación con la realidad.

«Transvaloración de los valores válidos hasta el momento» es en primer lugar transformación de la posición de valores existente hasta el momento y «adiestramiento» de una nueva necesidad de valores. [...] se requiere para ella un “nuevo principio”, es decir la posición de aquél desde lo cual se determine de manera nueva y con carácter de norma el ente en su totalidad. (GA 6.2, p. 35 [2000, p. 36])

“Transvaloración” deja de significar un simple cambio de posición dentro de un sistema jerárquico previamente establecido, para indicar la transformación de la propia “esencia” del ente en su totalidad. En este sentido, la “transvaloración de todos los valores” significa la renovación del principio normativo fundamental del propio “esenciarse de la Verdad” como posibilidad primera del pensar el mundo y su *realidad*. Este carácter normativo esencial indica que, en la “transvaloración de todos los valores”, está en juego la *decisión* más *originaria* sobre la “esencia del ente”.

“Transvaloración”, para Heidegger, quiere decir “[...] el modo y la dirección de la posición de valores, así como la determinación de la esencia de los valores, se transforma. La transvaloración piensa por vez primera el ser como valor” (GA 6.2, p. 35 [2000, p. 36]). Él concluye: Sin embargo, de acuerdo con lo que se ha dicho, la nueva posición de valores no es una «transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento» sólo en cuanto que, en lugar de los valores precedentes, pone al poder como valor supremo. (GA 6.2, p. 36 [2000, p. 38]). En la “transvaloración de todos los valores” el “poder mismo y sólo él pone los valores, los mantiene en vigencia y es el único en decidir sobre la posible justificación de una posición de valores” (GA 6.2, p. 36 [2000, p. 38]), es decir: la determinación esencial (*qué es*) del ente se desprende de la “vida” misma entendida como “voluntad de poder”. De esta forma, sólo una suprema “voluntad de

poder”, motivada por una experiencia “decisiva” y “terrible”, es capaz de la “transvaloración” como determinación esencial de la totalidad del ente desde el “eterno retorno de lo mismo”. ¿Quién la vive y cuál es esta experiencia decisiva capaz de lanzar la existencia occidental ante la necesidad irremediable de una nueva determinación del ente en su totalidad? Si respondemos a estas dos preguntas, también tendremos una respuesta sobre los dos últimos términos capitales de la metafísica nietzscheana para Heidegger: “nihilismo” y “superhombre”.

Aún en la *Gaya Ciencia*, Nietzsche ofrece un primer indicio de la experiencia fundamental que crea en la existencia occidental la necesidad de una nueva decisión sobre el mundo: el hecho de que “Dios ha muerto”³⁴. El hecho de que ha asesinado Dios es experimentado por la existencia como disolución de nuestras ideas fundamentales sobre la realidad del mundo. Cuando el hombre frenético, entre otras cosas, pregunta: “¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, hacia todos los

34 “¿No habéis oído hablar de aquel hombre frenético que en la claridad del mediodía prendió una lámpara, corrió al mercado y gritaba sin cesar: «¡Busco a Dios, busco a Dios!»? Puesto que allí estaban reunidos muchos que precisamente no creían en Dios, provocó una gran carcajada. «¿Es que se ha perdido?», dijo uno. «¿Se ha extraviado como un niño?», dijo otro. «¿O es que se mantiene escondido? ¿Tiene temor de nosotros? ¿Se ha embarcado en un navío? ¿Ha emigrado?» — así gritaban y reían confusamente. El hombre frenético saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. «¿A dónde ha ido Dios?», gritó, «¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado — vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de beber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sofoca el espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No llega continuamente la noche y más noche? ¿No habrán de ser encendidas lámparas a mediodía? ¿No escuchamos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No olemos aún nada de la descomposición divina? — también los dioses se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolamos los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos — ¿quién nos lavará esta sangre? ¿Con qué agua podremos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para aparecer dignos ante ellos? ¡Nunca hubo un hecho más grande — y quienquiera nazca después de nosotros, pertenece por la voluntad de este hecho a una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora!». Aquí calló el hombre frenético y miró nuevamente a sus oyentes: también éstos callaron y lo miraron extrañados. Finalmente lanzó él su lámpara al suelo, que saltó en pedazos y se apagó. «Llego muy temprano», dijo luego, «todavía no estoy a tiempo. Este acontecimiento inaudito aún está en camino y peregrina — aún no se ha adentrado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los hechos necesitan tiempo, aún después de que han sido hechos, para ser vistos y escuchados. Este hecho les es todavía más lejano que la más lejana estrella — ¡y, sin embargo, ellos mismos lo han hecho!» Se cuenta que aquel mismo día el hombre frenético irrumpió en diferentes iglesias y entonó su *Requiem aeternam deo* (*Descanso eterno para Dios*). Sacado de ellas e impelido a hablar, sólo respondió una y otra vez: «¿Qué son aún estas iglesias, si no son las criptas y mausoleos de Dios?» (NIETZSCHE, 1990, p. 114-115 [aforismo 125]).

lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita?”, pregunta sobre la experiencia fundamental del Nihilismo. El *abismo* de la “nada infinita”, sin embargo, no es sólo un fracaso, algo que la existencia ha cavado inconscientemente bajo sus propios pies, sino que es necesario e inevitable. En su discurso “De la visión y enigma”, Zaratustra habla del “valor” y, al mismo tiempo, afirma el *abismo* como condición del propio existir y la *mirada* del Ser: “El valor mata incluso el vértigo junto a los abismos: ¡y en qué lugar no estaría el hombre junto a abismos! ¿El simple mirar no es – mirar abismos?” (NIETZSCHE, 2003, p. 229). Tenemos la siguiente imagen: “Dios ha muerto”, la “existencia humana” debe tomar conciencia del significado histórico de esta afirmación y, aprendiendo de nuevo a mirar el *abismo*, tornarse un puente hacia el “superhombre”.

La “transvaloración de todos los valores”, por tanto, no es un simple impulso de dominación, fruto del capricho de la voluntad humana. Ella es necesaria desde la propia experiencia histórica del *destino* del Occidente como “muerte de Dios”, esto es, como Nihilismo Europeo³⁵. “¿Qué significa el nihilismo? *Que los valores supremos pierden validez. Falta la meta: falta la respuesta al por qué*” (NIETZSCHE, 2006, p. 35 [aforismo 2]). A lo que Heidegger agrega:

El ente mismo requiere, por lo tanto, una nueva interpretación por la que su carácter fundamental experimente una determinación que lo haga apto para servir como «principio» para la escritura de una nueva tabla de valores y como norma para un correspondiente orden jerárquico. (GA 6.2, p. 36 [2000, p. 37])

La experiencia de la “muerte de Dios” aparece como apertura a la experiencia originaria de la *Nada* como verdadero fundamento existencial de la descubierta de la totalidad del ente. Esta es la más profunda verdad del propio Nihilismo. Sin embargo, nos parece interesante que, para la interpretación de Heidegger, el pensamiento nietzscheano, a través de la experiencia del Nihilismo, apunte para la “apertura fundamental” de la historia occidental:

Pensar el «nihilismo» tampoco quiere decir, por lo tanto, tener en la cabeza «meros pensamientos» sobre esta cuestión y eludir lo real en calidad de simple espectador. Pensar el «nihilismo» quiere decir, por el contrario, estar en aquello en lo que todos los hechos y todo lo real de esta época de la historia

35 Véase el apartado “2.3.1 La Época del Nihilismo”.

occidental tienen su tiempo y su espacio, su fundamento y su trasfondo, sus vías y sus metas, su orden y su justificación, su certeza y su inseguridad, en una palabra: en aquello en que tienen su «verdad». (GA 6.2, p. 41 [2000, p. 41])

La experiencia de la historia occidental, por tanto, se caracteriza contemporáneamente por el Nihilismo. Y, como apunta Conway (1992, p. 12), en su lectura de la metafísica de Nietzsche, Heidegger caracteriza el Nihilismo como “an epoch in the history of Being in which «Nothing befalls being itself»”. Sin embargo, la experiencia de la nada en el Nihilismo contemporáneo tiene, para el propio Nietzsche, dos posibilidades extremas: la parálisis total ante el vacío (nihilismo negativo) o la *decisión* por la “transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento” (nihilismo clásico o positivo)³⁶. Pero, en la medida en que el “nihilismo clásico” requiere la “transvaloración” como nuevo principio de determinación de la totalidad del ente, la propia “existencia humana” necesita tener su esencia *transvalorada*: “Con el nihilismo, es decir con la transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento en medio del ente en cuanto voluntad de poder y a la vista del eterno retorno de lo mismo, se vuelve necesaria una nueva posición de la esencia del hombre” (GA 6.2, p. 39 [2000, p. 39]). Hay dos posibilidades: sucumbir a el *abismo* o, partiendo del *abismo*, encontrar un nuevo principio de determinación del ente y, en consecuencia, de su propia esencia.

Por último, en la “metafísica de la voluntad de poder”, se manifiesta el “quién” capaz de *decidir* el sentido de la experiencia fundamental del Nihilismo como “ser de una época”: la *decisión* es reservada a la existencia que ha tenido su propia esencia cambiada: el “superhombre”, la *nueva meta* anunciada por Zarathustra³⁷. El “superhombre” es la verdadera meta de la “transvaloración de todos los valores”: “No la «humanidad» sino el superhombre es la meta” (NIETZSCHE, 2006, p. 644 [aforismo 994]). El “superhombre” asume la tarea de transformar su propia esencia³⁸; no es una simple transformación de un

36 Véase el apartado “1.3.2 Las posibles manifestaciones del Nihilismo contemporáneo”.

37 “Urge demostrar que, a un consumo cada vez más limitado de hombres y de humanidad, a un «maquinismo» de intereses y prestaciones cada vez más sólidamente enlazados, debe responder un movimiento contrario. Yo lo defino como una sangría de un exceso de lujo de la humanidad: aquí debe aparecer una especie más fuerte, un tipo más alto, que acredita condiciones de nacimiento y de conservación diferentes de las del hombre medio. Mi concepto, mi símbolo de este tipo es, como se sabe, la palabra «superhombre»” (NIETZSCHE; FROUFE, 2006, p. 577 [aforismo 861]).

38 “The Overman is the transformed kind of human being who enhances his own Will to Power by a kind

tipo a otro de “hombre”, como un simple cambio de costumbres. En la nada del Nihilismo está la posibilidad futura de “transvaloración” de la esencia del ente. El “superhombre” asume esta tarea, esto es, de *transvalorar* el fundamento de realidad del mundo. Sin embargo, en la medida en que lleva a cabo la “transvaloración” de la totalidad del ente, también el “superhombre” retira su determinación de sí mismo (su *valor*) de la “voluntad de poder” como principio para la expresión de la “vida”.

Llevada a cabo por el “superhombre”, la “justicia” (*Gerechtigkeit*) como “transvaloración de todos los valores” no tiene la vieja dirección de los ideales suprasensibles. Es la propia “vida”, que, como expresión originaria de la “voluntad de poder”, ofrece al “superhombre” la posibilidad de transvaloración definitiva de la totalidad del ente (incluso su sí mismo):

En la visión y la opinión de Nietzsche, el superhombre no es una mera ampliación del hombre que ha existido hasta el momento, sino esa forma sumamente unívoca de la humanidad que, en cuanto voluntad de poder incondicionada, se eleva al poder en cada hombre en diferente grado, proporcionándole así la pertenencia al ente en su totalidad, es decir a la voluntad de poder, y demostrando que es verdaderamente «ente», cercano a la realidad y a la «vida». El superhombre deja simplemente detrás de sí al hombre de los valores válidos hasta el momento, «pasa por encima» de él y traslada la justificación de todos los derechos y la posición de todos los valores al ejercicio de poder del puro poder. Todo actuar y realizar sólo vale como tal en la medida en que sirve para equipar, adiestrar y acrecentar la voluntad de poder. (GA 6.2, p. 40 [2000, p. 40])

Como hemos indicado, la “utilidad” como “valor” de la entidad para la “vida”, es lo que determina la esencia del ente descubierta por la “voluntad de poder”. Para Nietzsche, esta determinación suprime la necesidad suprasensible de los “ideales” y traslada la determinación de la “verdad” del ente al ámbito de los valores para la propia “vida”. Como es concebida ella propia como “voluntad de poder” original, la “vida” se convierte en la apertura para posibilidad de un nuevo principio de determinación de la totalidad del ente. Desde la “vida”, esto es, en el horizonte del “eterno retorno de lo mismo” y a través del “nihilismo” como “verdad de su época”, la “voluntad de poder” encuentra la necesidad de “transvaloración de todos los valores” como determinación

of self-creating which involves the founding of new values and standards, a founding which can take place only through the “overcoming” of pity and through the ultimate confrontation with and affirmation of human finitude” (ZIMMERMAN, 1976, p. 214).

esencial de la totalidad del ente como “valor” (“utilidad”). Finalmente, en la experiencia de la “verdad” como Nihilismo, la “voluntad de poder” *funda* “transvaloración” como determinación de la *esencia* del ente en su totalidad. También se puede decir: la “transvaloración”, mientras significa “justicia” para con la “vida”, conjuga el “nihilismo” y el “eterno retorno” en una nueva posibilidad de determinación del mundo. Este movimiento (de las “ideas suprasensibles” al “valor para la vida”) solo puede ser llevado a cabo por una nueva existencia (el “superhombre”), una existencia capaz de una confrontación (*Auseinander-setzung*)³⁹ decisiva con la tradición:

Para un saber tal, ella se coloca a su vez en la necesidad de esa confrontación (*Auseinander-setzung*) en la cual y para la cual la metafísica occidental, en cuanto totalidad de una historia acabada, se retrotrae a lo esencialmente sido (*Gewesenheit*), es decir, a su definitivo carácter futuro. (GA 6.2, p. 8-9 [2000, p. 12])

Así, para Heidegger, la metafísica nietzscheana expone el sentido final de la tradición occidental, es decir, retorna al “origen abismoso” del inicio de la determinación de la esencia del ente y ahí encuentra el punto de partida para la “transvaloración de todos los valores”⁴⁰. El *fin* de la tradición como punto de partida para una libre apertura hacia el “futuro”. El carácter futuro del pensamiento de Nietzsche indica implícitamente la posibilidad de un cuestionar más allá de la simple esencia del ente, es decir, la “transcendencia” del Ser frente a la simple totalidad del ente. Pero, mientras ahora tenga el sentido de la “voluntad de poder”, la “transcendencia” acaba por ser interpretada como descubierta de la totalidad del ente desde su “valor” para la “vida”. Por su parte, el “nihilismo” es la experiencia de la “tradición” como “necesidad de un nuevo comienzo”, esto es, como punto de partida, para la “transvaloración de todos los valores”. Es necesario volver al carácter creativo original del pensamiento griego. Este regreso recibe una interpretación muy particular de Nietzsche y, en su obra sobre el nacimiento de la

39 Heidegger señala: “Confrontación es auténtica crítica. Es el modo más elevado y la única manera de apreciar verdaderamente a un pensador, pues asume la tarea de continuar pensando su pensamiento y de seguir su fuerza productiva y no sus debilidades” (GA 6.1, p. 3 [2000, p. 21]). Y también: “En una confrontación pensante con un pensador no se trata de que una “opinión” se oponga a otra, de que un “punto de vista” sea refutado por otro. Todo eso es exterior e inesencial. Confrontación no quiere decir, para nosotros: “polémica” sabihonda y “crítica” vanidosa. Confrontación significa aquí meditación sobre la verdad que está sometida a decisión, a una decisión que no es tomada por nosotros, sino que, en cuanto historia del ser, es dictada por éste para nuestra historia” (GA 6.2, p. 98 [2000, p. 84-85]).

40 Véase el apartado “4.1.1 El tiempo espacio del otro inicio”.

tragedia griega, gaña el nombre de “culto a Dioniso”⁴¹. A través del “nihilismo”, la existencia occidental experimenta a sí misma como una “nueva apertura” para la necesaria determinación futura de la esencia del mundo y, con él, de su propia esencia:

Lo esencialmente sido es la liberación hacia su esencia (*Wesen*) de lo que aparentemente no es más que pasado, la tra-ducción del inicio, aparentemente hundido de modo definitivo, a su carácter inicial, gracias al cual sobrepasa todo lo que le sigue y es así futuro. (GA 6.2, p. 8-9 [2000, p. 12])

A medida que la “tra-ducción del inicio” es liberada hacia su carácter inicial verdadero, deja de ser “simple pasado” y adquiere el sentido de un *porvenir*, es decir, del futuro. El significado de esta “retomada” no es un intento historiográfico de reproducir factual de una época pasada de la humanidad como ideal para el futuro. Quizás lo que Heidegger ve en Nietzsche es precisamente la posibilidad de cuestionar el primer movimiento que ha posibilitado la apertura de la esencia del ente en el pensamiento occidental. El “inicio griego del pensar” no es recuperado como mera erudición, sino como indicación de la nueva posibilidad de determinación esencial de nuestra relación con el Ser: el inicio “sobrepasa todo lo que sigue y es así futuro”. El pensamiento nietzscheano invoca el inicio griego en su creatividad originaria. Este es el fundamento histórico-espiritual del hombre como puente hacia el “superhombre”, hacia la “transvaloración de todos los valores” como futuro posible.

Hasta ahora, tenemos dos indicios de la importancia del pensamiento de Nietzsche para el “destino” de la filosofía occidental pensada por Heidegger: (1) La indicación del “inicio griego del pensar” como el horizonte temporal de la decisión sobre la “esencia del ente” en la tradición occidental. Y, al mismo tiempo, (2) la descubierta de la nada como origen y fundamento de toda posibilidad originaria de descubierta del ente en su totalidad. En este sentido, para Heidegger, la liberación nietzscheana de la “esencia nadificante” del inicio griego del pensamiento occidental dispone, por primera vez y de manera aún embrionaria, la posibilidad de cuestionamiento del propio horizonte temporal que torna posible la determinación del ente que marca el destino metafísico del pensamiento occidental⁴². De esta manera, el pensamiento de Nietzsche comprende la

41 Véase el apartado “1.3.1 La confrontación entre Apolo y Dionisio”.

42 Durante los años treinta, la idea de la esencia de la técnica como campo de batalla de las fuerzas creativas

metafísica de modo fundamental:

La «voluntad de poder» es la expresión para el ser del ente en cuanto tal, la *essentia* del ente. «Nihilismo» es el nombre para la historia de la verdad del ente así determinado. «Eterno retorno de lo mismo» se llama al modo en que es el ente en su totalidad, la *existentia* del ente. El «superhombre» designa a aquella humanidad que es exigida por esta totalidad. «Justicia» es la esencia de la verdad del ente como voluntad de poder. (GA 6.2, p. 260 [2000, p. 211])

Los cinco términos fundamentales están intrínsecamente conectados entre sí. Cuando pensados en “copertinencia”, y sólo así, estos términos constituyen lo que Heidegger interpreta como la “estructura metafísica” del pensamiento nietzscheano. “Ser metafísico” significa: un pensamiento que está en diálogo y, en el caso de Nietzsche, un diálogo en cierto nivel *consciente*, con las determinaciones fundamentales de la “verdad” y, con ello, con la “esencia” del existir en su relación con la apertura de sentido del Ser. Sin embargo, si los términos que caracterizan el pensamiento de Nietzsche son inseparables, ¿cómo podemos introducirnos en el significado de cada uno de ellos? Tenemos la siguiente imagen: una intrincada maraña de problemas; en la medida que buscamos un hilo conductor, la totalidad del pensamiento nietzscheano se impone y confunde cualquier articulación intentada. Aun así, la interpretación de Heidegger encuentra un camino y una indicación propia, es decir, la dirección originaria del inicio de la metafísica en el pensamiento de Nietzsche. Esta indicación es el “nihilismo” como experiencia ontohistórica del acabamiento de la metafísica y la posibilidad futura de un “nuevo comienzo”.

El Nihilismo, por tanto, determina fundamentalmente la experiencia ontohistórica de la existencia occidental en su presente época y en su posibilidad *venida*. Sólo a través de esta experiencia, el destino occidental plantea la necesidad decisiva de la “transvaloración de todos los valores”. También en la experiencia del “nihilismo”, la “voluntad de poder” adquiere el privilegio de determinar la esencia del

existe de modo embrionaria en el pensamiento de Heidegger. Pero una cosa queda clara: es en la interpretación de la muerte de Dios anunciada por Nietzsche donde la *esencia de la técnica* adquiere por la primera vez el aspecto de maquinación (*Machenschaft*), es decir, la capacidad humana para reducir las fuerzas de la naturaleza a su voluntad perversa de control y dominación. “In late 1930s and early 1940s, Heidegger uses the word *Machenschaft*. Machination stands for domination and maliciousness” (MA; BRAKEL, 2014, p. 529). El concepto de maquinación (*Machenschaft*) surge en el pensamiento de Heidegger en la medida en que está interesado en una meditación ontohistórica sobre el significado del Nihilismo como experiencia contemporánea de la historia de la metafísica occidental.

ente en el horizonte del “eterno retorno de lo mismo”. Y, finalmente, el “nihilismo” revela la íntima necesidad de una “transvaloración” de la esencia de la existencia occidental como “superhombre”. De esto, Heidegger concluye: “[...] partiendo de una comprensión suficiente del nihilismo puede prepararse ya el saber acerca de la esencia de la transvaloración, de la esencia de la voluntad de poder, de la esencia del eterno retorno de lo mismo, de la esencia del superhombre” (GA 6.2, p. 40-41 [2000, p. 40-41]). El “nihilismo” dialoga con la “historia” en un sentido especial, no se trata de la experiencia de los “fracasos” de posibles movimientos históricos, lo que retrasó o adelantó la historiografía occidental en lo sentido del “progreso”. Por el contrario, el “nihilismo” es la experiencia de la metafísica como el “final” en que se revela el profundo abismo que se encuentra en la base de cada una de las posiciones fundamentales de esta tradición. Así, el “nihilismo” indica la experiencia del “destino” que nosotros compartimos con la historia del Occidente, esto es, la experiencia de encontrar, bajo las grandes estructuras palaciegas de la tradición, la “nada” como fundamento de toda posibilidad de “dominio” humano.

La experiencia traumática del Nihilismo tiene el poder de trasladar la existencia occidental a la necesidad de “transvaloración” de su propia esencia y, así, se convierte en punto de partida para la nueva determinación de la totalidad del ente, aún por venir. Heidegger ve, en su época, dos posibilidades de asunción del Nihilismo occidental:

Se puede abusar del título «nihilismo» como una ruidosa consigna carente de contenido que tiene a la vez la función de amedrentar, de descalificar y de ocultar al mismo que comete el abuso ocultando su propia falta de pensamiento⁴³. Pero también podemos experimentar toda la gravedad de lo que dice este título en el sentido de Nietzsche. Esto significa entonces: pensar la historia de la metafísica occidental como el fundamento de nuestra propia historia, y esto quiere decir como el fundamento de las decisiones futuras. (GA 6.2, p. 42 [2000, p. 41-42])

En el primer caso resuenan el desprecio por la tradición, este movimiento, carente de contenido, oculta su falta de pensamiento a través de la amenaza y del abuso. En el segundo caso, sin embargo, resuena la gravedad del pensamiento filosófico de

43 Curiosamente, en una nota a pie de página, Heidegger atribuye el uso de este segundo tipo de interpretación “ruidosa” del término “nihilismo” al movimiento del “nacionalsocialismo alemán” (GA 6.2, p. 41 [2000, p. 41 [nota 2]]).

Nietzsche: la asunción del Nihilismo como experiencia contemporánea de la filosofía y fundamento de nuestra propia historia en sus posibilidades futuras. “Los pensamientos de un pensador del rango de Nietzsche son la resonancia de la aún no reconocida historia del ser en la palabra que el hombre histórico habla como su «lenguaje»” (GA 6.2, p. 43-44 [2000, p. 43]). Vista desde el punto de vista de la historia de la filosofía, la interpretación del Nihilismo realizada por Heidegger pretende atribuir a Nietzsche el lugar de un “pensador fundamental”. Ontológicamente, con todo, la filosofía nietzscheana dialoga con la “historia del ser” en sentido propio e inicial. En el pensamiento de Nietzsche resuena el “ser”, pero la cuestión de su sentido permanece latente en la “metafísica de la voluntad de poder”. ¿El “Ser” está en juego en el pensamiento de Nietzsche sólo como punto de partida para una nueva determinación de la totalidad del ente como “valor”? En el siguiente apartado, debemos interpretar el Nihilismo como el “fundamento de las decisiones futuras” de la nuestra existencia occidental.

1.3 El “nihilismo europeo” como temple fundamental de la historia del occidente

Para Nietzsche, “metafísica” significa la creencia en un “ideal universal” de cualquier tipo (“either as an ontological ‘ground’, such as the concept of ‘substance’, or a theological ‘beyond’, such as the Christian God, or the Platonic ‘Good’” (IRWIN, 2003, p. 229)) que determine la “verdad” de la totalidad del ente. En este sentido, la tarea es volver a la “vida” como “voluntad de poder” y origen de toda “verdad” posible. A partir de este cambio fundamental en el pensamiento nietzscheano, la “verdad” pierde su “carácter absoluto” y aparece como una forma específica de “expresión” de la “vida” en sus parámetros sociales concretos:

Truths define the moral laws of society and as such are necessary components constituting the conditions for activity we define as ‘human’. Thus ‘faith’ in truths is not to be entirely abandoned – Nietzsche simply explores the parameters of perception, interpretation and knowledge. By doing so, he situates the busy purposefulness of many forms of social organization as productive within the limited field of human intelligence. He also contextualizes the nihilism of metaphysics as an unsubstantiated call to the ‘beyond’ of nothingness, or the void. Drawing up the parameters of meaning, truth, knowledge and purpose emphasizes that nihilism is a meagre way of understanding human life. (IRWIN, 2003, p. 229)

Tenemos el “nihilismo” como la indicación de la experiencia del colapso de los

proyectos absolutos de "verdad" que han impregnado la historia de la metafísica occidental. Como tal, el temple fundamental (*Grundstimmung*) de este "colapso" es el presentimiento de la experiencia del "abismo" sobre el que se ha forjado y se sostiene hasta hoy toda posibilidad humana de existencia⁴⁴. Es decir, el *abismo de la existencia humana* se hace evidente en la derrocada de los ideales absolutos. Nietzsche, sin embargo, va más allá, pues una experiencia positiva del "nihilismo", según él, puede abrir un nuevo camino que, trascendiendo la esencia de la humanidad, encarna los principios de la "vida" misma como punto de partida para la "transvaloración de todos los valores". Esta nueva existencia, el "superhombre" (*Übermensch*), es la última promesa de la "metafísica de la voluntad de poder".

Para Heidegger, sin embargo, la promesa del "superhombre" (*Übermensch*), es decir, de la posibilidad de transvaloración de la "esencia del Ser" bajo la égida del "eterno retorno de lo mismo", es justamente lo que mantiene el pensamiento nietzscheano en el pilar metafísico de la tradición occidental de filosofía. De esta manera, la experiencia del "nihilismo", incluso en su sentido positivo, como experiencia de la posibilidad de "transvaloración" de la esencia del ente, no supera el horizonte metafísico occidental de consideración del Ser. Ruth Irwin (2003, p. 230) continúa su argumento en esta línea: "[Heidegger] argues that instead of overcoming nihilism, Nietzsche brings about the culmination of metaphysics by inverting the Platonic and Christian «beyond» in a dualistic opposition that does not transform the problem of Being's obscurity". Sin embargo, cuando se centra en el "nihilismo" como etapa final de la filosofía occidental, Nietzsche se encamina hacia un pensamiento decisivo sobre el significado histórico original de esta tradición. Así, el pensamiento nietzscheano concentra, como una *sangría*⁴⁵, las fuerzas metafísicas que oscurecen e impiden una cuestión sobre el sentido del Ser en la tradición occidental.

44 "Sabemos que la necesidad del primer inicio del pensar se hace necesitar en un temple fundamental: en el asombro, *thaumazein*. Sin embargo, ya que la metafísica occidental ha estado marcada por el soterramiento de la verdad como *alétheia* que dio pie a la correlación entre la corrección y el animal racional, eso soterrado se constituye como lo retenido en Occidente. [...] Los templos fundamentales desempeñan pues un modo de acceso al pensar transitorio de la historia del ser y a la vez arrojan luz en torno al paso de la ontología fundamental al pensar ontohistórico. Como vimos, no se trata de un asunto romántico irracional; la tematización de los templos en su carácter histórico refleja, más bien, las consecuencias de lo ganado en un primer momento en la ontología fundamental" (YÁÑEZ, 2011, p. 82-83).

45 Es decir, la extracción del maleficio a través del sacrificio vital de la propia sangre.

Nietzsche parece correcto en su diagnóstico vital: “algo” está mal en la tradición occidental. Este “algo” debe ocupar el pensamiento, pero antes ya afecta de manera fundamental la propia existencia contemporánea en el presentimiento del Nihilismo. Para el filósofo, sin embargo, esta situación sólo tiene un remedio: la “transvaloración de todos los valores” como transformación de la esencia del ser y, con esto, de la humanidad misma. Así, con la *inversión* de la lógica platónico-idealista del mundo, Nietzsche pretende finalmente lograr una nueva forma esencial de relacionarse con la totalidad del ente. Es un retorno a los principios naturales del espíritu que, para él, solo estaban disponibles en los primeros momentos del pensamiento griego (en la *vitalidad* de este *pensar*). Se debe conquistar, por lo tanto, una nueva esencia para el ente y un nuevo sentido para la *existencia pensante*: el “superhombre” (*Übermensch*) es la meta de esta transvaloración esencial. El proyecto nietzscheano, en este sentido, vuelve al “pensamiento griego inicial” de una manera inédita.

Pero, precisamente porque refleja una relación fundamental con el pensamiento griego inicial, el “nihilismo” nietzscheano juega un papel relevante en la interpretación de Heidegger del significado de la “historia acontecida de la metafísica”: “Pues lo que queremos es pensar a fondo el pensamiento nietzscheano del nihilismo como el saber de un pensador que piensa en dirección de la historia del mundo” (GA 6.2, p. 43 [2000, p. 43]). Para el filósofo de Meßkirch, es a través del Nihilismo que se hace evidente el pensamiento de Nietzsche sobre el inicio griego del pensar occidental y, más aún, con la nada originaria de es descubierta fundante del destino de los pueblos occidentales. En este marco interpretativo, el profesor Michel Haar (1977, p. 12) señala el doble papel que juega el Nihilismo en el pensamiento heideggeriano de la “historia occidental”:

On the one hand it designates the contemporary situation (probably destined to last for a long time yet) where the “highest” —i.e., the absolute— values are rendered null and void. On the other hand, the word applies to the unfolding as well as to the internal “logic” of all so-called “European” history since Plato.

El nihilismo nietzscheano, por tanto, refleja el movimiento histórico del Occidente frente a su herencia espiritual más propia y, sobre todo, frente a la posibilidad venidera y final de su *apropiación o aniquilación*. Sobre el Nihilismo Europeo pensado por Nietzsche, Heidegger indica: “«europeo» tiene aquí un significado histórico y dice lo mismo que «occidental» en el sentido de la historia occidental” (GA 6.2, p. 32 [2000, p.

34]). Es decir, para Heidegger, el pensamiento de Nietzsche sobre el Nihilismo incluye una discusión sobre el carácter histórico propio de la existencia heredera del destino occidental.

En Nietzsche, la aurora del pensamiento griego encuentra el sentido final de la experiencia contemporánea del *Nihilismo*, es decir, de la Nada que es el verdadero fundamento de toda creación humana sobre la tierra. El “inicio griego” del “pensar” está en relación con la nada, pero a través de dos principios artísticos fundamentales: lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*. En el pensamiento nietzscheano, por lo tanto, el *destino occidental* es la “historia acontecida” del conflicto y de la tentativa de equilibrio de estos dos principios que configuran la descubierta inicial llevada a cabo por el pensar griego frente al *abismo* más íntimo del fundamento de la existencia humana. Finalmente, esta “historia” es interpretada por Nietzsche en analogía con el origen de la “tragedia ática”, es decir, del intento helénico de síntesis de los “principios artísticos” que originalmente determinarían la posibilidad griega de descubierta del Ser sobre la nada de sentido propia al existir humano.

1.3.1 La confrontación entre Apolo y Dioniso: el origen de la tragedia ática para Nietzsche

El libro “*El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música*” (1871-1872) fue la primera obra filosófica publicada por el inexperto profesor de filología de la Universidad de Basilea. En su texto, Nietzsche, “el aficionado a sutilezas y enigmas” (NIETZSCHE, 2007, p. 31), plantea una tesis singular sobre el origen de la tragedia griega: es el resultado de la conjunción, “por un admirable acto metafísico de la *voluntad helénica*” (NIETZSCHE, 2007, p. 48), entre “el arte plástico apolíneo y el arte desprovisto de formas, la música, el arte de Dioniso” (2007, p. 47). Aquí, “apolíneo” y “dionisiaco” aparecen como principios artísticos fundamentales de la apertura griega de la Verdad del Ser. En equilibrio, argumenta Nietzsche, estos principios son consistentes con la Vida, manteniendo en constante latencia la experiencia estética fundante que es por ellos configurada originalmente. Pero ¿cuál es la consecuencia del *acto metafísico* de la *voluntad helénica*? La conjunción de principios artísticos llevada a cabo por la *voluntad helénica*, en detrimento de su carácter originario, tiene como resultado un *desequilibrio* que se extiende a través de la tradición occidental hasta nuestros días. Para Nietzsche, la

tradición occidental, en su impulso civilizador, ha garantido el predominio constante de la luminosidad apolínea en detrimento del “olvidar” dionisiaco y, con esto, se ha enfermado gravemente.

La obra del joven Nietzsche apunta para la comprensión progresiva de la “decadencia occidental” en su pensamiento y para la interpretación del *origen griega* de esta experiencia que recibirá posteriormente el nombre definitivo del Nihilismo. Antes de todo, sin embargo, se vuelve accesible el “carácter artístico” originario de toda experiencia inicial de Ser. El libro sobre el origen de la tragedia helénica se *supera* a sí mismo y, en su “lenguaje oscuro y vacilante”, lanza al joven filósofo en la tarea homérica de conquistar un hilo conductor para una interpretación posible del “espíritu” del “pensamiento griego” en la experiencia contemporánea de la “historia occidental”⁴⁶. En el prefacio crítico, publicado en 1886, Nietzsche enumera los problemas de su libro: “una obra de juventud llena de ardor y de melancolía juveniles, independiente, obstinadamente intransigente” (NIETZSCHE, 2007, p. 35); es un “libro de iniciados, *música* para aquellos cuyo bautismo fue la música, y que, desde el origen de las cosas, se sienten unidos por el lazo común de los conocimientos artísticos raros; banderín de enganche para hermanos de la misma sangre *in artibus* [*en las artes*]” (NIETZSCHE, 2007, p. 36). A través de su exótica disertación, Nietzsche evoca para sí mismo la imagen del “apóstol de un dios aún desconocido” que recupera el antiguo culto a uno de los principios fundamentales de la experiencia occidental y griega del mundo y, con él, del “ser humano” como producto posible de esta relación primordial con el Ser mismo.

El “dios desconocido” pronto recibe el nombre enigmático de “Dioniso”: “Había aquí un espíritu repleto de exigencias nuevas y aún innominadas, una memoria hinchada de interrogantes, de observaciones, de oscuridades, a las cuales venía a sumarse, como un problema nuevo, el nombre de Dioniso” (NIETZSCHE, 2007, p. 36). Que el nombre de Dioniso aparezca como “problema nuevo” significa, para el filósofo, que la apertura

46 Burnham y Jesinghausen (2010, p. 5) observan que, pese su carácter juvenil, “El Nacimiento de la Tragedia” es producto de un gran esfuerzo intelectual por parte de Nietzsche: “Nietzsche absorbs a vast amount of cultural baggage, some of it by way of osmosis, as an intellectually active, ambitious young academic, another large amount through consciously adopting attractive positions without naming them (for various complex reasons), and a third area of influences which the text clearly acknowledges, such as those emanating from Kant, Schopenhauer and Wagner and from the circle of writers of Weimar Classicism, particularly Schiller and Goethe”.

griega al Ser todavía está siempre en cuestión: “Porque será siempre absolutamente imposible comprender y representarse a los griegos, mientras no se haya contestado a esta pregunta: «¿Qué es lo dionisiaco?»” (NIETZSCHE, 2007, p. 37). Es imperativo, por tanto, una pregunta sobre el “dionisiaco” para que el verdadero significado de la “apertura” griega del pensamiento se vuelva accesible. En lenguaje heideggeriano, esto quiere decir: la experiencia contemporánea del Ser, el Nihilismo como consumación del destino del Occidente, solo adquiere su sentido histórico original en el diálogo con el “evento-apropiador” que primero ha fundado la experiencia griega del “pensar” como descubierta de la esencia del ente.

Algo esencial queda claro a través de la argumentación de Nietzsche: la “apertura griega inicial” de la “verdad del Ser” tiene carácter esencialmente artístico. Sobre esto, Zimmerman (1976, p. 215) señala:

Truth, then, is a value whose importance lies in the fact that it enhances life. Although truth and art are both creations which enhance life, Nietzsche goes so far as to say that “...art is worth more than truth.” This points out Nietzsche’s view that life-decisions ought to be based upon aesthetic considerations: the great life as a work of art.

Ποίησις es la “apertura inicial” de articulación creativa del horizonte de sentido a partir del cual se hace posible una relación con la totalidad del ente entre los griegos. La apertura griega de la *esencia* del ente está profundamente ligada a la *figura amoral* de un “Dios puramente artista”:

[...] de un Dios, si se quiere, pero seguramente de un Dios puramente artista, absolutamente desprovisto de escrúpulos morales, para quien la creación o la destrucción, el bien o el mal, no son más que manifestaciones de su arbitrio indiferente y de su poder omnímodo; que se desembaraza, al crear los mundos, del tormento de su plenitud y de su plétora; que se emancipa del tormento de las contradicciones acumuladas en sí mismo. (NIETZSCHE, 2007, p. 39)

Dentro del amplio horizonte de la consideración nietzscheana, nos preguntamos: ¿por qué es necesario responder a la pregunta sobre lo *dionisiaco*? En su II Consideración Intempestiva, publicada en 1874, Nietzsche enfatiza el valor del “olvidar” para la “existencia sana”. Él dice: “el pasado ha de olvidarse para no convertirse en sepulturero del presente” (NIETZSCHE, 1999, p. 43). El “olvidar”, completa el filósofo, participa de la salud, no solo de un individuo, sino de un pueblo en su conjunto:

La jovialidad, la buena conciencia, la alegría en el actuar, la confianza en el futuro — todo ello depende, tanto en un individuo como en un pueblo, de que exista una frontera, un límite que separe aquello que es claro y capaz de ser abarcado desde una perspectiva de todo lo que es oscuro y no visiblemente iluminado; pero también depende de que se sepa justa y oportunamente tanto qué olvidar como qué recordar, del poderoso instinto para distinguir en qué momento es necesario sentir de modo histórico o no histórico. (NIETZSCHE, 1999, p. 45)

Apolo y Dioniso trabajaran en armonía para asegurar la descubierta del mundo por el joven espíritu griego, ya que lo *descubierto* por el ideal apolíneo está bajo el control del *ocultamiento* del arte dionisiaco. Por otro lado, el espíritu de la tradición occidental abandona paulatinamente la confrontación original que constituye su infancia, esto es, su primera posibilidad de Ser. Este “abandono” está marcado por el “acto metafísico” de la voluntad helénica que produjo la síntesis de los principios apolíneo y dionisiaco; primero en forma de la “tragedia ática” como espíritu para la posterior filosofía europea. Sumado a esto, añade Nietzsche, la moral cristiana y su “voluntad de verdad” refuerzan el carácter solar de la descubierta apolínea en detrimento del poder renovador de la noche dionisiaca. Así, en la historia de la tradición occidental, el ideal apolíneo gana cada vez más poder y se consolida, de una vez por todas, en el imperativo civilizador de la “moralidad” occidental. Para Nietzsche, por tanto, se trata de la búsqueda por recuperar el equilibrio del Ser con el principio dionisiaco y encontrar ahí la potencia creadora y posibilidad de nuevo comienzo que, para el filósofo, tiene el sentido original de la “transfiguración de todos los valores”. Este es el significado de la posición polémica que señala como objetivo general de su trabajo sobre el origen de la tragedia:

En este libro mi espíritu se reconoce como defensor de la vida contra la moral, y crea una concepción puramente artística, anticristiana. ¿Cómo llamarla? Como filólogo y obrero del arte de la expresión, la bautizaría yo, no sin alguna libertad —¿quién podría decir el verdadero nombre del Anticristo?—, con el nombre de un dios: la llamaría dionisiaca. (NIETZSCHE, 2007, p. 40)

El “Anticristo”, del “defensor de la vida contra la moral”, toma el título del “dionisiaco”. Para Nietzsche, el “culto de Dioniso” es el intento de volver no a la filosofía griega, pero al principio artístico que determinó el “primer momento” de este pensamiento. Está claro que el pensamiento de Nietzsche no surge aquí como una forma de revivir manierismos primitivos de alguna cultura pasada, sino como una indicación del gesto creativo originario que marca el inicio de toda posibilidad esencial de pensamiento

del Ser y de su realidad. Grosso modo, el apolíneo y el dionisiaco constituyen los puntos extremos de la experiencia originalmente griega de la “vida como arte”:

Apolo y Dioniso, estas dos divinidades del arte, son las que despiertan en nosotros la idea del extraordinario antagonismo, tanto de origen como de fines, en el mundo griego, entre el arte plástico apolíneo y el arte desprovisto de formas, la música, el arte de Dioniso. (NIETZSCHE, 2007, p. 47)

En este sentido, Nietzsche concibe su *contra doctrina* al pensamiento filosófico en el universo relacional de los dioses “Apolo” y “Dioniso” y de su “extraordinario antagonismo” como fundamento para la determinación tradicional de la realidad de la existencia y su sentido de ser. El destino metafísico del Occidente, por lo tanto, está comprendido en el juego fundamental entre estos dioses en cuanto principios de la propia experiencia humana del mundo. Veamos cómo ve Nietzsche cada una de estas “divinidades del arte” y sus campos de influencia fundamental en el “animus fundamental” de la existencia humana: el *sueño* y la *embriaguez*.

a) Apolo y la experiencia proyectiva del *sueño*

Para Nietzsche, el principio del “arte plástico” (*Bildner*) tiene la máscara de Apolo y se basa en la experiencia del “sueño”, es decir, en la capacidad de proyectar y diseñar el mundo según los ideales soñados por el espíritu artístico apolíneo: “La apariencia de plenitud de belleza del mundo del ensueño, en la producción del cual todo hombre es un artista completo, es la condición previa de todo arte plástico, y ciertamente también, como veremos, de una parte esencial de la poesía” (NIETZSCHE, 2007, p. 49). La “producción” de la cual habla Nietzsche tiene, en nuestra opinión, el sentido fenológico del *Hervorbringen* del cual nos habla Heidegger como “lo que trae-ahí-delante y lo traído-ahí delante a la presencia”⁴⁷.

47 “Lo real es lo que obra, lo obrado: lo que trae-ahí-delante y lo traído-ahí delante a la presencia. «Realidad» quiere decir entonces, pensado con amplitud suficiente: lo que yace traído-ahí delante, lo producido a la presencia; la presencia consumada en sí de algo que se trae a sí delante. «Wirken» (obrar) pertenece a la raíz indogermánica *uerg*, de ahí que nuestra palabra «Werk» (obra) la palabra griega ἔργον. Pero nunca se insistirá bastante: el rasgo fundamental de *Wirken* (obrar) y *Werk* (obra) no descansa en *efficere* y *effectus*, sino en el hecho de que algo llega a yacer o estar erguido en lo desocultado. Incluso allí donde los griegos –es decir. Aristóteles– hablan de aquello que los latinos llaman causa *efficiens*, no se

Tomemos como ejemplo el Hino Homérico III, dedicado a Apolo, considerado uno de los más antiguos y extensos de la colección de himnos homéricos, cuya autoría es estimada a principios del siglo VIII antes de Cristo (CABRAL, 2004, p. 80). El autor se identifica como “un ciego que habita en la abrupta Quíos” (HOMERO, 2003, p. 91 [v. 172]) y narra desde el nacimiento de *Apolo Delios* hasta el establecimiento del templo, en la región de Pitio, del culto al *Apolo Pitico* y su oráculo. Después de breves felicitaciones introductorias, se cuenta la historia del “dios luminoso”: la diosa Leto, embarazada de Zeus, busca refugio para dar a luz a su hijo. Todas las islas, sin embargo, asustadas por la ira celosa de Hera, si niegan a participar de la ceremonia. Es necesario que Leto implore a la isla de Delos para que sirva como lugar de nacimiento de Apolo y así gane el estatus de su primer templo:

— Delos, ¿querrías ser la sede de mi hijo, Febo Apolo, y que erigieran sobre ti un espléndido templo? Ningún otro recalará jamás en tus costas, ni te honrará. Tampoco creo que vayas a estar sobrada de bueyes ni de ovejas, ni producirás viñedos ni harás crecer innumerables plantas. En cambio, si albergas un templo de Apolo, el Certero, los hombres todos, congregados aquí, te traerán hecatombes; el humo de la grasa se alzarán de la comarca, inagotable por siempre, en tu honor, y alimentarás por mano extraña a los que te ocupen, puesto que no hay fertilidad bajo tu suelo. (HOMERO, 2003, p. 88-89 [vv. 51-60])

Y, después de escuchar las demandas de la isla renuente, la diosa convoca:

—¡Sépalos ahora la tierra y desde arriba el ancho cielo, así como el agua que se vierte de la Éstige! (ese es el mayor juramento y el más terrible para los dioses bienaventurados). En verdad que habrá aquí por siempre un altar fragante de incienso y un santuario de Febo. Y te honrará más que a todos los demás. (HOMERO, 2003, p. 89 [vv. 84-88])

Delos, al oír la súplica de Leto y, asistir, durante nueve días, a su parto, se cubre de “oro” con la visión del *Febo Apolo* que habla: “—¡Sean para mí mi cítara y el curvado

refieren nunca al hecho de llevar a cabo un efecto. Lo que se colma en el ἔργον es lo que se trae a sí delante a la plenitud de la presencia; ἔργον es lo que en el sentido más alto y más propio esta pre-sente. Por esto y sólo por esto, Aristóteles a la presencia de lo propiamente presente la llama la ἐνέργεια o también la ἐντελέχεια: el-mantenerse-en-el-acabamiento (a saber, de la presencia). Estos nombres acuñados por Aristóteles para la presencia propia de lo presente. están, en lo que dicen, separados por un abismo del significado posterior de la época moderna, de ἐνέργεια el sentido de «energía» y ἐντελέχεια en el sentido de «entelequia» como disposición para obrar y capacidad de obrar” (GA 7, p. 45-46 [1994, p. 43]). Para seguir nuestra discusión sobre el tema del obrar del arte en la filosofía heideggeriana véase el apartado “3.2.1 El origen de la obra de arte”.

arco! ¡Y revelaré a los hombres la infalible determinación de Zeus!” (HOMERO, 2003, p. 90 [vv. 131-132]). Abriéndose a sí mismo el destino de profeta de la humanidad, el dios se anuncia como faro para aquellos ubicados en los alrededores de su culto. El poeta ciego decide, entonces, narrar la búsqueda de Apolo por un sitio donde pueda establecer un segundo templo para su culto entre los hombres. Saliendo de Delos y atravesando las regiones del Peloponeso, el dios se dirige a la región de Telfusa y allí tiene la intención de fundar el nuevo templo de su nombre, sobre las fuentes de agua que alimentan la hermosa región. Sin embargo, disuadido por una ninfa beocia que habitaba aquellos bosques, el dios decide transferir el sitio de su templo a la base del monte Parnaso. En esta ocasión, discursa:

—Aquí pienso procurarme un templo hermosísimo a fin de que sea oráculo para los hombres que por siempre me traerán aquí hecatombes perfectas, ya sea cuantos habitan el fértil Peloponeso, ya cuantos habitan Europa y en las islas ceñidas por las corrientes, dispuestos a consultar el oráculo. A ellos yo podría declararles mi infalible determinación, a todos, vaticinando en el espléndido templo. (HOMERO, 2003, p. 94 [vv. 287-293])

Dicho esto, Apolo pone los cimientos de su templo y pretende reclamar un *oráculo* para guiar su culto. En una gruta cercana, sin embargo, el monstruoso hijo de Hera, la gran serpiente llamada Pitón o Tifaón, tenía bajo su custodia el hombre parnasiano *destinado* a ser el oráculo de Apolo. Así, solo después de derrotar con su arco dorado al monstruo concebido por Hera, el dios artista logra establecer un altar definitivo en la región, recibiendo ahora el título de *Apolo Pítico*. Por último, el dios-dial se transforma en un *delfín* y desvía la ruta de una embarcación, transformando a estos marineros en los *cuidadores* de su religión y misterios. En esta ocasión, otro discurso del dios nos llama atención:

—¡Hombres necios, desgraciados, que deseáis preocupaciones, terribles esfuerzos y angustias para vuestro corazón! Fácil es la explicación que os daré, y la infundiré en vuestras mentes. Que cada uno de vosotros, teniendo en la mano diestra el cuchillo, degüelle corderos sin cesar. Éstos los tendréis a vuestra disposición generosamente, todos cuantos me traigan las gloriosas estirpes de los hombres. Cuidad el templo, acoged a las gloriosas estirpes de los hombres que se congregarán especialmente aquí, según mi propósito, en cuanto se produzca alguna palabra o alguna acción irreflexiva o soberbia, que es la norma de los hombres mortales. Otros hombres serán luego vuestros guías. A su dictado estaréis sometidos por todos los días de vuestra vida. (HOMERO, 2003, p. 98 [vv. 532-544])

El carácter profético de Apolo refleja el apelo civilizador que su culto ejerce sobre la mentalidad griega inicial. El futuro, a través del oráculo, se transmuta en la realidad irrefutable del *destino*. Así, el principio apolíneo también ordena, en la perfección idealizada del *sueño profético*, la forma como el espíritu griego se lanza en su propia *historia*. En la libertad poética del mito, el límite geográfico del culto a Apolo se expande hasta todo lo que toca, como flecha, el rayo del sol. Para Nietzsche, el espíritu apolíneo representa la “condición previa” de todo arte plástico, ya que indica el propio impulso humano hacia un modo específico de apertura creativa e inicial del Ser. A través de Apolo, el poder creativo y transformador de la “idea” encuentra también un límite *real* y *decisivo*. La realidad, como el *destino profético*, se impone y evoca la apática necesidad del equilibrio sin emociones:

Pero no debe faltar a la imagen de Apolo esa línea delicada que la visión percibida en el sueño no podría franquear sin que su efecto se convirtiese en patológico y la apariencia nos diese la ilusión de una grosera realidad. Me refiero a esa ponderación, a esa naturalidad en las emociones más violentas, a esa serena sabiduría del dios de la forma. Conforme a su origen, su mirada debe ser radiante como el sol; aun cuando exprese la inquietud y la cólera, el reflejo sagrado de la visión de la belleza no debe desaparecer. (NIETZSCHE, 2007, p. 50)

Se podría decir que, a través de los sueños, también se hace presente la conciencia de la realidad como materia prima y, en ciertos casos, como insuperable. El sentido apolíneo de la experiencia del mundo, finalmente, está relacionado con el apuntado por Nietzsche con las referencias al “*principium individuationis*” y al “velo de Maya”, esto es, la posibilidad óptica de individuación que origina la experiencia de la conciencia como fenómeno particular.

b) Dioniso y el secreto de la *embriaguez*

No obstante, para allá del dominio solar, Nietzsche ve otro principio fundamental que marca el pensamiento griego de la *esencia* bajo la figura del Dioniso, el “dispensador del vino” (COLOMBANI, 2008, p. 26). Aquí tomamos como ejemplo el himno homérico de número VIII, dedicado al dios del tíaso. Este himno es mucho más breve y apresurado que el tributado a Apolo, pero también nos ofrece una clave importante para la

comprensión del antagonismo (apolíneo/dionisiaco) propuesto por Nietzsche en su interpretación de la historia del Occidente. En su canción, sin embargo, Dioniso, hijo de Semele, no guía la embarcación con los marineros, como lo ha hecho Apolo Pítico con sus sacerdotes. Por el contrario, tras un breve elogio a belleza de la deidad, el autor narra su secuestro por parte de viajeros venidos de la región de Lemnos y Imbros, que reciben el título de “piratas” por el acto contra Dioniso (HOMERO, 2003, p. 170). Mismo con la advertencia del piloto sobre el peligro de encarcelar a ese ser de apariencia divina, el capitán y sus subordinados intentan atar al joven y lo arrastran al interior de la nave. No obstante, la diversión de los navegantes se ve interrumpida por acontecimientos miraculosos: primero, un fuerte olor a vino invade el barco y causa confusión. En segundo lugar, la aparición de una viña que “hace que los marineros pidan ir a tierra” (HOMERO, 2003, p. 165). Pero antes de que puedan responder, un tercer milagro siembra el terror entre los piratas tirrenos: Dioniso toma la forma de un león. En el clímax de la historia, el león, de un salto, hace presa del capitán y los marineros huyen para el mar, transformándose en delfines. El piloto, el único sensato del grupo, es tranquilizado por Dioniso: “—Ten ánimo, padre divino, grato a mi corazón. Soy Dioniso, el de poderoso bramido. La madre que me engendró fue la cadmea Semele, tras haberse unido en amor a Zeus” (HOMERO, 2003, p. 190 [vv. 55-58]).

La imagen de Dioniso no evoca, desde el principio, el mismo respeto que su medio hermano. Apolo, al nacer, toma para sí el destino de toda la humanidad; por otro lado, inmerso en la admiración y extrañeza de los navegantes, el dios sátiro se ve sometido a los hombres, resistiendo a las ataduras impuestas por sus secuestradores. Solo después de un tiempo, pasando por los milagros del vino y de la viña, se impuso la figura de Dioniso a través del majestuoso cliché del león. Así, si el proemio es la propia música, las acciones y fracasos de los navegantes evocan el inicio de la fiesta *terrible*. La huida inspirada por el horror es parte de la danza, ya que los que huyen regresan a su tótem, el delfín. El sacrificio del capitán es el banquete necesario para celebrar el deseo del dios sátiro. El piloto sensato de la embarcación es testigo del poder abrumador de Dioniso: el hijo de Zeus y Semele, el que domina el “horror” a través del “bramido poderoso” del león, que lleva consigo la clave de los instintos más profundos del hombre-animal. Finalmente, entre el placer y el horror, en la fiesta de la evocación dionisiaca, el cuerpo social forjado por el poder dominante de la tradición vuelve a su estado natural de

fermentación. Para Nietzsche, es a través de esta combinación regida por la “analogía de la *embriaguez*” que la existencia *rompe* su singularidad cotidiana y experimenta la “unidad primordial” que la constituye el *acaecer propio* de la Naturaleza:

[...] el espantoso *horror* que sobrecoge al hombre turbado repentinamente cuando se equivoca en las formas del conocimiento del fenómeno, pareciendo sufrir una excepción en alguna de sus formas el principio de la razón. Si a este horror le agregamos el agradable éxtasis que se eleva de lo más profundo del hombre y aun de la Naturaleza al romperse el mismo *principium individuationis*, comenzamos entonces a entrever en qué consiste el *estado dionisiaco*, que comprenderemos mejor aún por la analogía de la *embriaguez*. (NIETZSCHE, 2007, p. 51)

En el “estado dionisiaco”, la *embriaguez* significa la disolución de las “formas del conocimiento del fenómeno” agregadas por la razón por medio de su *principium individuationis*. El hombre es sumergido en el núcleo uno y primordial de la Naturaleza que es anterior a cualquier posible individuación humana: “[...] cada uno se siente no solamente reunido, reconciliado, fundido, sino Uno, como si se hubiera desgarrado el velo de Maya y sus pedazos revoloteasen ante la misteriosa Unidad primordial” (NIETZSCHE, 2007, p. 52). Si el principio de la individuación es disuelto, esto ocurre porque el pensamiento, a través de Dioniso, regresa a su sentido primordial donde lo *natural* y lo *sagrado* son lo mismo.

El sátiro, imagen y semejanza del “estado dionisiaco”, es la figura artística del “tipo primordial del hombre”, joven y varonil, que el pueblo griego admiraba con “tímida y respetuosa” admiración:

[...] el tipo primordial del hombre, la expresión de sus emociones más elevadas y más fuertes, en cuanto soñador entusiasta, que transporta la presencia del dios, compañero piadoso en el que repercuten los sufrimientos del dios, voz profunda de la Naturaleza que proclama la sabiduría, símbolo de la omnipotencia sexual que Grecia había aprendido a mirar con estupefacción tímida y respetuosa. (NIETZSCHE, 2007, p. 82)

La *embriaguez* presente en la música dionisiaca no puede ser contenida por la “realidad” impuesta por el proyecto civilizador soñado del arte plástico apolíneo. Podemos decir que, mientras el “sueño apolíneo” encuentra su límite en la verificación de la realidad en cuanto materia prima, la “embriaguez dionisiaca” ignora estos límites exteriores y se sumerge en la “verdad” como pura expresión de sí misma, es decir, como “voluntad de poder”: “La esfera de la poesía no está fuera del mundo, ensueño imposible

de un cerebro de poeta; quiere ser justamente lo contrario: la expresión sin ambages de la verdad, y para esto le es preciso rechazar el falso atavío de esta pretendida realidad del hombre civilizado” (NIETZSCHE, 2007, p. 83). El retorno a la experiencia original de la “Unidad primordial” que el espíritu experimenta a través de la embriaguez dionisiaca no acepta la simple distinción apolínea entre “verdadero” y “falso”, entre proyecto de mundo y materia prima.

La “realidad” del hombre occidental está fundada en la interpretación latina del λόγος como “*ratio*”, pero no tiene poder sobre la embriaguez poética del “estado dionisiaco”. Así, la “verdad” que emerge de la música del Dioniso no tiene los límites de la “realidad” solar del arte plástico de Apolo Febo. Para Nietzsche, en sus rituales dionisiacos, el espíritu griego garantizaba una relación constante con el “animal”, es decir, con la fuente natural del impulso vital más básico de la Vida, restituyendo circularmente las posibilidades originales de su naturaleza más íntima: “Bajo la influencia de tal estado de alma, la tropa soñadora de los servidores de Dioniso se siente transportada de alegría; el poder de este temple los transforma a ellos mismos a sus propios ojos, de tal suerte que se imaginan renacer como genios de la Naturaleza, como sátiros” (NIETZSCHE, 2007, p. 83). En el “hechizo de la metamorfosis” operado por Dioniso se produce la disolución de la *diferencia* entre lo divino y lo animal en el hombre tras la figura originaria del *sátiro*.

El hechizo de la metamorfosis es la condición previa de todo arte dramático. Bajo este mágico hechizo, el soñador dionisiaco se ve transformado en sátiro, y *en cuanto sátiro, contempla a su vez al dios*; es decir, en su metamorfosis ve, fuera de él, una nueva visión, paralelamente apolínea, de su nueva condición. Desde la aparición de esta visión, el drama es completo. (NIETZSCHE, 2007, p. 86)

Nietzsche llama de “hechizo de la metamorfosis” lo proceso de disolución del hombre en la figura original del sátiro dionisiaco y, así, presenta el último componente de su tesis sobre lo “admirable acto metafísico de la *voluntad helénica*” que funda la tradición occidental del pensamiento como *drama*. Es decir, el acto helénico de conjunción del espíritu de Dioniso con el sueño apolíneo como instauración de la metafísica occidental. Con la conjunción de estos principios artísticos fundamentales, la “tragedia helénica” se convierte en el escenario artístico del destino histórico de la civilización occidental en su todo. “Debemos considerar ahora la tragedia griega, según

estos datos, como el coro dionisiaco, cuyas efusiones desbordantes se desarrollan incesantemente en imágenes apolíneas” (NIETZSCHE, 2007, p. 86). El Nihilismo, en este sentido, es producto de la “historia occidental” como desenrollar del “acto metafísico” de la “voluntad helénica” que unió el arte plástico apolíneo y la música dionisiaca en el “ideal” de la tragedia ática.

Sin embargo, las fuerzas que actúan en la existencia y preparan el campo fértil para el destino de la civilización occidental sólo se pacifican en la “tragedia helénica” a través de ciertos *sacrificios*. El término “acto metafísico” no aparece ahí de forma gratuita, ya que, para Nietzsche, la “decadencia” de la historia occidental es también producto del carácter *metafísico* de esta tradición. Los principios apolíneo y dionisiaco, mantenidos en tensión en el comienzo del pensamiento griego del Ser, garantizaban el ciclo renovador de las fuerzas vitales de la existencia humana. Sin embargo, la tradición que se desarrolla desde este “acto metafísico” da prioridad al principio apolíneo de *dominación* y, finalmente, se convierte ella propia en simple “voluntad de dominación” de la *esencia* del ente. Nietzsche llama atención para esta forma de “pensamiento metafísico” que está cristalizada como “idealismo” en el destino de la tradición del pensamiento occidental de “idealismo”. El “idealismo” es el declive de las fuerzas vitales y originarias que caracterizaron la descubierta del sentido del Ser por el joven espíritu griego. La experiencia contemporánea del desarrollo del “idealismo” es, por lo tanto, determina por la experiencia del Nihilismo en cuanto consecuencia de este idealismo metafísico marcado por la *confrontación* entre Apolo y Dioniso.

c) El Nihilismo Europeo como experiencia contemporánea del confronto entre Apolo y Dioniso

Nosotros somos los marineros, rematados por el resplandor del templo de Apolo, pero también sujetos a los efectos del vino de Dioniso. Para Heidegger, la pregunta de Nietzsche sobre el origen de la tragedia helénica refleja la forma en que el “destino occidental”, marcado por el pensamiento griego inicial, encuentra su “acabamiento” en la experiencia final del Nihilismo⁴⁸. Para el joven Nietzsche siempre permanece abierta la

48 Véase apartado “4.2.1 El *fin* del Occidente”.

posibilidad de volver al “principio olvidado” del Dioniso (el *Anticristo*). El culto dionisiaco, como fuerza creadora capaz de realizar lo mismo que el espíritu griego en su inicio, es la “transvaloración de todos los valores”. Nietzsche señala la *relación esencial* entre el “inicio griego del pensamiento” y su acabamiento en la experiencia contemporánea del *destino occidental* como Nihilismo. Heidegger no es sordo a la percepción nietzscheana, está claro que el “Nihilismo Europeo”, el temple fundamental de la “historia occidental”, no habla de un período historiográfico cualquiera, sino que de la “historicidad” (*Geschichtlichkeit*) del existir humano (*Dasein*) que *comparte* el destino de un pueblo como apertura inicial de su propio Ser⁴⁹.

Lo que está en juego con el Nihilismo es el sentido último de la experiencia de la tradición occidental. En la historia de la metafísica, ha sido la fuerza solar de Apolo que ha garantizado la relación esencial entre el “ente” y su “idea” (ιδέα) que, por su vez, ha determinado toda experiencia posible de la realidad por parte del hombre occidental. Esta experiencia, al consolidarse por medio de la interpretación latina del pensamiento griego, produce una concepción de la esencia del ente que prescinde de cualquier cuestión sobre su validez; es, en sí misma, *absoluta*. Así, la relación “ideal” del ente con su “esencia” es un “valor” fundamental en la medida en que garantiza la “verdad” de una determinada comprensión del mundo. En la correspondencia ente el ente y su “idea” surge una determinación ideal de la “verdad” y, por consecuencia, de la “realidad” del ente. La *esencia* del ente corresponde a su ideal y, así, es emplazado en la jerarquía de la realidad así determinada⁵⁰.

49 La crítica de Nietzsche a las ciencias históricas y al historicismo alemán aclara aún más la diferencia esencial entre el sentido ontológico del Nihilismo y el llamado *historicismo ilustrado* de la academia alemana del siglo XIX. Como señala el profesor Robert C. Solomon (1996, p. 204), por ejemplo, la “genealogía histórica” elaborada por Nietzsche no puede ser considerada, en modo alguno, como una búsqueda historiográfica de hechos que ilustren los desarrollos culturales de la filosofía europea y sus formas idealistas de expresión. Por el contrario, la tarea de desarrollar algo así como una “genealogía” de la historia occidental significa para el filósofo el “diagnóstico” del “temple fundamental” de la existencia marcada por la experiencia contemporánea de este primero acto griego y sus consecuencias. “He saw himself and praised himself as a diagnostician, and his philosophy consists to a very large extent of speculative diagnoses, concerning the virtues and vices of those whom he read and read about, whose influence determined the temper of the times” (SOLOMON, 1996, p. 180–181). En este sentido, el objetivo de Nietzsche respecto a la tradición occidental coincide en cierta medida con el de Heidegger: se trata de demoler los escombros de una tradición que ya ha perdido su brillo inicial en busca de un “diagnóstico” sobre las posibilidades futuras de un nuevo acontecimiento del Ser en su totalidad.

50 “Al acabamiento de la metafísica, es decir al erigirse y consolidarse de la acabada carencia de sentido, no le queda, por lo tanto, más que la extrema entrega al final de la metafísica en la forma de la

Tenemos la siguiente imagen: la experiencia artística de los primeros griegos recibe, a través de voluntad metafísica de los helénicos, un acabamiento propio en la forma de “tragedia”. Esto “acabamiento”, sin embargo, tiene carácter metafísico y, por tanto, se traduce primeramente a través de la figura de Sócrates y en la tradición platónica. En la interpretación nietzscheana del platonismo, el “ideal” asume el papel del “valor fundamental” en la medida en que establece una cierta concepción de “verdad” como determinación absoluta de la realidad del ente. Así, señala Heidegger, “el pensamiento del valor se convierte en hilo conductor de la reflexión histórica sobre la metafísica en cuanto fundamento de la historia occidental, esto quiere decir, ante todo: la voluntad de poder es el principio único de la posición de valores” (GA 6.2, p. 274 [2000, p. 222]).

Toda posible determinación del ente como “idea” (ιδέα) tiene como producto la autoafirmación del límite absoluto de la “verdad” del ente. En relación *esencial* entre “ente” y “idea”, argumenta Nietzsche, el primero siempre está subordinado a la segunda cuando se trata de “verdad” y “validez”. Una concepción del mundo de este tipo, por tanto, es metafísica en la medida en que determina la “verdad absoluta”, el “sentido último”, de todo ente posible a partir de la “validez” de una determinada “idea” (ιδέα) de ente. Para Nietzsche, la “verdad absoluta” está en conflicto con el hecho de que la multiplicidad de que la experiencia sensible del mundo no puede reducirse a una “unidad ideal” de ningún tipo. La multiplicidad fenoménica de la Vida es irreductible a cualquier comprensión absoluta e intelectual de la “verdad del Ser”:

Nietzsche attacks the notion that a universal essence or unity precedes the multiplicity. All essence is, for Nietzsche, a theory of meaning that is imposed on phenomena: essence as perspective. Every form of meaning is a perspective and therefore also «fictitious». There is hence no «ground». Rather the chaos of multiplicity sustains all perspectives. (BLOND, 2010, p. 131).

El pensamiento idealista necesita, por lo tanto, abrirse una vez más al profundo

«transvaloración de todos los valores». En efecto, el acabamiento nietzscheano de la metafísica es en primer lugar una inversión del platonismo (lo sensible se convierte en el mundo verdadero, lo suprasensible en el mundo aparente). Pero en la medida en que, al mismo tiempo, la «idea» platónica, en su forma moderna, se ha convertido en principio de la razón y éste en «valor», la inversión del platonismo se convierte en «transvaloración de todos los valores». En ella, el platonismo invertido se transforma en ciego endurecimiento y aplanamiento. Ahora sólo existe el plano único de la «vida» que se da a sí misma y por mor de sí misma el poder de sí misma. En la medida en que la metafísica comienza expresamente con la interpretación de la entidad como ιδέα, alcanza en la «transvaloración de todos los valores» su final extremo”. (GA 6.2, p. 22-23 [2000, p. 23]).

milagro de la creación dionisiaca. Dioniso, el *Anticristo*, tiene la clave de la operación necesaria. De esta manera, el destino griego llega a Nietzsche como la necesidad de volver al ritual dionisiaco y, a través de ello, a la “transvaloración de todos los valores”. La frase “Deus ha muerto” anuncia que los ideales metafísicos, tal como fueron heredados y desarrollados en el Occidente, ya no tienen vigencia o poder decisivo sobre la existencia contemporánea. En esta situación esencial, la existencia se siente *infértil*. La solución de Nietzsche es radical: la tierra, quemada por el sol y por la agricultura persistente, necesita ser devastada por el fuego para que las cenizas fertilicen una nueva posibilidad de cultivo de la esencia.

En primer lugar, el Nihilismo indica la “*decadence*” que afecta la sociedad occidental en general. El “temple de decadencia” es la experiencia del fracaso de los ideales metafísicos y, como consecuencia, del *sin-sentido* de la existencia contemporánea en su conjunto total. En el Nihilismo nietzscheano, la existencia se *emplaza* entre el colapso del sentido del mundo occidental y, al mismo tiempo, en la apertura posible de la “transvaloración de todos los valores”. Así, el Nihilismo como experiencia del “fin” de la tradición occidental afecta la existencia en diversos grados y niveles; debemos, por tanto, reunir y esclarecer los tipos posibles de manifestación del Nihilismo en la existencia contemporánea tal como los pensaban Nietzsche y los interpretaban Heidegger. Ante la imposibilidad de una “verdad absoluta”, toda verdad se vuelve imposible y el espíritu se paraliza (a - *Nihilismo Negativo*). O, entonces, la existencia resiste y asume la tarea reactiva de volver a la vieja posibilidad determinación ideal del sentido del ser (b - *Nihilismo Incompleto*). ¿Quién sabe, sin embargo, es posible la pregunta por una nueva fundación de la “verdad del Ser” y, con ella, la conquista una nueva relación esencial con la totalidad del ente desde el núcleo más íntimo de su acaecer (c - *Nihilismo Clásico*)?

1.3.2 Las posibles manifestaciones del Nihilismo Contemporáneo

Así como la propia “voluntad de verdad” del cristianismo se convierte en el punto de partida para el secularismo científico que lo amenaza en la modernidad, también el pensamiento griego inicial lleva dentro de sí la semilla de su propia consumación. En su desarrollo, el mundo suprasensible de las ideas pierde inevitablemente la solidez de sus fundamentos. La metafísica griega está en el corazón del pensamiento medieval-

cristiano sobre Dios y, como resultado de esto, también encuentra su “fin” en el anuncio de Nietzsche: “Dios ha muerto”. De acuerdo con esta interpretación, Heidegger comenta:

Dios es el nombre para el ámbito de las ideas y los ideales. Este ámbito de lo suprasensible pasa por ser, desde Platón, o, mejor dicho, desde la interpretación de la filosofía platónica llevada a cabo por el helenismo e el cristianismo, el único mundo verdadero y efectivamente real. (GA 5, p. 199-200 [2010a, 162])

El destino griego de la filosofía, que, a través de Roma, se entregó al dominio moral de la tradición cristiana, marca al Occidente en sus posibilidades pasadas y venideras. Por lo tanto, la muerte de Dios anuncia el “fin” no solo de los ideales cristianos, sino de cualquier posibilidad de relación ideal con la “verdad” originada por la voluntad helénica y su ato metafísico. El Nihilismo es el sentimiento de cómo este “destino occidental”, después de una larga y difícil historia, nos sobreviene. “Nietzsche utiliza el término «nihilismo» para designar el movimiento histórico que él reconoció por vez primera” (GA 6.2, p. 32 [2000, p. 34]). El “movimiento histórico”, en el sentido señalado por Heidegger, va más allá de cualquier fórmula historiográfica de una posible interpretación fáctica del mundo.

Lo que tanto Heidegger como Nietzsche indican es que la determinación de la “esencia” de la realidad del Ser ha sido comprendida por la tradición metafísica como comprensión intelectual de la “idea” (ιδέα) del ente. Así, la “idealidad” como el “sentido” de toda relación posible con la *entidad* es lo que caracteriza la manera de pensar de la filosofía occidental y su interpretación del mundo. Para la tradición que concibe la realidad de esta manera, el mundo sensible más cercano debe ser despreciado por ser “cambiante y por lo tanto meramente aparente, irreal” (GA 5, p. 162). Es verdad que el alejamiento del mundo sensible concebido por la metafísica también participa en su *decadencia*, es decir, en el fracaso de cualquier posibilidad de comprensión esencial de la totalidad del ente según ideales previamente establecidos. No obstante, el “fin” de la metafísica no indica solo una posible relación con el pasado y con lo que ya se ha decidido de antemano. El “fin” tiene también el sentido de “acabamiento”; el pensamiento occidental, por primera vez, logra el objetivo *soñado* por el culto apolíneo: el dominio de la *esencia* del ente a nivel global⁵¹. Este movimiento, sin embargo, cobra un *alto precio*:

51 Véase el apartado “2.2.2 El concepto de maquinación (*Machenschaft*)”.

la existencia misma debe asumir un papel en el proyecto occidental de dominación y, de esta manera, se alejar de la “libertad original” que llena su esencia más íntima de Ser.

La esencia de la existencia es el vacío de su finitud como libertad para la futura decisión sobre el venidero⁵². Según la interpretación heideggeriana, el Nihilismo cumple el papel de indicación *pre-fenomenológica* de la esta condición ontohistórica y fundamental de la existencia frente a la consumación del destino futuro del Occidente: “[...] Nietzsche no realiza esta interpretación de la metafísica y de su historia como una consideración historiográfico-erudita del pasado sino como una consideración histórica de lo venidero” (GA 6.2, p. 274 [2000, p. 222]). Lo “venidero” es el verdadero campo de batalla de la filosofía nietzscheana, pues la historia del Occidente no se agota en sus posibilidades *anticuarias* y *monumentales*. Por el contrario, tiene, sobre todo, la necesidad *crítica* de pensar el carácter futuro de su acaecer más propio. Esto es lo que Heidegger extrae del pensamiento de Nietzsche sobre la historia occidental⁵³.

Lo que buscamos indicar es que en la interpretación heideggeriana del Nihilismo tiene el sentido ontohistórico fundamental de toda la obra de Heidegger durante la década de 1930. En su conferencia sobre “La frase de Nietzsche: ‘Dios ha muerto’”, Heidegger ofrece una indicación de los límites del pensamiento nietzscheano sobre la “historia acontecida de la metafísica”: “[...] el pensar preparatorio se mantiene necesariamente dentro del ámbito de la meditación histórica, la historia no es la sucesión de épocas, sino una única proximidad de lo mismo, que atañe al pensar en imprevisibles modos de destino y con diferentes grados de inmediatez” (GA 5, p. 196 [2010a, p. 159]). Sin embargo, el Nihilismo tiene ya el carácter fundamental del destino occidental tras el *anuncio definitivo*: “Dios ha muerto”. Heidegger nos ofrece su interpretación del sentido ontohistórico de la experiencia del Nihilismo en el pensamiento de Nietzsche sobre el Nihilismo:

[...] el nihilismo no es para Nietzsche de ningún modo una determinada opinión “defendida” por alguien, ni un suceso histórico cualquiera entre otros muchos que es posible catalogar historiográficamente. El nihilismo es, por el contrario, ese acaecimiento que dura desde hace tiempo en el que la verdad sobre el ente en su totalidad se transforma esencialmente y se encamina hacia un final determinado por ella. (GA 6.2, p. 33 [2000, p. 35])

52 Véase el apartado “4.1.1 El tiempo-espacio del otro inicio”.

53 Véase el apartado “2.3.2 Evento-apropiador y Nihilismo”.

La historia occidental tuvo lugar en el impulso metafísico para la determinación de la verdad del ente según su “idea” (ιδέα). El inicio del destino occidental ha sido marcado por esta presuposición metafísica de la “verdad”, pero su fin está marcado por la experiencia de la *completa nulidad* de estas “verdades metafísicas” originales⁵⁴. La experiencia contemporánea del destino occidental, por lo tanto, es la experiencia decisiva de la disolución del vínculo originalmente establecido por la metafísica como “verdad” del ente y, por consecuencia, fundamento de la realidad del mundo.

La “voluntad metafísica” estableció un conjunto de ideales a partir de los cuales se podría proyectar y sostener algo así como una “verdad”. Para Nietzsche, la “verdad” así concebida es, en sí misma, un “valor”, es decir, su potencia de determinación de la realidad es equivalente a la “voluntad de poder” que la concibió originalmente. Ninguna “verdad” es absoluta, sino que depende del dominio ejercido por la voluntad histórica que la impuso⁵⁵. Este es un tipo peculiar de “relativismo” que, en la literatura especializada, ha sido nombrado de modo general como “perspectivismo nietzscheano”⁵⁶. Lo que nos importa, sin embargo, es que, en el fracaso de la voluntad metafísica resumido en la frase “Dios ha muerto”, la existencia es pensada como *abandonada* sobre la Nada que precede la “verdad metafísica” sobre la realidad del ente. En la experiencia traumática del

54 “Metaphysical truths, which have hitherto now served as a foundational truth, are more than illusions created by ancient obsession with the origin of things” (BLOND, 2010, p. 100).

55 “As Nehamas comments, the prospect that that are no first natures and that all natures were brought into the world at some specific point in history also questions the status of second natures. The theory attacks the coherence of cause and effect and suggests that the relation between the two elements does not establish anything as irresistible as a «reason». [...] For Nietzsche, a reason would have to relate to a meaning in relation to human life: a lived or «moral» meaning for usage in life. However, moral meaning is only available through interpretation hence the questionable status of first natures. There are only second natures thus only interpretations. In a broader sense, Nietzsche is attempting to raise human beings above the state of nature or perceived natural law while simultaneously recognizing the inescapable «truth» that human beings exist in nature” (BLOND, 2010, p. 108).

56 “In order for MacIntyre to entertain the thought that Nietzsche is a relativist, he is wont to understand Nietzschean will as *voluntas*: as the volition of a subjective will. Truth then becomes relative to that will when universal reason is denied and truth is determined through the caprice of the interpreter” (BLOND, 2010, p. 109). Y también: “Heidegger interprets Nietzsche’s perspectival truth as a condition of life. Perspectivism is a condition of life in that «to be» is to be sensuous and to be guided by the being that one is. Every being has a guiding perspective governing its appearance in being. Heidegger’s investigation insists that Nietzsche lacks a total perspective. One does not gain access to the whole. «True being» is to be in a sensuous embodied perspective that is in error only in that a total perspective is denied to it. Thus «true being» has the characteristic of stability and fixation to one perspective. This is a necessary condition of life that enables beings to appear” (BLOND, 2010, p. 129).

Nihilismo, la existencia está suspendida sobre la Nada⁵⁷. En consecuencia, el Nihilismo dice algo sobre la experiencia de la Nada que Heidegger tiene en mente cuando habla del *talante* fundamental de la “angustia”. También en la angustia heideggeriana el ente aún no ha sido determinado por ninguna “verdad absoluta”, el *Dasein* está suspendido sobre la Nada.

Por un lado, la existencia contemporánea se satisface con el dominio técnico-científico que ha logrado imponer sobre el ente. La ruta marítima, el ferrocarril, la carretera, la ruta aérea, el viaje espacial, la internet. Trasplantes de órganos y otras cirugías delicadas; la bomba atómica. En tiempos más cercanos, la vacuna para una pandemia, fabricada en un tiempo récord. Con todo esto, el pensamiento metafísico se satisface con su capacidad positiva de ejecución y manipulación. Por otro lado, la existencia, capaz de todo esto a través de la ciencia técnica, se siente cada vez más al borde de un *abismo*⁵⁸. Los dilemas humanitarios golpean la tierra e, incluso frente a las amenazas climáticas globales, el Occidente aún acumula su parte de conflictos étnico-raciales-religiosos. En la conquista desenfrenada del ente, la existencia también experimenta el *sin sentido* y el *abandono*. La absoluta “carencia de sentido” es la experiencia de la falencia irreversible de los ideales metafísicos y su verdad. ¿No se ha escapado definitivamente de las manos de la humanidad el proyecto sobre el futuro de la tierra?⁵⁹

Aquí, Nihilismo y Angustia participan de la experiencia contemporánea del

57 “I have conceptualized emotional trauma as a shattering of the tranquilizing illusions and «absolutisms of everyday life»—those offered by the variants of Platonism, for example—that shield us from our finitude and existential vulnerability. Such shattering plunges us into a form of what Heidegger (1927) calls authentic being-toward-death, wherein death and loss are apprehended as distinctive possibilities that are constitutive of our very existence, of our intelligibility to ourselves in our futurity and finitude—possibilities that are both certain and indefinite as to their «when» and that therefore always impend as constant threats. Stripped of its sheltering illusions, the everyday world loses its significance, and the traumatized person feels anxious and uncanny—no longer safely at home” (STOROLOW, 2010, p. 111).

58 “Allí donde incluso la pregunta por la esencia de la verdad del ente y del comportamiento respecto de éste ya está decidida, tiene que quedar fuera por completo la meditación sobre la verdad del ser en cuanto pregunta más originaria por la esencia de la verdad” (GA 6.2, p. 20-21 [2000, p. 22]).

59 “¿No ha anticipado en su pensar al «superhombre» como «sentido» de la «tierra»? Pero «sentido» significa para él nuevamente «meta» e «ideal», y «tierra» es el nombre que designa la vida que vive corporalmente y el derecho de lo sensible. [...] El superhombre es la más extrema *rationalitas* en el dar poder a la *animalitas*, es el animal *rationalis* que llega a su acabamiento en la brutalitas. La carencia de sentido se convierte ahora en el «sentido» del ente en su totalidad”. (GA 6.2, p. 23 [2000, p. 24]).

destino occidental de la metafísica en su sentido ontológico⁶⁰. El Nihilismo señala la experiencia de la nada de fundamento como *no-esencia* de la libertad inicial de determinación de la esencia del ente. La experiencia de la nada concebida por Nietzsche, el Nihilismo, tiene diferentes grados. En su forma completa, el Nihilismo significa una superación de la Nada misma en el sentido de la “transvaloración de todos los valores”. En su forma negativa, sin embargo, el Nihilismo significa la experiencia reactiva de la nada como la imposibilidad absoluta de acción. Entre el sentido positivo y negativo del Nihilismo, hay formas incompletas de experiencia de la nada fundamental. Antes de todo, debemos aclarar brevemente el sentido de cada una de las formas de experiencia posible del Nihilismo en la “metafísica de la voluntad de poder”.

a) Nihilismo Negativo

En su primera forma, el Nihilismo tiene un sentido puramente negativo y se manifiesta en forma de *patología*⁶¹. El Nihilismo Negativo habla del “sentimiento” que atraviesa la existencia contemporánea frente a la realización inicial de que “Dios ha muerto”, es decir, la experiencia de la falencia de los ideales que guiaron la concepción occidental del mundo hasta ahora. La existencia siente que toda acción posible es inútil: la propia experiencia del mundo es *insípida* y *sin sentido*: no tiene objetivo y se manifiesta como puro desgaste vital: “Passive nihilism is the first stage of nihilism: the knowledge that all metaphysical concepts and goals are lacking” (BLOND, 2010, p. 113). Michel Haar (1977, p. 13-14) también resume la experiencia del Nihilismo Negativo de la siguiente manera:

It is the progressive consumption of everything having signification, the

60 “Pero también podemos experimentar toda la gravedad de lo que dice este título en el sentido de Nietzsche. Esto significa entonces: pensar la historia de la metafísica occidental como el fundamento de nuestra propia historia, y esto quiere decir como el fundamento de las decisiones futuras” (GA 6.2, p. 41 [2000, p. 41]).

61 “El nihilismo representa un estado patológico intermedio (lo patológico es la monstruosa generalización, la conclusión sin ningún sentido), sea porque las fuerzas productivas son todavía bastante fuertes, sea porque la decadencia vacila aún y no ha descubierto todavía sus medios auxiliares. Supuesto de esta hipótesis: que no hay ninguna verdad, que no hay ninguna cualidad absoluta de las cosas, ninguna «cosa en sí». Esto es nihilismo, y, verdaderamente, nihilismo extremo. Sitúa el valor de las cosas precisamente en el hecho de que ninguna realidad corresponde ni correspondió a estos valores, sino que son solo un síntoma de fuerza por parte del que atribuye el valor, una simplificación para fines vitales” (NIETZSCHE, 2006, p. 41 [aforismo 13]).

growing predominance of empty significations, sapped to last drop. [...] All sense totters, vacillates, sputtering like few last rays of light of a dying sun. Nihilism, the experience of the exhaustion of meaning, amounts to a grand weariness, a «grand disgust», on the part of man, directed toward himself as well [...] At first, Nihilism is the expression of a decadent will, of impotent Will to Power recoiling from an affirmation of «life» and changing into negation. [...] This negation of «life» and of the world proclaims that «this world is nothing and in it is worth anything».

El Nihilismo Negativo es siempre reactivo, es decir, su creación nunca está bajo el control de quien lo “siente”. Sólo cuando la existencia *fracasa* en encontrar un sentido general para sus acciones y, sobre todo, para sus propios fines, es que el Nihilismo se presenta por primera vez en su sentido negativo de pura “desilusión”:

[...] la desilusión sobre una supuesta finalidad del devenir es la causa del nihilismo: sea con relación a un fin completamente determinado, sea generalizando la consideración de la insuficiencia de todas las hipótesis del fin sustentadas hasta ahora, que se refieren al «desarrollo como un todo» (el hombre que no es un colaborador, y mucho menos el punto central del devenir). (NIETZSCHE, 2006, p. 38-39 [aforismo 12]).

Los “valores supremos” en sí mismos, soñados por el idealismo apolíneo de la antigua Grecia, resultan inalcanzables para la existencia occidental contemporánea. Si es así, “la desilusión sobre una supuesta finalidad del devenir” y, por extensión, sobre una finalidad para la experiencia general del Ser, es la causa de la primera etapa del Nihilismo. El Nihilismo, sin embargo, no se resume a esta experiencia negativa de su sentido. Así mismo, para Nietzsche, incluso en su forma negativa, el Nihilismo contiene el *presentimiento* de la relación fundamental con la Nada. Así, como señala Heidegger, en su “forma preliminar”, el Nihilismo es el *pesimismo* en un sentido amplio:

La posición de los valores supremos pone al mismo tiempo la posibilidad de su desvalorización, que comienza ya con el hecho de que se muestren como inalcanzables. De ese modo, la vida aparece como inepta y cómo lo menos apropiada para realizar esos valores. Por eso, la «forma preliminar» del nihilismo auténtico es el pesimismo. (GA 6.2, p. 279 [2000, p. 226])

En su primera manifestación, por lo tanto, el Nihilismo comparte algo de la desesperación suicida, es decir, el sentimiento de una profunda incapacidad para vivir que se convierte en *negación* y *rechazo* de la vida misma. La experiencia del “sin sentido” da lugar al deseo de anticipar, de una vez por todas, la vacuidad puramente negativa del “dejar de existir”.

b) Nihilismo Incompleto

Sin embargo, entre su estado larval y su culminación positiva, el Nihilismo tiene diversos estadios intermedios⁶². Estas etapas intermedias tienen en común con el Nihilismo Negativo el hecho de que también son *reactivas*, es decir, no se originan en sí mismos (de la Nada), sino como *pura resistencia* al fracaso de los ideales metafísicos que es impuesto por la conciencia de que “Dios ha muerto”. Es un trabajo para Sísifo: las formas incompletas del Nihilismo no contemplan la superación de los ideales metafísicos, sino que buscan las viejas formas ideales a través de nuevas articulaciones y vestimentas seculares. Para Nietzsche, el intento de escapar del Nihilismo *sin* la superación efectiva del ámbito esencial de los antiguos ideales metafísicos solo “agudizan” el problema de la experiencia inicial del Nihilismo: “El nihilismo incompleto, sus formas: vivimos en medio de él. Los intentos de escapar al nihilismo *sin* transvalorar los valores válidos hasta el momento: provocan lo contrario, agudizan el problema” (NIETZSCHE, 2006, p. 48 [aforismo 28]). En “*Más allá del Bien y del Mal*”, el filósofo ilustra a la perfección lo que entiende como la “ambición metafísica” que impulsa la experiencia incompleta del Nihilismo contemporáneo:

[...] una ambición metafísica de conservar el puesto perdido, ambición que en definitiva continúa prefiriendo siempre un puñado de «certeza» a toda una carreta de hermosas posibilidades; acaso existan incluso fanáticos puritanos de la conciencia que prefieren echarse a morir sobre una nada segura antes que sobre un algo incierto. Pero esto es nihilismo es indicio de un alma desesperada, mortalmente cansada: y ello aunque los gestos de tal virtud puedan parecer muy valientes. (NIETZSCHE, 2005b, p. 31 [aforismo 10])

Al presenciar el fracaso del idealismo, la existencia que no acepta una posición puramente negativa se lanza en la ambición de descubrir nuevas formas de reformular las viejas promesas de los ideales de la tradición occidental. De esta forma, la respuesta puramente reactiva a la falta de fundamento que la muerte de Dios pone de manifiesto crea las formas incompletas del Nihilismo: “Esto ocurre, según la exposición de

62 “Between the larval nihilism of triumphant metaphysics and the “complete” nihilism declaring that none of the earlier constructions, nor any value, has any meaning, we find situated various forms of «incomplete nihilism»” (HAAR, 1977, p. 14).

Nietzsche, por ejemplo, con las «doctrinas que tienden a la felicidad universal» y con el «socialismo», así como con la «música wagneriana», con el «ideal» cristiano y allí «donde se ha liquidado la forma dogmática del cristianismo» (Voluntad de Poder, n. 1021). Surge así el ‘nihilismo incompleto’” (GA 6.2, p. 94 [2000, p. 81-82]). El Nihilismo Incompleto, por tanto, es un estado reaccionario de relación con la vida que busca reemplazar los ideales defectuosos por otros que, en el fondo, tiene la misma estructura esencial de los de antaño:

El «nihilismo incompleto», si bien niega los valores supremos válidos hasta el momento, no hace más que poner nuevos ideales en el antiguo lugar (en lugar del «cristianismo primitivo», «el comunismo»; en lugar del «cristianismo dogmático», la «música wagneriana»). Esta medianía retarda la decidida destitución de los valores supremos. El retardo oculta lo decisivo: que con la desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento tiene que eliminarse sobre todo el lugar que les es adecuado, lo «suprasensible» existente en sí. (GA 6.2, p. 280 [2000, p. 227])

Tenemos la siguiente conclusión: “Incomplete nihilism is but the decomposition of the «true world» the recurrent attempt to find replacement values to substitute for the Platonic and Christian ideals” (HAAR, 1977, p. 14). Sin embargo, como las formas incompletas del Nihilismo no resuelve el problema, sino que lo agudizan, el filósofo propone una tercera y última forma posible de experiencia de la muerte de Dios: el Nihilismo Completo, es decir, la “transvaloración de todos los valores” llevada a cabo en su sentido esencial como apertura artística a una relación completamente nueva con la propia “vida” y sus “valores”.

c) Nihilismo Completo, Positivo o Clásico

A su vez, el Nihilismo Clásico tiene la original libertad creativa de experimentar lo “sin fundamento” (la Nada) como posibilidad de transvaloración efectiva de todos los valores tal como la ha hecho por primera vez el pensamiento griego en su experiencia originaria de la totalidad del ente. El encuentro con la Nada es el punto de partida para la libre determinación del “valor” del ente y, con esto, de su realidad. Así, como lo interpreta Heidegger, el Nihilismo Clásico es la liberación de los valores anteriores de la metafísica a la transvaloración del sentido de su “ser” (valor): “«Nihilismo», pensado de modo clásico, significa ahora, en cambio, la liberación de los valores anteriores como liberación

hacia una transvaloración de todos (esos) valores” (GA 6.2, p. 35 [2000, p. 36]). En la medida en que reconoce la “verdad” como una manifestación posible de una “voluntad de poder” decisiva, el Nihilismo en su forma acabada y positiva se convierte en la superación de la experiencia la “Nada de fundamento” hacia una nueva orden valorativa para la totalidad del ente: “Este nihilismo se sale de la «vida» anterior, crea los caminos «para un orden nuevo» y a lo que quiere perecer le da el «ansia del final»” (GA 6.2, p. 85 [2000, p. 83]). De esta manera, el Nihilismo Clásico es una forma tardía y radical de consideración del *fracaso* de las ideas metafísicas que, por la primera vez, ve la posibilidad de superación esencial de la trágica situación del destino del Occidente:

Sobre la génesis del nihilista. — Solo tardíamente se tiene el coraje de admitir aquél que sabemos con certeza. El que yo, hasta ahora, haya sido fundamentalmente nihilista, hace muy poco tiempo que me lo he confesado a mí mismo: la energía, el radicalismo con que seguía adelante como nihilista me ocultaron esta verdad esencial. Cuando se va hacia un fin, parece imposible que «la falta de fin en sí» sea una creencia esencial. (NIETZSCHE, 2005b, p. 47 [aforismo 25]).

El radicalismo que Nietzsche convoca a la forma acabada del Nihilismo es la capacidad de, ante el fracaso de todos los ideales metafísicos, aceptar “la falta de fin en sí” como nueva creencia esencial, es decir, como punto de partida para una nueva determinación de la esencial del ente tras una “transvaloración de todos los valores”. El Nihilismo Clásico, por tanto, es la experiencia de la Nada (la *nada de fundamento* de la esencia del existir) como posibilidad de “transvaloración de todos los valores”. El “superhombre” es la nueva esencia objetivada por la suprema transvaloración. Las experiencias negativas y/o reactivas del Nihilismo son solo etapas embrionarias de esta forma final y clásica de *decisión* sobre el nuevo proyecto de mundo “[...] al nihilismo completo, acabado, le corresponde la «transvaloración de todos los valores», y que a esta transvaloración le precede y acompaña un peculiar estado de indecisión” (GA 6.2, p. 94 [2000, p. 82]). Se la Nada se hizo evidente a través del progresivo presentimiento del Nihilismo, es también la Nada que debe brindar la existencia con la posibilidad de que se (re)establezca una nueva relación esencial con el Ser. Pensando así, Heidegger pretende encontrar la *esencia* del acabamiento nihilista de la filosofía de Nietzsche:

Finalmente, podemos pensar de modo aún más esencial lo que Nietzsche

pensaba con este término comprendiendo su «nihilismo clásico» como ese nihilismo cuya «clasicidad» consiste en que, sin saberlo, tiene que oponer una extrema resistencia al saber de su esencia más íntima. El nihilismo clásico se descubre entonces como ese acabamiento del nihilismo en el que éste se considera dispensado de la necesidad de pensar precisamente aquello que constituye su esencia: el nihil, la nada, en cuanto velo de la verdad del ser del ente. (GA 6.2, p. 42 [2000, p. 42])

Como “transvaloración de todos los valores”, el Nihilismo Clásico lleva esencia del ente a su último límite metafísico: la voluntad de poder. Dentro de la concepción temporal del “eterno retorno de lo mismo”, la esencia de la verdad puede ser reapropiada por la “voluntad de poder” de manera tan decisiva que la experiencia del vacío de fundamentos queda reprimida en función de una nueva coyuntura valorativa de la totalidad del ente. El “superhombre” es el “quien” de esta “transvaloración”, pero su principio determinante es la “voluntad de poder”. La “transvaloración de todos los valores” significa una dispensa de la experiencia de la Nada en favor de una nueva coyuntura esencial de “valores”. Aquí la filosofía nietzscheana muestra su límite metafísico y, al mismo tiempo, juega su papel en la “esencia histórico-final” de la tradición occidental y su destino de pensamiento:

En el eterno retorno de lo mismo, la esencia histórico-final de la última interpretación metafísica de la entidad como voluntad de poder es comprendida de manera tal que a la esencia de la verdad le queda rehusada toda posibilidad de convertirse en lo más digno de ser cuestionado y la carencia de sentido a la que con ello se le da el poder determina de modo incondicionado el horizonte de la época moderna y lleva a efecto su acabamiento. (GA 6.2, p. 27 [2000, p. 27])

No hay misterio: sobre la base de la superación de la metafísica, Nietzsche ve la “vida” en sí misma y su capacidad última de cambio. “vida” no significa, por tanto, de algún tipo de elaboración químico-biológica. La “vida” es el impulso originario que, como pura “voluntad de poder”, se conserva en constante mutación. Heidegger advierte, sin embargo, que también en esta concepción de la “vida”, el “ente” acaba por aparecer como etapa final y punto de encuentro de la determinación del Ser. Por tanto, la comprensión de la “vida” como “voluntad de poder” capaz de determinar la esencia de la totalidad del ente a partir de sí misma es lo que encierra el último grado de reflexión nietzscheana en el ciclo metafísico de la tradición occidental. Así pues, la forma “acabada” del Nihilismo, tal como la idealiza Nietzsche, elimina definitivamente la

posibilidad ontológica de cuestionar la experiencia existencial más allá del “ente” y sus valores, es decir, en el horizonte de una pregunta sobre el sentido del ser en general y que tiene consciencia de la *diferencia ontológica*. La “clasicidad” del Nihilismo es, al mismo tiempo, la superación del fracaso occidental de los ideales metafísicos y experiencia del *desistimiento (Nichtung) de la Nada* que se desarrolla como “conciencia” de la consumación de este destino. He aquí el papel de Nietzsche como último metafísico: completar la tradición a través de la conquista de la esencia del ente como “valor” y ofrecer así la línea guía para una reflexión sobre el camino histórico trazado por este pueblo y la forma en que este “destino” nos toca a cada uno de manera única como posibilidad venidera.

La imagen de un bosque denso parece adecuada para describir al Ser como lo considera Heidegger. El claro del bosque es el lugar comunitario que, a través de la experiencia de la claridad y de las formas tradicionales de consideración, ofrece la seguridad de la vida cotidiana. Sin embargo, también existe, entre los árboles, la oportunidad de recorrer nuevos caminos de pensamiento. Los pensadores fundamentales, Nietzsche incluso, preparan estos caminos, dejando hitos para que otros visitantes compartan de la esperanza de que no están solos: están en el camino tortuoso del pensar. Esta experiencia es histórica, pero también personal. “Ser personal” significa: nos toca a cada uno de nosotros como apertura y posibilidad singular. ¿Se puede superar la tensión entre el sentido del Ser y la experiencia contemporánea del Nihilismo? ¿No es la experiencia del “sin sentido” parte de nuestra propia existencia? Para la ontología heideggeriana, el Nihilismo, en sus etapas preliminares, indica el fundamento de toda determinación posible de la “verdad” del ente es la Nada. La tarea, en este caso, no es superar a la Nada hacia ningún tipo de transvaloración positiva del ente en su totalidad, sino preparar un pensamiento capaz de reflexionar sobre la cuestión de la *diferencia y/o igualdad* entre el Ser y la Nada. Existe, por tanto, una distinción ontológica fundamental entre el concepto de “vida” (en sentido nietzscheano) y el significado de la pregunta por el sentido del Ser en general concebida por Heidegger:

[...] it is a mistake to think that Being means Life (in either a biological or Nietzschean sense). Many aspects of life abound in a manner that humans are completely oblivious to and this is existence, not Being. Indeed, Heidegger argues that expanding the boundaries of human comprehension in regard to the natural environment simply results in ‘busyness’ rather than increased access

to the truth of Being, Nietzsche talks about 'life' rather than *Being* or *existence*. His theory of the Will to Power attributes perspectives to other forms of existence that are outside the parameters of human comprehension. The concept is inorganic rather than being limited to breathing, 'living' things. He regards each mode of being as having its own perspective and thus its own 'world'. (IRWIN, 2003, p. 232)⁶³

63 "Nietzsche's will to power accounts for an inner will or «force» in contrast to the "physicist" who can only account for change and action through external causes and external will. The will to power is an immanent force that explains the existence of activity as self-generating force. Nietzsche's will to power is anti-metaphysical and anti-theological because it opposes all mechanism. Metaphysics and God are considered to be mechanisms that do not explain "active force"; they only describe "symptoms". The will to power as force answers mechanism and theology because it provides an immanent force which accounts for change, will, diversity, reproduction and generation without resorting to law-abiding mechanisms or an external force or creator to initiate those mechanisms. A self-generative multiplicity attacks the narrative of creation ex nihilo and a mechanical nature of science. Metaphysics and theology are considered the «origin» of nihilism as both repress the active side of nature and will. Will to power, as a reversal of metaphysics and theology, is anti-metaphysical and anti-theological. Consequently, anti-metaphysics and immanence provide a solution or antidote to the problem of nihilism: they both describe a movement towards an immanent will to power. Moreover, Heidegger is wary of this linkage. It seems that he is prepared to sacrifice metaphysics but is suspicious of immanence. If immanence is the solution to metaphysics, then the linkage puts a question mark over Nietzsche's anti-metaphysics. Heidegger's suspicion is justified in the sense that Nietzsche's will to power appears to be another version of metaphysics and is hence thought of as an inversion, an antimetaphysics, rather than a complete liberation. Heidegger can accede to the overcoming of Platonic metaphysics but if Nietzsche's various admonitions against essence, substance and the self are not strong enough to prevent the will to power from reformulating its own metaphysical evaluation, then Nietzsche is included in the rejection of metaphysics. Heidegger's reading is swayed by his suspicion of metaphysical immanence that he sees in Nietzsche. Immanence is a problem for Heidegger for the reason that it appears to sanction the forgetting of being. Immanent force, for Heidegger, describes beings in their presence and does not acknowledge the unifying nature of beingness nor does it acknowledge being as absence: it does not get near to Heidegger's understanding of being (BLOND, 2010, p. 132). [...] "If any problems are discovered, then Heidegger can begin to repair those problems as he sees fit. His interpretation is intended to force Nietzsche into his most extreme position or "outermost point". For Heidegger, the outermost point, thought as ground, will always comment on the whole of beings and thereby reveal the fundamental relation that Dasein exhibits towards beings. «Fundamental relation» or «ground» is equated with unity. For Heidegger, a description of unity necessarily includes an account of being, whereas Nietzsche's account hopes to overcome the metaphysical implications of words such as «unity» and «being». Heidegger's interpretation of the history of philosophy claims that metaphysics is defined (or unified) by its forgetting of being. If the relationship between human being and beings is defined by immanent beings to the exclusion of being, then Heidegger will accuse Nietzsche of being unable to liberate himself from metaphysics. Accordingly, Nietzsche does not break the link between antimetaphysics and immanence and remains within a relation of metaphysical correspondence between language and world. Heidegger's reading turns on the interpretation of key terms such as unity, being, becoming and truth, and we will discuss the implications that these terms have for twentieth-century philosophy". (BLOND, 2010, p. 137). [...] "At this instant Heidegger's Nietzsche interpretation invites controversy. By judging Nietzsche to be a representative of truth as correctness, Heidegger is claiming that he is wedded to a metaphysical understanding of truth relations. In keeping with Heidegger's deconstruction of correspondence truth, Nietzsche is reliant on the appearance of beings to generate a correspondence between mind and thing, language and world or value and life. Postmodern readers of Nietzsche would point to Nietzsche's repudiation of correspondence and his defense of error and artifice. For them, truth is a pragmatic necessity and not a metaphysical ideal. It speaks of multiplicity rather than of permanent fixity. Furthermore, Nietzsche's will to power as immanent force would account for the manifestation of beings. However, Heidegger has a point. A relation exists between Nietzsche's valuations and the things that take on those valuations. As Nietzsche appears to suggest, values constitute relations: The estimation of value «I believe that such and such is so» as the essence of «truth». In estimations of

El “superhombre”, como retorno al puro animal, llega a la “primavera” de la esencia y, de esta manera, al origen de todos los valores: la “vida”. Esta afiliación original con la “vida”, en el caso de Nietzsche, es el punto de partida para toda determinación de la totalidad del ente. Sin embargo, para Heidegger, esta forma de “vida” sólo es uno de los aspectos de la existencia y su relación pre-ontológica con el Ser. Mientras que Nietzsche explica la posición histórica a través del “eterno retorno de lo mismo”: el origen y fundamento de toda escala de valores humanos, Heidegger indica que la finitud de la existencia tiene un mundo propio y, por tanto, la discusión sobre el destino histórico del Occidente tiene aspectos ontológicos y ónticos que no pueden ser respondidos por una creencia en la “vida” como “transvaloración de todos los valores”. Con esto en mente, podemos finalmente adentrarnos en la *interpretación ontohistórica* del destino occidental presentada por el segundo Heidegger y, a través de ella, ubicar el pensamiento de Nietzsche en la llamada “tarea del pensamiento”.

value are expressed conditions of preservation and growth. If we are interested in discovering the relations that exist after metaphysics has been overcome, then in Heidegger’s mind we are obliged to ask after character of those relations. Regarding Nietzsche, the question in need of attention is, why do relations appear as «estimation of value» or as «belief»? To know or judge anything one is required to be in knowledge in order to commence, and for that reason the preconditions of belief and value-estimation become an issue. We are involved in representing or measuring things according to what is already given to us in categories or rules of thought. As truth is considered to be the «essence» of knowledge, truth as correctness involves the preconditions of knowledge. Heidegger is, therefore, attempting to understand Nietzsche by «stepping back» into his presuppositions which, according to a traditional reading of metaphysics, disclose the unity behind the multiplicity of particular relations”. (BLOND, 2010, p. 138). [...] “The idea that Heidegger is contemplating is that nihilism has everything to do with a refusal of thinking. However, it is not merely the refusal to perceive transcendent conditions as illusory; it is a refusal to think essence, particularly of the nothing. Heidegger declares that Nietzsche cannot think the essence of nihilism because he has already decided on values as the sole source of thought” (BLOND, 2010, p. 147).

CAPÍTULO 2: EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE DESDE LA CONSIDERACIÓN ONTOHISTÓRICA DEL SER

La pregunta en que se centra este capítulo es: ¿por qué la metafísica nietzscheana es interpretada por Heidegger como *consumación* del destino occidental? La respuesta es difícil y problemática. Por un lado, el origen poético del “destino occidental” (el equilibrio y desequilibrio entre los principios divinos apolíneo y dionisiaco) es una elegante hipótesis utilizada por el joven Nietzsche para ilustrar la continuidad espiritual de la historia que compartimos con el pueblo griego y su pensamiento originario. Por otro lado, sin embargo, Heidegger siente que la experiencia inmediata del mundo contemporáneo está cada vez más alejada de la *poesía* y del *sueño* y señala una existencia que, en sí mismo, se ha convertido en “objeto”. Más que eso, con el avance de la *técnica*, los entes que ocupan el mundo actual se han convertido en otra cosa: simplemente están ahí, en su presencia constante en el tiempo, disponibles para el uso y desuso humano. El nivel actual del dominio humano sobre las fuerzas de la naturaleza tiene su razón de ser en el predominio técnico provocado por el avance de las ciencias modernas. En el análisis de Heidegger de la experiencia del mundo contemporáneo, la cuestión de la técnica es central para la elaboración de una meditación histórica sobre el destino de Occidente y sus caminos futuros. Entre Heidegger y Nietzsche, por tanto, *técnica* y *poesía* se encontrarán en la interpretación ontohistórica del *Dasein* como resultado del evento-apropiador griego-occidental que encuentra su estadio final en el Nihilismo cuya superación, la posibilidad de un nuevo comienzo, permanece todavía no-pensada en sus últimas consecuencias.

En el apartado 2.1 de este capítulo, abordamos la siguiente pregunta: ¿cuál es la esencia de la técnica y cómo se cruza con el destino contemporáneo del Ser? A partir de la década de 1930, esta cuestión adquirió un papel cada vez más importante en la maduración ontohistórica del pensamiento de Heidegger. Aquí surge una complicada maraña de problemas intrínsecamente ligados a su meditación sobre el “destino occidental” como “desvelamiento del Ser” y el papel de la *esencia de la técnica* en este desvelar. Es necesario comprender la interpretación ontohistórica del “destino occidental”

hecha por Heidegger en el momento de su viraje (*Kehre*)⁶⁴ de pensamiento, para que el significado de la metafísica de Nietzsche se muestre en el sentido mentado de *consumación* de la filosofía occidental. El “enviar” (*schicken*) que guía la *esencia de la técnica* es parte del “destino” inaugurado por el pensamiento griego inicial y que, tras el proyecto metafísico de la tradición, determinó la experiencia del mundo hecha por la existencia occidental marcada, en su historicidad, por este proyecto de desvelamiento del Ser. El “destinar”, no obstante, no será interpretado como fruto de la actividad humana, sino como el “esenciarse de la verdad” que, en el evento-apropiador (*Er-eignis*), abriga poéticamente la existencia pensante y su experiencia efectiva del Ser.

El apartado 2.2 se divide en dos partes. En 2.2.1, volvemos a la interpretación de la “metafísica de la voluntad de poder” en sus posibilidades fundamentales de desvelamiento de la esencia del ente. Para Heidegger, la “voluntad de poder” es, en sí misma, la *consumación* de la metafísica y, por lo tanto, su análisis fenomenológico señala el verdadero sentido histórico de la discusión sobre el destino de Occidente. En su relación con el Nihilismo y con los otros termos capitales de la metafísica nietzscheana, la “voluntad de poder” señala la posición de este pensamiento en el camino de una posible *superación* de la metafísica, es decir, la posibilidad fundamental de un nuevo evento-apropiador. Para Heidegger, una interpretación metafísica de la “voluntad de poder” se encuentra necesariamente con el *engranaje* técnico del mundo contemporáneo y su apertura para la vivencia del Nihilismo como continuidad del *destino* metafísico que marca esta posibilidad final de descubierta del mundo. En 2.2.2, el concepto de “maquinación” (*Machenschaft*) aparece como el modo embrionario de concepción de la esencia de la técnica en el pensamiento de Heidegger en la década de 1930 y esto indica que el desarrollo del concepto, por tanto, es simultáneo a la confrontación con el pensamiento de Nietzsche. Así, la explicitación del significado de la “maquinación” en su relación con la vivencia contemporánea del Nihilismo ofrece la posibilidad de consideración del pensamiento nietzscheano en sus consecuencias ontohistóricas. El Nihilismo se sitúa en la dimensión ontohistórica de la existencia y, igualmente, concentra la posibilidad de *verdadera superación* de la metafísica por el pensamiento.

En el apartado 2.3, la interpretación del Nihilismo como final de la historia del

64 Véase el apartado “4.1.1 El tiempo espacio del otro inicio”.

Occidente, nos hace preguntar: ¿qué significa la culminación del desarrollo de la verdad metafísica de la tradición filosófica contemporánea? En 2.3.1, después de comprender el modo cómo la técnica impregna la existencia contemporánea como parte del “destino del desvelar”, señalamos el modo como el Nihilismo se convierte en el punto clave de la histórica occidental, donde el “desvelamiento” del ente encuentra su posibilidad extrema de abandono del Ser a la nulidad del vacío de fundamento y, al mismo tiempo, la posibilidad positiva de un evento-apropiador como nuevo comienzo para la historia del Ser. En este sentido, el nihilismo que configura la *historicidad* del *Dasein* occidental está en relación directa con el verdadero núcleo ontológico de la apertura del Ser como tiempo-espacio originario de la existencia pensante y su descubierta del mundo así desvelado. Como parte del destino del desvelamiento occidental del ente, la *esencia de la técnica* participa de la apertura del Ser llevada a cabo inicialmente por el proyecto griego original de pensamiento. El último apartado de este capítulo (2.3.2), por tanto, debe señalar la relación fundamental el acontecimiento del Nihilismo y el *lenguaje* como el ámbito donde toda posibilidad originaria de relación entre la existencia y el Ser. En esto sentido original del lenguaje, sin embargo, Heidegger encuentra preservada en la poesía y su esencia artística. La esencia del arte protege y revela lo que esconde el desarrollo del dominio técnico sobre la esencia del ente llevada a cabo por la tradición occidental guiada por una comprensión metafísica de la realidad del mundo. La humanidad es llamada por la técnica para *dominar* el mundo, pero es la *esencia de la técnica* la que establece el sentido definitivo de esta relación, es decir, el “fondo permanente” (*Bestand*) es entregado al ser humano como fondo disponible, sin embargo, es la propia técnica que determina la dirección de esta determinación y también la esencia del ser humano que recibe el ente en su disponibilidad.

2.1 La pregunta por la técnica

2.1.1 El engranaje (*Gestell*) y la esencia de la técnica

La pregunta por la *esencia de la técnica* y su relación con el evento-apropiador se desarrolla, en los años 30 y 40, de modo paralelo a la interpretación hecha por Heidegger de la “metafísica nietzscheana”. Sin embargo, el filósofo solo define

claramente lo que entiende por *esencia de la técnica* en su conferencia de 1953, “*La pregunta por la Técnica*”. Esta conferencia es considerada el punto de partida para cualquier especulación sobre la *esencia de la técnica* en la interpretación heideggeriana del destino del Occidente. La “tecnicidad”, es decir, la *esencia de la técnica*, no es, para Heidegger, nada *técnico*: “[...] la esencia de la técnica no es nada técnico. Por eso nunca experimentaremos nuestra relación con la esencia de la técnica mientras nos limitemos solo a representar y practicar lo técnico, sea para acomodarnos a ella o sea para eludirla” (GA 7, p. 7 [2021, p. 13]). Más bien, la esencia de la técnica es un “engranaje” (*Gestell*) de la propia realidad del mundo, es decir, un modo de “emplazar” (*stellen*)⁶⁵ que, en su poner, es lo que proyecta, sostiene y aglutina la totalidad del ente en su simple disponibilidad para la maquinación humana⁶⁶. El engranaje técnico del mundo, en este sentido del “desvelamiento del ente”, se caracteriza por dos cosas: (1) el “hacer aparecer” – des-ocultar – la entidad del ente en su totalidad como simple “medio” para un fin humano, y (2) el “convocar provocador” que *llama* a la existencia humana *a disponer* de la totalidad del ente así producido como fondo permanente. La esencia de la técnica compone el ciclo a partir del cual se retroalimenta la realidad como proyecto técnico de dominio de la totalidad del ente según la voluntad de poder humana.

El engranaje técnico reúne la realidad de la experiencia occidental del mundo como el desvelamiento del ente como fondo permanente para la sollicitación de la voluntad humana: “*Gestell* [«engranaje»] significa la reunión de ese emplazamiento que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a desvelar lo real y efectivo como fondo permanente en el modo de la sollicitación” (GA 7, p. 21 [2021, p. 34])⁶⁷. En este caso, el

65 “La palabra «emplazar» (*stellen*) que forma parte del término «engranaje» (*Ge-stell*) no solo significa el provocar; debería conservar al mismo tiempo el eco de otro tipo de emplazar del que procede, a saber, aquel producir (*her-stellen*) y ex-poner (*dar-stellen*) que, en el sentido de la ποιησις, deja aparecer la cosa presente en el desocultamiento. Este producir que hace aparecer, por ejemplo, la erección de una estatua dentro del recito de un templo y, por otra parte, el sollicitar provocador que hemos descrito arriba, son fundamentalmente distintos y, sin embargo, están aparentados en su esencia. Ambos son modos del desvelar, de la ἀλήθεια. En el engranaje acontece este desocultamiento, conforme al cual el trabajo de la técnica moderna desvela lo real y efectivo como fondo permanente. De ahí que no sea ni una actividad humana, ni mucho menos un simple medio en el marco de dicha actividad. La determinación puramente instrumental y antropológica de la técnica no es en principio insostenible; ni puede completarse por medio de una simple referencia a alguna explicación metafísica o religiosa” (GA 7, p. 21-22 [2021, p. 34-35]).

66 Véase el apartado “2.2.2 El concepto de maquinación (*Machenschaft*)”.

67 “El término «fondo permanente» adquiere aquí el rango de un término clave. Caracteriza menos que el modo como se presenta todo aquello que ha sido afectado por el desvelamiento provocador. Aquello que

“engranaje” emplaza la esencia del ente como “fondo permanente” puesto a la disposición del dominio técnico del mundo. Así como el ente es descubierto en el sentido del “fondo permanente”, el hombre occidental también es convocado a tomar su lugar en el gigantesco equipamiento técnico. La posición de la existencia occidental en este círculo del desvelar técnico del mundo es la clave para entender la época contemporánea del Occidente como Nihilismo.

Heidegger señala el siguiente camino de pensamiento: cuestionar la esencia de algo es preguntar “*lo que algo es*” (GA 7, p. 7 [2021, p. 14]). Sin embargo, cuando nos apresuramos a responder a *lo que* se pregunta, esta respuesta no ocupa en sí misma una posición decisiva sobre la *esencia* de algo, sino que, por el contrario, siempre es un simple reemplazo. Reemplazar la esencia de algo, *lo que* algo es, con cualquier afirmación no es suficiente para Heidegger. El filósofo intenta evitar el acto precoz de ofrecer una respuesta inmediata a una pregunta sobre la esencia de algo. Más bien, se trata de preparar una “relación libre” entre la existencia y lo cuestionado: “Preguntamos por la *técnica* y con ello quisiéramos preparar una relación libre con ella. La relación es libre cuando abre nuestra existencia a la esencia de la *técnica*” (GA 7, p. 7 [2021, p. 13]). Pero ¿dónde podemos encontrar esa relación libre con la *técnica*? El campo de esta relación es el lenguaje: “De una manera más o menos perceptible y poco habitual, todos los caminos del pensar discurren a través del lenguaje” (GA 7, p. 7 [2021, p. 13]). Heidegger propone que, partiendo de las concepciones comunes sobre el significado de la “*técnica*”, desarrollemos un camino de pensamiento fenomenológico capaz de poner en marcha la pregunta sobre la *esencia de la técnica*, es decir, de cuestionar la *tecnicidad* como tal. Se trata de cuestionar la esencia de la *técnica* sin sustituirla inmediatamente por un enunciado *correcto* y siempre disponible; este cuestionamiento es el punto de partida fenomenológico para una relación libre entre la existencia y la esencia de *lo* cuestionado.

Así, si la pregunta por la esencia de algo tiene el sentido fenomenológico de una meditación crítica que mantiene abierta la tensión fundamental entre la existencia y lo cuestionado, el cuestionamiento de la *esencia* de la *técnica* en la tensión fundamental entre la tradición occidental de determinación de la totalidad del ente y la historicidad de

está en el sentido del fondo permanente ya no se contrapone a nosotros al modo como lo hace un objeto” (GA 7, p. 17 [2021, p. 28]).

la existencia que está sujeta al desvelamiento del Ser en esta tradición. La *conciencia* de esta tensión, sin embargo, tiene su dificultad propia. La relación ontohistórica entre la *esencia* de la técnica y el *destino* de la existencia occidental es tan profunda que su exposición exige la previa comprensión del sentido de la unidad efectiva producto de esta relación. Sobre todo, la técnica veta cualquier cuestión sobre su esencia en la medida en que ofrece previamente dos definiciones que satisfacen el sentido superficial de su acaecer:

1. La primera definición, de carácter instrumental, dice: “la técnica es un medio para un fin” (GA 7, p. 7 [2021, p. 14]). En este caso, la técnica se considera solo en función necesaria para un fin determinado, por ejemplo: protegerse del invierno. El significado de los instrumentos se justifica por la necesidad de un determinado resultado.

2. La segunda definición del significado de la técnica tiene un carácter antropológico, básicamente dice: “la técnica es una actividad humana” (GA 7, p. 7 [2021, p. 14]). En este caso, lo “humano” ocupa el centro de referencia para la ejecución de la técnica, y la técnica se piensa sólo en términos de su eficacia y sofisticación a la hora de realizar una actividad determinada.

Heidegger concluye:

Ambas formas de determinar la técnica se pertenecen mutuamente. Porque establecer fines, procurarse medios y utilizarlos para los fines es una actividad humana. La elaboración y la utilización de equipamientos, instrumentos y máquinas forman parte de lo que es la técnica; las mismas cosas elaboradas y utilizadas, así como las necesidades y los fines a los que sirven, también forman parte de lo que es la técnica. El conjunto de estos dispositivos es la técnica. Ella misma es un dispositivo o, como se dice en latín, un *instrumentum*. (GA 7, p. 7-8 [2021, p. 14])

Sin embargo, la *esencia* de la técnica no se vuelve accesible a través de estas consideraciones superficiales sobre el conjunto técnico de las cosas disponibles a la *acción* inmediata del hombre occidental según su voluntad de poder. El “desvelar y el desocultamiento” propios de la esencia de la técnica (el proyectar que garantiza la relación entre sujeto-objeto) tiene lugar la apertura de “verdad” (*αλήθεια*) como ámbito que abriga la experiencia humana del Ser: “La técnica es un modo del desvelar. La técnica despliega su ser en el ámbito en el que tiene lugar el desvelar y el desocultamiento, en el que acontece la *αλήθεια*, la verdad” (GA 7, p. 14-15 [2021, p. 24]). Aquí reconectamos la idea de Heidegger de que la tradición metafísica occidental comienza con el pensamiento

griego. Como un modo del develar, la técnica está implícita en la relación metafísica que primero determinó la posibilidad de la “verdad” (αλήθεια) en sentido original.

La esencia de la técnica participa en el “destino del desvelamiento” puesto en práctica por el pensamiento griego y su respuesta a la llamada del Ser. Este comienzo griego, según la discusión nietzscheana de los principios apolíneo y dionisiacos, engloba el sentido creativo original del desvelamiento de la verdad del Ser. Lo criado por la τέχνη en sentido originario no es la simple determinación cuantitativa del ente pensada en la modernidad como principio matemático para la determinación ontológica particular de las ciencias positivas, sino la *apertura* de la articulación artística (ποίησις) de la experiencia del Ser⁶⁸. Así, el *desvelamiento* del mundo marcado por el engranaje técnica (*Gestell*) es un modo específico de “emplazar” (*stellen*) que “provoca” la esencia (ουσία) del ente y de su totalidad para que su “verdad” sea *liberada* según en el esquema de transformación, almacenamiento, distribución y conmutación:

El desvelamiento que impera en la técnica moderna tiene el carácter del emplazar en el sentido de la provocación. Esa provocación permite liberar la energía oculta en la naturaleza: la energía así liberada es transformada; lo transformado es almacenado; lo almacenado es, a su vez, distribuido; y lo distribuido es nuevamente conmutado. (GA 7, p. 17 [2021, p. 27])

El desvelamiento que impera en la técnica es la apertura de la experiencia del Ser según un determinado proyecto de determinación del sentido del real. La esencia de la técnica, por lo tanto, es una forma estructurante de la realidad del mundo según un principio de “verdad” previamente establecido por la tradición metafísica. La descubierta del ente tornase dependiente del “engranaje” (*Gestell*) técnica, es decir, de la respuesta al “llamado del Ser” en forma de un proyecto técnico de transformación del mundo en “fondo permanente” para las actividades humanas. El engranaje reúne el hombre y su proyecto técnico de dominación que lleva en consideración la esencia del ente solo como fondo permanente de sus acciones.

68 “En otro tiempo se llamó τέχνη también al producir de lo verdadero en lo bello. Τέχνη se llamó también a la ποίησις de las bellas artes. Al comienzo del destino occidental, las artes alcanzaron en Grecia el máximo nivel de desvelamiento permitido. Iluminaron la presencia de los dioses, el diálogo del destino divino y humano. El arte se llamó simplemente τέχνη. Fue un develar único que se desplegó de múltiples formas. Fue piadoso, πρόμος, es decir, dúctil con el dominio y con la custodia de la verdad” (GA 7, p. 35 [2021, p. 53]).

Aquello que originariamente despliega las montañas en cadenas montañosas y las atraviesa en su conjunto unificado de pliegues es la reunión que llamamos cordillera.

Aquella reunión originaria a partir de la cual se despliegan nuestros cambiantes estados de ánimo lo llamamos talante.

Aquella llamada provocadora, que reúne al hombre para solicitar lo que se desvela como fondo permanente, la llamamos ahora el *engranaje*. (GA 7, p. 20 [2021, p. 32])

Estos tres conceptos apuntan la posibilidad de reunión de lo múltiple en una articulación-común y apertura del Ser. La cordillera reúne a cada montaña en una extensión que atraviesa la región como un todo. El talante afina los diversos estados de ánimo en un grupo y los unifica como sentimiento común. A su vez, el engranaje reúne al hombre y el “ente” y desvela su ser como “fondo permanente” disponible para la maquinación del sentido de Ser según la voluntad de poder.

Así, la esencia de la técnica entendida como desvelamiento del ente conserva una conexión histórica original con el destino occidental en su “apertura” griega de pensamiento. El engranaje (*Gestell*) es parte del “envío” metafísico determinado por el proyecto griego original de desvelamiento de la realidad del ente como consistencia del presenciar. La *técnica*, interpreta Heidegger, es la última etapa del proyecto metafísico de la historia del occidente de descubierta y determinación de la totalidad del ente. Heidegger señala: “«Poner en un camino» quiere decir en alemán *schicken* («destinar», «enviar»). Nosotros llamamos destino (*Geschick*) a este destinar que reúne y pone al hombre en un camino del desvelar” (GA 7, p. 25 [2021, p. 39-40]). En este caso, “reunir” y “poner” indican la manera histórica original de abrir y determinar un camino a través del Ser, el modo de concretización de este camino en cada existencia finita es lo que Heidegger llama “destino”. Este “camino”, abierto por las fuentes originales del pensamiento, nos atraviesa a todos, en la medida en que nuestra existencia está marcada por la voluntad de descubierta del Ser como entidad manipulable, como producto. Sin embargo, cuando se aleja de la fuente original de su generación, el camino de pensamiento abierto a través del ser se cubre de niebla; y el que descubrió ahí su destino se siente ajeno a sí mismo, perdido en las encrucijadas de una manera de vivir que debería ser reconfortante. Hemos llegado al punto decisivo en la realización del “destino del desvelamiento”, la dominación técnica del mundo se muestra como una máscara utilizada por el Nihilismo para ocultar su *participación final* en la tragedia premeditada del hombre occidental.

2.1.2 El destino (*Geschick*) del Occidente y el engranaje (*Gestell*) técnico del mundo

La diferencia entre historiografía (*Historie*) e historia (*Geschichte*) es la base para la interpretación de la esencia del Nihilismo en el sentido ontológico mentado por Heidegger en 1930. En la década de 30, el filósofo refuerza la comprensión de *Ser* y *Tiempo* del sentido histórico originario del existir humano y de su posibilidad de descubierta historiográfica de los hechos: “Esa actividad [humana] llega a ser histórica ante todo como algo destinado. Solo el destino que envía en el modo de la representación objetivante hace lo histórico accesible como objeto para la historiografía, y sobre esta base resulta posible la equiparación corriente de lo histórico con lo historiográfico” (GA 7, p. 25 [2021, p. 40]). Pero incluso cuando no tiene formas objetivas de conocimiento historiográfico, la existencia sigue siendo histórica en el sentido del “destinado”. Heidegger llama “historicidad” (*Geschichtlichkeit*), por lo tanto, el vínculo ontológico de la abertura particular de la existencia humana con el evento-apropiador que la envía en un destino de desvelamiento del Ser.

El “destinar” que abre la posibilidad histórica fundamental del existir es el evento-apropiador (*Er-eignis*) en el sentido de aquella que inaugura por primera vez la apertura del Ser como “claro del bosque” (*Lichtung*), es decir, como abrigo para la experiencia comunitario de la existencia pensante. “Destino” es la apertura del Ser que se apropia de la existencia y, al mismo tiempo, ofrece el espacio-común de su convivencia diaria. El “enviar” que abre la historicidad de la existencia humana en dirección a apertura histórica del Ser es anterior a cualquier determinación historiográfica del objeto de las ciencias históricas. Más allá de la objetivación historiográfica, por tanto, el “destino” está en la base ontológica de toda experiencia posible del mundo por parte de la existencia pensante en general.

En la interpretación heideggeriana, la *esencia de la técnica* se entrelaza con una tradición específica, es decir, con un modo de desvelamiento marcado esencialmente por el desarrollo de la metafísica occidental. El pensamiento griego inicial de la esencia del ente como presencia constante ha “enviado” la humanidad en un destino. occidental. El engranaje técnico retira su posibilidad inicial del pensamiento griego de la τέχνη, no como manipulación de la entidad, pero como apertura original del fenómeno del Ser según un

modo propio de desvelar apropiante: “[...] el elemento decisivo de la τέχνη no reside en el hacer y el manejar, ni estriba en la aplicación de medios, sino en el desvelamiento mencionado. En cuanto desvelar, pero no concebido como un fabricar, la τέχνη es un producir, un traer-ahí-adelante” (GA 7, p. 14 [2021, p. 24]). De esta manera, también la esencia de la técnica pertenece a la ποιήσις como modo originario de desvelamiento de los dioses y, con esto, del horizonte de sentido para la experiencia del mundo: “El engranaje es un envío del destino, como todo modo de desvelamiento. Destino, en este sentido, es también producir, la ποιήσις” (GA 7, p. 25 [2021, p. 39-40]). Sin embargo, la técnica es la *consumación* de este destino del desvelamiento griego del Ser y, así, la existencia enfrenta un modo completamente diferente de experiencia del Ser. En el Nihilismo, la *esencia* de la técnica presenta una prueba decisiva para la existencia: “El destino del desvelamiento no es en sí un peligro cualquiera, sino *el* peligro” (GA 7, p. 27 [2021, p. 43]). Por tanto, el desvelamiento que impera en el engranaje técnico del mundo no solo domina la esencia del ente (proyectándolo cómo “fondo permanente”), sino que ejerce su poder también sobre la existencia provocada para asumir la responsabilidad por el uso del aparato técnico en su totalidad.

El peligro del desvelamiento del mundo según el *engranaje* es que el existir se perca él mismo en el ciclo de explotación técnico del mundo. La esencia de la técnica provoca la existencia del hombre de modo particularmente llamativo y lo mantiene en su ciclo de desvelamiento del mundo como fondo permanente de energía: “De todos modos, sigue siendo verdad que el hombre de la era técnica está provocado de una manera particularmente llamativa a desvelar, Esto desvelar concierne primariamente a la naturaleza, como principal depósito del fondo permanente de energía” (GA 7, p. 22 [2021, p. 35]). Convocada por el *engranaje* para la *solicitud* del ente como “fondo permanente”, la existencia se transforma en una pieza del desvelamiento del mundo realizado por el engranaje técnica de la totalidad del ente:

Sin embargo, precisamente porque el hombre se encuentra provocado de un modo más originario que las energías naturales, a saber, provocado al proceso de solicitar, nunca llegará a transformarse en un mero fondo permanente. Al practicar la técnica el hombre participa en el solicitar en cuanto modo de desvelamiento. (GA 7, p. 19 [2021, p. 30])

Sin embargo, mismo el desvelamiento que impera en la técnica recibe su

proyecto originario del evento-apropiador (*Er-eignis*) que, tras el pensamiento griego originario, es inaugurado como destino occidental, es decir, envío de la historicidad del existir en la historia de un determinado proyecto de determinación del Ser como apertura fenoménica a partir de la cual el occidente marcado por este envío experimenta la descubierta del mundo como la presencia constante del ente. Para Heidegger, cuando el “hombre occidental” es provocado por el engranaje para que solicite el mundo como “fondo permanente”, él propio no consigue encontrar su sentido de ser en el fondo permanente así determinado. El hombre siente el vacío como esto que escapa a la determinación técnica y que achecha desde el abismo más íntimo de su existir.

Sólo en la relación originaria del *Dasein* con la apertura del Ser de la existencia histórica, la técnica (así como toda determinación metafísica de la esencia del ente) encuentra la posibilidad de su envío como destino del desvelamiento. Sin embargo, lo contrario no es cierto. El engranaje técnico es incapaz de llenar de sentido toda la experiencia humana del Ser. La técnica es determinada por un modo de relación con el ente que se presenta como la más eficaz forma de dominación del ente, pero la existencia no se puede reducir al simple fondo permanente de los entes. En la medida que es convocada por la técnica para solicitar el mundo como fondo permanente de sus acciones, la existencia se enfrenta *el* peligro en juego en el engranaje como desvelamiento del mundo: el Nihilismo como *consumación* del olvido del sentido existencial de la experiencia del Ser marcada por una historicidad propia⁶⁹.

Para la experiencia existencial determinada por la tradición como “hombre occidental” el mundo se revela como pura maquinación (*Machenschaft*), es decir, como coyuntura instrumental disponible para la manipulación de la voluntad humana. Sin embargo, señala Heidegger, es en esta última etapa del destino occidental del desvelamiento del mundo como dominio técnico de la esencia del ente en que el sentimiento del Nihilismo florece y, con ello, la amenaza de experiencia fundamental de

69 “Pero cuando el destino domina en el modo del engranaje, entonces el peligro es supremo. Este peligro se muestra de dos maneras. Desde el momento en que lo desoculto ya no concierne al hombre ni siquiera como objeto, sino exclusivamente como fondo permanente; y desde el momento en que el hombre, en la ausencia de objetos, no es nada más que el solicitador del fondo permanente, entonces el hombre camina por el borde del precipicio, es decir, llega al punto en que él mismo solo podrá ser tomado como fondo permanente. Así se extiende la apariencia de que todo cuanto nos sale al encuentro existe solo en la medida en que es producto del hombre” (GA 7, p. 27-28 [2021, p. 43]).

la nada de fundamento del existir en cuanto tal. En la “época del o-caso” los oídos de la mayoría se vuelven sordos a la interpelación del Ser que determinó de modo originario la relación inicial entre la existencia griega y la apertura del fenómeno del Ser como pensamiento. “El hecho de que desde Platón lo real y efectivo se muestre a la luz de las ideas no es algo que quepa achacar a Platón. El pensador griego se limitó a responder a lo que le interpelaba” (GA 7, p. 18 [2021, p. 29]). Es el Ser que, en el evento-apropiador (*Er-eignis*), emplaza la existencia occidental en la posibilidad de su destino, es decir, en el “envío” que direcciona al desvelamiento de mundo que provoca el existir a la determinación del ente. Así, el desocultamiento en juego en el engranaje (en la esencia de la técnica) es parte del envío griego que primero ha respondido a la interpelación del divino en la máxima posibilidad poética del discurso y emplazado la existencia humana en la posibilidad originaria de la ποιήσις como pro-ducción de sentido para la experiencia del Ser.

Una cosa se queda clara: la *esencia* de la técnica es un “desvelamiento” en el sentido del “traer-ahí-adelante” que articula la experiencia inicial de la existencia con el mundo. En la técnica, la totalidad del ente viene al encuentro como “fondo permanente” disponible para la manipulación y controle. Sin embargo, el desvelamiento en sí mismo no es una obra de la simple actividad humana; la descubierta de la técnica como engranaje de mundo es también una posibilidad derivada del evento-apropiador (*Er-eignis*) como donación poética originaria del Ser. “Ahora bien, el desocultamiento mismo, en cuyo interior se despliega el solicitar, no es nunca una obra humana, así como tampoco lo es el ámbito que el hombre atraviesa cada vez que él, como sujeto, se relaciona con un objeto” (GA 7, p. 19 [2021, p. 30-31]). Para Heidegger, el desocultamiento llevado a cabo por el engranaje va más allá que la correspondencia *objetiva* de las ciencias positivas determinadas por la relación en sujeto-objeto del conocimiento. El desvelamiento que impera en la esencia de la técnica se relaciona con la donación del Ser, es decir, de la claridad fenoménica que inicialmente está abierta como ámbito contextual de la relación poética entre hombre y dios. Esta claridad tiene el sentido originario del lenguaje como apertura y articulación de la experiencia del Ser.

En su conexión originaria de su esencia con el lenguaje del Ser, la misma técnica que amenaza la existencia humana con la experiencia de la nulidad de la nada de fundamento, también señala el ámbito fundamental desde el cual la calma concentración

en evento-apropiador (*Er-eignis*), en un nuevo comienzo del Ser, tiene su *rasgo inicial*⁷⁰. Lo cierto es que, como argumenta Gianni Vattimo, la técnica lleva al hombre al borde del abismo y, así, lo sitúa ante la posibilidad de volverse al *origen* como “dirección hacia otro inicio” de Ser: “[...] deberá uno volverse al *Ge-stell* (engranaje) con el fin de torcerlo en la dirección de un *Er-eignis* (evento-apropiador) más principal. En otras palabras, se tratará de descubrir y preparar la manifestación de las *chances ultrametafísicas* o *posmetafísicas* de la tecnología mundial” (VATTIMO, 1987, p. 158). El evento-apropiador (*Er-eignis*), en cuanto posibilidad original de todo des-ocultamiento del Ser y de su verdad es “el ámbito en sí mismo oscilante (*Das Er-eignis ist der in sich schwingende Bereich*), mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno a otro en su esencia (*Wesen*) y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica” (GA 11, p. 46 [2013, p. 12]). Así, la esencia de la técnica consume el dominio metafísico de la realidad del ente tras la determinación desveladora de la realidad mundo como simple “fondo permanente” para un engranaje del ente según su utilidad. Aun así, la *consumación* de la metafísica también concentra la esperanza fundamental de la posibilidad de un nuevo evento-apropiador (*Er-eignis*): “What is needed first is to experience the abandonment by Beings out of which any appropriation (that is, *Er-eignis*) can occur” (MA; BRAKEL, 2014, p. 529). Frente a la *abismal* experiencia de la Nada en como sentido positivo de la experiencia del Nihilismo, la existencia no necesita dar a vuelta del pensamiento nietzscheano como transvaloración del valor del ente. Para Heidegger, la experiencia de la nada de fundamento sitúa la existencia frente al origen del “evento-apropiador” (*Er-eignis*) que determina el destino del Ser como apertura de su futuro verdaderamente nuevo del Ser.

Ante la enigmática dualidad de la *esencia* de la técnica como destino del desvelamiento marcado por la consumación del destino occidental como Nihilismo, es decir, delante del peligro supremo de la experiencia de sí como *nullidad* de la nada y de del “salvador” como posibilidad venidera un nuevo comienzo del Ser, Heidegger piensa

70 “De este modo parecería que la época técnica rompe de forma radical con la tradición. Ante este aparente hecho, la propuesta ontohistórica de Heidegger busca precisamente ubicar la época técnica contemporánea en relación con la historia que la determina. Descubrir que la época técnica no es un rompimiento sino la más grande consecuencia del primer inicio de la filosofía occidental es lo que permite liberarla de un planteamiento metafísico, y de ese modo, dilucidar su carácter ontológico. Eso mismo prepara al pensar en dirección hacia otro inicio” (YAÑEZ, 2011, p. 95).

en dos versos de Hölderlin:

«Pero donde hay peligro,
crece también lo salvador»

Y:

«... poéticamente habita el hombre sobre esta tierra».

El primero verso es retirado del poema “Patmos” e indica que la posibilidad de salvación del peligro traído a tona por la técnica crece, desde siempre, en el interior de la propia técnica, es decir, en la relación entre la esencia de la técnica y el verdadero ámbito de superación de la metafísica occidental en dirección a un nuevo comienzo⁷¹.

El segundo verso ha sido sacado del poema tardío de Hölderlin al cual Heidegger dice ha llegado a él “por un camino especial” y que empieza así: “«En un azul amable, dulce florece, con el metálico tejado la torre de la iglesia»” (GA 7, p. 181 [1994, 163]). Las palabras de Hölderlin, sin embargo, indican el carácter poético esencial de la morada humana sobre la tierra. “Cuando Hölderlin habla del habitar, está mirando el rasgo fundamental del estar del hombre. Pero lo «poético» lo ve él desde la relación con este habitar entendido de un modo esencial (GA 7, p. 183 [1994, 164-165]). Lo poético, la esencia del arte es el material del habitar como “rasgo fundamental del hombre”, es decir, el tiempo-espacio propio a la apertura del fenómeno del Ser como sentido y morada de ser. La *poesía* en el sentido de la “morada poética” del hombre y, por consecuencia, el ámbito del crecimiento de lo salvador como dios venidero de un nuevo evento-apropiador.

La superación del Nihilismo es la experiencia positiva de la nada de fundamento del propio existir, el engranaje técnico del mundo, sin embargo, veta el acceso de la existencia a este origen. La discusión por el destino del Ser marcado por la técnica, por consecuencia, pertenece al ámbito del Ser que se escusa del dominio técnico del mundo:

71 “Por un lado, el engranaje provoca el movimiento frenético del solicitar que impide toda visión del acontecimiento del desvelamiento y, de esa manera, pone fundamentalmente en peligro la relación con la esencia de la verdad. Por otro lado, el engranaje acontece, por su parte, en el otorgar que permite al hombre persistir en su ser. El hombre – no experimentado hasta ahora, pero quizás más experimentable en el futuro – es lo necesitado para la custodia de la esencia de la verdad. Así aparece el surgimiento de lo salvador” (GA 7, p. 34 [2021, p. 52]).

“La esencia de la técnica no es nada técnico. Por ello, la meditación sobre la técnica y la confrontación decisiva con ella debe tener lugar en un ámbito que, por una parte, esté emparentado con la esencia de la técnica y que, por otra parte, sea fundamentalmente distinto de ella. El arte es un ámbito de este tipo” (GA 7, p. 36 [2021, p. 55]). Para Heidegger, como ya hemos indicado brevemente, el desvelamiento del ente tiene el sentido original de la *ποίησις*. El arte y su esencia poética descubierta en la poesía de Hölderlin señala, por lo tanto, el verdadero ámbito del evento-apropiador (*Er-eignis*) que funda el destino del Ser como envío del existir en el destino del desvelamiento. A pesar de su participación originaria en el evento-apropiador del Ser, el engranaje provoca al ser humano de tal modo que su verdadero *origen* permanece oculto a quien está sujeto a su dominación. El *arte* conserva más libremente la relación esencial con el evento-apropiador y, por tanto, puede señalar mejor el camino de un pensamiento filosófico dispuesto a cuestionar el origen de todo desvelamiento posible del Ser. Sin embargo, antes de discutir el significado del *arte* en el pensamiento de Heidegger, conviene ubicarnos mejor en la relación entre la técnica y el Nihilismo, es decir, en la meditación sobre el pensamiento de Nietzsche como consumación de las posibilidades últimas de la llamada “metafísica occidental”.

2.2 La consumación de la metafísica occidental

2.2.1 Los límites de la metafísica de la voluntad de poder

A la luz de una meditación sobre el “destino del desvelamiento”, la *esencia de la técnica* se ha mostrado cómo engranaje (*Gestell*) que dispone de la totalidad del ente como “fondo permanente” según la voluntad humana de dominio técnico sobre la realidad del mundo. Este modo de descubrimiento del ente que propicia el proyecto contemporáneo de dominio del mundo por medio de la producción industrial de nuestra vivencia comunitaria, sin embargo, ya estaba en germen desde el evento-apropiador (*Er-eignis*) que primero determinó el pensamiento griego como origen de la tradición occidental de la metafísica: lo *desvelar* de la esencia (*Wesen*) del fenómeno del Ser como simple la simple presencia del ente en el tiempo y espacio de la representación ideal del cálculo. Por lo tanto, el desvelamiento que impera en el engranaje técnico de la verdad

del ente para la existencia contemporánea no es el producto de una sola época de la historia humana: la modernidad⁷². Por el contrario, su posibilidad esencial se gesta a partir del primer envío de la existencia occidental en el destino del desvelamiento abierto por el pensamiento griego inicial. En este sentido, el Nihilismo y la esencia de la técnica comparten una íntima relación con la historia metafísica de determinación del sujeto y del objeto del pensamiento occidental: son el resultado y la etapa final de esa posibilidad ontohistórica. Para Heidegger, determinar la forma en que el destino occidental se encuentra con la posibilidad técnica del engranaje (*Gestell*) del ente es un paso fundamental hacia la pregunta por el sentido de la superación del Nihilismo en la posibilidad venidera de un nuevo evento-apropiador (*Er-eignis*). La superación de la *metafísica occidental* es el evento-apropiador (*Er-eignis*) que, pasando por la experiencia del Nihilismo como retorno a la nada, supera el desvelamiento del mundo como simple engranaje del ente en dirección a un nuevo sentido esencial de relación entre el *Dasein* y la apertura del Ser.

En la compilación de notas (1936-1946) que componen el texto sobre la “Superación de la Metafísica”, el papel del pensamiento de Nietzsche se le aparece a Heidegger como indicación de la *consumación* de la tradición metafísica del Occidente como sentido inicial de su destino del desvelamiento del ente. El descubrimiento del ente que impera en la esencia de la técnica pertenece al acabamiento de la metafísica como parte del destino del desvelamiento inaugurado por el pensamiento griego en su relación inicial con la apertura del del Ser en cuanto tal: “El ocaso ya ha acaecido. Las consecuencias de este acaecimiento son los sucesos de la historia del mundo en este siglo. Ellos sólo dan el decurso final de lo que ya ha finalizado. Su curso es ordenado por la técnica de la Historia en el sentido del último estadio de la metafísica” (GA 7, p. 69 [1994, p. 65]). Como “último estadio de la metafísica”, el engranaje técnico pertenece a histórica acontecida del occidental y su envío. En este sentido, el evento-apropiador (*Er-eignis*) futuro sólo es la superación de la metafísica como “torsión del olvido del Ser”, es decir,

72 “La técnica moderna se puso en marcha solo cuando pudo apoyarse en la ciencia exacta de la naturaleza. Calculada historiográficamente, la objeción es correcta; pensada históricamente, no capta lo verdadero. [...] La cronología historiográfica sitúa el comienzo de la ciencia moderna de la naturaleza en el siglo XVII. Por el contrario, la técnica mecanizada empieza a desarrollarse en la segunda mitad del siglo XVIII. Pero lo que la ciencia historiográfica constata como fenómeno tardío, a saber, la técnica moderna, es, por lo que respecta a la esencia que domina con ella, históricamente, lo primero” (GA 7, p. 22-23 [2021, p. 36-37]).

como nueva relación historial con la apertura del Ser y su más oculto fundamento: “La superación de la Metafísica es pensada en el sentido de la historia acontecida del Ser. Ella es signo que anuncia la inicial torsión del olvido del ser. Anterior, aunque más oculto que esto signo precursor, es lo que se muestra en este signo” (GA 7, p. 75 [1994, p. 70]). En el evento-apropiador, el propio Ser es convocado, no como ente determinado como “fondo permanente” para el dominio humano del mundo, sino como el ámbito originario donde lo divino y lo humano, apropiándose mutuamente en el diálogo fundamental del lenguaje, son capaces de fundar *un* destino conjunto, es decir, un nuevo envío y un nuevo comienzo para la historia⁷³.

En cuanto al papel del pensamiento de Nietzsche en esta “superación de la Metafísica”, Heidegger nos ofrece la siguiente clave interpretativa: “Al principio podemos representarnos la superación de la Metafísica sólo desde la Metafísica misma, como si ésta se pusiera por encima de sí misma por ella misma” (GA 7, p. 75 [1994, p. 70]). La inversión de la tradición idealista de determinación de la esencia del ente propuesta por Nietzsche permanece aún en los límites del destino del desvelamiento de la metafísica occidental: “La inversión del platonismo, según la cual para Nietzsche lo sensible pasa a ser el mundo verdadero y lo no sensible el no verdadero, sigue estando aún del todo dentro de los límites a la Metafísica” (GA 7, p. 75 [1994, p. 71]). Nietzsche piensa la metafísica occidental sobre la influencia mutua del idealismo platónico y de la dogmática cristiana. Así, propone el filósofo, la “transvaloración de todos los valores” es la inversión del idealismo platónico-occidental de la tradición filosófica de pensamiento. Sin embargo, argumenta Heidegger, la metafísica no es superada por la “transvaloración de todos los valores” como pura inversión del platonismo de la tradición. Al contrario, la “metafísica de la voluntad de poder” inaugurada por Nietzsche conduce el pensamiento occidental a su último estadio de dominación del Ser según el proyecto metafísico de determinación de la esencia del ente.

Para Heidegger, cuando mentada como simple inversión del platonismo, la “voluntad de poder” acaba por ocupar el antiguo lugar de la “idea suprasensible” como

73 “El evento (*Er-eignis*) transfiere el dios al hombre, en tanto adjudica éste al dios. Esta transfiriente adjudicación es evento, en tanto la *verdad* del ser [*Seyn*] es fundada como ser-ahí (transformado el hombre, movido a la decisión del ser-ahí y ser-ausente) y la historia toma a partir del ser [*Seyn*] su otro comienzo” (GA 65, p. 26 [2003, p. 39]).

principio del desvelamiento del ente en su totalidad. Es precisamente en la predilección por lo “sensible” en detrimento del “suprasensible”, que el olvido del Ser como “historia de la metafísica occidental” llega a su conclusión final. La esencia del ente es determinada de modo definitivo por su simple persistencia en el presente para la sensibilidad volitiva de la vida. En este caso, la “verdad” no es transcendencia a lo suprasensible, sino que la dominación del ente como “persistencia de lo elemental en lo sensible”:

Ciertamente parece que el «meta», la transcendencia a lo suprasensible, esté dejado de lado en favor de la persistencia de lo elemental de lo sensible, mientras que lo que ocurre simplemente es que el olvido del ser está llevado a su acabamiento y lo suprasensible queda liberado y puesto en acción como voluntad de poder. (GA 7, p. 75 [1994, p. 71]).

En la consumación histórica del olvido del ser, la metafísica de la voluntad de poder y la razón calculadora del engranaje técnico se encuentran: “De ahí que lo propio de la voluntad de poder sea el dominio incondicionado de la razón calculadora y no las brumas y la confusión de un turbio bucear en la vida” (GA 7, p. 77 [1994, p. 73]). El pensamiento de Nietzsche interpretado como “metafísica de la voluntad de poder” queda envuelto con la metafísica en sí misma como dominio de los entes y, en consecuencia, olvido del Ser. En efecto, en lo señalado por Heidegger, la “voluntad de poder”, tomando del lugar de lo “suprasensible” en la determinación de la verdad del ente, lleva el “dominio incondicionado de la razón” sobre los entes hasta sus últimas consecuencias. La “voluntad de poder”, en este caso, estimula “desvelar” del mundo como “valor”, es decir, como planificación y cálculo de la entidad según la voluntad de dominio del ente en su utilidad para la vida:

En el concepto de voluntad de poder los dos «valores» constitutivos (la verdad y el arte) son sólo otros modos de decir la «técnica» por una parte en el sentido esencial del trabajo eficaz que; por medio de la planificación y el cálculo, produce las existencias, y por otra en el sentido de la creación de los «creadores», quienes, más allá de cada vida, aportan un nuevo estímulo a la vida y aseguran la empresa de la cultura. (GA 7, p. 78 [1994, p. 73]).

La “voluntad de poder” somete la “verdad” y el “arte” (los *valores* supremos) al dominio de la “producción” humana en el sentido del “desvelar” del engranaje técnico. Los valores en sí mismos son creados y, en este sentido, están en las manos de voluntad de los “creadores”. En este caso, sólo lo que está bajo nuestro control es real e, de este

modo, eficacia y verdad se vuelven sinónimos. La metafísica de voluntad de poder guía la producción de la realidad del mundo contemporáneo a su acabamiento metafísico final.

Así, para Heidegger, la “metafísica de la voluntad de poder” como parte del proyecto filosófico occidental del desvelamiento del ente no es sólo una “inversión del platonismo”, sino una *sobrepotencialización* de la tradición occidental y, por consecuencia, el inicio del pensamiento de la *superación* de la metafísica desde dentro de ella misma. La metafísica de la voluntad de poder lleva el dominio del ente a su máxima posibilidad y, de este modo, deja entrever su allá, o sea, el verdadero ámbito de la *superación* de la metafísica occidental. El pensamiento del Ser no llega a completarse junto con la metafísica occidental, sino que, por el contrario, llega al acabamiento del “olvido” y en su posibilidad futura de torsión originaria. A pesar de la sumisión de los entes a la voluntad de poder, hay algo que falta en la existencia humana así dispuesta. En este momento, el peligro último del “destino del desvelamiento” se hace evidente una vez más. Convocado por la técnica para asumir la dominación de la entidad mundo, el hombre se enfrenta a un desafío que supera sus capacidades existenciales. ¿Lo que determina el sentido de la realidad que está bajo el dominio de la voluntad de poder? Si se considera como un “principio metafísico” para la determinación del ente la propia voluntad de poder tenemos entonces solamente una hipótesis que une el orgánico y el inorgánico en un mismo principio esencial caracterizado por el direccionamiento del dominio fundado en la voluntad de poder.

Tal interpretación metafísica de la voluntad de poder como principio de determinación de la realidad del mundo es explorada por Paul Poellner en su obra “Nietzsche and Metaphysics” (1995). En el segundo apartado del sexto capítulo de su libro, Poellner argumenta que, en el caso de una interpretación de la voluntad de poder como principio metafísico, la totalidad del ente (todas las cosas, orgánicas e inorgánicas) serían determinadas por un mismo principio operativo que entonces tendría el carácter de la “primera causa” del movimiento cósmico y su voluntad fundamental de expansión y dominio: “Nietzsche's «hypothesis» is thus that there is no essential difference between organic and inorganic nature, that all motion, all change is a kind of agency” (POELLNER, 1995, p. 277). La fuerza que primero actúa, es decir, que pone en movimiento la realidad del mundo como tal, es la “voluntad de poder”. De tal modo, sólo lo que es un acto de la “voluntad de poder” (o una percepción/interpretación de este acto)

tiene acceso a la realidad valorativa del mundo: “It would be most apt to say that the ultimate «entities» are in fact acts of will [...] and perceptions or interpretations of such acts. (POELLNER, 1995, p. 279). La “verdad” del ente está sujeta a la voluntad de poder como fuerza que reúne toda la realidad en múltiples perspectivas posibles. Cada experiencia de Ser sólo es posible como interpretación de los actos de esta voluntad de poder asumida como principio y dirección de todo acontecer. El perspectivismo nietzscheano, por tanto, se constituye como una realidad donde nada es verdad sino como una expresión de la “voluntad de poder”: “There is no separating the spectator from the spectacle, and in evaluating the one we inevitably evaluate the other as well” (SOLOMON, 1996, p. 196). Es en este sentido, Poellner señala:

Nietzsche asks us to think of reality as consisting of a plurality of 'entities' which are in fact processes or subjective (perspectival) episodes analogous to occurrent perceptions, judgements, desires, and volitions which, however, are present in these processes 'blended and unseparated' (KGW VII.3.40.37). (POELLNER, 1995, p. 281-282).

El modelo de realidad propuesto por una interpretación metafísica de la voluntad de poder como principio de la determinación de la totalidad del ente, por tanto, somete la esencia de lo así descubierto a la pura emanación de la voluntad de poder y su acción sobre sí misma como causa primera del real. Para Poellner, tal modelo de realidad necesita ser al mismo tiempo pluralista (ya que evoca una multitud de entidades como los *actos reales* de la voluntad de poder) y antiesencialista (ya que niega la realidad efectiva de estas entidades fuera de su participación en los designios de la voluntad de poder):

The model is therefore, according to Nietzsche's intention, a pluralistic one—it is 'monistic' only in the sense that it envisages all these 'entities' to share the same essential features, namely a certain kind of directedness of all their activities towards the end of the feeling of power. On the other hand, he also appears to say that the ultimate entities/processes do not even at any given moment, however short, have any essential constitution (or nature), that is, any intrinsic qualities that constitute their identity at that moment in time. Any quantum of force has its essence (at any moment) exclusively in its 'relation to all other *quanta* [...], in [its] effect upon the same'. (POELLNER, 1995, p. 281-282)

En la medida en que se asume la “voluntad de poder” como la “causa primera” del acaecer del Ser, la realidad del ente es reducida a las acciones puestas en movimiento por tal voluntad. La totalidad del ente es reducida a la potencia de la voluntad que la

origina; la totalidad del ente se convierte entonces en lo Poellner llamará “quantum de poder” (*quantum of power*)⁷⁴, es decir, la entidad como puro acto de la voluntad. ¿Cuál es, sin embargo, la consistencia, es decir, la *realidad intrínseca*, de un “quantum”? ¿Y del “quanta de poder” como la totalidad de los entes así determinados? La realidad del “quantum” obtiene *validez* (valor de verdad) en la medida en que se *adecua* a la voluntad de poder y su designio expansionista.

Poellner propone una relación básica entre sólo dos entidades (*A* y *B*) como ejemplo ilustrativo del estatus ontológico del ente en una interpretación metafísica de la “voluntad de poder” como determinación de la totalidad del ente. Asumiendo que *B* indica la posibilidad de un ente cualquier según el modelo del “quantum de poder”, su realidad se subordina necesariamente a la actividad interpretativa de otro quantum de igual valor: *A*. Del mismo modo, la realidad de *A* no se sostiene por sí sola, ya que también necesita de la actividad interpretativa de *B* para obtener *valor* de realidad: “In this scenario, we would have to say that both *A* and *B* are constituted, at the time in question, by their respective activities and other experiences, that is, by interpretive activities and their contents, volitions («commands») and desires [...]” (POELLNER, 1995, p. 282). Cuando obliga al lector a asumir que la realidad de los entes está subordinada a una interpretación recíproca entre ellos, la voluntad de poder se desliza hacia lo que llamará Poellner de *antiesencialismo perspectivista*⁷⁵. Los entes son “quanta de poder” y retiran su modo de ser de la acción de la voluntad de poder sobre sí misma. Tanto en sus formas positivas (interpretación, comprensión), cuanto en sus formas negativas (subordinación y dominación). Pero ¿cómo se realiza este modelo de realidad en un *sujeto* específico? O, en términos heideggerianos, ¿cuál es el modo de ser de la existencia que está sujeta a la vivencia esencial del mundo, y también de ella propia, como pura expresión de voluntad de poder? Poellner explica: “The mode of being, or essence, of such a subject would

74 La entidad pensada como “quantum de poder” solo puede tener alguna validez a través de la *interpretación*: “He [Nietzsche] declares that 'there are only interpretations', none of which can be said to be 'objectively' better or to be more 'fitting' than any other, since it is not coherent to suppose that there is anything for any interpretation to fit in the required way” (POELLNER, 1995, p. 282). La determinación de la esencia de cada entidad, por tanto, está subordinada a la *actividad interpretativa* de todas las demás y viceversa.

75 “I have argued that this view, which I have called anti-essentialism, is at the very center of Nietzsche’s thought in the last period, being the metaphysical counterpart to his epistemological claim that the concept of metaphysical truth as the mapping by a representation of a «fact», a segment of reality as it is in itself, in its intrinsic nature, is unintelligible” (POELLNER, 1995, p. 282).

consist in the character of its own activity and, presumably, in the representational contents encountered by, and partly constituting, the empirical self” (POELLNER, 1995, p. 285). Aquí surge un desajuste entre las pretensiones antiesencialistas en juego en la metafísica de la voluntad de poder y el pluralismo del modelo de verdad que determina la cohesión entre el ente y su realidad objetiva en el mundo.

Si rechazamos cualquier tipo de valor intrínseco de “verdad” capaz de gobernar mínimamente la cohesión de la experiencia humana de los entes, nos vemos obligados a realizar ciertas concesiones para que el discurso sobre las cosas no pierda de una vez por todas su posibilidad de articulación valorativa. Poellner nos muestra que el pensamiento de Nietzsche también encontró tales barreras conceptuales: “[...] he thus seems to admit the existence of at least one 'stream' of experience which has its own intrinsic properties, or essence, even if these properties may change continuously within certain limits set by the definition of the will to power” (POELLNER, 1995, p. 285-286). Lo que propone el comentarista es que el *pluralismo* requerido para la articulación antiesencialista de la realidad determinada por metafísica de la voluntad de poder conduce el pensamiento a diversas contradicciones lógicas sobre la realidad del ente. Para Nietzsche, la realidad de los entes no está subordinada a ningún tipo de categoría absoluta en sí misma, sino que es producto de cristalizaciones (interpretaciones) de *actos* de la “voluntad de poder” a lo largo del tiempo.

Este modelo de realidad, en el que la esencia del ente sólo puede ser propiamente considerada como *acto* de la voluntad de poder, implica en una categoría de verdad que anula la posibilidad de derivar de la esencia del ente cualquier predicado de segunda categoría: “The «metaphysics of the will to power» appears intended as model of a temporal reality which would be such that the second order predicate metaphysical truth would be inapplicable to any statements expressed in the object-language used to refer to this reality” (POELLNER, 1995, p. 286). En este caso, la conceptualización típica del “lenguaje objetivo” de la lógica, incluyendo la salida fregeana para la determinación de la estructura lógico-formal de la verdad de argumentos de segundo orden, se vuelve irrelevante para la determinación la realidad del ente concebido como pura expresión de la voluntad de poder en el tempo de lo eterno retorno de lo mismo. Una realidad así determinada, además de nauseabunda, es, para Poellner, inconsistente. La inconsistencia formal reside en el carácter autoexcluyente de necesidad de una “verdad” que garantice

la solidez de la experiencia del mundo objetivo y el “perspectivismo” como sentido de la experiencia de la realidad del mundo como interpretación subjetiva de los actos de la voluntad de poder.

Para Heidegger, sin embargo, no es la inconsistencia formal de la “metafísica de la voluntad de poder” lo que importa. Coherente o no, la “voluntad de poder” logra, de una vez por todas, la síntesis entre la esencia del ente (su “verdad”) y el concepto de “poder” como valor real. En este sentido, el pensamiento de Nietzsche ocupa un lugar decisivo en el “destino del desvelamiento” de la filosofía occidental como proyecto de dominación de la esencia del ente cuando pensado metafísicamente. En el “destino del desvelamiento” que impera en la maquinación del ente está la “voluntad de poder” como principio de la ejecución final del proyecto metafísico del mundo:

Con la Metafísica de Nietzsche se ha consumado la Filosofía. Esto quiere decir: ha recorrido el círculo de las posibilidades que le estaban señaladas de antemano. La Metafísica consumada, que es el fundamento del modo de pensar planetario, proporciona el armazón de un ordenamiento de la tierra que presumiblemente va a ser largo. Este ordenamiento ya no necesita de la Filosofía porque éste subyace ya a él. Pero con el fin de la Filosofía aún no ha terminado el pensar, sino que está pasando a un nuevo comienzo. (GA 7, p. 79 [1994, p. 74])

La “técnica” y la “metafísica de la voluntad de poder” participan en el desvelamiento del ente primero vislumbrado por el pensamiento griego del Ser como constancia del presenciar. De tal modo, también participan en la historia del olvido del Ser que tiene como consecuencia y dirección el dominio de la “esencia” del ente. El olvido del Ser que impera en el desvelamiento de la técnica no tiene comienzo en la modernidad, pues cruza los milenios de toda la tradición filosófica occidental. En sus interpretaciones del pensamiento de Nietzsche, Heidegger llamará a la etapa final de la metafísica occidental de “la época de la *acabada carencia de sentido*” (GA 6.2, p. 20 [2000, p. 21]). Esta “acabada carencia de sentido” (*der vollende Sinnlosigkeit*) la experimentamos contemporáneamente en las diversas formas de manifestación del Nihilismo. Es decir, el Nihilismo es el verdadero límite de la “metafísica” y también de la experiencia contemporánea del pensamiento como voluntad de articulación y dominación técnica del ente. Sin embargo, antes de interrogarnos sobre la experiencia del Nihilismo como época, es necesario precisar mejor el desarrollo de la relación entre la

“metafísica de la voluntad de poder” y la “esencia de la técnica” en el pensamiento de Heidegger en la década de 1930.

2.2.2 El concepto previo de maquinación (*Machenschaft*)

Como destino del desvelamiento occidental, la descubierta del ente transitó por la historia a través de diferentes estadios de realización de su principio. Sin embargo, fue con el impulso final dado por las ciencias modernas que la verdad del ente puede reducirse de una vez por todas al control y aseguramiento del ente como “fondo permanente” para la dominación del fenómeno del Ser. El destino del desvelamiento, así, tiene su inicio marcado por la primera determinación del Ser como ente concebido por el proyecto griego inicial de pensamiento. El mismo proyecto de determinación de la “verdad del ente” recorre la historia de la metafísica occidental como un todo, desde los griegos hasta el aseguramiento técnico del ente disponible en la modernidad. La “metafísica de la voluntad de poder”, a su vez, marca el momento final de esta tradición, donde la “verdad del ente” supera la determinación latina de *adaequatio* y alcanza, de una vez por todas, la completa dominación de la “factualidad” (*Machsamkeit*) determinada por el “aseguramiento (*Sicherung*) del ente”:

Al atravesar la transformación que va de la *adaequatio* a la certeza como aseguramiento (*Sicherung*) del ente, la verdad se ha instaurado en su estatuable factibilidad (*ausmachbare Machbarkeit*). Esta transformación instituye la preponderancia de la entidad así determinada como factualidad (*Machsamkeit*). La entidad como factualidad sigue sometida al ser, que se ha desprendido y entregado al hacerse a sí por medio del cálculo y a la factibilidad del ente que le es conforme por medio de la planificación e institución incondicionada. (GA 6.2, p. 21 [2000, p. 22]).

Aquí encontramos un dibujo embrionario de lo que Heidegger elaboraría más tarde como “engranaje” (*Gestell*), es decir, la esencia de la técnica como parte del desvelamiento del ente que marca el destino de la metafísica occidental. En los años 30, simultáneamente a su interpretación de la metafísica de la voluntad de poder, Heidegger señalará esta tendencia histórica de dominación humana de la producción de la “factualidad” (*Machsamkeit*) del ente con el término “maquinación” (*Machenschaft*): “the word *Machenschaft* also evokes echoes of power (*Macht*), but again this is no human power. In a manner that anticipates Michael Foucault, Heidegger insisted that we cannot

take possession of power but only be possessed by it” (BERNASCONI, 2021, p. 475). La maquinación (*Machenschaft*), por lo tanto, tiene como principio no la voluntad humana, sino que la propia voluntad de poder como dirección de la expansión del dominio maquinal de la totalidad del ente. Sobre todo, sin embargo, la maquinación es inicialmente pensada en consonancia con la esencia del Nihilismo que, en este periodo, emerge en el pensamiento de Heidegger como consumación de la metafísica occidental⁷⁶.

En Aportes a la Filosofía (GA 65) encontramos la idea de la “maquinación” (en su relación con la *vivencia* y con el evento-apropiador (*Er-eignis*)) como la producción del ente en su propio esenciarse. En la “proposición maquinante” de la esencia del ente, la técnica pone en vigor el imperio del *producir*; la producción en juego en la maquinación, sin embargo, sólo llega a su extremo a través del abandono de lo esencial (del Ser mismo) por la dominación controladora del mundo producido según la “voluntad de poder” como principio dominante. En el sentido propuesto, la dominación técnica cumple, bajo la interpretación metafísica de la voluntad de poder, el movimiento histórico del olvido del Ser iniciado por el pensamiento griego como destino de la tradición occidental.

El destino del desvelamiento es iniciado por el pensamiento griego, pero no creado por él. Para Heidegger, a pesar de *desvelar* la esencia del ente a partir de la producción de la *esencia* del ente como voluntad de poder, la maquinación (*Machenschaft*) del ente en sí misma no es un producto de la humanidad: “En el contexto de la pregunta por el ser no se ha de denominar con ello un comportamiento humano, sino un modo de esenciarse del ser” (GA 65, p. 126 [2003, p. 113]). Como modo del “esenciarse del ser”, la maquinación también se apropia de la humanidad y asume la existencia como parte de su proyecto desvelamiento del mundo como “fundo permanente” bajo el dominio de la voluntad de poder. La maquinación se caracteriza por

76 “Heidegger did not intend machination to be understood simply as a descriptive term corresponding to a lived experience (*Erlebnis*) of it. Indeed, experience in this sense belongs to machination (GA65:127) and is under its sway. Access to machination is only through the history of being to which it belongs. Although the word machination appears in passing in only a few of the works published by Heidegger in his lifetime, most notably his lectures on Nietzsche from the late 1930s and early 1940s, it was only with the posthumous publication of Heidegger’s unpublished manuscripts from the period from 1936 to 1942, in which he developed his account of the history of being, that it came to attract extensive scholarly interest. It is for this reason that it is not better understood even though it is arguably one of Heidegger’s most important insights” (BERNASCONI, 2021, p. 475-476).

el abandono (olvido) del Ser hacia la *transcendencia* que sustenta la “entidad del ente” como objeto de experiencia, la experiencia concebida como control y planificación. No obstante, “aunque que favorezca la inesencia del ser” (GA 65, p. 126 [2003, p. 113]), la maquinación (*Machenschaft*) no puede ser ignorada en su participación en el destino del desvelamiento⁷⁷.

Recordemos que, en su dudosa posición en la esencia del desvelamiento del ente, la esencia de la técnica conlleva en su esencia el supremo peligro y, al mismo tiempo, el salvador que están en juego en la *consumación* de la historia de la tradición filosófica que ella encarna máximamente⁷⁸. No se trata de un retorno a los griegos ni de una resistencia a la tecnología en la vivencia comunitaria y global del mundo contemporáneo. Estos comportamientos reaccionarios y reactivos son inútiles porque la maquinación (*Machenschaft*), desde el principio, está fuera de nuestro control individual; su manifestación y dominio nos precede y, de esta forma, deja nos pone delante de tan problemática herencia. El abismo que una vez sirvió de ámbito al primer movimiento originario del desvelar de la esencia del ente vuelve como el Nihilismo y, de esta manera inoportuna, reclama una nueva decisión de Ser. Como “esenciar de la inesencia”, la maquinación es Nihilismo como manifestación del *fin* de la histórica occidental y su desvelamiento del Ser.

Como apertura del destino del desvelamiento occidental, el pensamiento griego se caracteriza por el florecimiento esencial de la verdad del Ser como posibilidad de determinación del ente. Pero, en este impulso inicial, señala Heidegger, ya germinaba la

77 “Pero tampoco a esta inesencia, porque esencial a la esencia, se ha de poner nunca en una devaluación” (GA 65, p. 126 [2003, p. 113]).

78 “Although Heidegger held out the possibility that machination and the devastation (*Verwüstung*) that erupts from it might overwhelm human beings altogether (GA66:15), he also insisted that recognition of machination in terms of the history of being could only be known from another inception (GA66:400). It thus serves as a transition to something other (GA69:47). This would later be reformulated, borrowing a phrase from Hölderlin, that where the danger is grows that which rescue (GA7:35–36/QCT 34–35). A corollary of this is that machination is not accessible to metaphysical thinking (GA66:26) and indeed that any attempt to arrive at the heart of machination using terms like dynamic, total, imperial, calculative, and planning is ultimately inadequate to the phenomenon because they are metaphysical terms. [...] For Heidegger to think machination in terms of the history of being is to locate it at the consummation of Western metaphysics (GA69:44). «The essence of power as machination . . . is itself the end of metaphysics» (GA69:71). It is hidden in the extreme abandonment of being that gives rise to machination (GA6.2:445/EP 80). Heidegger had long thought of Western metaphysics in terms of a tendency to approach entities as produced, but it was with the introduction of his account of the contemporary dominance of technology that he arrived at his insight into the unity of metaphysics” (BERNASCONI, 2021, p. 475-476).

dominación *maquinante* del ente como posibilidad final del proyecto así desarrollado: “La maquinación, como esenciarse de la entidad, de una primera seña de la verdad del ser [Seyn] mismo. Bastante poco sabemos de ella, a pesar de que domina toda la historia del ser de la filosofía occidental vigente desde Platón hasta Nietzsche” (GA 65, p. 127 [2003, p. 113]). Pero, si ya estaba vigente como posibilidad desde Platón, ¿por qué la maquinación (*Machenschaft*) si mantiene esencialmente oculta durante la historia occidental? Para Heidegger, la respuesta esta pregunta está conectada al carácter esencial de la técnica y las tres reglas según las cuales opera la maquinación en sí misma:

(1) [...] cuanto más decisivamente se despliega – así en el medioevo y en la modernidad –, tanto más obstinada y maquinadoramente se oculta *como tal* [...].

(2) [...] cuanto más decididamente la maquinación se oculta de esta manera, tanto más impele al predominio de lo que parece ser totalmente contrario y sin embargo es de su esencia: a la vivencia.

(3) [...] cuanto más incondicional la vivencia como pauta de corrección y verdad (y con ello “realidad” y estabilidad), tanto más inútil deviene el que desde aquí se realice un reconocimiento de la maquinación como tal. (GA 65, p. 127 [2003, p. 114])

La primera ley determina el modo como la maquinación (*Machenschaft*) avanza en la historia de la metafísica occidental y, al mismo tiempo, oculta su esencia como tal. Es decir, la técnica oculta su verdadero origen histórico en la medida en que despliega su dominio sobre la totalidad del ente. La segunda ley señala el modo como, ocultando su esencia, la maquinación (*Machenschaft*) guía el sujeto de su influencia a la interpretación del mundo bajo el signo de la simple “vivencia”. La maquinación descubre la “vivencia” y opera a través de ella su dominio de la realidad. La “vivencia” el escenario necesario para el despliegue de la dominación maquinante del ente como “fondo permanente”. La vivencia humana es explorada de manera tan abrumadora por la maquinación, que el propio “desvelamiento” queda en segundo plano a pesar de su importancia esencial. Por último, la tercera ley esencial de la maquinación (*Machenschaft*) indica el sentido *final* de la experiencia del Ser sostenida por el último estadio de la metafísica occidental; una realidad donde la existencia está completamente privada de cualquier posibilidad de cuestionamiento del verdadero origen del ciclo de control-dominación que determina la “vivencia contemporánea” impelida por la técnica como desvelamiento del Ser.

Recapitulemos. El hombre occidental es convocado por metafísica occidental

para que disponga del mundo como el “señor de la tierra”. En su estadio final, sin embargo, esta convocación tiene el carácter de maquinación (*Machenschaft*), es decir, del engranaje técnico del ente determinado según el principio de la “dominación” de la voluntad de poder. El pensamiento griego inicial, señala Heidegger, encuentra el origen de todo posible descubrimiento del ente en la φύσις, interpretada como desvelamiento, es decir, el “hacerse-por-sí mismo” de la naturaleza que garante la subsistencia de lo que así permanece y se presenta. En este modo originario de pensar la *esencia* (ουσία) del ente en su hacerse más propio, sin embargo, la tradición occidental posteriormente encuentra la dicotomía entre ιδέα e τέχνη como posibilidad determinante de la maquinación de la totalidad del ente según la “preponderancia de lo hacible y de lo que se-hace” como principio de la realidad del Ser:

Que *algo se hace por sí mismo* y según ello es también hacible para un correspondiente proceder, el *hacerse-por-sí mismo* es la interpretación de la φύσις llevada a cabo a partir de la τέχνη y su círculo de referencia, de modo que ahora ya rige la preponderancia de lo hacible y de lo que se-hace, lo que brevemente sea llamado la maquinación. (GA 65, p. 126 [2003, p. 113]).

A pesar de esto, observa Heidegger, la maquinación (*Machenschaft*) aún no alcanza su predominio decisivo en el pensamiento antiguo de la entidad del Ser, sino que “permanece velada en la constante presencia cuya determinación alcanza su máxima crisis en la εντελέχεια en medio del pensar griego inicial” (GA 65, p. 126 [2003, p. 113]). En la Edad Media, continua Heidegger, el *actus divino* de la creación reemplaza la definición griega inicial de φύσις (“*Dios como causa sui*”): “Con ello se relaciona el que ahora lo maquinador se abra paso más claramente y, a través de la entrada en juego del pensamiento judeo-cristiano de la creación y de la correspondiente representación de Dios, el *ens* devenga *ens creatum*” (GA 65, p. 126 [2003, p. 113]). De este modo, el pensamiento medieval da un paso más hacia la maquinación (*Machenschaft*) como determinación de la esencia del ente como “producto”, pero, en la medida en que sustenta en Dios el vínculo metafísico de rectificación de la realidad de toda creación, mantiene aún latente la verdadera consecuencia de la proposición maquinante del mundo. Es solo en la modernidad, a través de la determinación efectiva de la realidad a través del *subjectum*, que las ciencias objetivas son capaces de proyectar la realidad del ente como lo que está puramente disponible para la manipulación humana: “[...] la época moderna,

ninguna meditación histórica puede pasar por alto estas dos determinaciones esenciales e interrelacionadas de su historia: que el hombre en cuanto subiectum se instaure y se asegure como centro de referencia del ente en su totalidad, y que la entidad del ente en su totalidad es comprendida como representatividad de lo producible y explicable” (GA 6.2, p. 24 [2000, p. 25]). Así, en la modernidad la maquinación (*Machenschaft*) adquiere preponderancia decisiva como el aseguramiento esencial de la totalidad del ente en el último estadio del proyecto del desvelamiento del Ser puesto en obra por la tradición occidental⁷⁹.

En este punto, para Heidegger, la “metafísica de la voluntad de poder” presta un gran servicio a la interpretación de este último estadio de la dominación del Ser como maquinación de la totalidad del ente. En el modelo de realidad metafísica que toma como principio una interpretación tradicional de la voluntad de poder, la vigencia de la totalidad del ente (“quantum de poder”) es determinada por el movimiento de la voluntad sobre sí misma. La realidad es, entonces, *voluntad* de voluntad de poder. Heidegger señala:

Sólo bajo la orden incondicionada de sí misma (como voluntad de poder) la maquinación puede mantenerse en un estado, es decir: volverse consistente. Allí, pues, donde con la maquinación la carencia de sentido llega al poder, la represión del sentido y con él de todo interrogar la verdad del ser tiene que ser sustituida por la proposición maquinante de «fines» (valores). (GA 6.2, p. 21 [2000, p. 22]).

Así, la interpretación metafísica de la voluntad de poder lleva a las últimas consecuencias la maquinación (*Machenschaft*) del ente que se mantuviera latente desde el inicio griego del pensar occidental. Sin embargo, donde la técnica domina y dispone de la esencia del ente, lo que hay es la preponderancia de la carencia del sentido del Ser. Enredada en el imperio de la técnica, la esencia del ente se desvela según su utilidad en el proyecto occidental de dominio de la realidad del mundo. En este movimiento, la maquinación (*Machenschaft*) pertenece al olvido del Ser, pues su consideración del ente no encuentra *tiempo* para cuestionar el verdadero origen de su destino. El sujeto necesita

⁷⁹ “Ahora bien, ¿es la ciencia sólo un artefacto del hombre que se ha elevado a un dominio tal, que se podría pensar que algún día, por obra del querer humano, por decisiones de comisiones, pudiera ser demolido de nuevo? ¿O bien prevalece aquí un sino más alto? Así es en efecto. Prevalece Algo Distinto. Pero esto que es distinto se nos ocultará mientras sigamos atados a las representaciones habituales de la ciencia” (GA 7, p. 42 [1994, p. 39-40]).

ganarse la vida, no cuestionar la esencia del Ser. Así, la maquinación (*Machenschaft*) lleva a cabo en definitivo el olvido del Ser que marca la tradición como completo abandono del cuestionamiento sobre el sentido originario de nuestra experiencia del Nihilismo. La dominación técnica de la esencia del ente significa, en este caso, la exposición a la “carencia de sentido” en su sentido más profundo: como el a-bismo (*Abgrund*) que señala la proximidad del Nihilismo como experiencia esencial de la nada de fundamento del *Dasein* histórico en su si-mismo. Desde un punto de vista ontohistórico, por tanto, el Nihilismo coincide con una época específica de la metafísica occidental: el punto en que el pensamiento vuelve a la primera posibilidad que marcó su evento-apropiador (*Er-eignis*) original: la Nada. Finalmente, consideramos la experiencia ontohistórica del Nihilismo como punto clave para la discusión heideggeriana de la posibilidad de *superación de la metafísica* y de la posibilidad de un nuevo comienzo para nuestra relación esencial con el Ser.

2.3 La experiencia ontohistórica del Nihilismo

2.3.1 La época del Nihilismo

A pesar de toda la controversia en torno a esta obra, queda registrado en el segundo aforismo de la “Voluntad de Poder” lo que piensa Nietzsche sobre el Nihilismo como época de la civilización occidental:

Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describe lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: *la llegada del nihilismo*. Esta historia ya puede contarse ahora, porque la necesidad misma está aquí en acción. Este futuro habla ya en cien signos; este destino se anuncia por doquier; para esta música del porvenir ya están aguzadas todas las orejas. Toda nuestra cultura europea se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar. (NIETZSCHE, 2006, p. 31)

Nietzsche afirma poder describir la experiencia “futura” del Nihilismo porque, según él, no hay vuelta atrás: “la necesidad misma está aquí en acción”. El desarrollo de la lógica de la metafísica ha conducido el hombre occidental, inevitablemente, a la época

de la llegada del Nihilismo. Así, señala Heidegger, el Nihilismo es historia porque indica el verdadero ámbito de la concreción de la metafísica occidental y su destino del desvelamiento. La forma final de este desvelamiento metafísico es la maquinación (*Machenschaft*) del ente según la voluntad de poder. La maquinación (*Machenschaft*), como *esencialización* del *esenciarse* del ente, es parte de la experiencia definitiva e inevitable del Nihilismo que “habla ya en cien signos”. Heidegger señala:

El ser (*Seyn*) ha abandonado tan fundamentalmente al ente y librado éste a la maquinación y al “vivenciar”, que necesariamente esos aparentes intentos de salvación de la cultura occidental, toda “política cultural”, tenían que convertirse en la figura más capciosa y por lo tanto suma del nihilismo. (GA 65, p. 140 [2003, p. 123-124])

Para el filósofo de *Ser y Tiempo*, con la determinación técnica de la totalidad del ente como “fondo permanente”, la metafísica occidental ha conquistado un estadio tan avanzado de controle y aseguramiento de la esencia del ente que cualquier cuestión sobre el sentido de Ser es dispensada. Es un duplo “abandono”: el ente es abandonado a la previsión y aseguramiento de la técnica y el Ser es sustraído como lo que no necesita de más ningún cuestionamiento esencial allá de lo que es determinado por la maquinación del ente⁸⁰.

Para Heidegger, la consecuencia de este duplo abandono (del ente a la maquinación técnica y del Ser a la simples determinación de la esencia del ente) es el hecho de que toda tentativa de *superación* del Nihilismo que no sea capaz de apropiarse del verdadero sentido ontohistórico del evento del existir pensante (del *Dasein*, de la existencia humana) acabe enredándose aún más en el *acabamiento* de la filosofía occidental y en el “peligro supremo” de su *consumación negativa*⁸¹. Pero, entonces, ¿cómo hablar del “salvador” como superación positiva del Nihilismo?

Recordamos la esencia de la técnica como desvelamiento del Ser no es una

80 Véase el apartado “4.2.2 Las consecuencias y la superación del Nihilismo”.

81 “El nihilismo más funesto consiste en hacerse pasar por protectores del cristianismo y hasta, en razón de servicios sociales, reivindicar para sí la cristiandad más cristiana. Este nihilismo tiene toda su peligrosidad en que se oculta por completo y ante todo lo que se podría llamar el grosero nihilismo (por ejemplo, el bolchevismo) se separa cortantemente y con razón. Sólo que la esencia del nihilismo es por cierto tan abismosa (porque él desciende a la verdad del ser [*Seyn*] y la decisión al respecto), que precisamente estas formas opuestas pueden y tienen que pertenecerle. Y por ello también parece que el nihilismo, considerado en totalidad y fundamentalmente, es insuperable” (GA 65, p. 140 [2003, p. 123]).

“actividad humana”, es decir: a diferencia de los instrumentos que ella pone a nuestra disposición, sus “fines” están para allá del control humano. La *esencia de la técnica* ultrapasa la libertad del individuo, pues camina hacia la realización de su proyecto milenario de descubierta y dominio de la totalidad del ente; en su fluir, arrastra consigo la existencia humana desde un modo específico de *convocación*. La filosofía de Nietzsche muestra una existencia marcada por la herencia occidental de la metafísica y que se encuentra, al mismo tiempo, fascinada por el concepto de “poder” y angustiada por la indeseada e insistente *llegada del Nihilismo*⁸². En su evocación nietzscheana, el Nihilismo ocupa un lugar ontohistórico en el análisis existencial de la relación contemporánea con el Ser. Es decir, más allá de una política cultural o de cualquier movimiento ideológico, el Nihilismo dialoga con el evento-apropiador del destino occidental en su posibilidad originaria de relación con el Ser.

Para Heidegger, por lo tanto, el Nihilismo nietzscheano tiene un significado histórico especial. En “Aportes a la Filosofía (*Er-eignis*)” (GA 65), Heidegger nos da una pista de la manera como él interpreta el sentido del Nihilismo nietzscheano: “El Nihilismo en el sentido de Nietzsche significa: todas las *metas* están ausentes” (GA 65, p. 138 [2003, p. 122]). La *ausencia de metas* del Nihilismo, sin embargo, no es un síntoma psicológico de uno u otro individuo. El Nihilismo como época – es decir, desde una consideración *ontohistórica* – afecta al Ser en su totalidad. Toda la existencia se siente así y los viejos ideales ya no pueden llenar el *abismo* bajo sus pies. Sólo un “otro comienzo”, originalmente nuevo, puede hacer *justicia* a este temple fundamental (*Grundstimmung*). Para Heidegger, por tanto, se trata de ir más allá de la figura de la filosofía de Nietzsche como “una interesante psicología de la cultura” (GA 65, p. 139 [2003, p. 122]) y llegar a una discusión ontológica del Nihilismo como cierre de una posibilidad histórica de ser y

82 Para Heidegger, al poner en juego la creación de la verdad como valor, Nietzsche inaugura dos cosas: la idea extrema de que la verdad es producto de la voluntad y, al mismo tiempo, que el verdadero fundamental de cualquier verdad absoluta es nulo. La verdad está fundada en la posibilidad creativa de nuevos valores: “As Gadamer also states, Nietzsche was for Heidegger not simply the one who diagnosed nihilism – with the surfacing of the “nothing”, being becomes visible. The condition of nihilism that reveals the nothing in values also reveals that values are absent. Hence meaning and values do not disappear; they are concealed or forgotten” (BLOND, 2010, p. 126). El Nihilismo, en sus últimas consecuencias, trae a la tona el sentido del olvido del Ser que, ya en *Ser y Tiempo*, es el principio de la investigación fenomenológica propuesta por Heidegger. Sin embargo, la confrontación originaria con la metafísica nietzscheana (la “ausencia de metas” como sentido fundamental del pensamiento) ha contribuido enormemente para el “giro” (*Kehre*) del pensamiento de Heidegger en la década de 1930.

despliegue de otro comienzo historial del Ser. “En la intención del otro comienzo el nihilismo tiene que ser concebido más fundamentalmente como consecuencia esencial del abandono del ser” (GA 65, p. 138 [2003, p. 122]). El Nihilismo adquiere el sentido pretendido por Heidegger cuando es interpretado como parte del destino histórico de la tradición occidental en una relación originaria con el acontecimiento ontológico del Ser que primero determinó esta historia como tal. De esta manera, se hace más fácil comprender por qué la interpretación ontohistórica del Nihilismo requiere también una *confrontación decisiva* con la metafísica occidental y la consecuencia esencial del abandono del Ser como maquinación (*Machenschaft*) de la totalidad del ente.

En la consumación de la metafísica occidental, la existencia humana se enfrenta al Nihilismo y este sentimiento, propone Heidegger, no debe ser resistido, sino interpretado esencialmente como fundamental de un nuevo comienzo del Ser como evento-apropiador (*Er-einis*): “Este lugar, que por sí mismo recién funda nuevamente espacio y tiempo, es el *Dasein*, sobre cuyo fundamento por primera vez el ser [Seyn] mismo llega al saber cómo el *rehúso* y con ello como el evento-apropiador (*Er-einis*)” (GA 65, p. 140 [2003, p. 124]). En el evento-apropiador, la verdadera relación ontológica entre el *Dasein* y el Nihilismo se hace accesible como el *vacío originario* sobre el cual se torna posible el *envío* del destino del desvelamiento del Ser. “En la experiencia fundamental de que el hombre como fundador del *Dasein* es *usado* por la divinidad del otro dios, se inicia la preparación de la superación del nihilismo. Pero lo más inevitable y difícil en esta superación es el *saber* acerca del nihilismo” (GA 65, p. 140-141 [2003, p. 124]). El *saber acerca del Nihilismo* es también un conocer acerca la condición occidental y de la relación con el *divino* que caracteriza el “destino” de su apertura. Esto se materializa en la evocación nietzscheana de la comedia dionisíaca como el origen del enredo de la *existencia occidental*:

Pero el día en que podamos decir de todo corazón: «¡Adelante! ¡También nuestra vieja moral forma parte de la comedia!», habremos descubierto un nuevo enredo y una nueva posibilidad para el drama dionisíaco del «destino del alma» -: ¡y ya él sacará provecho de ello, sobre esto podemos apostar, él, el grande, viejo y eterno autor de la comedia de nuestra existencia!... (NIETZSCHE, 2005a, p. 30).

En la filosofía de Nietzsche, la confrontación entre Apolo y Dioniso marca la

composición poética inicial del destino occidental como relación entre lo divino y la descubierta humana de un destino⁸³. Para Heidegger, pues, llevada al lugar de la “ausencia de metas” por la vivencia del Nihilismo, la existencia vuelve al horizonte de la posibilidad de tomada del ente desde la apertura del Ser. Cuando Nietzsche habla de los dos siglos del Nihilismo, no está tratando de decir que tienes poderes premonitorios, que de alguna manera puede narrar los hechos cronológicos de la *historiografía* humana. Lo que Heidegger percibe muy claramente es que la indicación del Nihilismo hecha por Nietzsche tiene carácter ontológico y, en este sentido, encarna el “abandono del Ser” como esencia del ente. El saber acerca del Nihilismo “no debe quedar adherido a la palabra ni a la primera aclaración de lo mentado a través de Nietzsche, sino que tiene que reconocer el abandono del ser como la esencia” (GA 65, p. 141 [2003, p. 124]). Por tanto, se hace necesario considerar toda la historia de la metafísica como este movimiento de “abandono del Ser” hacia la determinación de la esencia del ente, que se manifiesta en extremo en el modo de la “esencialización del inesencial” llevado a cabo por la *técnica*. El que *trasciende* el Ser hacia los entes y posibilita la efectuación de tal proyecto de desvelamiento del ente es *Dasein* occidental. En el evento-apropiador decisivo, la existencia y lo divino se relacionan de tal modo que el tiempo-espacio del *Dasein* es fundado como el “comienzo” de la historia del Ser. La existencia, arrojada en la historia del Ser por el evento-apropiador occidental, se encuentra como resultado de esta *transcendencia* del Ser en camino del *aseguramiento* de la “verdad” del ente.

Como hemos visto, para Heidegger, en la medida en que asimila la determinación de la “verdad del ente” en el concepto de “poder”, la llamada “metafísica de la voluntad de poder” cumple esencialmente la historicidad del destino occidental. No se trata de un cambio de rumbo (una inversión del platonismo), sino de una reflexión ontológica sobre las consecuencias del dominio metafísico del mundo y su disminución en una relación originaria con el Ser. Esta *sobrepotencialización* de la metafísica corresponde a su *consumación* de la historia del Occidente y el Nihilismo es el límite y temple fundamental de esta experiencia del *fin*. En la experiencia del Nihilismo, la existencia experimenta el *fin* de la posibilidad de determinación de la “verdad” según los valores de la tradición occidental. La quiebra de todos los valores (como “carencia de

83 Véase el apartado “1.3.1 La confrontación entre Apolo y Dioniso”.

sentido”) precede la experiencia decisiva del Nihilismo. El *fin de la metafísica*, en la interpretación heideggeriana, corresponde a la consumación del “abandono del Ser” y, en este caso, el Nihilismo es la experiencia de este abandono como “ausencia de metas”.

Cómo la metafísica alcanza su estado pleno a través del predominio de la voluntad de poder, el dominio técnico de la producción *maquinante* de la esencia del ente emerge como el último estadio de la experiencia del Ser de la metafísica occidental. Conectada a la esencia del Nihilismo, el concepto de maquinación (*Machenschaft*) refleja la reflexión inicial de Heidegger sobre la “voluntad de poder” y su interpretación metafísica tradicional que posteriormente toma el sentido de la reflexión sobre el engranaje (*Gestell*) como esencia de la técnica. El pensamiento inicial de la técnica de Heidegger sobre la técnica está, de este modo, marcado esencialmente por su interpretación metafísica de la “voluntad de poder” nietzscheana como parte de la historia de la tradición occidental. El Nihilismo es el último estadio de esta tradición y, al mismo tiempo, la experiencia de la Nada que anuncia la posibilidad futura de un nuevo comienzo. Para Heidegger, el Nihilismo es una indicación del retorno de la existencia humana a la experiencia abismal⁸⁴ de la propia esencia creadora del Ser: la experiencia de la Nada como apertura creativa de un nuevo evento-apropiador (*Er-eignis*) del Ser.

2.3.2 Evento-apropiador (*Er-eignis*) y Nihilismo

a) La exhortación del lenguaje

En su conferencia “... poéticamente habita el hombre” (GA 7), Heidegger reflexiona sobre el sentido existencial de este verso de Hölderlin. Para el filósofo, el “lenguaje poético” evocado ahí indica el *sitio* donde se produce la entrega del “destino del hombre” a la existencia, es decir, el origen (*Ur-sprung*) de la “historia” en sentido originario del destino: el *envío* del *Dasein* en la apertura propia de su historicidad. Por tanto, la “habitación poética” señalada en el poema tardío de Hölderlin debe ser pensada en dos momentos distintos: “[...] primero pensar lo que denominamos la existencia del hombre desde la esencia del habitar; luego pensar la esencia del poetizar en tanto que

84 Véase el apartado “4.1.1 El tiempo-espacio del otro inicio”.

dejar habitar como un construir, incluso como *el* construir por excelencia” (GA 7, p. 183 [1994, p. 165]). En primero lugar, hay que interpretar la estructura ontológica del Dasein que “habita el mundo” y, en segundo, el carácter lingüístico original de este “habitar” que, al *destinar* la existencia, crea la posibilidad del “construir por excelencia”. Ahora bien, es a través del “lenguaje” que la “interpelación del Ser” se entrega a la existencia como “destino humano” y como libertad para “construir” (proyecto de mundo). Esta *entrega destinataria*, el evento-apropiador (*Er-eignis*) en sentido originario, tiene lugar en la “exhortación del lenguaje” (*Zuspruch der Sprache*):

¿De dónde es que el hombre toma la interpelación (*Anspruch*) de llegar hasta la esencia de una cosa? El hombre sólo puede tomar esta interpelación de allí de donde él la recibe. La recibe de la exhortación del lenguaje (*Zuspruch der Sprache*). Ciertamente, sólo cuando presta atención, y mientras presta atención, a la esencia propia del lenguaje. (GA 7, p. 184 [1994, p. 165]).

En sentido general, exhortar es apelar o incitar, al dios, al otro, a uno mismo; en plano ontológico, la “exhortación del lenguaje” *incita* al *Dasein* a acoger a las señas de los dioses como “proyecto del pensamiento” y como “destino”. Por tanto, la “esencia del lenguaje” es la morada del evento-apropiador y, como tal, alberga el desarrollo de este “evento” como “destino del desvelamiento” (es decir: como proyecto de desvelamiento de la esencia del ente). Como se ha mostrado, el “destino” (*Geschick*) es lo que “reúne y pone al hombre en un camino del desvelar”, es decir, la posibilidad del proyecto de mundo como determinación de la “esencia del ente”⁸⁵. Añadimos ahora la siguiente interpretación heideggeriana: como morada del hombre, el lenguaje no está subordinado al proyecto occidental del mundo, sino que lo precede bajo la forma de “condición de posibilidad” originaria de su evento-apropiador (*Er-eignis*) inicial.

Sólo porque, en la “exhortación del lenguaje”, el *Dasein* recibe las señas del dios, la determinación de la esencia de los entes puede emerger como una *tarea de pensamiento*, es decir, como el impulso capaz de mover el destino del Occidente para su nuevo comienzo. La “exhortación del lenguaje” es la verdadera cuna de toda articulación histórica del *Dasein* y, al mismo tiempo, la “morada” del hombre sobre la tierra. En otras palabras, la “exhortación” es la apertura de Ser donde se produce el primer “diálogo”

85 Véase el apartado “2.1.1 El engranaje (*Gestell*) y la esencia de la técnica”.

entre existencia y dioses en la forma del destino del desvelamiento de un pueblo histórico. E la esfera originaria de la exhortación, la “palabra dialógica” es enviada por primera vez a la determinación de la “esencia” del ente y, así, congrega y compone el destino de quienes comparte su modo de “desvelamiento”. El sentido capital del lenguaje, sin embargo, permanece en *disputa*, ya que está sujeto a la condición existencial propia del *Dasein*: la experiencia de la Nada como *finitud*.

Como heredero finito del destino del desvelamiento del Ser, el hombre occidental tiende a olvidar el ámbito de la “exhortación del lenguaje”, y pretende aún someter el lenguaje a su proyecto específico de dominación. Para Heidegger, “el hombre se comporta como si fuera el forjador y el dueño del lenguaje, cuando es éste, y lo ha sido siempre, el que es señor del hombre. Cuando esta relación de señorío se invierte, el hombre cae en extrañas maquinaciones” (GA 7, p. 184 [1997, p. 165]). En la “exhortación”, el lenguaje no se somete al hombre como herramienta, como código lingüístico capaz de categorizar y, a través de la prensa e la editorial, proliferar como “cultura”. En la “exhortación” indicada por Heidegger, por el contrario, el lenguaje es señora del hombre: él convoca al tiempo del existir, haciéndolo “reflejarse” a sí mismo como *pensamiento* del Ser. El destino de la existencia surge en esta relación lingüística originaria entre el tiempo-espacio del existir y el lenguaje poético creativo en su posibilidad de “exhortación”. Esta también es la razón fundamental por la cual cada uno de nosotros, independientemente del idioma nativo, lleva dentro de sí la posibilidad remisiva de una relación auténtica con el lenguaje.

Nos parece que la indicación de un auténtico ámbito de relación con el lenguaje ha sido parte del pensamiento de Heidegger desde el principio. La discusión de la “indicación formal” y la primacía teórica que permeaba la descripción fenoménica de la tradición neokantiana que lo rodeaba apuntan el camino inicial del joven filósofo. En *Ser y Tiempo*, finalmente, la concepción original de un lenguaje fenomenológico aparece directamente ligada a la posibilidad de plantear la pregunta por el sentido del ser en general y el análisis existencial que le precede. Sólo un lenguaje auténtico puede cumplir la máxima fenomenológica (“¡A las cosas mismas!”) de manera satisfactoria. En tal fenomenología, Heidegger prone en la introducción de *Ser y Tiempo*, el fenómeno (el φαινόμενον) debe llegar al “decir” (λόγος) de modo pré-categorial, es decir, en un *enunciado* libre de todo compromiso metafísico implícito o explícito. El saber

fenomenológico está en conexión con la estructura existencial del *Dasein* como el que cuestiona el fenómeno y, de tal modo, piensa la realidad, para allá de la determinación tradicional de la metafísica tradicional y sus cristalizaciones. Heidegger, por tanto, busca aclarar el significado de la “fenomenología” discutiendo los términos griegos que componen la expresión presentada: “φαινόμενον” y “λόγος”.

1. Φαινόμενον: En primer lugar, señala Heidegger, el sentido originario del término griego “φαινόμενον” no puede interpretarse como el “ser simplemente dado” de la entidad categorial que marca la tradición metafísica. Quizás, en su origen griego, el fenómeno tenía como sentido el propio mostrarse del Ser y el modo como hace parte de su experiencia que ello se haga accesible por medio de una claridad propia:

La expresión griega φαινόμενον, a la que remonta el término ‘fenómeno’, deriva del verbo φαίνεσθαι, que significa mostrarse; φαινόμενον quiere decir, por consiguiente: lo que se muestra, lo autoestrante, lo patente; φαίνεσθαι es, por su parte, la forma *media* del φαίνω, la luz, la claridad. φαίνω pertenece a la raíz φα-, lo mismo que φῶς, la luz, la claridad, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo. (*SuZ*, GA 2, p. 28 [1997, p. 51])

La claridad del fenómeno pertenece al fenómeno como su propia esencia. Como lo que hace *patente* el mundo, presente a los sentidos, el fenómeno es la “claridad” que *desvela* el acontecimiento del Ser como tal. De este modo, el fenómeno, “visible en sí mismo”, precede toda aprehensión (νόησις), porque, en sentido originario, configura la propia claridad del Ser en su mostrarse (αἴσθησις): “manifestación y apariencia se fundan, de diferentes maneras, en el fenómeno” (*SuZ*, GA 2, p. 31 [1997, p. 54]). Pero, como el término φαινόμενον engloba también la totalidad del “φαινόμενα” (“que yace a la luz del día o que puede ser sacado a la luz”), existe ya entre los griegos la tendencia a establecer una equivalencia entre el “mostrar-en-sí” del fenómeno y el “estar-ahí” como “pura presentación” de la esencia de los entes (τὰ ὄντα)⁸⁶.

Sin embargo, señala Heidegger, lo que era sólo una *tendencia* en el pensamiento griego inicial se convierte en punto de partida metodológico para el conocimiento del ente en la tradición metafísica-occidental que le sucede. En la interpretación metafísica de la

86 “Los φαινόμενα, «fenómenos», son entonces la totalidad que lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a la luz, lo que alguna vez los griegos identificaron pura y simplemente con τὰ ὄντα (los entes)” (*SuZ*, GA 2, p. 28 [1997, p. 52]).

realidad del mundo, la experiencia del Ser es progresivamente reducida a la extensión en el *tiempo* de la percepción intelectual de un sujeto del conocer y el fenómeno se reduce a la permanencia constante en el *espacio* que determina el ente como sujeto de esta percepción⁸⁷. En contraste a la interpretación teórica del Ser de la tradición metafísica occidental, por lo tanto, el φαινόμενον señalado en la *fenomeno*-logía heideggeriana tiene carácter pre-teórico, es decir, trata siempre de una indicación formal al “mostrarse-en-sí-mismo” que *desvela* la dupla posibilidad de la experiencia del “claro” del Ser por el *Dasein* humano. Lo “fenoménico” constituye, originariamente, lo que Heidegger llamará del “claro del bosque” (*Lichtung*), es decir, el ámbito desde el cual se hace posible la relación originaria entre el *Dasein* y cualquier *comprensión/interpretación* del Ser. El “claro” es el fenómeno en sí mismo, es decir, la apertura plena donde la poesía recoge lo *divino* en la “exhortación del lenguaje” y funda el abrigo histórico de la *existencia pensante*.

2. Λόγος: En segundo lugar, el λόγος que anuncia el fenómeno en su “mostrarse-en-sí-mismo” debe ser interpretado de manera igualmente fundamental. Así como el “fenómeno”, también el λόγος de la *fenomenología* debe ser devuelto a su significado original. Lo que está en juego en el “λόγος” no tiene el mismo significado de el de las ciencias positivas que utilizan el mismo arreglo filológico. Por ejemplo, en la “bio-logía” y “teo-logía”, argumenta Heidegger, el “logos” se concibe como la aprehensión metodológica del “contenido *quiditativo* propio” de sus respectivos objetos temáticos (*SuZ*, GA 2, p. 34 [1997, p. 57]). Por otra parte, el λόγος de la *fenomeno-logía* es “lenguaje” en el sentido de la fundación histórico-poética del *Dasein* en la apertura del “mostrarse-en-sí-mismo” del fenómeno del Ser: “El λόγος de la fenomenología del *Dasein* tiene el carácter del ἐρμηνεύειν, por el cual le son *anunciados* a la comprensión del ser que es propia del *Dasein* mismo el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser” (*SuZ*, GA 2, p. 37 [1997, p. 60]). Λόγος, en este caso, señala el “decir auténtico” que *anuncia* la “comprensión” (*Verstehen*) y *articula* la “disposición” (*Befindlichkeit*) del claro del fenómeno. La “*ratio*” latina, que está en la

87 “El λέγειν mismo y, correlativamente, el νοεῖν – e. d. la aprehensión simple de lo que está-ahí en su puro estar-ahí, que ya había sido tomada temporaria de la pura «presentación» de algo. El ente que se muestra en y para ella, y es entendido como el ente propiamente dicho, es decir, es concebido como presencia (οὐσία)” (*SuZ*, GA 2, p. 25-26 [1997, p. 49]).

base de la concepción del “logos” de las ciencias positivas, representa sólo un aspecto derivado de este lenguaje; la razón reduce el lenguaje a su carácter instrumental, en detrimento de la fuerza creadora originaria del *decir poético* capaz de abrir el libre sentido de nuestra experiencia del Ser. La correspondencia (entre “verdadero” y “falso”) que subyace a la validez instrumental del lenguaje nasce en medio al desvelar del fenómeno, desvelar que, como interpelación del Ser, es entregue a la existencia en el ámbito creador del lenguaje que, siguiendo la indicación heideggeriana, hemos denominado hasta aquí como “exhortación”.

La *poesía* como esencia del arte pertenece a la “exhortación del lenguaje” (*Zuspruch der Sprache*), es decir, la exhortación es el ámbito donde se *produce*, de manera inicial, la creación poética del abrigo de la existencia humana (y su particular evento) en medio al claro del Ser. Sin embargo, la propia claridad sólo es pensada en la medida en que es articulada como sentido de la apertura del existir. Así, en la “exhortación del lenguaje” hay una doble apropiación: por un lado, el divino se apropia de la existencia y, por otro, la existencia se apropia de su destino como sentido y posibilidad de toda articulación pensante de la apertura del Ser. Este es el origen (*Ur-sprung*) de la “interpelación” capaz de extraer el fenómeno del mundo desde las estructuras fundamentales del *Dasein*: “En el decir (*ἀποφαίνεσθαι*), en la medida en que el decir es auténtico, lo dicho debe extraerse *de* aquello de lo que se habla, de tal suerte que la comunicación hablante haga patente lo dicho, y así accesible al otro, aquello de lo que se habla” (*SuZ*, GA 2, p. 32 [1997, p. 55]). El “decir” (*λόγος*) mentado en la *fenomeno-logía* es, por lo tanto, apofántico en sentido original: anuncia libremente, hace evidente, el “claro del bosque” (*Lichtung*) como lo disponible para la habitación histórica de la existencia pensante del *Dasein*. En este sentido, tratase de lo que Heidegger llama “hacer-ver mostrativo” (*SuZ*, GA 2, p. 32 [1997, p. 55]) que libera y articula la experiencia concreta del mundo para el *Dasein* humano como tal. Es así como, en su estructura onto-existencial, la “exhortación del lenguaje” funda, sobre el abismo fundamental de la existencia, la experiencia libre del “ser-en-el-mundo”.

La “exhortación del lenguaje” es la actitud esencialmente poética de preservar y salvaguarda la posibilidad lingüística originaria de entrega del claro del bosque (*Lichtung*) al evento-apropiador (*Er-eignis*) como desvelamiento del fenómeno como abrigo para la finitud existencial del *Dasein* humano. En la exhortación, el vacío del

fundamento existencial de nuestra finitud se convierte en el campo abierto del encuentro poético con el divino, desde donde los dioses interpelan la existencia y el existir capta estas señas como apertura originaria del sentido de su experiencia finita del Ser; he aquí la invitación del lenguaje al “construir por excelencia” del que nos habla Heidegger. Por *excelencia*, el lenguaje construye un sentido para la apertura del Ser como abrigo del existir y, sólo en un segundo momento, se ocupa con las cosas simplemente dadas. Por tanto, el ámbito originario de lenguaje como exhortación no pertenece ni al *sujeto* de la metafísica ni a su objeto; la “exhortación” es la entrega originaria del Ser al diálogo entre hombre y divino en el destino del desvelamiento como sentido del fundamento de un pueblo. El uso instrumental del lenguaje es una posibilidad derivada del carácter productivo del “decir apofántico” como exhortación poética del lenguaje que funda la posibilidad ontohistórica de experiencia del fenómeno concreto del Ser por parte del existir originariamente *pensante e histórico* del *Dasein* humano.

En Génesis (II, 19) encontramos: “Y el Señor Dios formó de la tierra todo animal del campo y toda ave del cielo, y los trajo al hombre para ver cómo los llamaría; y como el hombre llamó a cada ser viviente, ése fue su nombre”. Dios busca al hombre como aquel que “llama a cada ser viviente”, que nombra y determina la esencia de los entes a través del lenguaje. Sin embargo, la existencia misma ya ha sido sacada de la Nada por la previa acción divina que tiene el carácter creador original. Crear y nombrar, sin embargo, son *imagen y semejanza* uno del otro: “Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza” (Gen I, 26). El hombre (*ens creatum*) está subordinado al Dios (*ens increatum*) y está invitado a “nombrar” las cosas sólo porque participa, como imagen y semejanza, en la creación realizada por el habla del dios de Israel. Para que el “hombre” sea interpelado por el divino como el que nombra los seres, la posibilidad originaria de tal encuentro debe ser abierta por la palabra divina, el cielo y la tierra, bajo la Nada, son previamente dispuestos. Así, la “exhortación del lenguaje” (*Zuspruch der Sprache*) y el “evento-apropiador” (*Er-eignis*) están ligados a tal núcleo originariamente creador del Ser que une lo divino y lo humano en el abierto creativo del sagrado en cuanto tal. El “caos sagrado” coincide con Nada sobre la cual el lenguaje exhorta el diálogo entre dios y hombre que funda lo *abierto* de la experiencia ontohistórica del Ser y su evento existencial.

Resulta que, si dios se ha muerto, como lo anunció Nietzsche, la Nada del

fundamento de la “exhortación del lenguaje” se está acercando a nosotros de mofo fundamental tras la experiencia del Nihilismo. Así, también el origen ontohistórico del destino del desvelamiento occidental y la pregunta por el sentido inicial de su evento se hacen perceptibles en sus contornos existenciales propios, es decir, en su finitud *abismal* más íntima. En la confrontación con la filosofía nietzscheana, Heidegger se pregunta: ¿es posible que en la experiencia del Nihilismo como concreción del *destino* metafísico del hombre occidental esté presente también la indicación originaria de un nuevo camino hacia el un otro comienzo? La pregunta por el lenguaje originario (*Sprache*) y por ámbito de su “exhortación” (*Zuspruch*) adquiere el sentido de la pregunta por la fuente originaria de una nueva experiencia esencial del Ser. La *tarea* de un pensamiento postmetafísico está en cuestión, al igual que su *origen*. Al mismo tiempo, vemos que en la reflexión heideggeriana la pregunta por la esencia poética del lenguaje se mueve en la dirección de la pregunta esencial por el Nihilismo en el sentido de un nuevo evento-apropiador (*Er-eignis*): “Dilucidar el habla [*Sprache*] quiere decir no tanto llevarla a ella, sino a nosotros mismos al lugar de su esencia, a saber: al recogimiento en el advenimiento apropiador (*Er-eignis*)” (GA 12, p. 12 [1990, p. 12]). El énfasis, por tanto, no recae en el “hombre” o en el “Dios”, sino en el “habla” que, reuniendo a ambos, gesta el *Er-eignis* como lo que *advén* como nueva posibilidad de apropiación de nuestro sí-mismo por parte del Ser.

Hemos visto que el abrigo ontohistórico del existir humano en la experiencia del Ser tiene lugar en la “exhortación del lenguaje” (*Zuspruch der Sprache*) que centra la discusión del *sentido histórico* de la existencia occidental y la posibilidad de un nuevo *destino* en la superación del Nihilismo. El lenguaje es el ámbito del nuevo *Er-eignis* y, por tanto, apunta la discusión sobre la posibilidad decisiva de una nueva relación con el sentido del Ser en general. Igualmente recordamos que la *superación* del Nihilismo propuesta por Heidegger tiene el sentido peculiar de una nueva relación esencial con la Nada de fundamento que está en la base de este “temple fundamental” (*Grundstimmung*) de la experiencia occidental de la realidad de mundo determinado por la técnica.

b) *Requiem aeternam deo*

Para Nietzsche, el Nihilismo le aparece inicialmente como anuncio de la muerte de Dios. Pero ¿qué significa la *muerte de dios*? El “hombre fenético”, cuando se da

cuenta, aterrorizado, de la grandeza del asesinato de Dios se pregunta: “¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para aparecer dignos ante ellos?” (NIETZSCHE, 1990, p. 115 [aforismo 125]). Y, aun ante este peligro supremo, el hombre frenético se encuentra con un público inerte y burlón, que ignora el “vacío” bajo sus propios pies. Sólo él es consciente del sentido de lo que anuncia, es decir, del “peso” que cae sobre los hombros de una existencia capaz de planear y ejecutar la muerte de Dios. Ahora bien, ¿qué significa “convertirse en dioses”? No menos que determinar, a partir de sí mismo, la “verdad” y el “sentido” del Ser en general. En la aparente dominación del mundo, el “otro” (el público que se reúne en torno a lo frenético) ignora su verdadera situación; están, quizás, bajo el efecto traumático del “hecho demasiado grande” que han cometido⁸⁸. Lo cierto es que, ante la dificultad de asumir el sentido de la existencia en general, los hombres no se convierten en dioses, al contrario, se sienten, sobre todo, *abandonados* por la divinidad. Y lo que el público opta por ignorar emerge irremediabilmente a través del “temple fundamental” (*Grundstimmung*) de la *angustia* (*die Angst*) ante el crepúsculo de todos los supremos ideales: el Nihilismo. Pero, si la “reafirmación del dios” no es suficiente para superar el Nihilismo, ¿cómo pensar la posibilidad existencial de su superación? Esta es la pregunta que, señala Heidegger, conduce a la posibilidad de una reflexión decisiva sobre la *esencia* del propio Nihilismo. Así, en su *confrontación* con Nietzsche, el filósofo toma progresivamente el rumbo de un pensamiento del lenguaje en sentido originario, es decir, en su conexión poético-esencial con el evento-apropiador (*Er-eignis*) de un nuevo comienzo para la historia del Ser. Asumir la experiencia de la Nada en juego en el Nihilismo como *apertura creadora* del propio lenguaje fundante es la *clave heideggeriana* para la pregunta por la posibilidad originaria de un nuevo comienzo para la experiencia del Ser.

¿Y la técnica?⁸⁹ El desvelamiento en juego en el engranaje técnico del mundo

88 “El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los hechos necesitan tiempo, aún después de que han sido hechos, para ser vistos y escuchados. Este hecho les es todavía más lejano que la más lejana estrella —y, sin embargo, ellos mismos lo han hecho!” (NIETZSCHE, 1990, P. 115 [aforismo 125]).

89 Hasta ahora hemos visto que, a partir de la década de 1930, la interpretación heideggeriana del Nihilismo de Nietzsche apunta a la condición ontológica de lo que se expresa ópticamente a través del desvelamiento técnico del mundo. La esencia de la técnica no es algo puramente moderno, sino, como el Nihilismo, el

resultado de todo el proyecto metafísico articulado como “destino del desvelamiento” por la existencia occidental. Por tanto, lo óptico y lo ontológico, así como la condición preontológica del *Dasein*, sirven de marco interpretativo para la comprensión de la relación esencial entre el Nihilismo y la Técnica dentro de lo que Heidegger concibe como el destino de la metafísica occidental. En *Ser y tiempo* señala: “El *Dasein* es para sí mismo (α) ópticamente cercanísimo, (β) ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, (γ) preontológicamente no extraño” (*SuZ*, GA 2, p. 16 [1997, p. 40]).

(α) Ópticamente, por tanto, la esencia de la técnica también exhorta al *Dasein* para la posibilidad occidental del descubrimiento del ente más cercano; determina el ente inmediatamente a la mano como lo utilizable y deja en segundo plano cualquier referencia al fundamento metafísico del destino del desvelamiento occidental. Como usable y disponible, el ente desvelado por el engranaje (*Gestell*) se convierte en “fondo permanente” para los designios de la humanidad. Al mismo tiempo, la existencia se convierte en aquel que, en la figura del “hombre occidental”, encuentra su papel y razón de ser en el mundo desvelado por la técnica. Mientras tanto, existencia y entidad son sólo partes del engranaje técnico y su constelación de instrumentos. Objeto (“fondo permanente” disponible para el uso) y sujeto (el que pide y usa) son unidos por la esencia de la técnica en el “desvelamiento” que materializa la experiencia óptica de la contemporaneidad occidental. En otras palabras, el objeto es ente reducido a simple “fondo permanente” para el hacer técnico (explotación, control, distribución y consumo). Y el sujeto es el “hombre occidental” como existencia reducida al papel de quien pide el ente dispuesto por la maquinación técnica del mundo. Para bien o para mal, la experiencia occidental se equilibra en el descubrimiento y convocación del engranaje técnica del mundo.

(β) Sin embargo, ontológicamente, el fundamento de la determinación técnica del mundo es el más lejano del si-mismo del *Dasein*. El “sujeto que solicita” no encuentra en la entidad desvelada por la técnica una respuesta suficientemente profunda a su anhelo existencial más propio: “La persona no es ni cosa, ni substancia, ni objeto” (*SuZ*, GA 2, p. 47 [1997, p. 73]). En la dominación técnica queda en abierto el fundamento ontológico de esta existencia concreta que tiene la forma del “hombre” dominado por el engranaje y maquinación del mundo. Así, el reflejo ontológico del desvelamiento técnico del mundo es el Nihilismo, es decir, el abismo que bordea la experiencia de las diferentes regiones objetivas y las visiones de mundo de la sociedad contemporánea. La apertura ontológica del *Dasein* humano tiene primacía frente a las ontologías positivas de ámbitos particulares del Ser. No sólo frente a los límites fundamentales de las ciencias positivas, pero también frente la influencia de la cotidianidad mediana marcada por el dominio técnico del ente. Es porque está suspendido sobre el abismo de la Nada que el *Dasein* puede asumir libremente la responsabilidad por el proyecto de mundo marcado por la determinación de la esencia del ente de la metafísica occidental. Así, el Nihilismo no es sólo la consumación de tal proyecto, sino un retorno a la fuente ontológica que primero lo determinó como posibilidad. Para Heidegger (y, en parte, también para Nietzsche), la Nada en juego en la experiencia contemporánea del Nihilismo no tiene carácter puramente privativo, pues dialoga igualmente con la posibilidad renovada del evento-apropiador como salto transcendental.

(γ) Preontológicamente, sin embargo, el *Dasein* es “no extraño” a sí mismo. Interpretación: el *Dasein* es el puente entre el Nihilismo y la esencia de la técnica. La historicidad existencial implica no sólo la participación en el proyecto abierto por el destino del desvelamiento occidental (la primacía óptica); sino que, igualmente, salvaguarda la posibilidad originaria de la experiencia del Nihilismo en su esencia como relación con la Nada y apertura a un nuevo evento-apropiador. Esta es la dirección del pensamiento existencial heideggeriano desde la década de 1930 en adelante. Sobre todo, el predominio óptico de la esencia de la técnica y el sentido ontológico de la experiencia del Nihilismo encuentran su punto de (des)equilibrio en la temporalidad del *Dasein*. El Nihilismo es el “abismo” en la base de la posibilidad ontológica de libre transcendencia que, delante de la muerte, “hace” (*Welten*) mundo para el *Dasein*. Está en juego la finitud de la existencia occidental. Preontológicamente, el *Dasein* encuentra la esencia de la técnica como estructura de la realidad inmediatamente disponible, el ente simplemente dado aparece ante el hombre como “fondo permanente” pronto para el control y uso. Al mismo tiempo, esta experiencia de mundo disponible exige un alto precio, pues encuentra su límite infranqueable en la propia estructura temporal y finita de la existencia convocada como “hombre occidental”. En primer lugar, la existencia en sí escapa a la determinación subordinante de la técnica y esto provoca una serie de problemas. En segundo lugar, la finitud pertenece de tal manera a la relación de exploración abierta por el dominio técnico del mundo que la totalidad del real así descubierta también está en peligro. La existencia se siente al margen

responde al “peligro supremo” del Nihilismo. Sin embargo, el vacío existencial que evoca la experiencia de un mundo dominado por la técnica apunta el vacío de fundamento del propio existir. Sin embargo, es en este vacío también que el “exhortación del lenguaje” encuentra el sitio de su evento y reúne el existir humano en la posibilidad originaria de la creación poética del sentido del Ser⁹⁰. Así también la *esencia de la técnica* (maquinación/*Machenschaft* y engranaje/*Gestell*), de un modo o de otro, adelanta la existencia en el sentido de la experiencia de la nada de fundamento como lo “salvador”, es decir, como posibilidad creativa esencial capaz de terminar un nuevo destino del desvelamiento del Ser en su totalidad como fundamento de un otro existir aún venidero. La técnica descubre el ente como “fondo permanente” a disposición de su engranaje de la realidad del mundo. Pero, como consecuencia última del proyecto metafísico, la técnica permite la aproximación del Nihilismo y con esto también señala el sentido creativo originario de nuestro encuentro con la ausencia de metas como libertad creativa de sentido. El develamiento realizado por el engranaje técnico del mundo cumple así la última etapa del proyecto/destino occidental. Sin embargo, para realizar su proyecto, ¿de qué era capaz el “hombre occidental”? Sobre todo, nos recuerda Nietzsche, este hombre fue capaz de asesinar a Dios, subordinando toda la claridad del fenómeno del Ser a su voluntad de dominio. La *esencia de la técnica* responde al anhelo del Nihilismo ante la muerte de Dios: la totalidad de los entes se reduce al “fondo permanente” (*Bestand*) sujeto a la voluntad humana y, así, el “hombre occidental” piensa en el dominio técnico como una forma de convertirse él mismo en un dios. Pero es una ilusión, porque nadie se convierte en dios y, por el contrario, el *vacío* que la figura del dios de atañe ocultaba emerge en el horizonte en la dupla posibilidad, negativa y positiva, de experiencia del Nihilismo.

Para Heidegger, en la medida en que lleva la determinación de la esencia del ente simplemente dado al dominio extremo de la voluntad de poder, el Nihilismo emplaza

del cataclismo ecológico-social provocado por el descubrimiento de la realidad como sujeta simplemente a la dominación técnica; este temple fundamental (*Grundstimmung*) atraviesa, de manera más o menos consciente, el ser-con (*Mitsein*) de casi toda la población terrestre actual. Dividida entre el apelo óntico de la dominación técnica y las consecuencias ontológicas de este proyecto de desvelamiento, el *Dasein* (la existencia preontológica) guiado por la tradición occidental de pensamiento se enfrenta a su peligro supremo.

90 Véase el apartado “4.1.1 El tiempo-espacio del otro inicio”.

la existencia en su vacío esencial, situándola ante el *abismo* que está en el fundamento de toda concepción previa del ente. Por medio del Nihilismo el hombre occidental siente lo verdadero fundamento de su dominación del ente y que lleva a cabo la *transcendencia* en juego en el proyecto griego inicial de desvelamiento del Ser. Lo que espera el hombre en el fin de la tradición, sin embargo, no es la *felicidad*, sino la *angustia* como signo del Nihilismo. Esta es la tragedia de Occidente: el fin justifica los medios, pero ya no encontramos ningún fin. El todo es simple fluir y, para continuar en el lenguaje heideggeriano, el ente “ha quedado abandonado a sí mismo”⁹¹.

En la medida en que descubre el ente como un “fondo permanente” para el engranaje del mundo, la *esencia* de la técnica vela su propia esencia, su fundamento (o la falta de ello). Pero, mismo los vastos límites de las ideologías políticas del siglo XX, por ejemplo, estaban todos circunscritos a la esencia de la técnica y, con esto, al *solicitar* del desvelamiento técnico del mundo que emplaza el hombre como simple “pieza” en la constelación técnica de instrumentos dispuestos según su utilidad para el planeamiento y organización del mundo manipulable de las fuerzas políticas y populares. Sin duda, el desvelamiento realizado por la esencia de la técnica es eficaz en ocultar su propia esencia. Al mismo tiempo, la técnica no puede sofocar por completo la verdadera esencia del existir y su relación con el Ser según la libertad abismal del propio existir y el fundamento de su apertura pensante del Ser. Queda el Nihilismo, y con él la experiencia del *abismo* sobre el que se arroja toda determinación previa del ente e, igualmente, la promesa de un nuevo evento-apropiador (*Er-eignis*).

La apertura ontológica del proyecto del desvelamiento del Ser en juego en la metafísica occidental, sin embargo, no se basa en la simple relación sujeto-objeto de las ciencias positivas fundadas por la modernidad europea. La apertura del Ser como pensamiento retira su posibilidad inicial, en verdad, del abismo de fundamento propio de la existencia pensante. La consecuencia ontológica de la técnica como última etapa de *consumación* de la tradición metafísica occidental es marcado por el temple fundamental del Nihilismo, es decir, el asedio de la Nada como amenaza, pero también como posibilidad creativa fundamental de la apertura libre del Ser como libre fundamento poético para la apertura y articulación del propio fenómeno del Ser en el modo de la

91 Véase el apartado “1.1 El sentido de la “metafísica” como proyecto griego inicial”.

libertad productiva del arte.

¿Qué es el existir pensante sino la libre apertura creativa de un sentido para su experiencia del Ser? La apertura del fenómeno es el liberar que determina previamente la libertad de pensar propia del *Dasein* humano. Pero, más que esto, pues sin la apertura pensante del existir también el Ser no podría “hacerse mundo” en el modo específico del “desvelamiento”. ¿Tendría el propio Ser la necesidad poética de especular su sí-mismo? No sabemos. De todo modo, la apertura del fenómeno en la claridad que exhorta el existir al pensamiento no es impositiva; al contrario, ella es sólo el despliegue que emplaza la existencia en la *libertad* del propio “mostrar-se” del fenómeno, dejando al existir, por decirlo así, la *decisión creativa* de la articulación pensante del sentido de la apertura del Ser. En la conferencia “De la esencia del fundamento”, de 1928, Heidegger presenta su interpretación de la *trascendencia* como una especie de “traspasamiento hacia el mundo”, es decir, la libertad creativa que previamente emplaza el *Dasein* humano en la *apertura fundante* de su acontecimiento:

El traspasamiento hacia el mundo es la libertad misma. Según esto, la trascendencia no se topa con el «en consideración a» como con un valor o un fin que ya están ahí delante de suyo, sino que es la libertad —y precisamente en cuanto libertad— la que se pone ante sí dicho «en consideración a». En este trascendente ponerse ante sí dicho «en consideración a», el *Dasein* acontece en el hombre de tal modo que éste, en la esencia de su existencia, puede verse obligado a sí mismo, es decir, puede ser un Mismo libre. Pero aquí la libertad se manifiesta simultáneamente como lo que hace posible el vínculo y el carácter vinculante. La libertad es la única que puede lograr que reine un mundo que se haga mundo para el *Dasein*. El mundo nunca es, sino que se hace mundo. (GA 9, p. 163-164 [2001, p. 140])

¿Cuál es el carácter vinculante de este mundo que reina y está hecho desde la trascendencia existencial fundada en la *libertad* (esencia de la existencia) del *Dasein* humano? Heidegger señala: “[...] aquel que *tras-pasa*, y de este modo se eleva tiene, como tal, que encontrarse en lo ente” (GA 9, p. 166 [2001, p. 142]). Desde el abismo de la libertad originaria de su propia esencia, el *Dasein* “tras-pasa” la Nada y como el develamiento del Ser en el sentido del “hacerse mundo” que determina la esencia del ente. Es por encontrarse en lo ente que la existencia humana particular experimenta la realidad inmediata (óptica) del mundo antes de cualquier tematización del sentido trascendente de su evento ontológico inicial.

Ya en 1929, en la conferencia “¿Qué es metafísica?”, Heidegger señala el sentido

de su interpretación de la Nada en la estructura trascendental del *Dasein*: “El estar inmerso en la nada del *Dasein* sobre el fundamento de la angustia escondida es la superación de lo ente en su totalidad: la trascendencia” (GA 9, p. 118 [2001, p. 105]). La *trascendencia* de la totalidad del ente, puesta en movimiento por la “angustia escondida”, *devuelve* la existencia al abismo de fundamento de su más singular posibilidad: la finitud como apertura creativo-pensante del fenómeno del Ser. De la misma manera, es el “traspasar” de la Nada que lleva la existencia a la posibilidad creativa de la descubierta del ente y que vincula el *Dasein* al *envío desvelador* que primero determina el proyecto histórico del destino de su pueblo. El envío histórico determinado así es la apertura-común del Ser como morada poética para el evento comunitario del existir pensante. De esta forma, la existencia es tomada por el “proyecto de mundo” e interpreta su sí mismo a partir de una comprensión previa de la *esencia del ente*:

Al encontrarse así, el *Dasein* se implica en el seno de lo ente hasta el punto de formar parte de lo ente y sentirse determinado por él en su ánimo (*von ihm durchstimmt*). Trascendencia significa un proyecto de mundo tal que lo proyectante ya está también dominado y determinado en su ánimo por ese mismo ente al que traspasa. (GA 9, p. 166 [2001, p. 142]).

Así, como lo interpreta Kuravsky (2021, p. 193), “being-concerned with worldly matters thereby leaves out the world itself and induces carefreeness in regard to it, such that the world seems to be nothing but the worldly objects and matters”. Es parte de la experiencia del “destino del desvelamiento” olvidar su origen en el camino del descubrimiento del mundo en la apertura de Ser. Este origen es la nada como origen y libertad de toda *trascendencia* posible. El “traspasar” es la descubierta existencial del ente y, así, está fundado en la Nada como verdadera condición existencial de todo desvelamiento del Ser llevado a cabo por el *Dasein*. En la era del dominio tecnológico del ente esto es aún más evidente, ya que la urgencia de dominación y sumisión de la totalidad como “fundo permanente” a la disposición del hombre suprime cualquier tentativa de cuestionamiento del sentido originario de nuestra relación con el Ser.

Ocupado, el hombre occidental se siente aliviado del peso del Ser, es decir, a salvo del abismo de fundamento que acecha toda determinación positiva del ente. El alivio, sin embargo, no es impunidad; queda una *mala conciencia* y, cuando menos espera, el *Dasein* es tragado por la “angustia escondida” y puesto ante la muerte de Dios

como Nihilismo, como retorno a la Nada que caracteriza su propia condición existencial. Heidegger se da cuenta de que, en este momento, la existencia misma se convierte, a través del sentimiento del Nihilismo, en “lugarteniente de la Nada”: “Lo que convierte al hombre en el lugarteniente de la nada es el hecho de que el *Dasein* esté inmerso en la nada sobre el fundamento de la angustia oculta” (GA 9, p. 118 [2001, p. 105]). Ser “lugarteniente de la nada” significa: ser el *centro* de la libertad originaria que emerge en la posibilidad lingüística fundamental del evento-apropiador; corresponde al evento-apropiador *reunir* “dioses” y “existencia” en el ámbito donde interpelar y responder se hacen posibles como “tiempo auténticamente histórico” del *Dasein*, su momento. La libertad original que está en juego en el evento-apropiador no debe confundirse con lo que Sartre llamó “libertad burguesa”⁹².

De hecho, parece claro que tal libertad no es exclusiva del “hombre occidental” que técnicamente domina el mundo y gestiona sus compromisos según el tiempo del reloj. Como trascendencia de la Nada, la *libertad* es la esencia de la existencia misma, anterior a cualquier situación objetiva. En este caso, incluso el “campo de los posibles” como “el fin hacia el cual supera el agente su situación objetiva” (SARTRE, 1963, p. 87) queda por debajo del verdadero ámbito creativo en juego en el “tras-pasar” de la Nada que yace en el fundamento existencial del *Dasein*. Lo cierto es que, para Heidegger, la *libertad de la trascendencia* se da sólo en el ámbito de la “exhortación del lenguaje” (*Zuspruch der Sprache*), donde el evento-apropiador entrega a la existencia las señas del dios como primera apertura para el “claro del bosque” (*Lichtung*) fenoménico. El *lenguaje* es donde se puede realizar, soñar, proyectar el mundo de la experiencia del Ser. En detrimento de lo buscado por Sartre, la “realidad social e histórica, es decir, situación económica de la vida subjetiva, no puede sustituir la “exhortación del lenguaje” en el diálogo sobre la libertad existencial del *Dasein*, ya que también recibe de éste su lugar de Ser.

Hemos visto que el Nihilismo señalado por Nietzsche florece como el “temple fundamental” (*Grundstimmung*) que, para Heidegger, está en la *base* de la *trascendencia* existencial como comienzo histórico del evento del existir pensante. El fundamento propio del *Dasein* es la Nada. El presentimiento del Nihilismo, por tanto, expresa un

92 “La libertad de los burgueses reside [...] en la posibilidad de dedicar una parte de sus ingresos siempre mayores a los más variados gastos” (SARTRE, 1963, p. 87).

retorno fundamental de la existencia occidental, traumatizada por el asesinato de Dios, al verdadero origen de su *salto* trascendental, es decir, del fundamento de toda determinación positiva de la totalidad del mundo (“del valor”, en lenguaje nietzscheano). La “angustia”, como temple fundamental de esta relación, transforma al “hombre” en el “lugarteniente de la nada” y, así, señala el verdadero ámbito del evento-apropiador (*Er-eignis*) que inaugura el “tras-pasar” como apertura posible de un nuevo comienzo para la historia del Ser y su des-ocultamiento. Y, finalmente, la “exhortación del lenguaje” fundada sobre el vacío de fundamento del existir es el verdadero ámbito del evento-apropiador (*Er-eignis*). Así, suspendida sobre la Nada y bajo la exhortación del lenguaje, la existencia busca la palabra y, al mismo tiempo es interpelada por ella a través del encuentro con los dioses. A través de la “exhortación”, el acontecimiento lingüístico fundamental de la interpelación del Ser es recibido por la existencia como campo abierto para el cultivo del fenómeno, el “claro del bosque”, como pensamiento. Para Heidegger, por tanto, el campo originario de la trascendencia humana (y, con esto, también la posibilidad metafísica de la tradición occidental) es el acontecimiento lingüístico de la exhortación poética que alberga, al mismo tiempo, la *existencia finita* y los *dioses* en la posibilidad decisiva de un destino histórico.

Basados en esto, reafirmamos la necesidad de concebir el significado original de “lenguaje” en juego en la confrontación de Heidegger con lo que llama “esencia del Nihilismo” en Nietzsche. Del mismo modo, la interpretación existencial del ámbito poético originario del lenguaje es necesaria para que el proyecto de *superación* del Nihilismo como consumación de la historia acontecida de la tradición metafísica occidental adquiera su sentido más esencial. Es decir, para que la posibilidad de cuestionamiento sobre un nuevo comienzo del pensar sea posible es necesario interpretar fenomenológicamente el verdadero fundamento del evento-apropiador (*Er-eignis*) y, con esto, el a-bismo de fundamento como esencia del propio existir poético y origen de toda fundación histórica del evento-común de un pueblo. Para Heidegger, sin embargo, quien abrió las puertas de su pensamiento al carácter lingüístico original de la existencia humana no fue Nietzsche, sino el poeta Friedrich Hölderlin. Es en sus interpretaciones de los himnos de Hölderlin que Heidegger indica:

[...] el acontecimiento lingüístico es el inicio y fundamento del tiempo

auténticamente histórico del hombre. Este diálogo no nace en un momento cualquiera al interior de un transcurso de procesos «históricos», sino: desde que tal diálogo acontece, recién *hay* en general, tiempo y historia. Pero este diálogo iniciante es la poesía, y, «poéticamente habita / el hombre sobre esta tierra». Su ser-aquí (*Dasein*) en tanto histórico tiene, en el diálogo de la poesía, su firme fundamento. (GA 39, p. 69-70 [2010b, p. 71])

Por tanto, la interpretación del acontecimiento lingüístico que es inicio y fundamento del tiempo-espacio auténticamente histórico del hombre encuentra un renovado indicio para la pregunta por su sentido de Ser en el “decir poético” de la esencia del arte. La exhortación pone en tensión originaria el diálogo donde los dioses interpelan (*Gespräch*) y la existencia responde, a-sintiendo (*zu-sagen*) o rehusando (*versagen*), la entrega de sí misma en la inauguración (*Eröffnung*) y des/velamiento del fenómeno del Ser:

Nuestro Ser acontece como diálogo, en cuyo acontecer los dioses interpelan, nos ponen bajo su apelación, *nos traen al lenguaje* tal como somos, cómo respondemos, a-sintiendo (*zu-sagen*) o rehusándoles (*versagen*) nuestro Ser. Nuestro Ser acontece, por consiguiente, como diálogo en la medida en que hablando así interpelados, traemos a lenguaje al ente como tal, abrimos el ente en lo que es y como es, pero al mismo tiempo, lo encubrimos y transponemos. Sólo allí donde acontece lenguaje, se abren inauguralmente ser y no-ser. Esta inauguración (*Eröffnung*) y velamiento somos nosotros mismos. (GA 39, p. 70 [2010b, p. 71])

Sólo a través del lenguaje puede retraerse el abismo del silencio para que el Ser tome el curso histórico de su devenir dialógico. ¿No sería necesario, entonces, que el decir interpretativo del pensamiento abdicara de los argumentos de autoridad en favor de la maleabilidad necesaria al diseño de un nuevo evento-apropiador? Siendo así, el Arte adquiere el papel de guía para el Pensamiento que desea una relación más íntima con su propio acontecimiento de Ser, evitando las cristalizaciones teóricas que fundaron la tradición y su *insistencia*. No la disección lógica del lenguaje, sino la creación poética del mito que tiene lugar en el *libre-diálogo* de la existencia consigo misma, sirve de indicación para el proyecto heideggeriano de una “lógica productiva”.

Las cuestiones del destino occidental y de la muerte de Dios, de la *esencia* del Nihilismo y de su superación futura, están ligadas a lo que Heidegger concibe como el ámbito libre y creativo del lenguaje poética originaria que, como esencia de la propia arte, es la primera en *abrir* nuestra experiencia del Ser. El mundo no es el escenario para la

vida de un sujeto, al contrario, somos nosotros mismos el plató para que el espectáculo de la existencia tenga lugar en el lenguaje que se *apropia* de nosotros, anticipándose a todas las pretensiones de dominio, pues sólo hay palabra allí mismo donde el lenguaje ya la ha abierto. En otras palabras, somos Nada, pero estamos abrigados en la morada del lenguaje como testigos del acontecimiento lingüístico de la existencia, por eso el pensamiento todavía encuentra alguna esperanza para la cuestión de su *tarea*: ello no depende de nosotros (hombres occidentales). Personalmente, construimos la siguiente imagen: vaciados por las demandas sin sentidos del mundo dominado por la técnica, angustiado y al borde del precipicio, los ojos de la existencia brillan de nuevo ante la libre-inocencia de una obra de arte. De allí surge la “arte” (el “decir poético”) como puente hacia el devenir, es decir, indicación de la verdadera posibilidad de aceptación/superación del Nihilismo.

**SEGUNDA PARTE: EL ARTE Y EL HORIZONTE ONTOHISTÓRICO DE LA
SUPERACIÓN DEL NIHILISMO**

CAPÍTULO 3: EL BOSQUE DE LOS DIOS, LA MISIÓN POÉTICA DE LA SACERDOTISA GERMANIA Y LA TAREA DEL PENSAMIENTO

3.1 Evento-apropiador y Habla: el espacio histórico originario de la *superación* del Nihilismo

La angustia es el “temple fundamental” (*Grundstimmung*) del encuentro con el Nihilismo como destino del desvelamiento occidental y de su consumación en el modo de dominación técnica de la totalidad del ente. Este destino, que se hace efectivo en la carencia de sentido de Ser de la existencia occidental, resuena también en el espíritu del llamado “pueblo alemán” y, para Heidegger, adquiere desahogo en la poesía de Hölderlin: “Y por eso, en palabras del poeta en la era de los alemanes *la tendencia principal será ser capaces de acertar algo, de encontrar un destino, puesto que precisamente la falta de destino, la δύσμορον, es nuestra debilidad*” (GA 4, p. 84 [2005, p. 98]). El encuentro con la Nada en juego en el Nihilismo tiene el sentido de la apertura de fundamento para el libre y futuro evento-apropiador (*Er-eignis*) que emplaza el existir en el destino histórico de su interpretación libre del Ser. La superación de la falta de destino del pueblo alemán, por lo tanto, pertenece al diálogo esencial con el Nihilismo Europeo y su apropiación creativa en el sentido de un nuevo comienzo. En su sentido ontológico originario, la época del Nihilismo es la época de la vivencia específica del nada de fundamento del propio existir humano: donde el destino aparece como *tras-pasar* que, guiado por la “exhortación del lenguaje”, inaugura la morada poética del existir en medio al “claro del bosque” (*Lichtung*). Pero ¿cuál es el origen de la fundación lingüística de la morada poética del existir humano entre la tierra y el mundo, entre el claro y el oscuro, del fenómeno del Ser? Esta es la pregunta que nos guía, junto a Heidegger, en el camino de la presente discusión. Por tanto, el “arte”, o, mejor dicho, la “poesía” como esencia poética de todo arte, es el tema de esta segunda parte de nuestro trabajo.

El origen nietzscheano de este concepto y la relación histórica del Nihilismo con la existencia humana fueran elaborados durante la primera parte de nuestro trabajo. Tratamos de esbozar la perspectiva existencial que motiva y orienta la discusión heideggeriana con lo que él denomina “esencia histórica del Nihilismo”. Histórico es lo *ontológico* y, por tanto, el destino es la reunión y convocación de un pueblo segundo

una identidad existencial propia (marcada por el “ser-uno-con-otros” (*Miteinandersein*) en cuanto ser en un mundo)⁹³. Ahora bien, la tarea es preguntarse por el *hogar* del origen ontohistórico de un pueblo y su relación con la esencia *fundante* de la poesía. Nuestra tesis, como siempre, es que la posibilidad de un diálogo existencial con el Nihilismo y, por consecuencia, el pensamiento de su *superación ontohistórica*, reside en el “campo de poder de la poesía” tal como lo interpreta Heidegger en su lectura de Hölderlin. Con todo, para concebir la *materialidad* y la *necesidad suprema* de superación del Nihilismo (el *tiempo* de la vivencia del “hombre occidental”) por parte del pensamiento ontohistórico de Heidegger, todavía se hace necesaria una discusión sobre el papel del lenguaje en el “destino del desvelamiento” de la metafísica occidental y, por ende, el papel del “lenguaje” (*Sprache*) y del “habla” (*Gespräch*) en sentido artístico-creativo en la fundación de la “verdad” como relación entre existencia pensante y Ser⁹⁴.

Debemos entender dónde se ubica la discusión del Nihilismo en lo pensamiento de Heidegger sobre la poesía de Hölderlin. Para el poeta, es verdad, el destino de la experiencia humana está esencialmente relacionado con la “morada poética del hombre sobre la tierra” y, en consecuencia, con la pregunta por la esencia de la poesía. El camino trazado por Heidegger, consecuentemente, sigue los caminos de una interpretación histórico-existencial de la obra de Hölderlin. No obstante, de esto no inferimos que la discusión de Heidegger sobre la poesía de Hölderlin sea la interpretación literaria decisiva del significado de esta obra poética. De hecho, si bien no se puede ignorar el esfuerzo literario invertido por el filósofo, éste no es nuestra pretensión y, como argumentaremos, tampoco era el objetivo de Heidegger en su lectura de la poética hölderliniana. Lo que importa, al menos en nuestra interpretación del discurso heideggeriano sobre el destino de Occidente, no es *un* poeta, sino lo “poético” como tal, o más bien, la esencia del arte: lo poético como *morada histórica original* del existir humano. ¿Y qué significa lo *poético*

93 “[...] un peuple – qui n’est pas une race – peut être considéré comme une force spirituelle (encore que Heidegger se méfie de ce vocabulaire), ou bien de manière plus précise comme une force de commencement historial. Cette force doit provenir d’une rencontre appropriée entre une humanité et une divinité (celle-ci comprise non comme créatrice de l’homme mais comme signe adressé). Un peuple est ce qui provient de cette rencontre/réponse et qui de ce fait ouvre une possibilité historique” (NANCY, 2015, p. 19).

94 “Nótese que el término que traducimos por “habla”, en alemán “*Gespräch*” (también “conversar”, “conversación”, “charla”, “coloquio”, “diálogo”), mantiene en ese idioma la misma raíz que “*Sprache*” (“lenguaje”) y “*sprechen*” (“hablar”), mientras que en castellano cada palabra tiene raíz distinta, lo que resta fuerza al juego semántico que hace Heidegger” (GA 4 [2005, p. 43, *nota del traductor castellano*]).

en la interpretación fenomenológica del destino de Ser marcado por la vivencia del Nihilismo? Esta es la pregunta que atraviesa nuestro trabajo y también el punto de encuentro de la cuestión de la superación del Nihilismo como destino de la historia occidental con la pregunta sobre el sentido histórico de la poesía de Hölderlin en el pensamiento de Heidegger. Sólo si comprendemos el camino interpretativo desarrollado por Heidegger sobre la esencia poética de la historicidad humana podemos ascender a la pregunta sobre la futura posibilidad de una nueva apertura del sentido del Ser para la existencia pensante.

3.1.1 La misión poética de los futuros

En su interpretación del poema *Andenken*, por ejemplo, Heidegger señala el prejuicio moderno que impide un camino fenomenológico hasta la interpretación originaria de la esencia de la poesía de Hölderlin: “[...] la opinión moderna cuenta a los poetas entre los que obran creativamente y las poesías entre los logros y productos de la cultura” (GA 4, p. 85 [2005, p. 99]). Para el hombre moderno, “producir” es una consecuencia de la acción humana sobre el mundo y sus desarrollos son medios para obtener *méritos* y agregar *productos* a la cultura humana. La lógica es simple: porque está en el mundo y necesita vivir, el esfuerzo técnico de la modernidad consiste en desarrollar un sistema complejo que agrega la totalidad de los entes como *serie de productos*, coordinando y sustentando el dominio del hombre occidental sobre los límites de sus vivencias del mundo.

Si la poesía no ha de entenderse como un fenómeno expresivo de un alma cultural ni similares, entonces tampoco como una realización cultural del hombre. Se puede, ciertamente, concebirla de tal modo, así como el deporte y la industria también son manifestaciones y realizaciones expresivas, y pueden describirse como tales. Si, en primera instancia, se concibe así y sólo así a la poesía, entonces se toma como uno de los productos del hombre, por cuya fabricación él se ha hecho meritorio. (GA 39, p. 35-36 [2010b, p. 45-46])

Heidegger, sin embargo, pregunta: ¿Cuál es la esencia del arte? La esencia del arte no es un producto o expresión de la cultura humana, sino el establecimiento creativo del fundamento histórico del *Dasein* de un pueblo. Lo que el arte inaugura es puesto en el mundo tras la obra de arte, es decir, la *figura* que en su *presentación* es *indicación* de

un universo propio de sentido. Discutiremos el carácter de la obra de arte en seguida⁹⁵, sin embargo, queda claro desde ya la *copertinencia fundamental* entre la esencia del arte y el lenguaje en sentido originario y creativo. En su esencia, por lo tanto, el arte pertenece al lenguaje en el sentido original del “decir poético” que funda el sentido inicial de toda experiencia ontohistórica del existir pensante del *Dasein*. La esencia del arte es la poesía, pero no sólo en el sentido de versos escritos como poemas, sino como el “habla” (*Gespräch*) que nombra la apertura misma de la verdad del Ser como abrigo para el desvelamiento reflexivo del pensamiento de la existencia humana en su evento más propio.

Para Heidegger, cuando en su elegía *El amoroso Azul*, el poeta Hölderlin propone que: “Lleno de mérito, *mas* poéticamente, mora / el hombre sobre la tierra”, está señalando, en verdad, uno de los lemas fundamentales de su interpretación de la esencia del arte⁹⁶. De este modo, la esencia del arte señalada por Hölderlin no puede ser interpretada en lo mismo sentido que los demás productos y méritos de los hombres. La ingeniería, por ejemplo, tiene sus logros y los agrupa en torno de nuestra vida cotidiana probando su “mérito” tras su utilidad insuperable. Del mismo modo, todo lo que descubre la ciencia y lo que produce la técnica son *méritos* de la humanidad. ¿Por qué con el arte sería diferente? Heidegger nos dice: para Hölderlin, el arte abriga el existir humano de modo especial: “«Poéticamente» no es un modo (*Façon*) de adornarse la vida, sino que es exposición al Ser y, como tal, es el acontecer fundamental de la existencia histórica del hombre” (GA 39, p. 36 [2010b, p. 46]). La esencia del arte, en el sentido señalado, pertenece a la historicidad misma del *Dasein* y, por tanto, es el modo fundamental en que se funda la historia de un pueblo como *destino* de desvelamiento de la verdad del Ser. Finalmente, la “morada poética” del hombre no es una derivación de su cultura, sino el sentido primero del propio acontecimiento inaugural de la relación histórico-poética entre *Dasein* y la apertura del Ser.

95 Véase el apartado “3.2.1 El origen de la obra de arte”.

96 Estos son los cinco lemas que, para Heidegger, comprenden la esencia de la poesía de Hölderlin: “1. Poetizar: «La más inocente de todas las ocupaciones». 2. «Para eso se le ha dado al hombre el más peligroso de los bienes, el lenguaje... para que dé fe de lo que es...». 3. «Mucho ha experimentado el hombre. A los celestiales, a muchos ha nombrado, desde que somos habla y podemos oír uno de otros». 4. «Pero lo que permanece lo fundan los poetas». 5. «Lleno de mérito, *mas* poéticamente, mora el hombre sobre la tierra” (GA 4, p. 31 [2005, p. 37]).

El “mas” utilizado por Hölderlin, interpreta Heidegger, marca la *contraposición* esencial entre el *mérito* del hombre en la fabricación de objetos de una cultura y el carácter del abrigo poético del existir humano: “«Mas», dice Hölderlin en dura contraposición con lo dicho, mas todo eso [lo producido por el mérito del hombre] no toca la esencia de su morar en esta tierra, todo eso no alcanza el fondo de su existir humano” (GA 4, p. 39 [2005, p. 47]). Así, para el filósofo, el “carácter poético” de la morada humana sobre la tierra indica comprensión intrínseca a la poesía de Hölderlin del ámbito esencial del evento-apropiador (*Er-eignis*) que instaura en la palabra el sentido inicial del diálogo entre los hombres y los dioses en la apertura de la naturaleza y su sagrado caos: “«Morar poético» significa estar en la presencia de los dioses y ser alcanzado por la cercanía esencial de las cosas” (GA 4, p. 39 [2005, p. 47]). Todo producto de la cultura y la cultura misma, por lo tanto, recibe su condición de posibilidad de la apertura poética inicial como evento-apropiador (*Er-eignis*) producción artística del sentido de nuestra experiencia pensante del Ser: “Todo producir, todo obrar y construir y mantener no es más que «cultura». La cultura no es siempre más que como consecuencia de un morar. Ahora bien, éste es *poético*” (GA 4, p. 84 [2005, p. 99]). El propio “morar” es lo poético y, así, el verdadero ámbito de la esencia de la poesía *antecede* a toda producción humana como mérito de este que tiene como fundamento la donación poética de la apertura del sentido del Ser: “«Poético» es el existir en su fundamento, lo que también significa que em cuanto algo fundado (fundamentado) no es ningún mérito, sino un regalo” (GA 4, p. 39 [2005, p. 47]). Lo “poético” no es parte de la cultura, sino la morada misma del hombre sobre la tierra.

El destino del poeta no se limita a su capacidad y mérito, sino a la forma en que la esencia de la poesía lo atraviesa y, apropiándose de lo más íntimo de su existencia, dialoga con el fundamento histórico del Ser. Lo “poético”, por tanto, no es de nadie y no tiene su origen en la simple experiencia emocional del artista, en una suerte de interioridad subjetiva: “[...] lo poético se opone a todo mérito y no se puede contar entre los méritos del hombre, y si, además, lo poético tampoco es algo que se halle por sí mismo en ningún sitio” (GA 4, p. 84 [2005, p. 99]). Heidegger interpreta así el carácter histórico fundamental de la *esencia* del arte: “La poesía es el fondo que sustenta la historia y por eso mismo tampoco es solamente una manifestación de la cultura y muchísimo menos la mera «expresión» de un «alma cultural»” (GA 4, p. 39-40 [2005, p. 47]). Lo “poético”

debe centrarse en el alma silenciosa del poeta, y sólo desde allí el espíritu sola a través de la humanidad en la forma de pensamiento-común:

Los pensamientos del espíritu común son poesía. Si acaso el espíritu quiere llegar a ser jamás «el espíritu» de la historia de una humanidad sobre esta tierra, los pensamientos poetizadores del espíritu tienen que recogerse y consumarse en el alma del poeta, siempre que éste, estando sobre la tierra y sin embargo más allá de ella, muestre el cielo y, de esta suerte, permita que en tal mostrar aparezca por vez primera la tierra en su éter poético. (GA 4, p. 86 [2005, p. 100])

El poeta es humano, pero se *adelanta* a sus semejantes en la medida en que experimenta directamente el exhortar de la poesía como promesa de una realidad que no es, pero todavía tiene la esperanza futura de Ser. Contradictoriamente, al poeta lo conmueve la nostalgia de lo que aún está por venir, del *venidero*. En otras palabras, mientras los hombres viven en medio de los seres como lo ya fundado y aceptado, para el poeta el fundamento mismo está todavía en abierto, es *futuro* y, precisamente por esto, permanece como una decisión carente de sentido. De este modo, la “morada poética” del poeta es *anterior* a toda determinación positivamente determinada del mundo, y por tanto su casa no es la tradición ya establecida de algo así como una patria o tradición.

El poeta no pertenece simplemente a una cultura, sino que *vive* en el *origen* mismo de todo destino comunitario de Ser: “El morar poético de los poetas es anterior al morar poético del hombre. Por tanto, y em cuanto tal, el espíritu poético estará ya desde el origen *en su casa*” (GA 4, p. 86 [2005, p. 101]). El “morar poético de los poetas” es *anterior* en el sentido de que, en el *origen*, está “en su casa” y esto quiere decir: su alma descansa y acoge el propio origen con su patria, manteniéndose en el abierto del *venidero* y, de esta manera, atenta al llamado creativo y original de los dioses. Así, a través de la esencia de la poesía, el poeta habita esa esfera del lenguaje que surge como palabra esencial/poética capaz de *fundar* un nuevo pueblo. Siempre nuevo y otra vez. Sin embargo, el “fundar” en juego en la poesía no es la simple determinación de lo que “permanece *en el tiempo*” como simplemente dado. “Fundar”, en este caso, apunta a la promesa de futuro que el poeta experimenta el propio *origen* como su “morada poética”, es decir, la promesa del *venidero*, del acontecimiento-apropiador capaz de fundar una nueva relación entre la existencia y Ser. Aquí, entonces, encontramos el camino a nuestra interpretación de la figura del poeta en el pensamiento ontohistórico de Heidegger: el

llamado “poeta del venidero” o “futuro poeta” es aquel que permanece en el origen como su morada poética original y, por tanto, conserva el ámbito del verdadero diálogo histórico con la posibilidad positiva de superación del Nihilismo y su consumación como destino de Occidente. La morada poética del poeta es una especie generosa de “fundación” y, en consecuencia, nunca se privatiza, permaneciendo abierta en el espíritu común de la humanidad. El “decir poético” también no se objetiva, sino que anuncia y mantiene siempre abierta la posibilidad venidera de un nuevo destino, así concluye el filósofo en su interpretación de la poesía de Hölderlin⁹⁷.

Pero ¿de dónde saca el poeta el “fundar” como sentido de su poesía? De lo poético, es decir, de la esencia del arte que atraviesa su alma como voluntad originaria de una nueva fundación de Ser. A través del arte, el *Dasein* habita el origen y actúa según la ley fundamental de su historicidad, convirtiéndose en aquél que responde a la llamada del Ser y, así, funda el *destino* como apertura a lo nuevo. Esta es, para Heidegger, la misión que pertenece al “decir poético” de los futuros poetas:

Para fundar el morar humano como un morar poético, lo primero que tiene que conseguir el espíritu poético mediante el decir poético es sentirse él mismo en casa en la ley de su esencia. Esta ley del quehacer poético de los futuros poetas es la ley fundamental de la historia que ellos han de fundar. (GA 4, p. 90 [2005, p. 105])

Misión poética: retornar a la raíz originaria de la abertura *destinal* del Ser como su propia morada y, de este modo, *fundar* un sentido renovado para la propia existencia. En su *siendo*, sin embargo, el *Dasein* ya está asignado a lo heredado del origen como realidad cotidiana y, por tanto, establecido como costumbre⁹⁸. La “tradicición” es posterior a la esencia poética del origen; lo tradicional, por tanto, es lo que se cristaliza en forma de cotidiano y, de este modo, impone su escrutinio impersonal sobre el comportamiento humano en general. Para el futuro poeta del que habla Heidegger, sin embargo, esta

97 Véase el apartado “3.3.3 Tiempo y Sagrado en la poesía de Hölderlin”.

98 “La costumbre es una diosa tan poderosa, que nadie reniega impunemente de ella. La simpatía con los otros, que tan fácilmente ganamos cuando nos quedamos con lo que hay, esa consonancia de opiniones y costumbres nos aparece recién en su significación cuando debemos privarnos de ella, y nuestro corazón ya no encuentra un recto reposo cuando hemos abandonado aquellos antiguos lazos; pues depende muy poco de nosotros el atar nuevos, especialmente si son más finos y elevados. Por cierto que los hombres, que se han elevado hacia un nuevo mundo de lo *destinal* y de la bondad, se mantienen aún más inseparablemente juntos” (HÖLDERLIN apud GA 39, p. 177 [2010, p. 162]).

cotidianidad inatenta sigue siendo completamente *ajena*. El poeta navega por la vida cotidiana como por lo desconocido, sintiéndose *extraño* entre los hombres, pues su patria no es lo simplemente dado, sino el *origen*. El *origen* es la morada poética del poeta y él guarda esta verdad en lo más recóndito de su alma, no como simple recuerdo, sino como rememoración (*Andenken*). Regresar a casa, por tanto, significa para el poeta volver al centro creador original que marca la historicidad del *Dasein* como origen de su morada poética en medio al Ser. Antes de este regreso, sin embargo, como ya se indicó, el poeta necesita navegar a través de lo extraño y, aprovechando el viento del Nordeste, guiarse en su camino de regreso al “origen”:

La historicidad de la historia tiene su esencia en el retorno a lo propio, y dicho retorno sólo puede llegar a ser bajo la forma de un viaje de salida a lo extraño. Por eso, los poetas tienen que empezar por ser *navegantes*, cuya travesía auspiciada por el viento del Nordeste mantiene el rumbo adecuado para alcanzar la tierra del fuego divino. (GA 4, p. 90 [2005, p. 105])

La “tierra del fuego divino” es el *origen* y, al mismo tiempo, el sentido del viaje. El poeta navega por lo extraño porque siente la travesía como necesaria para volver a su hogar. El extraño, el colonizado, no es un sitio, sino el modo en que la mayor parte del tiempo nos encontramos rendidos al juicio común de lo ya establecido. El regreso a la patria, asimismo, no es un simple regreso a cualquier otro lugar, sino el redescubrimiento de la libertad del navegante como posibilidad originaria de fundar una nueva morada de Ser. La libertad de volver al origen como hogar es la misión poética enraizada en la existencia del poeta: el no elige, sino *necesita* enfrentarse a lo desconocido porque siente la llamada de la poesía como convocación irrecusable. En el fondo, el poeta, lo extraño y lo desconocido también carece de sentido y, de este modo, no es sólo un obstáculo, sino también un medio para la alquimia poética capaz de concebir el futuro como la abertura venidera de una nueva relación con el Ser en su *verdad histórica esencial*. El poeta responde a la invitación del origen y, enfrentando el desconocido, asciende a un diálogo poético íntimo con la fuerza creadora original del lenguaje.

3.1.2 La unidad dialógica entre la esencia del lenguaje y la poesía

Recordamos el objetivo general de nuestro trabajo: se trata de encontrar el

camino a través del cual Heidegger piensa la *superación del Nihilismo* en sentido ontológico y poético. En el pilar de esta pregunta, concebimos al evento-apropiador (*Er-eignis*) como el núcleo de la apertura originaria de la relación con el Ser que determina el *Dasein*. Se trata, finalmente, de concebir el carácter poético de tal acontecimiento y su esencia lingüística más íntima. El poeta, que *funda* el acontecimiento por medio de la apropiación creativa del diálogo con los dioses, no habita la “novedad”, sino el origen (*Ur-sprung*). Por lo tanto, lo que está en juego en la esencia poética de tal “morar” es la simple oposición a lo establecido, sino la conquista y manutención de la tensión creativa que caracteriza la finitud existencial del abismo de fundamento de la experiencia histórica del *Dasein* humano. Nunca se trata de lanzar nuevas corrientes sobre la vida cotidiana, de crear ideologías y cosmovisiones diversas, ya que la poesía escapa a las formas del pensar que perpetúan la incomprensión de su genuino “campo de poder”. Para pensar la morada poética del hombre, es necesario más que la dominación de una colonia. Es preciso, de hecho, que el poeta transforme el propio vínculo comunitario esencial que caracteriza la historicidad de su existir desde su fundamento más esencial. Así, la esencia de la poesía está en el punto focal de la apertura ontológica de la existencia en su morada entre la tierra y el mundo; este acontecimiento tiene una temporalidad propia marcada por el lenguaje en sentido original.

La morada del hombre sobre la tierra es poética porque su fundamento existencial es lenguaje y acontece originariamente como “habla” (*Gespräch*): “El ser del hombre se funda en el lenguaje; pero éste sólo acontece verdaderamente y por vez primera en el *habla* (*Gespräch*)” (GA 4, p. 36 [2005, p. 43]). El lenguaje en el sentido indicado del “habla” no es un logro o *merito* humano, sino que acontece históricamente como diálogo y fundamento primario de toda posible existencia pensante. El diálogo que se produce a través del “habla” es el verdadero núcleo ontológico del acontecimiento-apropiador que determina el fundamento de nuestra relación con el Ser: “El lenguaje no es una herramienta de la más alta posibilidad de ser hombre, sino este acontecimiento (*Er-eignis*) que dispone de la más alta posibilidad de ser hombre” (GA 4, p. 35 [2005, p. 42]). A diferencia de la herramienta, el “habla” no es inventado por el “hombre”, ya que su esencia *antecede* toda posibilidad humana de relación. El habla es la abertura del fundamento que, como decir-común, dispone de la posibilidad de un destino de Ser como existencia pensante.

La unidad del habla es el encuentro dialógico entre la existencia y los dioses, entre la existencia y su sí-mismo y también ella y los demás entes (existentes ellos propios o no). De este modo, la existencia sólo tiene una morada sobre la tierra en la medida en que su fundamento es sostenido por el acontecimiento del habla en su unidad dialógica original: “El habla y su unidad son lo que sustenta nuestro existir” (GA 4, p. 36 [2005, p. 44]). Para Heidegger, el “comienzo” de la temporalidad humana y la “apertura” del acontecimiento del habla son simultáneos: “Somos *un* habla desde el tiempo en que ‘el tiempo es’” (GA 4, p. 37 [2005, p. 44]). *Dasein* es *tiempo*, pero su *temporalidad* está marcada por la historicidad a través del lenguaje en el sentido más esencial: el habla y su unidad dialógica del Ser. No somos humanos y luego después inventamos un lenguaje, pero es el acontecimiento originario del “habla” como “decir-común” esencial que inaugura el propio existir humano en su experiencia comunitaria de la apertura del Ser: “El fundamento del existir humano es el habla en cuanto auténtico acontecer del lenguaje” (GA 4, p. 40 [2005, p. 48]). El “habla” (*Gespräch*) es el diálogo inaugural entre el existir y los dioses que instaura la palabra y el mundo en sentido ontológico, es decir, el “habla” es el punto neurálgico de todo evento-apropiador como más alta posibilidad del existir humano y su fundamento: “Desde que el lenguaje acontece auténticamente como habla, los dioses llegan a la palabra y aparece un mundo” (GA 4, p. 37 [2005, p. 44]). En el “habla” (*Gespräch*) como acontecimiento poético del lenguaje, el diálogo entre los dioses y la existencia acontece como “palabra” capaz de desvelar y reunir los entes y el existir en un fundamento histórico-existencial común. La temporalidad del *Dasein*, por tanto, tiene su *origen* en el “decir poético” como reunión del Ser en un decir común capaz de fundar un mundo como abrigo del existir humano.

El “decir poético” (núcleo histórico del “habla” como apertura del ser-en-el-mundo) encuentra su origen en la poesía, es decir, en la esencia del arte como libertad creadora capaz de fundar el sentido de nuestra experiencia común del Ser. En este caso, la poesía no es sólo la donación de la apertura del Ser como libertad interpretativa que atraviesa la existencia del *Dasein*, sino también el fundamento histórico del existir humano en su todo: “El decir del poeta no es sólo fundación en el sentido de un ofrecimiento libre, sino también y en paralelo en el sentido de una firme fundamentación del existir humano sobre su fundamento” (GA 4, p. 39 [2005, p. 46]). El “habla” (*Gespräch*) de que se trata en el “decir poético” de la poesía tiene lugar entre la existencia

del poeta y las señas de los dioses, tanto los dioses antiguos que se despiden como el dios venidero que anuncia la futura promesa de su llegada. El poeta es aquel que esta “expuesto a los rayos del dios” (GA 4, p. 41 [2005, p. 48]).

Preguntamos: ¿qué es la “tormenta del Ser” como ámbito en el que el poeta es alcanzado por el mensaje de lo divino y origen de la palabra poética? En nuestra lectura de la interpretación heideggeriana de Hölderlin, esta “tormenta” adquiere el significado de la apertura caótica del propio Ser que aún no ha sido llenado de sentido por la poesía. El poeta es afectado por el “temple fundamental” (*Grundstimmung*) del retorno poético a este *origen caótico* del Ser. En su interpretación de la poética de Hölderlin, Heidegger denomina el temple fundamental de la creación poética como “tiempo de penuria”: el poeta es víctima de la necesidad ineludible de un nuevo acontecimiento poético originario que llene el vacío dejado por el “ya-no de los dioses huidos” y, al mismo tiempo, está sujeto a la absoluta imposibilidad inmediata de tal acontecimiento en el “todavía-no del dios venidero”: “Es el tiempo de *penuria*, porque se encuentra en una doble carencia y negación: en el ya-no de los dioses huidos y el todavía-no del dios venidero” (GA 4, p. 44 [2005, p. 52]). El “tiempo de penuria” como vivencia del origen poético del Ser se articula perfectamente a la experiencia, descrita por nosotros en la primera parte, de la *superación* del Nihilismo, es decir, de la consumación histórica del destino occidental. En la “tormenta”, el poeta se enfrenta a las enormes fuerzas del Sagrado, del abismo tempestuoso del Ser que, en su máxima potencia creadora, es amenazante y terrible. El “rayo” enviado por el dios sobre la cabeza del poeta es la concentración de la energía potencial de la tormenta del Sagrado en la forma del evento-apropiador (*Er-eignis*) y de la palabra fundante del sentido inicial de la apertura del Ser. En consecuencia, los poetas futuros, en su vivencia poética del *origen* del Ser, están íntimamente conectados a la posibilidad de la superación ontohistórica del Nihilismo nietzscheano en el pensamiento de Heidegger.

Nos parece que, para el filósofo de *Ser y Tiempo*, el poeta futuro es aquel que está dispuesto y convocado a la experiencia original del Nihilismo, pero en su posibilidad futura de *superación creativa y nueva apertura* del sentido del Ser. Sin embargo, la existencia poética se ve privada de la vigencia inmediata de su más íntimo “decir poético” porque, en la medida en que necesita abrigarse en el silencio del alma del poeta como “venidero”, el “decir” en el cual impera la potencia creadora del Ser nunca puede ser

nombrado de modo inmediato: “Pues aunque el alma del poeta albergue calladamente en su interior la presencia de lo venidero, con todo, el poeta no es capaz de nombrar de modo inmediato por sí mismo lo sagrado” (GA 4, p. 66 [2005, p. 76]). Para quien simplemente lee un poema u observa una obra de arte de cualquier tipo, la obra es objeto y, además, símbolo estético que conlleva la indicación de una determinada coyuntura simbólica del sentido del mundo. Para la consideración historiográfica de la cultura, la obra de arte es una marca cronológica que reúne parte de la identidad de una época. Sin embargo, para el futuro poeta, que experimenta la esencia de la poesía en su máxima potencia creadora, es decir, en su “ámbito de poder”, la obra de arte es siempre una *promesa* de algo que permanece oculto en la experiencia mediada del mundo común y su *ahora*. Para el artista, la obra acabada sigue siendo siempre un camino futuro y nunca se convierte en una respuesta simplemente dada sobre el mundo; el artístico conserva su carácter *venidero* fundamental en cuanto es incapaz de nombrar lo futuro sentido del Ser y, de este modo, rebajar el propio origen a la determinación entitativa del Ser.

En su esencia, el arte es una apertura del evento-apropiador que funda el sentido del Ser para para la existencia pensante. Sin embargo, la propia arte tiene su fundamento en la “habla” como lo que dispone del a-bismo del existir y lo emplaza en la posibilidad inicial de desvelamiento del ente en medio al abrigo de la verdad del Ser. En este sentido, el arte funda el “esenciar-se de la verdad” en la medida en que reúne y sostiene, tras su mediación simbólica esencial, el encuentro lingüístico fundamental entre dioses, existencia y entes. Mismo la experiencia inmediata de nuestro día a día pertenece al sentido poético de la apertura histórica del Ser y, en este sentido, se fundamenta en la poesía como esencia del arte. El “ámbito de poder” del arte es el inicio del “destino del desvelamiento” que abraza el existir humano en su totalidad. Sin embargo, la esencia del arte y lo que se funda a través de ella son diferentes. Mientras el “fundado” pertenece al tiempo determinado del “ahora” simplemente *presente*, el “poético” resiste a cualquier determinación y permanece siempre en su carácter de “venidero”. En este caso, como el “poético” (la esencia del arte) no puede ser concretizado inmediatamente y quedase en el “silencio” del alma del poeta como indicación del obrarse futuro del propio sentido del Ser. A través de la obra de arte, pues, el poeta traduce los fundamentos poéticos de nuestra futura experiencia del Ser y, de este modo, ofrece a su pueblo la *donación inicial* de su más fundamental posibilidad histórica.

La interpretación de la esencia de la poesía hecha por Heidegger tiene un carácter ontohistórico original y, así, está en diálogo directo con la experiencia del Nihilismo anunciada por Nietzsche como época final del pensamiento occidental. Al mismo tiempo, sin embargo, es en las indicaciones esenciales de la obra poética de Hölderlin que Heidegger encuentra el sentido de una ontología del sentido poético-creativo del evento-apropiador (*Er-eignis*) como fundamento ontohistórico del destino de un pueblo, es decir, de la experiencia comunitaria del pensamiento en la apertura del sentido del Ser como “esenciar-se de la verdad”. Así, el “decir poético” tiene sentido ontohistórico original:

El decir del poeta consiste en atrapar esos signos para, a su vez, poder señalárselos a su pueblo. Atrapar los signos es un modo de recibir y sin embargo, y al mismo tiempo, un nuevo dar; pues el poeta ya divisa también en la «primera señal» lo consumado y sitúa atrevidamente en su palabra eso que ha vislumbrado en el fin de poder predecir lo que aún no se ha cumplido. (GA 4, p. 42-43 [2005, p. 50])

En este caso, el “decir poético”, ante los primeros indicios de la consumación del Nihilismo como destino occidental, se manifiesta como el “poder predecir lo que aún no se ha cumplido”. El “predecir poético” del destino del Ser no debe confundirse, sin embargo, con la predicción de los oráculos y profetas (aunque originalmente también las atraviese), tampoco es una forma de prestidigitación que propone ingenuamente leer el futuro de toda la humanidad. Lo poético pertenece al alma del poeta como vocación silenciosa para la apertura de un *nuevo tiempo*; de este modo, la esencia del arte no es una determinación *ahistórica* y *abstracta* del sentido del Ser, sino que responde siempre a la necesidad espiritual de una existencia finita. Debemos comprender mejor la conexión entre la esencia de la poesía y la temporalidad existencial del poeta antes de que podemos interpretar correctamente la posibilidad de superación del Nihilismo señalada por Heidegger en el “poetizar” como fundamentación ontohistórica de la apertura de sentido del Ser para el *Dasein* humano.

3.1.3 Tiempo y Sagrado en la poesía de Hölderlin

La esencia del arte está marcada por la historicidad del *Dasein*, ya que concentra la apertura fundamental del Ser. El artístico es la *inauguración primera* del “sitio

instantáneo” (*Augenblicksstätte*) donde la *verdad* se *esencializa* en el modo histórico del evento-apropiador (*Er-eignis*). Por lo tanto, lo “poético” tal como lo concibe Heidegger en la obra de Hölderlin no es una conceptualización general del significado atemporal de la poesía, sino la esencialización de la “verdad” como *rasgo* ontohistórico del destino del Ser en un tiempo determinado: “Hölderlin poetiza la esencia de la poesía, pero no en el sentido de un concepto atemporal válido. La esencia de la poesía pertenece a un tiempo determinado” (GA 4, p. 44 [2005, p. 52]). El “tiempo determinado” de la poesía es la “época” en el sentido esencial del termo: el fundamento dialógico que establece la apertura ontohistórica de toda relación entre el existir y la apertura del Ser. El tiempo-espacio del evento, sin embargo, no puede ser concebida tras la simple determinación de los entes en su *constancia* en el tiempo y en el espacio de la referencia historiográfica. El “ámbito de poder” del arte aún no está esencialmente accesible, pero la poesía de Hölderlin señala un nuevo tiempo para el evento del Ser, para allá de la “historia acontecida” del Occidente como otro inicio⁹⁹. La poesía de Hölderlin indica la esencia del arte no como una forma preconcebida de arte que puede, tras la generalización, ser concebida como teoría de la poesía. La propia esencia del “decir-poético” es el fundamento del arte como seña de un tiempo venidero, del futuro esencializarse de la verdad que está en obra en el tiempo futuro del poético. En sus conferencias de 1936/1937, Heidegger señala:

Hölderlin, aunque desde el punto de vista del cálculo historiográfico sea más alejado a nosotros, es el más futuro, es decir, alcanza más que Nietzsche; [...] porque Hölderlin, el poeta, está arrojado más adelante que Nietzsche, el pensador, quien a pesar de todo no pudo conocer ni desplegar la pregunta inicial de los griegos de forma originaria. (GA 45, p. 135 [2008, p. 126])

Queda establecida la *primacía* de lo *poético* sobre el *pensamiento* en la tarea inicial de confrontación con el “fin” de la tradición occidental. No se trata de las personas Nietzsche y Hölderlin, sino que del “pensar” y del “poético” en su relación originaria con el evento. El pensamiento articula la apertura del claro del Ser, pero el arte es el “ponerse en obra” de la propia apertura del sentido inicial del doble movimiento del desocultamiento propio al evento del Ser. Así, Hölderlin es “el más futuro” y “alcanza más que Nietzsche” sólo en la medida en que, más libre que el pensamiento, el arte alcanza

99 Véase el apartado “4.1.1 El tiempo-espacio del otro inicio”.

más claramente el sentido futuro de la experiencia inicial de la “apertura del sentido” que los griegos, en el inicio de la historia occidental, interpretaron de “forma originaria” como “libre donación” (ἀ-λήθεια) del “claro del Ser” (*Lichtung*).

Los griegos experimentaron el fundamento originario del Ser como “misterio” y desarrollaron su experiencia como “pregunta” sobre el misterioso “des-ocultamiento” que en el arte es inaugurada como libre apertura para el sentido de la experiencia pensante del “claro del bosque”. Esta indicación, sin embargo, no significa que el nuevo comienzo deba tener el sentido de una especie de retorno al pensamiento griego original. Este retorno es, en verdad, la imposibilidad fundamental que fundamenta la experiencia negativa del Nihilismo. Como ya hemos indicado previamente, nunca se trata del retorno a la experiencia griega del mundo, sino de la descubierta de una nueva posibilidad de cuestionamiento esencial sobre la apertura del Ser. En el período de *Ser y Tiempo*, la posibilidad de tal cuestionamiento ya tiene el sentido de la destrucción de la historia de la tradición metafísica del pensamiento. De manera general el pensamiento metafísico concibe la apertura inicial del Ser, pensada por los griegos desde el punto de vista del misterio, cómo la simple constatación positiva de su simple presencia en el tiempo y espacio cuantificables en la matemática. La aporía de atañe ha sido olvidada de tal modo, nos dice Heidegger, que su propio olvido es olvidado. En la teoría científica moderna, la apertura misteriosa del “claro” del Ser en su libre donación se transforma en el *juicio determinante* que objetiva sin sorpresa la “apertura del Ser” como entes simplemente dados. Así, el Ser es reducido al ser del ente en la representación abstracta de un sujeto pensante.

Preguntase: ¿quién es el sujeto que enuncia el *juicio* sobre la “verdad” u “falsedad” del ente? De cualquier modo, es imposible reducir lo que somos al simple contenido de nuestros juicios sobre las cosas del mundo. Así, mismo con todo esfuerzo, el fundamento existencial del pensamiento (el *Dasein* humano) nunca puede convertirse ello mismo en objeto del pensar determinante de las ciencias positivas, o sea, ser determinado segundo su simple esquema calculable de propiedades fisicoquímicas. El existir es algo más, pero este algo más no es nada que se pueda encontrar entre las otras cosas del mundo. Este algo más, señala Heidegger, es el propio Nada. La experiencia de la Nada que atraviesa en la esencia del Nihilismo y la esencia del arte, es el fundamento del propio existir y su apertura pensante. Como época del Nihilismo, la contemporaneidad

del Ser es marcada por la dupla conciencia de del fracaso de todos los ideales (Nihilismo Negativo) y, al mismo tiempo, de la libre potencialidad artística del fundamento del sentido del Ser sobre la Nada del existir (Nihilismo Clásico). Es verdad que la tradición occidental como olvido del Ser presiona la existencia contemporánea la vivencia del último estadio de su consumación en cuento destino del Ser: el Nihilismo. Pero el Nihilismo es también una posibilidad renovada de la experiencia originaria de la Nada como *origen* de la fundación artística y libre del sentido del Ser para la experiencia común del *Dasein* histórico.

Víctima del Nihilismo, la existencia descubre la experiencia intempestiva del verdadero *origen* de todo sentido de su ser-ahí: la Nada como fundamento del des-ocultamiento del Ser y posibilidad de articulación pensante de la apertura. De esta manera, el Nihilismo se convierte también en el signo del retorno positivo del *Dasein* a la Nada del fundamento más originario del fundamento del Ser. La fundación/apertura del sentido del Ser tiene el sentido inicial de la obra del arte. Como señala el profesor Leyte, lo decisivo en la visión de Heidegger en la época de 1930 sobre el “arte” es, por lo tanto, “la comprensión de la obra [del arte] como ese acontecimiento o *apertura* a través de la cual se revela algo (LEYTE, 2016, p. 28), es decir, la relación esencial entre el arte y la apertura de sentido para el evento ontológico del *Dasein* humano. Hablaremos del carácter particular de la obra de arte en el apartado siguiente. Ahora nos importa la posición heideggeriana cómo la seña de la copertinencia entre “creación artística” y “apertura del Ser”, siendo la primera el ámbito originario del revelarse de la segunda: “En ese sentido, la obra solo consistiría en el propio hacerse relevante la verdad, esto es, en la manifestación del mismo revelarse, único sentido de la apertura que Heidegger vincula al término griego *alétheia*, que traduce por «des-ocultamiento»” (LEYTE, 2016, p. 28). Al principio, la existencia humana experimenta el Nihilismo como consumación del ideal del “hombre occidental”, pero no hay sólo un sentido negativo para esta vivencia, sino que también la promesa futura de un modo del ser (es decir, el “esenciar-se de la verdad” como rasgo inicial de la descubierta del Ser) que está para más allá del “hombre occidental” pensado por la tradición occidental en la dualidad “hombre-mujer” y bajo la categoría general del “animal racional”¹⁰⁰.

100 Véase el apartado “4.2.1 El fin del Occidente”.

Pensada positivamente, por lo tanto, la “consumación del destino occidental” (*Nihilismus*) como experiencia del abismo de fundamento señala al retorno originario del ámbito inaugural de la verdad como rasgo inicial de la relación existencialmente libre del existir con el Ser. Para Nietzsche, la experiencia contemporánea de la Nada es inevitable y, por ello, indica el destino de Occidente con el término Nihilismo. Hölderlin, en cambio, en la medida que dialoga poéticamente con el abismo de fundamento, vive esta experiencia inevitable de doble manera: como *abandono irremediable de la huida de los dioses* y, al mismo tiempo, como *anuncio de un nuevo tiempo en la llegada del dios venidero*. “Es justamente en la medida en que Hölderlin funda de nuevo la esencia de la poesía por lo que podemos decir que determina un nuevo tiempo. Es el tiempo de los dioses huidos y del dios venidero” (GA 4, p. 44 [2005, p. 52]). Para Heidegger, la fundación de un *nuevo tiempo* es lo que está en juego en la vivencia poética de la esencia histórica de la poesía de Hölderlin. El tiempo determinado de la esencia de la poesía, por tanto, es la propia apertura histórica de la verdad del existir en su relación fundamental con el Ser. La época de esta poesía es lo que Heidegger señalará con el término “tiempo de penuria”.

El Nihilismo es la consumación de la tradición occidental en la medida que lleva a cabo el olvido del Ser y su abandono a la determinación calculable del ente. Pero, al mismo tiempo, se anuncia el *origen* de la posibilidad del “tiempo venidero” como fundación sobre la Nada de un nuevo modo esencial de relacionar-se con el todo de la apertura del Ser, al menos es lo que Heidegger señala. El decir poético de Hölderlin es interpretado por él como la indicación esencial de un “otro inicio” del Ser, pero que permanece todavía fuera del alcance de la existencia presente. Así, la “existencia contemporánea” se mantiene en la “doble carencia y negación” que retiene la experiencia temporal del *Dasein* en el “tiempo de penuria”: “Es el tiempo de *penuria*, porque se encuentra en una doble carencia y negación: en el ya-no de los dioses huidos y en el todavía-no del dios venidero” (GA 4, p. 44 [2005, p. 52]). Entre el “ya-no” y el “todavía-no”, el existir contemporáneo experimenta la Nada como el *abismo temporal* de su propia alma y sólo por medio de la poesía puede trasladar el sentido de esta experiencia hasta el lenguaje común de sus compañeros en patria. Por lo tanto, la poesía empieza con la “escucha” del del “vacío de fundamento” del propio existir como ámbito para el diálogo íntimo entre el *Dasein* y las señas de los *dioses* que son el *rasgo originario* de la fundación

ontohistórica del “experiencia lingüística” del “claro” del Ser como “esenciar-se de la verdad”. En el abismo, el artista siente la Nada como la posibilidad creativa fundamental. Para Heidegger, sin embargo, Hölderlin funda una nueva esencia para la poesía que, en su tiempo venidero, emplaza la existencia contemporánea en el “tiempo de penuria”. En este sentido, Nietzsche y Hölderlin son dos caras de la misma moneda. Sin embargo, en la poesía de Hölderlin hay algo más: la experiencia de la Nada en la posibilidad venidera del “otro dios”, es decir, de un nuevo evento-apropiador (*Er-ignis*) para la apertura histórica del existir humano para allá de la tradición metafísica occidental.

Tenemos entonces una indicación formal del sentido ontohistórico de la esencia de la poesía en Hölderlin tal como la concibe Heidegger: “La esencia de la poesía que funda Hölderlin es histórica en medida suprema porque anticipa un tiempo histórico” (GA 4, p. 44 [2005, p. 52]). Anticipándose a un tiempo histórico, el decir-poético de Hölderlin nace de la vivencia del “tiempo de penuria” como retención del existir del poeta en el singular abismo temporal del Sagrado como la apertura previa donde recibe sentido tanto la huida de los dioses de ataño, cuanto el anuncio del “otro dios”. Sobre el abismo dejado por la huida de los dioses y el presentimiento (no concretizado y silencioso) del dios venidero está el poeta que “anticipa un tiempo histórico”.

En el alma del poeta, la experiencia del Nihilismo nunca es puramente negativa, pues el abismo de fundamento del existir es parte de lo Sagrado, es decir, es fundamento necesario para que la libertad creadora prepare lo *venidero* en la obra como “lo festivo de la fiesta”: “El poeta piensa en lo que ya ha sido al pensar en lo venidero. Y lo venidero es lo sagrado que, mediante su advenimiento, prepara y permite lo festivo de la fiesta” (GA 4, p. 101 [2005, p. 119-120]). El “festivo” de la “fiesta”, la esencia histórica que se oculta para que la fiesta en su memoria tenga sitio, es el rasgo inicial del Ser llevado a cabo por la reunión poética lo Sagrado que, en el “alma del poeta”, encuentra el sentido de la libertad creadora del *futuro* evento-apropiador de un nuevo acontecimiento del Ser. Libre, el poeta cumple su misión terrestre: concebir la obra de arte desde la esencia de la poesía, en la *tensión* originaria del combate entre tierra y mundo: el des-ocultar del acontecimiento del Ser. De esta forma, el alma del poeta experimenta la Nada del Nihilismo como libertad sagrada para la creación de un nuevo sentido de Ser y, a través de la obra, prepara y permite el “día de fiesta” que atraviesa la comunidad de su pueblo.

a) Como un día de festa

Véanos la conferencia sobre el poema de Hölderlin llamado por Heidegger como “Como un día de festa” en el mismo volumen de su estudio sobre la esencia de la poesía (GA 4). El poema tiene su escrita datada por Heidegger en el año de 1800, pero la publicación sólo ha acaecido oficialmente más de un siglo después, en 1910, cuando fue editado por primera vez por Norbert von Hellingrath (GA 4, p. 50 [2005, p. 57])¹⁰¹. En este poema, para Heidegger, es posible encontrar la exposición de la esencia de la poesía como la “concentración” de los “dioses” en el “alma del poeta” del *venidero* y, así, del *anuncio* de un “nuevo tiempo” fundado sobre la experiencia fundamental de la esencia poética del existir humano y su lenguaje original. Al comienzo de su conferencia Heidegger describe, paso a paso, el modo cómo las palabras de Hölderlin señalan el sentido de la experiencia poética de un yo lírico (el poeta) que retira del lenguaje el fundamento de su experiencia mortal del Ser.

Sentado bajo un árbol, el poeta contempla en silencio la jornada festiva que, a lo lejos, se celebra en el pueblo. El poeta está triste porque no puede acercarse a los que celebran; piensa en la noche de insomnio en la que luchó por captar en palabra el sentido de lo que ahora se distribuye tan fácilmente entre aquellos que, en la inocencia campesina, celebran el día de la primavera. Desde ahí, entonces, el poeta nos presenta su cosmología, donde tras la palabra poética viene la memoria de la noche del Ser que precede el “cántico” del día festivo, es decir, se antepone a la fundación histórica del pueblo:

Ahora que nasce el día también despierta “el” poeta. Penetrado su ánimo por el entusiasmo del espíritu que despierta, contamos ahora con un “espiritual” destinado a ser el único poeta. Y es que tiene que empezar por haber un poeta para que pueda llegar a existir una palabra del canto. Este poeta único guarda la callada conmoción de lo sagrado en la quietud de su silencio. (GA 4, p. 65-66 [2005, p. 75])

101 Para mejor relacionar lo señalado por nosotros con la interpretación heideggeriana del poema de Hölderlin seguimos la versión del poema ofrecida por Heidegger en su volumen sobre la esencia de la poesía de Hölderlin (GA 4, p. 47-49) y en la traducción castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte (2005, p. 55-57). Sobre esta versión, Heidegger señala: “Al poema le falta el título. El conjunto está dividido en siete estrofas. Cada estrofa consta, con excepción de la quinta y de la séptima, de nueve versos. En la quinta estrofa falta el noveno verso. La séptima estrofa se compone de doce, según la versión de von Hellingrath. La edición de Zinkernagel añade fragmentos de un borrador anterior a domo de estrofa número ocho” (GA 4, p. 50 [2005, p. 57]).

Después de leer en la poesía de Hölderlin la “naturaleza” como φύσις (el “abrirse de la claridad que inflama”) y el “poeta” como el artista en excelencia que, teniendo el alma inflamada por la claridad, “funda lo que permanece”, Heidegger señala el papel de los dioses en el juego poético de “concentración” y “retención” que en la quietud del alma escucha del lenguaje íntimo y silencioso del propio Ser. Los dioses concentran lo sagrado y lo envían como rayo sobre la cabeza desnuda del poeta fundador que distribuye entre su gente lo que así recibe como “don”:

La llama de la clara luz que calladamente se guarda en el alma del poeta precisa ser inflamada. Lo único que tiene la suficiente fuerza para ello es un rayo de luz que, a su vez, es enviado por lo sagrado mismo. Por eso tiene que haber alguien más alto, alguien más próximo a lo sagrado y al mismo tiempo todavía por debajo de él, un dios, para que arroje el rayo que inflama el incendio en el alma del poeta. Con este fin, el dios toma sobre sí eso que está “por encima” de él, lo sagrado, y lo recoge en la nitidez y el golpe de ese único rayo por el que queda “asignado” al hombre, con la misión de hacerle ese don. (GA 4, p. 66 [2005, p. 76])

Los poetas necesitan del envío del rayo para soñar con lo sagrado y, del modo parecido, lo divino necesita del hombre para permanecer en la proximidad de lo sagrado: “[...] los hombres necesitan de los dioses y los celestiales necesitan de los mortales” (GA 4, p. 66 [2005, p. 76]). En el fundamento del evento-apropiador (*Er-eignis*), los dioses hacen señas y los hombres cantan inspirado por lo que así viene al silencio de su alma: ambos (mortales y celestiales) se encuentran en la apertura creativa del lenguaje del Ser.

El rostro de los poetas “se apena” y “parece que están solos, pero siempre presente, / pues ella misma presente mientras reposa” (HÖLDERLIN apud GA 4, p. 47 [2005, p. 55]). Expuesto a la noche donde “[...] refrescantes relámpagos cayeran / sin secar y aún retumba el trueno a lo lejos”, el poeta deja que repose en su alma la esencia venidera de la maduración de la Naturaleza. El poeta atraviesa la noche, pues presente el “nacer del día” que se anuncia en el horizonte del Sagrado al que también pertenece la noche. Mas viene el día finalmente:

¡Mas al fin nace el día! Esperé y lo vi venir
Y lo que vi, lo sagrado, sea ahora mi palabra.
Pues ella, ella misma, que es más antigua que los tiempos
y reina sobre los dioses del poniente y el Oriente,
la naturaleza, ha despertado ahora con fragor de armas,
y desde el alto éter hasta el profundo abismo

siguiendo leyes inmutables, como antaño, cuando nació del sagrado caos,
siente renovado entusiasmo
de nuevo, la que todo lo crea. (HÖLDERLIN apud GA 4, p. 47 [2005, p. 56])

“Sagrado” y “palabra” coinciden (“lo que vi, lo sagrado, sea ahora mi palabra”) en el testimonio poético del despertar de la Naturaleza en su máxima potencialidad creativa; nace un “nuevo día”. Los dioses también están en el campo que los campesinos labran, pero, en el alma del poeta, este divino permanece abrigado en el misterio arcano de lo Sagrado y, así, gesta la “palabra” de los “pensamientos del espíritu común”. El cántico del poeta da testimonio de esta relación originaria entre el hombre común y los dioses de su creencia, pero el poeta *precede* a la aurora del dios porque buscó en lo “oculto” de la noche el sentido de su poesía. En cuanto dormía la gente, el poeta buscaba y ahora anuncia lo Sagrado Oculto como los dioses personificados del “claro” del día y de la Naturaleza ya despierta. El hogar del poeta es la esencia de la poesía, pero para Heidegger lo “poético” no es un lugar, sino la nostalgia de lo *venidero* como *futura* apertura del sentido del Ser: “«Los poetas» no son todos los poetas en general, ni tampoco cualesquiera poetas indeterminados. «Los poetas» son los poetas futuros, cuya esencia se mide de acuerdo con su conformidad con la esencia de la «naturaleza»” (GA 4, p. 54 [2005, p. 62]). El existir poético futuro se mide en conformidad con la esencia de la Naturaleza porque también retira su fundamento de la apertura fundamental del Ser y, así, mantiene un íntimo diálogo con el *origen* (*Ur-sprung*).

b) La Sagrada Naturaleza

El pensamiento moderno nos ha acostumbrado a pensar el término “naturaleza” en oposición a los efectos de la acción humana sobre el mundo. De esta manera, la “naturaleza” entra en una relación dualística con la llamada “cultura humana”, siendo la primera la acción biológica de los conglomerados orgánicos de vida y la segunda la reunión de los productos humanos como complejo civilizatorio. Sin embargo, ¿no es natural que el hombre, en su acontecimiento lingüístico fundamental, produzca una cultura? De todo modo, para Heidegger, la dualidad tradicional entre “naturaleza” y “cultura”, entre el “natural” y la “razón”, no alcanza el núcleo fenomenológico de la

esencia del poema de Hölderlin¹⁰². En primer lugar, es necesario demostrar que la Naturaleza de la que habla Hölderlin es la propia apertura del Ser que, reuniendo la posibilidad del acontecimiento en sí mismo, revela y funda la posibilidad lingüística original del “otro inicio”¹⁰³. La Naturaleza en Hölderlin es lo Sagrado, es decir, la apertura del Ser que “espantó” los griegos en el primer inicio del Occidente y que prepara poéticamente la “retención” del Ser en su “otro inicio”: “La palabra de Hölderlin, ‘naturaleza’, crea y poetiza su esencia guiándose por la escondida verdad de la inicial palabra fundamental: φύσις” (GA 4, p. 55-56 [2005, p. 63]). La apertura de la Naturaleza (φύσις) era para los griegos, nos dice Heidegger, “el crecimiento” del todo que mantiene en *vigencia* la luz fenoménica del “claro” del Ser como ámbito para la descubierta de la “idea” del ente:

Φύσις, φύειν significa «el crecimiento». [...] No como un aumento cuantitativo ni tampoco como «evolución»; tampoco como la sucesión de un «devenir». Φύσις es un surgir y salir afuera, es un abrirse que, al eclosionar, al mismo tiempo retorna al surgimiento y, de este modo, se encierra en aquello que en cada ocasión le otorga la presencia a lo que se presenta. Φύσις, pensado como palabra fundamental significa salir a lo abierto, es el aclarar que ese claro que es el único en cuyo interior puede llegar a aparecer algo, puede situarse en su contorno, mostrarse en su «aspecto» (εἶδος, ἰδέα) y, de este modo, mostrarse presente en cada caso como esto o aquello. Φύσις es el ir-hacia-atrás-en-sí-

102 “Pero si quisiéramos entender la «naturaleza» nombrada en este poema como «idéntica» del espíritu, en el sentido de la «identidad» pensada en esta misma época por Schelling, el amigo de Hölderlin, de nuevo la estaríamos interpretando erróneamente. Incluso lo que quiere decir el propio Hölderlin con la palabra «naturaleza» hasta este himno, es decir, en su *Hiperión* y en las primeras versiones de *Empédocles*, se queda por detrás respecto a la que aquí se denomina «maravillosamente omnipresente». Al mismo tiempo, «naturaleza» también se convierte ahora en una palabra inadecuada para eso venidero que debe nombrar. Si, a pesar de todo, se permite que la palabra «naturaleza» siga funcionando como palabra conductora de este poema, es sólo debido a que todavía resuena en ella un poder evocador cuyo origen se remonta muy atrás” (GA 4, p. 54-55 [2005, p. 62]).

103 “A passagem para o outro começo não é feita pela razão, pois, e antes de tudo, está envolta por tonalidades afetivas e emotivas. Há, porém, diferenças entre o primeiro e o outro começo que Heidegger resume assim: No primeiro começo: o admirar (*das Er-staunen*). No outro começo: o pressentir (*das Er-ahnen*). Em ambos, como se vê, o filosofar surge em meio às tonalidades afetivas fundamentais. Ora, a passagem para outro começo não pode deixar de considerar o primeiro que se esgotou; com isso, essas tonalidades afetivas iniciais guardam semelhanças de família entre si. No primeiro começo, a Filosofia era o amálgama entre admiração e espanto; no outro, marcado pela dramaturgia do ser, entende-se a Filosofia como pressentimento e, portanto, temor (*Scheu*). É um termo, porém, que remete ao susceptível e ao cuidadoso. Ou seja, como tonalidades afetivas guardam semelhanças entre si, elas não são denominadas apenas por um único conceito, mas por vários. Heidegger, aliás, reconhece que falta a palavra que daria unidade a esse conjunto de emoções. Aqui a angústia, aquela tonalidade afetiva não direcionada, embora excessivamente cristã, dá lugar àquelas marcadas pela expectativa como temor e pressentimento. No outro começo, a Filosofia é orientada pelo temor daquilo que como futuridade permanece encoberto, embora já comece a despontar na totalidades afetivas pós-cristãs marcadas pelo último deus” (HEBECH, 2014, 41-42).

mismo que se abre y nombra la venida a la presencia de eso que se demora en cuanto lo abierto en ese abrirse que se presenta de este modo. Pero donde con mayor pureza se percibe el claro de lo abierto es en la transparencia que deja pasar la claridad, en la «luz». (GA 4, p. 54 [2005, p. 62])

Pero no sólo la naturaleza (φύσις) como apertura fenomenológica del crecimiento de todo lo que se presenta es evocada por Hölderlin. Lo Sagrado mismo es llevado a la palabra como apertura tempestuosa de la esencia de la naturaleza fecundante y, por lo tanto, la Naturaleza Sagrada es, en verdad, la potencia inicial de toda determinación y delimitación posterior de la apertura del Ser: “Pensado desde la «naturaleza» (φύσις), el caos sigue siendo esa fisura desde la que se abre el espacio abierto con el fin de que a cada cosa distinguida se le conceda su delimitada venida a la presencia” (GA 4, p. 62 [2005, p. 70]). Lo Sagrado precede a la apertura de la naturaleza porque es la fisura que, como máxima potencia creadora, origina toda la esencia fenoménica del propio claro del Ser y su donación. En lo Sagrado, todo está rodeado de tinieblas y de la tempestad del caos y, aun así, se promueve la fecundación originaria del acontecimiento de lo Real y su “crecimiento”: “Por eso es por lo que Hölderlin llama ‘sagrados’ al ‘caos’ y a la ‘confusión’. El caos es lo sagrado mismo. Ningún elemento real precede a esta fisura, sino que se limita siempre a entrar en ella” (GA 4, p. 62 [2005, p. 70]). El “caos” y la “confusión” son sagrados porque reúnen el poder creativo original de todo. Lo Sagrado reúne todos los elementos del Ser de manera caótica, ya que es la potencialidad multifacética del Ser en su origen. Lo real “entra” en la fisura de lo Sagrado, esta imagen utilizada por Heidegger denota el sentido de la *fecundación* artística del acontecimiento de Ser que llena de sentido la experiencia del real.

Una vez más, queda claro por qué la esencia de los “poetas futuros” se mide “de acuerdo con su conformidad con la esencia de la «naturaleza»”. La poesía abriga el día (desoculto) y también la noche (oculta) del Ser, reuniendo a ambos en el des-ocultamiento originario del “claro” (*Lichtung*) de la verdadera morada del “hombre” sobre la tierra. La naturaleza abarca el todo de la apertura fenoménica de la verdad del Ser como crecimiento y primer abrirse de lo real: “[...] el primer abrirse inicial de eso que, desde entonces, está presente en todo, pero también desde entonces cae en manos del extravío y aún del olvido: la ‘naturaleza’ (φύσις)” (GA 4, p. 63 [2005, p. 72]). La Naturaleza, por su vez, pertenece al Sagrado que, en la noche del Ser, se lanza como tormenta sobre el “poeta futuro”. En

la noche, el poeta experimenta el caos sagrado en la simultaneidad aterradora de las posibilidades ocultas del Ser. Así, el poeta insomne, sin embargo, habita la noche y se expone a su tormenta en busca de lo rayo inicial de la esencia de la Naturaleza: “Lo sagrado es la esencia de la naturaleza, que desvela su esencia en el despertar en cuanto aquella que amanece” (GA 4, p. 58 [2005, p. 66]). La tormenta de la noche fecunda la tierra y la prepara para el amanecer.

La noche se cierra al nacer del día, pues lo Sagrado no resiste a la claridad solar del descubierto. Durante el día, lo Sagrado no se extingue, sino que permanece oculto del des-ocultamiento de la luz. La tormenta de la noche corre ahora como el rocío y, más profundo que esto, como el nutriente oculto de la tierra que secretamente alimenta las raíces de la naturaleza que florece en medio de la claridad del día. Pero, ajeno a los deseos humanos, lo Sagrado sólo dona y, al donar, permite el ciclo natural de lo abierto sin interceder por ninguna parte: “«Sonriendo» estaba antes lo salvo de lo sagrado presente en todo, sin esfuerzo, amistoso, y por eso mismo impasible ante el hecho de que los hombres «apenas sintieran» lo que ahí ocurría” (GA 4, p. 63 [2005, p. 73]). La "sonrisa" de lo Sagrado es el signo del equilibrio mantenido por su aislamiento original. Sin embargo, el ciclo fenoménico de la Naturaleza está desequilibrada por la tendencia existencial humana a olvidar lo Sagrado en función de lo conquistado en su apertura: “Los hombres, en su urgencia por hacerse con todo lo que pueda apresarse, se han limitado a tomar a su servicio y para su provecho lo que la naturaleza divinamente hermosa les concede y, de este modo, han reducido a la esclavitud a la omnipresente” (GA 4, p. 63 [2005, p. 73]). Aquí encontramos la raíz ontológica de la dominación maquinal que resuena a través de la técnica moderna como “engranaje” de mundo. Esclavizar a la “omnipresente naturaleza” significa imponer un orden humano a la totalidad de la experiencia del mundo, se trata del proyecto planificador de la “esencia del ente” que tratamos en el segundo capítulo de este trabajo. La modernidad, para Heidegger, circunscribe la apertura del fenómeno a la coyuntura técnica e instrumental proyectada por el hombre occidental. La artificialidad de la morada técnica del mundo crea el obstáculo final para el encuentro con la noche abismal del Ser. En otras palabras, el mundo técnico está circunscrito por la producción humana de tal manera que lo Sagrado y su imprevisibilidad caótica son duplamente olvidados por el cálculo de la razón planificadora de la técnica.

Sin embargo, a pesar de todo oscurecimiento y olvido, lo Sagrado, como fundamento de la apertura de la Naturaleza, permanece en *todo*, incluso en el hombre que somete lo natural a su dominio técnico: “Pero cada cosa, y por tanto también toda humanidad, «es» solo según la «manera» en que la naturaleza que se presenta a partir de sí misma, lo sagrado, permanece presente en dicha humanidad” (GA 4, p. 63-64 [2005, p. 73]). Pero ¿dónde queda lo Sagrado en la misma humanidad que lo subyuga mediante el dominio de la Naturaleza? “Lo sagrado está presente calladamente como algo venidero. Por eso nunca se presenta como un objeto o algo que se pueda apresar” (GA 4, p. 65 [2005, p. 75]). Lo sagrado está presente sólo como “algo venidero”, es decir, como *presentimiento* del acontecimiento creador que está en el punto inicial del encuentro entre lo abierto de la Naturaleza y la apertura del existir. El decir poético, que busca su patria en la “origen” (*Ur-sprung*) es el hogar donde primero el presentimiento de lo Sagrado venidero está presente.

Primero es la apertura pura de lo Sagrado impassible. Esta apertura concentra todas las formas, pero las excede, tiene el poder titánico y terrible de la completa confusión creativa, pero también no es *falta*, porque está preñada de creación. Sucede que, en la conmoción de lo desconocido, lo Sagrado permanece siempre puramente *creativo*, nunca *creado*. Lo que se crea, sin embargo, en la apertura caótica de lo Sagrado, son los dioses y el existir humano. Aquí, en la oportunidad fugaz de un primer diálogo entre ellos (dioses y hombres), el acontecimiento-apropiador tiene su lugar originario y se inaugura como espacio de la Naturaleza (φύσις) de Ser. Lo Sagrado caótico permanece, pero es concentrado por el dios en un rayo y lanzado, en la noche de tormenta, sobre la cabeza y el corazón del poeta, el *único poeta*, que recibe lo Sagrado de lo divino y lo devuelve a su pueblo como canto poético capaz de fundar Época. Finalmente, la Naturaleza es el abierto del diálogo que, en el acontecimiento-apropiador, tiene su fundamento en el abismo del caos y se sustenta en el “amor” inaugurado por la relación hombre-divino: “Es solo porque los dioses tienen que ser dioses y los hombres, pero sin poder dejar de ser los unos sin los otros, que existe el *amor* entre ellos” (GA 4, p. 67 [2005, p. 76]). Entre los humanos, el poeta es quien recibe lo Sagrado como rayo divino enviado por dios; a través del divino, sin embargo, lo Sagrado aun es terrible, pero ahora se refugia en el silencio del alma del poeta que gesta la poesía como “canto” del inicio histórico de un pueblo.

Lo Sagrado, cuando es enviado por el dios como un rayo, aún no puede ser recibido por el hombre llamado en la mañana para cuidar y fertilizar el campo. La apertura divina, es decir, el rayo del dios requiere el poeta que, para escuchar y recibir la inspiración creadora original capaz de *fundar* una relación con el Ser, se somete al caos y la tormenta de la noche del Ser. El rayo divino todavía necesita ser acogido y protegido por el alma silenciosa del poeta que interpreta lo Sagrado a través de su canto y, así, funda la palabra mediadora capaz de sostener la apertura originaria de la vida común del *Dasein* ontohistórico: “La conmoción del caos, que no ofrece ningún punto de apoyo, el terror de lo inmediato, que hace fracasar todo impulso, lo sagrado, se ha transformado en la dulzura de la palabra mediadora y mediata gracias a la callada calma del poeta resguardado” (GA 4, p. 68-69 [2005, p. 78]). El “espíritu” de la poesía invita a la comunidad para que participe del Ser en su apertura. Los dioses también están invitados a elevarse por encima de lo Sagrado y tomar su lugar en la apertura de la Naturaleza. En la mediación del decir poético, lo humano y lo Sagrado copertenencen, son partes de la apertura de lo Real de la Naturaleza en sus “rasgos de ser”; lo Sagrado (conjurado del caos por el decir poético) se convierte en la Verdad del Ser que *funda* el espíritu histórico de la humanidad que nombra la realidad:

La naturaleza dispone todo lo real en rasgos de su ser. Los rasgos fundamentales del todo se despliegan en la medida en que el ‘espíritu’ aparece en lo real y lo espiritual se refleja en lo espiritual. Para eso, los inmortales y los mortales tienen que encontrarse y relacionarse con lo real cada uno a su manera. Todo elemento real aislado en todas sus relaciones es sólo posible cuando previamente la naturaleza concede el espacio abierto en el que los inmortales y los mortales y toda cosa puede llegar a encontrarse. Lo abierto hace de mediador en todas las relaciones entre lo que es real. (GA 4, p. 59 [2005, p. 68])

La Naturaleza hölderliniana es el espacio abierto donde se produce el encuentro entre mortales e inmortales, relación a partir de la cual se mediatiza el encuentro real con el ente en su totalidad. El *amor* entre los hombres y los dioses suspende a ambos sobre el abismo inicial del propio Sagrado. A partir de este movimiento inicial de *transcendencia existencial*, se prepara y reúne o encuentro con lo Real en los rasgos de Ser de la Naturaleza. Para que el encuentro con el Real en el espacio dialógico entre hombres y dioses permanezca *en* el tiempo del existir común, es necesario que primero se establezca primero una Verdad ontohistórica, o mejor, un *destino* que dé sentido a la

experiencia continuada del Ser. La Verdad ontohistórica que subyace al sentido de la morada humana en la tierra, sin embargo, no es objetiva y determinada, sino *poética* y *creativa*. En su fundamento poético, pues, la Verdad del existir humano no es una respuesta determinante, sino la conservación viva de la tensión combativa que se remonta a la *experiencia positiva* del abismo de lo Sagrado como libertad fundamental para la renovación creadora de sentido de la morada humana y su relación con el Ser.

3.2 El Arte como ponerse en obra de la Verdad del Ser

Hasta aquí hemos puesto en perspectiva el modo en que, para Heidegger, el decir poético del arte funda la morada humana sobre la tierra según una cierta apertura lingüística de la totalidad fenoménica del mundo. El lenguaje poético es el núcleo originario de la apertura fenoménica del ente que garantiza el equilibrio hermenéutico de la experiencia existencial del *Dasein*. La poesía es, pues, la esfera más esencial del arte, ya que el propio evento-apropiador, que sitúa por primera vez el existir en su apertura de Ser, recibe de ella su carácter lingüístico originario. Todo arte tiene su poesía, pues el decir poético instauro un tiempo histórico determinado tras el evento-apropiador (*Er-eignis*) que funda el destino de un pueblo. Así, la poesía (la esencia del arte) devuelve el hombre al “temple fundamental” de la apertura del Ser. En el “temple fundamental” de la poesía de Hölderlin, por ejemplo, está en juego la decisión futura sobre la esencia ontohistórica de su y, al mismo tiempo, del sentido de la apertura del Ser en juego en la existencia del poeta. De esta forma, interpreta Heidegger, el “temple fundamental” de la poesía hölderliniana pertenece al futuro del Ser y, de este modo, es *presentimiento* de la posibilidad *venida* de un *nuevo* evento-apropiador (*Er-eignis*). La poesía de Hölderlin no anuncia el futuro cronológico de la humanidad, pero resguarda la posibilidad esencial de repensar el destino de Germania *entre* los pueblos a partir de un nuevo acontecimiento originario de Ser.

En primer lugar, se trata de exponer la “poesía” (*Dichtung*) como *origen esencial* de toda experiencia artística del Ser (3.2.1). El origen de la obra de arte es la “poesía” en el sentido del “ponerse en obra de la verdad” cómo fundamentación ontohistórica de un destino del Ser a través de lo poético. Así, la apertura inicial del Ser pertenece al arte y es esencialmente lingüística (3.2.1a). El *ser-obra* de la obra de arte, por lo tanto, se relaciona

con el fundamento ontológico que articula la palabra inicial del destino de un pueblo. Así, a través del lenguaje poético esencial, la obra de arte reúne el destino del pueblo como rasgo inicial para el tiempo-espacio para la experiencia-común del *Dasein* humano (3.2.1b). El *origen* heideggeriano de la obra de arte debe entenderse en el sentido del combate esencial entre tierra y mundo que instaura, a través de la figura, la verdad del Ser como horizonte de sentido para toda experiencia del pensar. Se trata en este caso de determinar el carácter propio del ser-obra de la obra de arte como tensión hermenéutica que abriga la verdad del Ser en su constante des-velarse ($\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) (3.2.1c). Esta tensión combativa debe indicar el carácter proyectivo esencial que atraviesa no sólo el ser de la obra de arte, sino también la apertura de la totalidad del ente para el ser-en-el-mundo del *Dasein* abrigado por la poesía y su sentido histórico inicial (3.2.1d).

En segundo lugar, para que la discusión sobre el sentido ontológico del *origen* de la obra de arte adquiera un contexto más sólido, se debe exponer el carácter hermenéutico fundamental de la verdad del Ser (3.2.2). La obra de arte, en su concepción originaria, abre la temporalidad del *Dasein* y así establece el horizonte de la espacialidad y su descubierta del mundo. Abrir la temporalidad del *Dasein* significa: *dar* tiempo para que lo destinado sea reunido y lanzado en la experiencia ontológica que articula su descubierta del mundo según lo que así ya estaba previamente abierto (3.2.2a). El arte, por lo tanto, pone en obra la tensión fundamental de la Vida como apertura de sentido para nuestra experiencia existencial del Ser. Así, el sentido ontológico de la creación artística debe ser aclarado en el triple sentido de *donación*, *fundamentación* e *inicio* de la verdad del Ser (3.2.2b).

3.2.1 El origen de la obra de arte

En su ensayo sobre “El origen de la obra de arte”, publicado por primera vez en 1936, Heidegger busca esclarecer el sentido de la producción de la obra de arte como apertura del sentido del Ser y como núcleo inicial de la fundación histórica del hombre sobre la tierra¹⁰⁴. El sentido del Ser es el sitio propio de la apertura de su “verdad” como

104 “El ensayo sobre el arte marca un intermedio en el trayecto de Heidegger, una suerte de frontera que se ha buscado de modo titubeante pero también expreso desde el final de *Ser y Tiempo*. La propia génesis

abrigo para el existir. Verdad del Ser, en este caso, no puede ser pensada en el sentido de la concordancia entre lo verdadero y lo falso. Por el contrario, en el vocabulario filosófico heideggeriano, la verdad del Ser se interpreta en el sentido original del término griego ἀλήθεια como des-ocultamiento del acontecimiento del Ser, es decir, el juego entre el claro y el oscuro que constituye la apertura fenoménica de lo real¹⁰⁵. En la apertura de la Naturaleza, la Verdad poética no debe confundirse con el objetivo científico de *verificación factual* del mundo, ya que no tiene objetivo dialéctico, sino que *hermenéutico*, es decir, se mantiene en la tensión originaria que constituye el propio inicio del evento del Ser en su *fundación poética*: “La verdad como claro y encubrimiento de lo ente acontece desde el momento en que se poetiza” (GA 5, p. 59 [2010a, p. 52])¹⁰⁶. Por tanto, el acontecimiento de la Verdad puesto en obra por la esencia del arte no puede significar la mera exposición de aspectos objetivos de la realidad, sino la apertura de la experiencia originaria del Ser en su condición dialógica fundamental¹⁰⁷.

a) La poesía

El arte, piensa Heidegger, funda la Verdad del ente como tal, es decir, sin reducirlo al objetivismo del pensamiento moderno. Este *fundar* del arte es señalado por él como “poético” y, en el sentido del “nombrar primero” de la apertura de Ser, recibe el sentido esencial de la “poesía” (*Dichtung*). “*Todo arte es en su esencia poema (Dichtung)*”

del texto, publicado en 1936 como resultado de tres conferencias pronunciadas en la ciudad de Fráncfort, pero cuya primera versión data de 1931, ilustra una trayectoria discontinua, a veces incluso errática, como si no se conociera del todo qué se va a decir” (LEYTE, 2020, p. 7).

105 “¿Es necesario para ello una renovación de la filosofía griega? En absoluto. Suponiendo que fuera posible semejante imposibilidad, una renovación no nos serviría de nada, porque la historia oculta de la filosofía griega consiste desde sus inicios en que no permanece conforme a la esencia de la verdad ilustrada mediante la palabra ἀλήθεια y por lo tanto su saber y decir sobre la esencia de la verdad tiene que trasladarse cada vez en mayor medida a la explicación de una esencia, derivada, de la verdad. La esencia de la verdad como ἀλήθεια permanece impensada tanto en el pensamiento griego como, sobre todo, en la filosofía posterior. Para el pensar, el desocultamiento es lo más oculto de la existencia griega, pero al mismo tiempo es lo que desde muy temprano determina toda la presencia de lo presente” (GA 5, p. 39-40 [2010a, p. 36]).

106 Al que también señala el profesor Arturo Leyte (2020, p. 7): “El ensayo asume desde el comienzo que no se va a formular ninguna tesis sobre el arte y que todo el esfuerzo se dirigirá a determinarlo exclusivamente como cuestión, sin respuesta”.

107 “Heidegger encuentra una relación de cercanía entre su pregunta por el sentido del origen del arte con la afirmación hegeliana sobre el carácter pretérito de éste. Todavía hoy podemos preguntarnos si el arte es un modo esencial del acontecer de la verdad del ser o si, en cambio, ha dejado de ser” (RIVERA, 2008, p. 8).

en tanto que un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal” (GA 5, p. 59 [2010a, p. 52]). Para Heidegger, todo arte es poesía porque en su obra está en juego la apertura poética del sentido del Ser. En tanto se relaciona con el acontecimiento lingüístico fundamental del existir, el arte, en su esencia poética (*Wesen Dichtung*), resguarda la apertura del Ser. Es cierto que Heidegger, en su ensayo, no habla sólo del ser-obra de la poesía. Sin embargo, la poesía apunta aquí para el carácter lingüístico esencial del propio *Dasein*¹⁰⁸. La poesía es la esencia lingüística de la creación artística y, por lo tanto, pone en obra la *composición creativa* de la espacialidad inicial del existir.

Cómo composición creativa de la apertura de la espacialidad del existir, la poesía no es simplemente el producto de las artes literarias, sino el lenguaje esencial de todas las artes. El “nombrar” del poema es creativo porque, en la medida en que nombra, también instaaura el sentido dentro del cual *persiste* lo nombrado. “Nombrar” y “dar sentido” son propiedades del decir-poético que “crea” la apertura de la verdad del Ser como el “traer delante” el encuentro con los *entes*¹⁰⁹. Esta apertura es el rasgo inicial del existir y su posterior articulación pensante de la apertura artística del Ser. Dicho de otro modo, la poesía, esencia del arte, no sólo crea signos, sino que abre la espaciosidad lingüística a partir de la cual estos signos adquieren sentido de Ser. La Verdad fundada por el “hacer” del artista es, en su esencia creativa, el proyecto de sentido de Ser que determina la experiencia ontohistórica del *Dasein* desde su origen. “El decir que proyecta es poesía: el relato del mundo y la tierra, el relato del espacio de juego de su combate y, por tanto, del lugar de toda la proximidad y lejanía de los dioses” (GA 5, p. 61 [2010a, p. 53]). La tierra y el mundo, incluso la Naturaleza como el ámbito de la proximidad o lejanía de los dioses, adquieren sentido para el existir pensante a través del decir proyectivo de la poesía en su

108 “Si todo arte es, en esencia, poema, de ahí se seguirá que la arquitectura, la escultura, la música, deben ser atribuidas a la poesía. [...] Con todo, la obra del lenguaje, el poema en sentido estricto, ocupa un lugar privilegiado del conjunto de las artes. [...] “El lenguaje no es poema por el hecho de serla poesía primigenia, sino que la poesía acontece en el lenguaje porque éste conserva la esencia originaria del poema. Por el contrario, en la arquitectura y la escultura acontecen siempre y únicamente en el espacio abierto del decir y del nombrar” (GA 5, p. 60-61 [2010a, p. 52-54]).

109 “Crear significa en ese caso «traer delante», pero un traer que no depende de una decisión subjetiva, sino del mismo moviente del ser, que hace aparecer un ente que antes no era y que después dejará de ser. La obra misma tiene ese destino temporal: ligado a «traer delante» se encuentra la temporalidad tal como fue anticipada en *Ser y Tiempo*, pero ahora vinculada ya exclusivamente al sentido y no descubierta a partir de la figura del ser-ahí (*Dasein*). En la obra aparece la temporalidad. Ese destino temporal de la obra, que la vuelve específicamente finita, contrasta con el ser del utensilio, que a su manera no deja de ser eterno desde el momento en que disponemos de la regla para producirlo recursivamente” (LEYTE, 2020, p. 39).

sentido artístico original.

A esencia poética del arte es el “decir proyectivo” de la poesía como lo que hace “acceder lo ente a la palabra y manifestación”. Sólo como apertura de sentido de Ser a un *Dasein* singular, el arte se pone en obra del “acontecimiento de la Verdad”. De esta forma, el arte puede ser pensada como el *origen* de la Verdad del Ser sin que ello implique la imposición de determinada visión de mundo a todas las existencias que comparten el modo de ser del *Dasein*. De hecho, para Heidegger, el proyecto poético en juego en la creación de la obra de arte es siempre *futuro*, es decir, asume el abismo del Ser de la existencia finita como *inspiración creativa fundamental* para el diálogo con un *nuevo* sentido de Ser. La determinación de la Verdad en juego en la esencia del arte es histórica, pero, al mismo tiempo, está marcada ontológicamente por la finitud y la libertad del existir que asume el proyecto histórico del Ser.

b) El ser-obra de la obra de arte

Como apertura de Sentido de Ser, la poesía se concreta en el poema. Damos por sentado que el poema es una *cosa* cualquier y, como tal, prevalece entre otras cosas reales. Sin embargo, cuando verdaderamente nos encontramos frente al arte, tocados por una obra, *callamos* y simplemente sentimos algo especial que sobresale frente a nuestra experiencia cotidiana del mundo y sus cosas. Debemos analizar el ser-obra de la obra de arte tal como lo concibe Heidegger para comprender el carácter de *origen* que el filósofo atribuye a la esencia de la creación artística.

En *Ser y tiempo* encontramos dos categorías ontológicas para las cosas del mundo: las cosas simplemente dadas de la representación, los “objetos teóricos” del conocimiento, y las cosas que están a mano según su disponibilidad para el uso, los utensilios. En su ensayo sobre el arte, sin embargo, Heidegger añade una tercera categoría ontológica: la obra de arte¹¹⁰. La obra está ahí y su simple presencia en el tiempo aproxima

110 “Heidegger ensayará esa nueva comprensión abandonando su propia concepción ontológica a propósito de la cosa formulada en *Ser y tiempo*. En el ensayo sobre el arte ya no se tratará, en consecuencia, de la diferencia establecida allí entre los «utensilios», referidos al uso y la función de «las cosas a mano», que pasan inadvertidas precisamente cuando se encuentran en uso, y las «cosas» como objetos temáticos de conocimiento, tal como aparecen por ejemplo para la ciencia y la reflexión. Esa

su concepto de los objetos teóricos del conocer, pero la obra no es una abstracción teórica, ella está entre las cosas reales del mundo. ¿Sería la obra de arte, entonces, de la misma categoría ontológica que los utensilios? La obra de arte (*Kunstwerk*) y un utensilio instrumental (*Zeug*) parecen estar más cerca ontológicamente que la obra y los objetos teóricos de la conciencia: ambos (obra y utensilio) son cosas reales creados por el hombre según un tipo propio de racionalidad. En la tradición metafísica, señala Heidegger, la *realidad* de una *cosa* puede distinguirse por tres características elementales: debe ser portadora de características, debe ser una unidad de una multiplicidad de sensaciones y, al mismo tiempo, tener una constitución material conformada (GA 5, p. 20 [2010a, p. 21]). En este sentido elemental, un zapato de un campesino y un cuadro de Van Gogh son lo mismo: *cosas reales*.

Pero ¿qué es un zapato? El zapato es usado por el campesino para trabajar la tierra. “El ser-utensilio del utensilio reside en su utilidad (*Dienlichkeit*)” (GA 5, p. 22 [2010a, p. 23]). Así, cuando preguntamos por el “qué” de un utensilio, la única respuesta que nos viene a la mente es su utilidad, el “para qué”¹¹¹ de su necesidad. Aparte de su utilidad, no queda nada que pensar sobre el ser-zapato del zapato; de hecho, el utensilio de que hablamos es más zapato cuanto más se entrega al mundo coyuntural de su uso y, así, a la seguridad de su utilidad diurna. La “fiabilidad” (*Verlässlichkeit*) del utensilio es la propiedad de entregarse de tal manera a la utilidad de su “para qué” que, en el uso, toda reflexión ulterior sobre su sentido se vuelve prescindible (GA 5, p. 23 [2010a, p. 24]). Mientras el zapato cumpla su función, el campesino puede ocuparse sólo de la tierra y del mundo en que vive.

Por otro lado, la obra de arte no tiene una utilidad específica a partir de la cual se pueda determinar el sentido de su producción. Un cuadro de Van Gogh no proporciona

distinción, que en la obra de 1927 definía los modos posibles de su *ontología fundamental*, pero resultará inválida para captar el sentido o la verdad, que reclamarán otra comprensión. El ensayo la introduce de modo consecuente bajo el concepto de *obra*, inédito en la trayectoria de Heidegger hasta ese momento. Pero más que de un concepto fundamental, que pudiera a su vez convertirse en principio e inaugurar una nueva ontología, con lo de “obra” se busca una noción originaria que destierre dos supuestos metafísicos: la oposición sensible/suprasensible y la oposición de un sujeto (incluida la propia figura del ser-ahí (*Dasein*), pieza ontológica fundamental de *Ser y tiempo*) de quien dependiera la verdad” (LEYTE, 2020, p. 25-26).

111 “Lo que designa directamente, en alemán, la palabra *Zeug* es lo que podemos hacer que se entienda en castellano recurriendo a la paráfrasis: lo que nos circunda, donde quiera que miremos, en la óptica de un «para»” (FÉDIER, 2016, p. 28).

una utilidad ni es previsto para ayudar en una necesidad cotidiana. ¿Qué hace entonces el arte? Heidegger observa la obra del pintor que, precisamente, representa las botas de un campesino y escribe:

En la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas ha quedado apresada la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del campo mientras sopla un viento helado. En el cuero está estampada la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato tiembla la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. A través de este utensilio pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ame la amenaza de la muerte. Este utensilio pertenece a la *tierra* y su refugio es el *mundo* de la labradora. El utensilio puede llegar a reposar en sí mismo gracias a este modo de pertenencia salvaguardada en su refugio. (GA 5, p. 23 [2010a, p. 23-24])

Para Heidegger, no son es el utensilio zapato que se muestra en la pintura de Van Gogh, sino la apertura del todo de la vida campesina a la que pertenece el sentido del utensilio. La obra conserva la apertura de sentido del Ser que el utensilio esconde en su fiabilidad cotidiana. La concreción de la obra de arte es *cosa real*, pero también tiene carácter ontohistórico original. La tinta, el lienzo, incluso el museo de su instalación, son atributos de la obra de arte, pero queda algo más allá de ellos. Heidegger argumenta que, además de sus propiedades materiales y mediadas, la obra conserva el indicio de la apertura original del sentido de Ser que instaura la experiencia de la existencia pensante del *Dasein* en un mundo¹¹². La obra de arte se destaca entre los entes reales porque, en su materialidad artística propia, hace presente también la apertura del lenguaje que es punto de partida para el encuentro con el Ser puesto en la “permanencia de su aparecer”: “En la obra de arte se ha puesto manos a la obra de la verdad de lo ente. ‘Poner’ quiere decir aquí erigirse, establecerse. Un ente, por ejemplo, un par de botas campesinas, se establece

112 “A hora de fabricar un utensilio, por ejemplo, un hacha, se usa y se gasta piedra. La piedra desaparece en la utilidad. El material se considera tanto mejor y más adecuado cuanto menos resistencia opone a sumirse en el ser-utensilio del utensilio. Por el contrario, desde el momento en que levanta un mundo, la obra-templo no permite que desaparezca el material, sino que por el contrario hace que destaque en lo abierto del mundo de la obra: la roca se pone a soportar y a reposar y así es como se torna roca; los metales se ponen a brillar y destellar, los colores a relucir, el sonido a sonar, la palabra a decir. Todo em-pieza a destacar desde el momento en que la obra se refugia en la masa y peso de la piedra, en la firmeza y flexibilidad de la madera, en la dureza y brillo del metal, en la luminosidad y oscuridad del color, en el timbre del sonido, en el poder nominal de la palabra” (GA 5, p. 34-35 [2010a, p. 32-33]).

em la obra a la luz de su ser. El de ente alcanza la permanencia de su aparecer” (GA 5, p. 25 [2010a, p. 25]). La obra de arte instaura la morada poética del hombre sobre la tierra, es decir, la apertura del sentido de Ser como Verdad a partir de la cual el “ente alcanza la permanencia de su aparecer”. Así, la obra recoge, pone, erige y establece el horizonte de sentido a partir del cual se hace posible la experiencia pensante del Ser. Este horizonte originario es lo poético abierto por el arte y fundado por medio de la obra como la morada humana entre mundo y tierra.

De este modo, el ser-obra de la obra de arte se destaca frente al ser-utensilio del ente maquinante del engranaje técnico (*Ge-stell*) del mundo. Se destaca porque su sentido no depende de fiabilidad mundana del “para qué” de una coyuntura previamente determinada; la obra de arte lleva su propia apertura de sentido del Ser, es decir, funda la coyuntura del acontecimiento en juego en su des-ocultamiento de la verdad y su esenciarse y acontecer¹¹³. El arte pone en obra el lenguaje y llena la experiencia del existir, carente de un sentido histórico propio, con el misterio de la *tierra*: “La obra permite a la tierra ser tierra” (GA 5, p. 35 [2010a, p. 33]). Mientras el ser-utensilio oculta el *misterio* de la apertura del ser bajo la fiabilidad de su utilidad coyuntural en el mundo humano, el ser-obra de la obra de arte preserva el *origen* de la apertura del Ser en su sentido terrestre y originario: “El que la pregunta inicial por el origen de la obra se haya convertido en la pregunta por su esencia, muestra el arte como un origen (*Ur-sprung*) que en su salto (*Einsprungs*) originario es, eminentemente, fundación de la verdad” (RIVERA, 2008, p. 5). La obra no disuelve el mundo, sino que le acerca a la tierra y su misterio. Así, la tensión entre mundo y la tierra reposa en la obra de arte como la verdadera raíz ontológica de su proyecto poético del Ser como apertura de la “verdad” y horizonte inicial de sentido para el abrigo del existir humano.

El arte participa del acontecimiento inicial del Ser como apertura de sentido a partir del cual la experiencia del “ser del ente” encuentra su lugar en el mundo del existir humano: “La obra de arte abre a su manera el ser de lo ente” (GA 5, p. 28 [2010a, p. 28]). Así, para Heidegger, el acontecimiento inicial que ofrece al existir humano su posibilidad inicial de “salto” (*Einsprungs*) hacia el ser del ente es abierto, de alguna manera, por el

113 “El único ámbito de la obra, en tanto que obra, es aquel que se abre gracias a ella misma, porque el ser-obra de la obra se hace presente en dicha apertura y sólo allí. Decíamos que en la obra está en obra el acontecimiento de la verdad” (GA 5, p. 30 [2010a, p. 29]).

ser-obra de la obra. El “salto” se produce como trascendencia inicial del Abismo del Ser hasta la Verdad del Ser como apertura del horizonte de sentido de la experiencia del mundo. La Verdad del Ser puesta en obra por el arte no determina la corrección entre lo *verdadero* y lo falso, por ejemplo; su acontecimiento, sin embargo, libera el proyecto del desocultamiento¹¹⁴ a partir del cual toda dualidad, incluida la concordancia de la diferencia, encuentra su sentido de Ser. Lo cierto es que el arte no presenta una teoría sobre la totalidad del mundo, pero mantiene abierta y llena de sentido la experiencia del Ser en su máxima finitud y, en consecuencia, en su original libertad creadora. Como proyecto poético del Ser, la obra antepone la existencia a lo fundamental, es decir, ante el Abismo donde la libre decisión sobre el sentido del existir encuentra el *fundamento* de su *libertad*. Este es el carácter particular de ser una obra de arte y, al mismo tiempo, el origen derivado de su valor historiográfico. El carácter coleccionable de la obra de arte como objeto de la cultura humana, por tanto, es una consecuencia derivada del modo particular de su relación con el Ser puesto en obra por la esencia poética de todo arte.

c) La fundación artística de la historia del Ser: tierra, mundo y figura

La obra está sujeta al archivo historiográfico de la cultura, pero su cuidado esencial nunca deriva únicamente de esta particularidad subjetiva de su ser en cuanto cosa real¹¹⁵. El arte sólo tiene valor para esa existencia singular que, marcada por la finitud, proyecta el sentido histórico-existencial de su propio ser-ahí (*Dasein*) en la experiencia

114 “Pero no es que nosotros presupongamos el desocultamiento de lo ente, sino que éste mismo (el ser) nos instala en una esencia tal que en nuestra representación siempre permanecemos inmersos en el seno del desocultamiento y supeditados a él. No es sólo aquello *por lo que* se guía un conocimiento lo que de alguna manera debe estar no oculto, sino que todo el *ámbito* en el que se mueve este «guiarse según algo», así como aquello *por lo que* la adecuación de la proposición a la cosa se torna evidente, deben tener lugar como totalidad en lo no oculto. Nosotros mismos, con todas nuestras exactas representaciones, no seríamos nada y ni siquiera podríamos presuponer que hay algo manifiesto por lo que nos guiamos, si el desocultamiento de lo ente no nos hubiera expuesto ya en ese claro en el que entra para nosotros todo ente y del que todo ente se retira” (GA 5, p. 41 [2010a, p. 37]).

115 “La búsqueda vanguardista presupondría así tanto una pérdida anterior como el reconocimiento de que el futuro no cabrá un significado unívoco y sobrentendido de arte fuera del relativo a la conversación museística de la tradición, a la que incluso lo nuevo (vanguardias, post-vanguardias, trans-vanguardias) tendría que plegarse para ser aceptado. [...] Así, paradójicamente, el mismo principio rector del arte en la modernidad –la subjetividad–, al comprender la obra como mero objeto, en última instancia no tan diferente de cualquier otro, sería también su verdugo. La propia empresa artística, incluida la forma de presentación museística, sería el resultado de esta concepción que exige la producción de objetos artísticos para la satisfacción de un sujeto receptor (el público)” (LEYTE, 2020, p. 16-17).

poética de la obra como proyecto de la apertura del sentido del Ser: “El proyecto verdaderamente poético es la apertura de aquello en que el *Dasein* ya ha sido arrojado como ser histórico” (GA 5, p. 62 [2010a, p. 54]). Por un lado, al arrojar al *Dasein* en su “ser histórico”, la obra convoca a la existencia para *cuidar* de lo que a través de ella se abrió como sentido de la verdad del Ser de una humanidad histórica: “Lo que ocurre es que la verdad se ve arrojada en la obra a los futuros cuidadores, esto es, a una humanidad histórica” (GA 5, p. 62 [2010a, p. 54]). Al mismo tiempo, sin embargo, queda abierta la lucha y la decisión futura por el sentido determinado de la apertura que en la creación artística era pura donación¹¹⁶. La apertura del sentido de la obra de arte es un doble llamado: a *cuidar*, pero también a *crear*. Y, de este modo, el arte conserva la *libertad esencial* de la *futura* creación poética del sentido del Ser. El “proyecto poético” del arte, sin embargo, no tiene un objetivo dominante, pues es, en sí mismo, apertura libre que por primera vez abre el destino que partilla el existir histórico de un pueblo.

La esencia del arte, lo poético, reúne la apertura del Ser como morada humana sobre la tierra, es decir, como rasgo inicial del acontecimiento ontológico del existir humano. El ser-obra de la obra de arte, por tanto, en su concreción real, mantiene la conexión entre la apertura inicial de la Tierra y la fundación del Mundo que recibe el sentido histórico de la humanidad. Esta conexión entre la experiencia histórica de un pueblo y la apertura del Ser en juego en la obra de arte se hace patente en la interpretación heideggeriana del ser-obra del templo griego en su sentido histórico originario:

[...] la obra-templo es la que articula y reúne a su alrededor la unidad de todas esas vías y relaciones en las que nacimiento y muerte, desgracia y dicha, victoria y derrota, permanencia y destrucción, conquistan para el ser humano la figura de su destino. La reinante amplitud de estas relaciones abiertas es el mundo de este pueblo histórico: sólo a partir de ella y en ella vuelve a encontrarse a sí mismo para cumplir su destino. (GA 5, p. 31 [2010a, p. 29-30])

En este caso, un templo no solo representa la fe de los involucrados en un culto.

¹¹⁶ La apertura poética del sentido del Ser precede al objeto histórico de las ciencias fácticas, porque sólo a través de la poética se sitúa cada uno dentro de un determinado pueblo histórico y, así, en medio de los hechos y su interpretación. El Ser es abierto por lo poético en un sentido artístico fundamental y sólo así encuentra su destino común como descubrimiento del ente por nosotros. Asimismo, la solidez del mundo tradicional, la dureza y presencia constante de las cosas reales, encuentra en el arte el punto límite de su sentido y, se vacían, dejándonos suspendidos sobre un abismo de apertura inicial de la creación poética.

Para Heidegger, por el contrario, la obra-templo evoca al divino mismo a su morada terrena y, de este modo, garantiza la *permanencia* de la divinidad entre su pueblo. La apertura del templo garantiza el espacio histórico esencial de la comunidad y la unidad de su destino. “Lo mismo le ocurre a la estatua que le consagra al dios el vencedor de la lucha. No se trata de ninguna reproducción fiel que permita saber mejor cuál es el aspecto externo del dios, sino que se trata de una obra que le permite al propio dios hacerse presente y que por lo tanto es el dios mismo” (GA 5, p. 32 [2010a, p. 29-30]). Como origen del templo y de la estatua del dios, el arte funda el diálogo originario entre el hombre y lo divino de la apertura ontohistórica del pueblo. Así, el arte es el ponerse en obra del fundamento que reúne el pueblo en la apertura fenoménica del “claro” del Ser (*Lichtung*). Los griegos experimentaron esta apertura del Ser cómo la tensión originaria de la φύσις/λόγος, Hölderlin cómo el ciclo poético de la relación entre lo sagrado y lo divino. Heidegger, finalmente, propone que el misterio de la apertura del ser sea puesto en perspectiva tras la *tensión originaria* del combate entre “tierra” y “mundo”. Mundo, tierra y el juego recíproco entre ellos en la figura de la obra constituyen la temporalidad histórica de la existencia y su destino puesto en obra por el arte como fundamento de apertura de la verdad del Ser. Véanos lo que señala Heidegger sobre cada uno de estos términos desde el punto de vista de una investigación ontohistórica sobre el arte como apertura del Ser.

α) Mundo: Las cosas, es decir, los entes, son parte del mundo. Sin embargo, para Heidegger, el mundo no puede reducirse la totalidad de los entes la supuesta suma compone el escenario general de nuestras vivencias. El mundo es “inobjetivo” en el sentido de que su apertura remonta al ámbito desde el cual nosotros nos encontramos en medio a la vida, en el camino *entre* nacimiento y muerte: “Un mundo no es un objeto que se encuentre frente a nosotros y pueda ser contemplado. Un mundo es lo inobjetivo a lo que estamos sometidos mientras las vías del nacimiento y la muerte, la bendición y la maldición nos mantengan arrobados en el ser” (GA 5, p. 33 [2010a, p. 32]). En vida somos emplazados en un mundo. El mundo es, en este caso, el espacio de nuestra experiencia común del primer salto. El *espacio* del mundo, con todo, no es *puro* y *a priori*, sino *real*: es el ámbito de las decisiones históricas que marcan la experiencia comunitaria del destino del Ser por parte de los pueblos humanos. “Al abrirse, un mundo le ofrece a una humanidad histórica la decisión sobre victoria y derrota, bendición y maldición, señorío

y esclavitud” (GA 5, p. 51 [2010a, p. 45]). Para Heidegger, entonces, las decisiones esenciales de nuestra historia encuentran su sitio en el mundo como la espacialidad originaria de la experiencia *común* (ontohistórica) del evento del Ser: “Donde se toman las decisiones más esenciales de nuestra historia, que nosotros aceptamos o desechamos, que no tenemos en cuenta o que volvemos a replantear, allí, el mundo hace mundo” (GA 5, p. 33 [2010a, p. 32])¹¹⁷. La posibilidad inicial de da experiencia-común del mundo es levantada por el arte en su ponerse en obra en la Verdad del Ser: “La obra, en tanto que obra, levanta un mundo. La obra mantiene abierto lo abierto del mundo” (GA 5, p. 34 [2010a, p. 32]). El acontecimiento artístico de la obra es la creación de sentido de Ser en el sentido de la posibilidad original de agrupar a los pueblos históricos de la humanidad en la espacialidad mundana de su destino de Ser en común. Como resultado de esta particular relación con el origen mismo del Ser, la obra de arte se relaciona con el mundo que la rodea de una manera única. La obra de arte revela el mundo en la extrañeza y en la

117 “El mundo hace mundo”, es decir: el mundo fundado en la apertura de la tierra exige la atención del existir y, de este modo, expande su acontecer hasta eclipsar el sentido terrestre fundamental de la apertura del Ser: “El mundo en eclosión trae a primer plano lo aún no decidido, lo que aún carece de medida y, de este modo, abre la oculta necesidad de medida y medición” (GA 5, 51 [2010a, p. 45]). El mundo se hace fructífero, se mantiene en constante expansión y, por lo tanto, oculta el sentido fundamental del fundamento previo de su experiencia original. El misterio de la tierra es olvidado y, después de eso, olvidamos el propio olvido. Esta apertura inicial del Ser por el arte, sin embargo, es en primer lugar un temple fundamental. Recordamos aquí la forma cómo Camus habla de los “grandes sentimientos” y de la inesperada “experiencia del absurdo”: “Como las grandes obras, los sentimientos profundos declaran siempre más de lo que dicen conscientemente. La constancia de un movimiento o de una repulsión en un alma se vuelve a encontrar en los hábitos de hacer o pensar y tiene consecuencias que el alma misma ignora. Los grandes sentimientos pasean consigo su universo, espléndido o miserable. Iluminan con su pasión un mundo exclusivo en el que vuelven a encontrar su clima. Hay un universo de la envidia, de la ambición, del egoísmo o de la generosidad. Un universo, es decir, una metafísica y una actitud espiritual. Lo que es cierto de los sentimientos ya especializados lo será todavía más de las emociones tan indeterminadas en su base, a la vez, confusas y tan «ciertas», tan lejanas y tan «presentes» como pueden ser las que nos produce lo bello o suscita lo absurdo. La sensación de absurdo a la vuelta de cualquier esquina puede sentirla cualquier hombre. Como tal, en su desnudez desoladora, en su luz sin brillo, es inasible. Pero esta dificultad merece reflexión” (CAMUS, 1995, p. 24-25). Si somos capaces de mantener una actitud crítico-fenomenológica hacia lo señalado por Camus y no dejamos que los “sentimientos profundos” de los que nos habla caigan en la trama conceptual del subjetivismo moderno, entonces también somos capaces de percibir que el filósofo, así como Heidegger, habla de las tonalidades afectivas que comprenden la esencia de nuestra experiencia existencial del mundo y también del temple fundamental (la “sensación de absurdo”) que Heidegger nombra de diversas formas (angustia, tiempo de penuria, retención), pero que encuentra su unidad en la indicación fenomenológica del “vacío de fundamento” como origen de la apertura poética inicial del sentido del Ser en el modo ontohistórico del *Dasein* humano. De este modo, también lo “bello” (la experiencia estética del Ser) es señalada por Camus no en el sentido de una concepción tradicional de la estética moderna, sino en su máxima proximidad con la experiencia del absurdo de la falta de fundamento inicial. La belleza del arte es ya la retención silenciosa del abismo que, tras la experiencia de su absurdidad, revela el hecho que cualquier respuesta inicial sobre el sentido del Ser es, en el fondo, creación artística abierta a cuestionamientos e interpretaciones y nunca definida positivamente por cualquier conocimiento lógico-objetivo.

libertad de sentido que subyace su “apertura” existencial sobre la tierra: “En el hecho de hacer mundo se agrupa esa espaciosidad a partir de la cual se concede o se niega el favor protector de los dioses. Hasta la fatalidad de la ausencia del dios es una de las maneras en las que el mundo hace mundo. Desde el momento en que una obra es una obra, le hace sitio a esa espaciosidad” (GA 5, p. 34 [2010a, p. 32]). La espaciosidad del Ser no pertenece sólo a la experiencia mundana de la historia humana, sino la propia naturaleza terrestre atraviesa su acontecimiento en sentido originario.

β) Tierra: “Esta aparición y surgimiento mismo y en su totalidad, es lo que los griegos llamaron muy tempranamente de φύσις. Ésta ilumina al mismo tiempo aquello sobre y en lo que el ser humano funda su morada. Nosotros llamamos *tierra*” (GA 5, p. 31 [2010a, p. 29]). La tierra bordea la experiencia del Ser como límite misterioso y vacilante de todo que es real, el arte la evoca y la pone adelante como refugio de su misterio, como fundamento oculto del emerger de la “claro” del Ser en el obrar de la verdad: “Aquello hacia donde la obra se retira y eso que hace emerger en esa retirada, es lo que llamamos tierra. La tierra es lo que hace emerger y da refugio. La tierra es aquella no forzada, infatigable, sin obligación alguna” (GA 5, p. 35 [2010a, p. 33]). Sólo porque su acontecimiento está retenido en el misterio de la obra, la tierra permanece siendo tierra y puede dar abrigo a la fundación ontohistórica de la morada humana en el mundo. “Sobre la tierra y en ella, el hombre histórico funda su morada en el mundo. Desde el momento en que la obra levanta un mundo, crea la tierra, esto es, trae aquí” (GA 5, p. 35 [2010a, p. 33]). El arte, por lo tanto, no sólo levanta un mundo, sino que también “trae aquí” la tierra. En su sentido poético originario, el decir del arte va más allá de la totalidad del mundo y sus entes; llega a la tierra como *origen* del acontecimiento del Ser. “La obra sostiene y lleva la propia tierra a lo abierto de un mundo” (GA 5, p. 35 [2010a, p. 33]). El sentido terrestre original del acontecimiento de Ser es mantenido por la obra de arte en la proximidad del existir, aunque sea como “esa nada que apenas conocemos”:

Y sin embargo por encima y más allá de lo ente, aunque no lejos de él, sino ante él, ocurre otra cosa. En medio de lo ente en su totalidad se presenta un lugar abierto. Hay un claro. Pensado desde lo ente, tiene más ser que lo ente. Así pues, este centro abierto no está rodeado de ente, sino que el propio centro, el claro, rodea a todo lo ente como esa nada que apenas conocemos. (GA 5, p. 41 [2010a, p. 38])

La tierra ultrapasa al mundo porque es su *origen* y envuelve el claro de su

acontecimiento en el oscuro de su misterio. La tierra rodea el mundo como las densas sombras bordean el claro del bosque y preservan su arbóreo enigma. Sin embargo, en su carácter esencial, la tierra sólo se entrega en el elemento propio a su misterio y, desde el punto de vista de la determinación entitativa del mundo, es siempre la “Nada que apenas conocemos”, pues resiste a cualquier forma de exposición puramente objetiva de su Ser: “La tierra sólo se muestra como ella misma, abierta en su claridad, allí donde la preservan y la guardan como ésa esencialmente indescifrable que huye ante cualquier intento de apertura; dicho de otro modo, la tierra se mantiene constantemente cerrada” (GA 5, p. 36 [2010a, p. 33]). Como núcleo del acontecimiento existencial del lenguaje que subyace a la Verdad del Ser como apertura de sentido y “claro” (*Lichtung*), la tierra resguarda su propio sentido de Ser y sólo se hace accesible a través de un tipo peculiar de reflexión dialógica: “La tierra es aquello que se cierra esencialmente en sí mismo. Traer aquí la tierra significa llevarla a lo abierto, en tanto que aquello que se cierra a sí mismo” (GA 5, p. 36 [2010a, p. 34]). La tierra, por tanto, sólo puede ser “traída” a la existencia humana si se la expone de tal modo que su carácter misterioso (“que se cierra a sí mismo”) permanezca intacto. La obra de arte expone la tierra según su particularidad específica y extrae también de ella su ser-obra. Así, en la obra de arte, la tierra es llevada a la experiencia sin que su *misterio original* sea explicado según el razonamiento lógico imperante en las actividades mundanas de la vida común. Sin embargo, el arte no sólo lleva la tierra a la experiencia del Ser, sino que también une tierra y mundo en el encuentro circundante con la realidad actual del *Dasein*. Al estar “fijada” sobre la tierra como destino, la “apertura del mundo” adquiere el carácter estético fundamental de su “figura”.

γ) Figura: Encontramos en la idea hermenéutica de la “figura estética” una indicación del papel fundamental del ser-obra de la obra de arte: “Levantar un mundo y traer aquí la tierra son dos rasgos esenciales del ser-obra de la obra” (GA 5, p. 36 [2010a, p. 34]). El arte levanta un mundo y trae aquí la tierra, es decir, la obra de arte, en su conexión originaria con el abismo terrestre, inaugura el horizonte de sentido de la experiencia mundana de Ser a través de la figura estética:

El combate (*Streit*) llevado al rasgo, restituido de esta manera a la tierra y, con ello, fijado en ella, es la *figura* (*Gestalt*). El ser-creación de la obra significa la fijación de la verdad en figura. [...] Lo que aquí recibe el nombre de figura debe ser pensado siempre a partir de *aquel* situar (*Stellen*) y *aquella* composición (*Ge-stell*), bajo cuya forma se presenta la *obra* en la medida en que

se erige y se trae aquí a sí misma. (GA 5, p. 52 [2010a, p. 46])¹¹⁸

La verdad del Ser es el horizonte de sentido de la experiencia de la vida en un mundo. La figura es *símbolo* de la tensión entre mundo y tierra como rasgo que sitúa y compone la apertura temporal de la experiencia del Ser y de su verdad para el existir. “Se podría decir que el propio rasgo puede aparecer y reconocerse en la obra porque la tierra –la materia (la piedra, la madera, el color)– lo vuelve a recuperar para sí. La figura solo es la fijación del rasgo, es decir, del conflicto entre tierra y mundo” (LEYTE, 2021, p. 40). No es un concepto sólido y, por esto, se mantiene en la constante movilidad propia del sentido hermenéutico propuesto por Heidegger en su interpretación de la obra de arte como tensión continua entre mundo y tierra. La figura es el sentido de la mundanidad y, al mismo tiempo, una conexión con el misterio terrestre como *origen* de todo descubierta de Ser. El arte es ponerse en obra de la Verdad a través de la com-posición figurativa de una coyuntura de Ser. Así, lo figurar propio de la obra remonta la ποιήσις en el sentido griego original del “combate” que sitúa la existencia en la apertura de la verdad del Ser en su esenciarse más propio: el des-ocultamiento (ἀ-λήθεια). La obra de arte mantiene la tensión combativa entre mundo y tierra que, en la figura, abre un sentido para el Ser y su evento. ¿Pero cómo? En su tarea esencial, la *creación artística* evoca el carácter del lenguaje en su originario acontecimiento de Ser y, a través de esta relación inicial, funda la apertura de la existencia sobre el abismo sagrado de la pura potencialidad de lo innombrable¹¹⁹. En tanto condensa el contacto entre el “dios” y la “alma del poeta”, el lenguaje artístico sustenta la espaciosidad del existir en su posibilidad proyectiva inicial de encuentro con el mundo. La figura estética (*Gestalt*) señala este acontecimiento lingüístico como el origen (*Ur-sprung*) del decir poético y, por tanto, de la posibilidad fundamental del salto (*Einsprungs*) hacia el ser-histórico determinado de la experiencia entitativa del mundo. El establecimiento de la figura (*Gestalt*) se realiza a través de la creación artística, pero no se cristaliza a través de una exposición teórica. En la obra de

118 “Aquí los términos «poner» y «figura» se piensan desde el producir o traer delante (*Hervorbringen*) propio de la *poiesis* en el mundo griego. Estas palabras no tienen el peso que Heidegger más tarde, en 1953, les asignó en «La pregunta por la técnica», al pensar la esencia de la técnica actual como el dispositivo (*Ge-stell*)” (RIVERA, 2008, p. 14).

119 “También el poeta usa la palabra, pero no del modo que tiene que usarla los que hablan o escriben habitualmente desgastándola, sino de tal manera que gracias a él la palabra se torna verdaderamente palabra y así permanece” (GA 5, p. 36 [2010a, p. 34]).

arte, tierra y mundo permanecen en el combate esencial que caracteriza su unidad existencial propia.

d) El combate entre mundo y tierra

La obra levanta un mundo y trae aquí la tierra, pero de una manera especial y dinámica que Heidegger señala con el término “disputa del combate”: “El ser-obra de la obra consiste en la disputa del combate (*Bestreitung des Streitiges*) entre el mundo y la tierra” (GA 5, p. 38 [2010a, p. 35]). Este *combate* está en disputación, sin embargo, no es bélico, sino existencial. Se trata de la “confrontación esencial” que señalábamos en el diálogo entre los pensamientos de Heidegger y Nietzsche en torno a una interpretación del sentido metafísico de la “voluntad de poder” en la consumación del destino del Occidente. “El combate no es un rasgo en el sentido de una desgarradura, de una mera grieta que se rasga, sino que es la intimidad de la mutua pertenencia de los contendientes. Este rasgo separa a los contrincantes llevándolos hacia el origen de su unidad a partir del fundamento común” (GA 5, p. 51 [2010a, p. 46]). Así, la *disputa* del combate puesto en obra por el arte no es la suma estéril o mismo el resultado dialéctico que neutraliza los opuestos. En la obra, mundo y tierra permanecen en su sí mismo y, al mismo tiempo, en su unidad. El mundo es “des-(velar)” y la tierra es “ocultamiento”, en la tensión originaria de estos dos, sin embargo, tiene sitio el instante originario del des-ocultamiento (α -λήθεια) de la verdad del Ser. “Siendo así, dicho ente [la obra de arte] debe albergar en su seno los rasgos esenciales del combate. En el combate se conquista la unidad de mundo y tierra” (GA 5, p. 51 [2010a, p. 45]). La obra no neutraliza a los combatientes y resuelve la disputa, pues su ser-obra se caracteriza precisamente por instigar y conservar el combate en la apertura dinámica de su acontecimiento originario. La creación artística instiga el combate entre mundo y tierra a través de la obra: “Desde el momento en que la obra levanta un mundo y trae aquí la tierra, se convierte en la instigadora de ese combate” (GA 5, p. 38 [2010a, p. 35]). Como “instigadora de ese combate”, la obra entrega integra mundo y tierra en el “don” poético del sentido del Ser aquél caracterizado exactamente por la carencia origina de sentido para su existir. La obra de arte crea el hombre, es decir, lo pone en la apertura de su ser-para-la-muerte cómo apertura poética al Ser, *origen* de toda interpretación y comprensión posibles.

Mantenemos, sin embargo, la discusión en torno al ser-obra de la obra de arte. Dijimos que, como “instigadora del combate” entre el mundo y la tierra, la esencia del arte está en diálogo con la verdad del Ser en el sentido heideggeriano de ἀλήθεια, es decir, del juego recíproco entre desvelar y ocultar. La creación artística, por lo tanto, pone en obra el combate que funda por primera vez el horizonte existencial de toda y cualquier experiencia pensante del Ser. La apertura de este horizonte de pensamiento es lo que Heidegger piensa cómo el “esenciar-se de la verdad” del Ser: “La verdad se establece en la obra. La verdad sólo se presenta como el combate entre claro y en encubrimiento en la oposición alternante entre mundo y tierra” (GA 5, p. 51 [2010a, p. 45]). La Verdad del Ser, que va más allá de la concordancia que determina lo verdadero y lo falso, indica la apropiación del combate entre tierra y mundo como tensión creativa original de la apertura ontohistórica del propio *Dasein*. “Ponerse en obra de la verdad” significa, por tanto, experimentar la apertura creativa originaria del horizonte de sentido del que parte toda experiencia histórico-existencial con la realidad del existir humano.

La unidad entre tierra y mundo es puesta en obra por el decir poético de la creación artística porque su acontecimiento está marcado por la originalidad del “habla” (*Gespräch*). El lenguaje original de la poesía, por lo tanto, es el punto de inflexión a partir del cual mundo y tierra, a pesar de sus diferencias, son mantenidos en la tensión original de la disputación reflexiva del Ser: “Mundo y tierra son esencialmente diferentes entre sí y, sin embargo, nunca están separados. El mundo se funda sobre la tierra y la tierra se alza por medio del mundo” (GA 5, p. 37 [2010a, p. 35]). Lo que está en obra por medio de la creación artística no es sólo el desocultamiento de los entes en un mundo, sino también por el *llamado* de la tierra en su misterio original. La tierra misma, la naturaleza, la φύσις, el caos sagrado de Hölderlin, es decir, el *precedente* en sí mismo, permanece oculto en el desocultamiento de lo ente que prevalece en la claridad fenoménica de lo real. La claridad del fenómeno es dudosa y “el claro en el que se encuentra lo ente es, en sí mismo y al mismo tiempo, encubrimiento” (GA 5, p. 42 [2010a, p. 38]). Para Heidegger, el “encubrimiento reina en medio de lo ente de dos maneras” (GA 5, p. 42 [2010a, p. 38]): el ente puede ocultar y negar su apariencia, negando el sentido inmediato

de su determinación¹²⁰; o bien puede tomar el lugar de otro ente y, disimulando el real, oscurecer la realidad¹²¹. Sin embargo, la negación y la disimulación del ente requieren que el claro del Ser ya esté disponible de alguna manera.

Por tanto, el “claro” (*Lichtung*), desde el cual el ente se hace disponible en su dudosa apariencia fenoménica, tiene un modo esencial de ocultamiento: la *tierra* se oculta en el misterio creador de su *origen*¹²². Mientras el mundo *domina* a través de la afirmación mediada de la presencia constante de los entes, la tierra *traspasa* este límite y oculta su sí mismo para que la verdad del ente, en su des-velar, encuentre lugar en el encuentro del *Dasein* con lo real. La obra de arte esta tensión hermenéutica como *combate* entre mundo y tierra, es decir, como la relación dinámica de la vida que se mantiene en el tenue equilibrio del acontecimiento de Ser:

El encubrimiento se encubre y disimula a sí mismo. Esto quiere decir que el lugar abierto en medio de lo ente, el claro, no es nunca un escenario rígido con el telón siempre levantado en el que se escenifique el juego de lo ente. Antes bien, el claro sólo acontece como ese doble encubrimiento. El desocultamiento de lo ente no es nunca un estado simplemente dado, sino un acontecimiento. (GA 5, p. 42 [2010a, p. 39])

120 “Lo ente se niega a nosotros hasta ese punto único, y en apariencia mínimo, que nos encontramos particularmente cuando ya no podemos decir de lo ente más que es” (GA 5, p. 42 [2010a, p. 38]).

121 “Lo ente se desliza ante lo ente, de tal manera que el uno oculta con su velo al otro, que éste oscurece a aquél, que lo poco tapa a lo mucho, que lo singular niega el todo” (GA 5, p. 42 [2010a, p. 38]).

122 Es la existencia humana que la tierra abraza en el núcleo original de su apertura de sentido. Sin embargo, esta apertura no es la revelación de la tierra misma, sino del mundo que en lo abierto terrestre florece y se expande ocupando lo “claro” del fenómeno con su espacialidad mundana propia. El mundo es lo desocultado, pero la tierra pertenece ahí al “oculto” que previamente torna posible la experiencia del Ser cómo “des-velar”. Heidegger señala el sentido de la pertenencia mutua entre tierra y mundo del siguiente modo: “A lo abierto le pertenece un mundo y la tierra. Pero el mundo no es simplemente ese espacio abierto que corresponde al claro, ni la tierra es eso cerrado que corresponde al encubrimiento. Antes bien, el mundo el claro de las vías de las directrices esenciales a las que se ajusta todo decidir. Pero cada decisión se funda sobre un elemento no dominado, oculto, desorientador, pues de lo contrario no sería nunca tal decisión. La tierra no es simplemente lo cerrado, sino aquello que se abre como elemento que se cierra a sí mismo. Mundo y tierra son en sí mismo, según su esencia, combatientes y combativos. Sólo como tales entran en la lucha del claro y el encubrimiento” (GA 5, p. 43-44 [2010a, p. 39-40]). De esta manera, el mundo y la tierra no son simplemente entes simplemente dados un al lado del otro y cuyo combate podría entenderse en el sentido de un mero intercambio de posiciones entre algo que se oculta y algo que surge. Para Heidegger, esconderse o surgir sólo es posible sobre la base de la apertura en el sentido original, que está más allá de las distinciones espaciales, las categorías del lenguaje proposicional, los valores de verdad establecidos sobre la base de una teoría del juicio y, finalmente, de todas las dualidades de la metafísica tradicional. “Mundo” dice “hábitat histórico” del *Dasein* humano, pero al mismo tiempo, retira de oculto terrestre el sentido inicial de su vigencia y necesidad. La tierra es el núcleo del Ser, pero también es por medio del mundo que la vigencia de su misterio se hace posible. El arte pone en obra esta relación sin neutralizar el combate, sino que manteniendo en abierto el combate entre tierra y mundo como tensión original a partir de la cual todo proyecto poético del hombre se hace posible.

La fundación de la verdad del Ser como des-ocultamiento debe ser interpretada, por tanto, en la “unidad de la movilidad del acontecer en el ser-obra” (GA 5, p. 37 [2010a, p. 34]). Tierra y mundo dependen de la unidad de la obra para que su movilidad alcance la plenitud existencial del acontecimiento de Ser como apertura de sentido y morada del *Dasein* humano. En la tensión del combate, el arte ofrece al mundo y a la tierra el tiempo-espacio de su encuentro cómo el abierto vacilante del fenómeno del Ser. La obra, en su ser-obra más propio, en su poeticidad, sostiene la dependencia mutua entre mundo y tierra y, al mismo tiempo, su diferencia: la tierra se mantiene en el *aflujo* misterioso del origen y el mundo, manteniendo su fundamento terrestre, puede entregar al ser el proyecto de determinación de la esencia del ente en su abierto¹²³.

Tenemos lo siguiente: el “combate” puesto en obra por la creación artística del arte señala el sentido de la relación entre “mundo” y “tierra” que configura la libre apertura del pensamiento en su posición ontohistórica orinal. La morada humana entre la tierra y el mundo es poética, es decir, las posibilidades de *comprensión e interpretación* del Ser que marcan el horizonte la apertura inicial de la experiencia ontohistórica del *Dasein* están fundadas en el decir-poético de la *poesía*. El poema nunca entrega plenamente su sentido, sino que sustenta la propia *actividad interpretativa* como razón de Ser. De la misma manera, en la *finitud existencial* del *Dasein*, nada está decidido, todo necesita interpretación; la vida misma, en su original posibilidad creativa, está siempre en flor y resiste el letargo de la simple determinación. En tanto sustenta el combate desde la movilidad de su ser, la esencia del arte mantiene en suspenso la apertura de la Verdad del Ser en el sentido hermenéutico originario. Poética es la potencia lingüística originaria capaz de congrega y reunir la vida en su acontecimiento ontohistórico que marca, por ejemplo, la experiencia contemporánea del Nihilismo como consumación de la metafísica occidental.

3.2.2 Notas adicionales sobre la verdad del Ser

123 “Sin embargo, en el combate esencial, los elementos en lucha se elevan mutuamente en la autoafirmación de su esencia. [...] Para aparecer ella misma como tierra en el libre aflujo de su cerrarse a sí misma, la tierra no puede prescindir de lo abierto del mundo. Por su parte, el mundo tampoco puede deshacerse de la tierra si es que tiene que fundarse sobre algo decidido como reinante amplitud y vía de todo destino esencial” (GA 5, p. 38 [2010a, p. 35]).

a) El sentido hermenéutico de la verdad del Ser

Fijado sobre la tierra, el mundo comprende la coyuntura de nuestra vida cotidiana. Del mismo modo, el mundo se expande en el horizonte, pero esta vez no es capaz de agotar su completa envergadura. El horizonte es más largo que lo visto y la vida misma tiene su misterio y va más allá del límite mundano de la experiencia del Ser. El ser-obra de la obra de arte se caracteriza precisamente por, al mismo tiempo, *fundar* un mundo y *traer* aquí el origen misterioso de la tierra. La conjunción entre la “fundación del mundo” y el “presentimiento de la tierra” es apertura del sentido del Ser para la existencia cómo sitio del florecer de su verdad y las múltiples posibilidades del desvelamiento. Pero ¿qué significa eso? Agregamos “del Ser” al término “verdad” para indicar el sentido heideggeriano de la discusión sobre la “esencia de la verdad”; la verdad del Ser es la *esencia* de la verdad en el sentido del *origen* hermenéutico de todo *pensar* y *desvelar* posibles. En el rasgo esencial del Ser, sin embargo, en la esencia de su verdad, no puede haber sólo el desvelar, pero también el ocultamiento necesita estar presente en el ciclo hermenéutico del evento cómo un todo. Heidegger señala: “A la *esencia de la verdad en tanto que esencia del desocultamiento le pertenece necesariamente está abstención según el modo de un doble encubrimiento*. La verdad es en su esencia no-verdad” (GA 5, p. 43 [2010a, p. 39]). La verdad del Ser es, al mismo tiempo, no-verdad, pues su acontecer tiene el sentido originario del doble encubrimiento, es decir, un *desocultar* que localiza el desocultado en el abierto de sus necesidades y posibilidades futuras.

“La verdad es en su esencia no-verdad”, para el *pensar* acostumbrado a la determinación metafísica del ente como verdadero o falso, tal afirmación suena contradictoria e improductiva. Sin embargo, más allá de lo “verdadero” y de lo “falso” del ente simplemente dado, Heidegger preguntase por la *esencia* de la verdad en sí misma, es decir, apertura del sentido común del inicio del Ser y del comienzo de la experiencia ontohistórica del *Dasein*. El “aún-no(des-)desocultado” es el fundamento del desocultamiento del ente en tanto oscurece su sí mismo, es decir, cuyo ocultamiento propio se convierte en *origen* del “claro” como ámbito donde el fenómeno se hace posible en cuanto determinación de la *entidad* del ente. “La verdad es no-verdad, en la medida en que le pertenece el ámbito de procedencia de lo aún-no(des-)desocultado en el sentido del

encubrimiento. En el des-ocultamiento como verdad está presente al mismo tiempo el otro «des» de una segunda negación o restricción” (GA 5, p. 49 [2010a, p. 44]). Así, la verdad del Ser debe abrigar también la falsedad, la contradicción y la oposición sin que pierdan su carácter más propio. En el inicio artístico de la apertura de sentido, el abierto del Ser es puesto en su “claro” sin que la objetivación del ente determine previamente el sentido fenomenológico de esta apertura.

La verdad del Ser puesto en obra por el arte, finalmente, debe sustentar la apertura existencial del *Dasein* en el círculo hermenéutico que comprende el acontecimiento-apropiador (*Er-eignis*) como apertura inicial del Ser para la experiencia futura de lo “aún-no(des-)desocultado” por el pensar. “Pero el pensar al que se refiere Heidegger es el que se encuentra precisamente por fuera del saber lógico y encuentra su lugar en el círculo hermenéutico (*hermeneutische Zirkel*) o círculo de comprensión” (RIVERA, 2008, p. 4). El “círculo hermenéutico” se guía por la verdad del Ser como apertura comprensiva de la existencia en el sentido ontológico de la fundación poética de un destino del desvelamiento del Ser¹²⁴. La verdad del Ser pertenece a la Vida, pues el existir es un viviente que tiene como fundamento de su ser la apertura reflexiva a la interpretación pensante (cuidado) del Ser. Como señala el profesor Escudero, Heidegger, en su “hermenéutica de la facticidad”, busca establecer un método investigativo que, partiendo del modo de ser propio al *Dasein* humano, se desarrolle como “programa filosófico” que hace explícito el sentido de la pregunta sobre el sentido de Ser en su “movilidad originaria”:

Hermenéutica de la facticidad, desarrolla su programa filosófico de un análisis de la vida humana capaz de aprehenderla conceptualmente en su movilidad originaria sin caer en consideraciones teóricas que puedan objetivarla. Heidegger va más allá de la clásica distinción entre el método de la descripción de las ciencias naturales y el método de la comprensión de las ciencias históricas para convertir la hermenéutica en el núcleo de su analítica de la existencia humana: «Fenomenología del *Dasein* es *hermenéutica* en el sentido originario de la palabra» (*SuZ*, p. 37). (ESCUDERO, 2009, p. 108)

El tema de la “movilidad originaria” conecta la interpretación del sentido

124 “Como señala Ricœur, Heidegger asigna al concepto de hermenéutica un nuevo valor filosófico por el que el comprender ya no es una simple operación cognoscitiva, sino una modalidad de existencia por la que la vida humana articula su mundo y su historia” (ESCUDERO, 2009, p. 108).

existencial de la hermenéutica del *Dasein* en *Ser y Tiempo* con la cuestión de la verdad del Ser como *esencia* del arte en el Heidegger de la década de 1930. La hermenéutica de la facticidad en juego en la pregunta por la estructura ontológica del acontecimiento del *Dasein* se refleja en la tensión hermenéutica propia del combate (tierra-mundo) puesto en obra por el arte como fundación del “destino” como desvelamiento del Ser. La obra funda el mundo y su historia en cuanto sustenta la existencia en esta “movilidad originaria” que está en el fundamento del horizonte de sentido de la experiencia (bio-)humana de la apertura artística e inicial del Ser. Así, para Heidegger, sólo se somos guiados por una comprensión propia del sentido de la *hermenéutica de la facticidad* del acontecer propio de la existencia humana en su ser-propio, podemos desarrollar una interpretación genuina del modo en que la obra de arte abriga la verdad de la morada humana.

Es el combate instigado por la obra de arte que permite que la esencia de la verdad sea, al mismo tiempo, verdad y no-verdad. Precisamente al mantener en abierto la “verdad” y la “no-verdad” en un mismo instante, la obra de arte funda la posibilidad hermenéutica fundamental del sentido del Ser como verdad abierta al pensar. El *Dasein* humano y, por tanto, el “círculo de comprensión” que caracteriza nuestra propia existencia, depende de la apertura combativa primigenia de la obra de arte como “centro abierto” de la experiencia del Ser en sus *aspectos* posibles. “La esencia de la verdad es, en sí misma, el combate primigenio en el que se disputa ese centro abierto en el que se adentra lo ente y del que vuelve a salir para refugiarse dentro de sí mismo” (GA 5, p. 41 [2010a, p. 39]). Así, el *Ur-sprung* heideggeriano es sólo una indicación del *origen abierta* de toda relación posible entre existencia y ente. La verdad de la obra es *origen* en este sentido originario de la apertura del horizonte relacional del Ser con su sí mismo, la historia del mundo está fundada sobre este primero descubrir de tal manera que incluso “encubrir” y “falsificar” son posibles sólo porque de algún modo la verdad del Ser ya se ha *esencializado* como la apertura para todo preguntar.

La *correspondencia* entre verdadero y falso, en este caso, recibe su fundamento de la previa apertura artística de la verdad del Ser y el “claro” de su desocultamiento. Sin objetivarse ella misma, la esencia de la verdad instiga el combate y, en la creación de la obra, expande los combatientes al horizonte de su apertura primera y fundamento de toda determinación del ente. El arte funda lo que Heidegger llama el “espacio abierto” de la existencia; este “espacio” no es físico, sino tiempo-espacial, es decir, la apertura del

instante existencial de la apertura ontohistórica del Ser. “El claro de la apertura y el establecimiento en el espacio abierto son inseparables, se pertenecen mutuamente. Son la misma y única esencia del acontecimiento de la verdad. Tal acontecimiento es histórico de muchas maneras” (GA 5, p. 50 [2010a, p. 44]). Si todos los pueblos históricos comparten este mismo punto de inflexión originario, es decir, la poesía como lenguaje artístico fundante, es también en el ámbito de este acontecimiento poético originario que debe ser pensada la *superación* del Nihilismo en sentido ontohistórico. De esta forma, la obra de arte resguarda el ámbito decisivo para la discusión ontohistórica (post-metafísica) sobre la posibilidad positiva de superación del Nihilismo pensada por Heidegger en 1930 como evento-apropiador (*Er-eignis*).

b) *Origen y cuidado* del Ser: donación, fundamentación e inicio

Finalmente, es necesario discutir el *origen* mismo de la verdad del Ser en juego en el ser-obra de la obra de arte, es decir, el evento-apropiador (*Er-eignis*) cómo fundación ontohistórica del “destino” de un pueblo histórico en la apertura del Ser y su des-ocultamiento. El ser-creación de la obra alcanza el ámbito del evento-apropiador (*Er-eignis*) en la medida en que se origina en la esencia de la verdad del Ser como proyecto poético de apertura de toda experiencia posible del “ahí”. Para que el existir encuentre su morada en medio al “claro”, es necesario que esta sea fundada por el movimiento artístico originario del fundar poético. Es por esto que Heidegger señala el hecho de que “lo ente en su totalidad, el mundo y la tierra, en su juego recíproco, alcanzan el desocultamiento” (GA 5, p. 44 [2010a, p. 40]) en la esencia el arte pensada originariamente como evento-apropiador (*Er-eignis*). En el *Er-eignis* el Ser se apropia del existir de tal manera que lo apropiado recibe de esta apropiación inicial el abierto para su libre *crear y pensar*. Hablamos de un evento-apropiador en Heidegger, pero dejemos una cosa clara: el Ser se apropia de la existencia y no al revés. Creemos que esta distinción fundamental es importante para entender lo que el filósofo interpreta como la esencia del arte y su conexión original con la existencia humana y, más originariamente aún, con la verdad del Ser y su apertura original. El evento se origina en el arte, esto quiere decir, el Ser propio ser es lo que, por medio de la poesía, ofrece al hombre el abierto de su destino fundamental del *des-ocultamiento* del Ser y fundación de lo abierto. Sobre el origen del

evento-apropiador (*Er-eignis*) que funda la experiencia existencial del abierto del Ser, Heidegger señala:

Entendemos fundar en tres sentidos: fundar en el sentido de donar, fundar en el sentido de fundamentar y fundar en el sentido de comenzar. Pero la fundación sólo es efectivamente real en el cuidado. Por eso, a cada modo de fundación corresponde un modo de cuidado. (GA 5, p. 62 [2010a, p. 54])

La unidad de los sentidos del “fundar” del arte es la posibilidad inicial del evento-apropiador (*Er-eignis*) como *origen* de la apertura ontohistórica del *Dasein* humano. Veamos cómo interpreta el Heidegger cada uno de los modos de “fundar” en juego en el arte y su relación con su “modo de cuidado” específico en lo que toca la apertura del “claro” del Ser y su acontecimiento ontohistórico original.

α) Fundar como *donación*: A través de la obra, el arte añade algo a la realidad. En la experiencia personal con una obra de arte sentimos algo que no estamos muy seguros de dónde viene. Parece que la experiencia del arte no traslada a la proximidad del Ser como apertura del sentido de nuestra propia existencia. En su experiencia singular, la obra de arte nos convoca a la interpretación primera de su significado y, por lo tanto, acontece en la forma de *donación* del sentido de Ser. De esta manera, la obra de arte no toca de modo diferente que, por ejemplo, los instrumentos de uso cotidiano; como fuente originaria de toda interpretación de Ser, la esencia del arte no se caracteriza por su posible disponibilidad para la manipulación humana, sino que *añade* algo a la realidad fundamental de nuestra propia existencia:

La verdad que se abre en la obra no puede demostrarse ni derivarse a partir de lo que se admitía hasta ahora. La obra rebate la exclusividad de la realidad efectiva de lo admitido hasta ahora. Lo que el arte funda no puede nunca, precisamente por esto, verse contrarrestado por lo ya dado y disponible. La fundación es algo que viene dado por añadidura, un don. (GA 5, p. 62 [2010a, p. 54])

La obra de arte nos conduce a la interpretación del sentido de Ser, pero el horizonte de esta experiencia se lo da previamente el propio arte. El horizonte de sentido de la experiencia histórica de la verdad del Ser, por tanto, es fundado por la esencia del arte como sentido de la realidad tal como es experimentada por el *Dasein* histórico de un pueblo. En este sentido, la Verdad puesta en obra por el arte caracteriza la historicidad

propia del *Dasein* como aquel que recibe de la Vida la posibilidad originaria de habitar y proyectar el mundo en conjunto. El mundo es planeado por el “nosotros” que, a su vez, está fundado por el arte. Sin embargo, mientras permanecemos bajo la influencia de la fundación artística, el *origen* mismo de esta experiencia se oculta y el fundamento libre de su juego aparece como “algo que viene dado por añadidura, un don”.

Por participar del origen ontológico del existir humano, el ser-obra de la obra de arte tiene el carácter fundamental de apertura de toda interpretación posible de Ser, es decir, el sentido originario del encuentro de un pueblo histórico con su destino compartido. Por un lado, lo que el arte añade a la realidad es una posibilidad ontológica que pertenece al propio *Dasein* histórico, es decir, lanzarse como proyecto poético de interpretación y comprensión del Ser (pensamiento). Por otra parte, la donación del arte recibe de la Tierra misma el impulso genitivo de su evento originario y apropiador:

El proyecto verdaderamente poético es la apertura de aquello que el *Dasein* ya ha sido arrojado como ser histórico. Aquello es la tierra y, para un pueblo histórico, su tierra, el fundamento que se cierra a sí mismo, sobre el que reposa con todo lo que ya es, pero que permanece oculto a sus propios ojos. (GA 5, p. 62 [2010a, p. 54])

Así, el fundar en el sentido de “donación” es *origen* del posicionamiento del *Dasein* humano en la posibilidad histórica inicial del pueblo que comparte una apertura ontológica del “claro” del Ser. Es donación porque llena de sentido la apertura del Ser sin necesidad de cualquier cuestionamiento anterior. Recibimos libremente la apertura del Ser y, así, compartimos con nuestro pueblo. La obra puede ser contemplada y su sentido ontológico es, de esta manera, el del *hito* que funda la historia del existir. ¿De dónde viene lo que el arte dona en su ser-obra original? Lo que dona libremente la obra es la apertura que reúne el existir en el cuidado de lo ya había sido iniciado; la convocación para el abierto del Ser en la experiencia común en su carácter ontológico original.

β) Fundar como *fundamentación*: Para que la apertura del Ser encuentre su sentido inicial, sin embargo, sigue siendo necesario que, además de la “libre donación” del horizonte artístico de su totalidad, la verdad puesta en obra reciba su *fundamentación* también del fundar de la esencia del arte: “La fundación de la verdad no sólo es fundación en el sentido de libre donación, sino también en el sentido de ese fundar que pone el fundamento” (GA 5, p. 63 [2010a, p. 55]). En la medida en que dona el horizonte de la

trascendencia del *Dasein* hacia la interpretación del ente en su totalidad, el arte también pone el fundamento oculto que sustenta el “instante” del evento-apropiador (*Er-eignis*) como la apertura poética del sentido del Ser (verdad). Nos preguntamos, ¿de dónde el arte saca este fundamento de su verdad? No es un *fundamento* objetivo y metodológico en el sentido de las leyes científicas que predicen, por ejemplo, el comportamiento físico de los fenómenos del universo. Por el contrario, el fundamento existencial del proyecto poético puesto en obra por el arte está relacionada con la condición más *singular* del propio existir: su finitud. El ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*) y, por consecuencia, nuestra relación originaria con la Nada, determina la fundación del que ha sido “donado” por el arte apertura del Ser y su horizonte de sentido:

El proyecto poético viene de la nada desde la perspectiva de que nunca toma su don de entre lo corriente y conocido hasta ahora. Sin embargo, nunca viene de la nada, en la medida en que aquello proyectado por él, sólo es la propia determinación del *Dasein* histórico que se mantenía oculta. (GA 5, p. 63 [2010a, p. 55])

La nada despreciada por el pensamiento cotidiano como simple determinación negativa del no-ser de los entes es, en efecto, el verdadero fundamento sobre el que se sostiene el proyecto poético del fundamento de nuestra experiencia originaria del Ser. De este modo, la Nada nunca es la negatividad pura concebida como un vacío abstracto. Para Heidegger, la Nada es el fundamento del existir ontológico del *Dasein* humano que “se mantenía oculta” hasta ahora. de objetos. En su lenguaje poético original, la esencia del arte es la *palabra* que, sobre la Nada, lanza al existir en su proyecto poético de apertura del Ser. Es así que la obra se destaca entre “lo corriente y conocido hasta ahora” y, para Heidegger, su ser se caracteriza ontológicamente por la tensión fundamental entre tierra y mundo que señala el origen a-bismal del *inicio* del Ser y el *comienzo* de la historia del existir humano¹²⁵.

En suma, la segunda forma del fundar puesto en obra por el arte es la *fundamentación* de la verdad del Ser libremente donada como horizonte de sentido para la experiencia del “claro” del abierto. A esta segunda forma de fundar corresponde también un modo específico de “cuidado”, pues el existir es convocado a asumir lo

125 Véase el apartado “4.1 El tiempo-espacio del otro inicio”.

fundamentado como la tarea de custodiar lo así fundamentado por la apertura inicial del sentido del Ser. Sin embargo, cuanto mayor es la distancia entre el cuidador y el *origen* de la fundación primera de su cuidado histórico por el arte, más desarraigada es la experiencia del mundo. El fanatismo nacionalista, por ejemplo, es un tipo de *extravío* que tiene origen en los modos deficientes de expresión de este segundo tipo de fundar del arte. El fundamento se convierte en dogma y se veta la posibilidad de cualquier libre cuestionamiento del *origen*, es decir, del misterioso *inicio* a partir del cual se hace posible toda *donación* y *fundamentación* del Ser.

γ) Fundar como *inicio* y *comienzo*: El *inicio* del que habla Heidegger es el origen tanto de la donación como de la fundamentación del Ser en juego en el arte. “La donación y la fundamentación tienen el carácter no mediado de aquello que nosotros llamamos inicio” (GA 5, p. 63 [2010a, p. 55]). De este modo, el inicio del arte es también el inicio del existir que interpreta y comprende Ser, es decir, del evento-apropiador (*Er-eignis*) como potencia creadora originaria de la historia del *Dasein* humano. El inicio, sin embargo, no es el simple comienzo de, por ejemplo, una determinada cronología social. Por el contrario, mientras es la indicación primera de toda posibilidad de Ser, el inicio es el *origen* a partir de lo cual el Ser puede gestarse en su comienzo, medio y fin. “Comienzo es aquello con que algo empieza, inicio es aquello de lo cual algo se origina” (GA 39, p. 3 [2010b, p. 17]). Para el *Dasein*, por lo tanto, el inicio está en la base del “salto fundador” desde el cual la temporalidad existencial del pensamiento de Ser puede proyectarse en la posibilidad venidera de su *destino*. “El auténtico inicio es siempre, como salto (*Einsprungs*), un salto previo en el que todo lo venidero ya ha sido dejado atrás en el alto, aunque sea como algo velado” (GA 5, p. 63 [2010a, p. 55]). El salto deja atrás lo velado, en tanto alcanza la apertura de sentido como fundamento histórico de su permanencia. Sin embargo, lo que queda atrás conserva el carácter de venidero porque manifiesta la “nada de fundamento” a partir de la cual se hizo posible por primera vez todo descubrimiento y fundación de mundo. “El inicio ya contiene de modo oculto el final” (GA 5, p. 63 [2010a, p. 55]). Para el *Dasein*, la muerte es la última y definitiva posibilidad del existir; y, así, el cuestionamiento existencial sobre el sentido futuro del Ser se hace necesario frente a la finitud. Para la tradición occidental, igualmente, el Nihilismo Europeo anuncia la consumación última de su posibilidad esencial; en este caso, se necesita una nueva reunión del pensamiento en torno a la pregunta ontohistórica sobre el

destino humano en su morada poética sobre la tierra. El “final” ya está contenido en el inicio porque es la misma experiencia del Nada que determina el comienzo y el final de la tradición occidental del pensamiento. Esta doble experiencia de la Nada (como “inicio” y como “fin”) se pone a disposición del existir a través del arte y su esencia como “ponerse en obra” de la Verdad del Ser.

El *Dasein* se coloca, a través del “salto fundador”, en la posición original de quien asume la verdad del Ser en su “cuidado fundador”.

El arte hace surgir la verdad. El arte salta hacia adelante y hace surgir la verdad de lo ente en la obra como cuidado fundador. La palabra origen (*Ur-sprung*) significa hacer surgir algo por medio de un salto, llevar al ser a partir de la procedencia de la esencia por medio de un salto fundador. (GA 5, p. 64 [2010a, p. 56])

Es decir, la verdad del Ser que surge a través de la obra de arte es inicio en sentido originario del desvelamiento del Ser que lanza el propio existir en sus posibilidades históricas fundamentales de encuentro y cuidado con la esencia del ente y el horizonte de esta comprensión. En este sentido, el inicio del arte es el *salto inicial* que lanza el *Dasein* sobre el abismo velado de su propio existir y, de esta manera, prepara el encuentro con el ente a partir del evento-apropiador que pone en juego toda relación posible con el Ser.

Sin embargo, el origen de la esencia de los entes es la Nada misma como punto de partida existencial para cualquier *fundar* de la verdad del Ser puesto en obra en el “salto fundador” de la creación artística y entregue al existir como “cuidado fundador” de su tierra natal. En otras palabras: en la esencia del arte surge el descubrimiento de la Verdad del Ser como “salto fundante” de la existencia común de un pueblo histórico sobre la Nada del núcleo existencial del propio *Dasein*. Es la historicidad propia del *Dasein* la que permite que el “salto” sobre la Nada asuma, a través del arte, su carácter esencialmente “fundador”. Así, el “salto” sobre la Nada se llama “fundador” porque Heidegger lo entiende en el sentido de la *apertura trascendental* del mundo como morada poética del hombre sobre la tierra. La palabra poética se proyecta a través de la Nada como apertura primera del sentido de Ser que reúne la comunidad en el principio de su esencia histórica, el *destino*. Sin embargo, como un *salto* hacia la determinación de la totalidad del ente, la fundación poética de la Verdad del Ser es también el punto de ruptura

de la unidad originaria entre el lenguaje y la Nada original. *Fundado*, el ente se entrega al cuidado en sus posibilidades positivas y negativas. El hombre occidental camina hacia el “fin” de su experiencia de mundo y esto se refleja en la distancia entre su existencia y el fundamento de sus actos; esta *distancia* se convierte sutilmente en el abismo de la Nada que es presentado a través del temple fundamental de la angustia. Este es el carácter fundamental de la experiencia contemporánea del Nihilismo y la razón por la cual Heidegger piensa el “fin” como lo que está contenido, de modo oculto, en el “inicio”: la *consumación de la tradición occidental* anuncia la posibilidad decisiva de una nueva aproximación entre el lenguaje y la Nada originaria, esta unidad significa la máxima posibilidad de algo como el origen de una nueva historia a través de un nuevo evento-apropiador.

Con todo, antes de explorar la interpretación ontohistórica del arte como comienzo de un posible diálogo con el Nihilismo Europeo y el nuevo inicio del Ser, examinaremos lo pensado por Heidegger sobre la historia occidental dentro de los límites históricos de su propio proyecto filosófico y su concepción particular de la “tarea del pensamiento”. Podríamos preguntarnos, por ejemplo, ¿cómo se relaciona la cuestión sobre el sentido del ser occidental con la turbulenta historia alemana de la primera mitad del siglo XX? Nos alejamos, sin embargo, de todas las polémicas posibles y justificadas historiográficamente, y preguntamos lo siguiente: ¿cómo Heidegger conduce su reflexión sobre el destino de Ser en sentido general? Finalmente, nos gustaría argumentar que la filosofía heideggeriana no está dedicada exclusivamente a aquellos cuya patria es Alemania. A pesar del carácter enigmático de su extensa obra y pese su oscura relación con el nazismo, entendemos que la pregunta ontohistórica sobre el *origen* de la verdad del Ser propuesta por el filósofo alemán como “tarea del pensamiento” va más allá de cualquier forma de nacionalismo, pues encuentra el horizonte de su ubicación en la experiencia poética original del propio existir en su máxima libertad creadora.

3.3 La sacerdotisa *Germania* y la tarea histórica del pensamiento

Una vez aclarado el carácter esencial del arte como *origen* poético del evento-apropiador (*Er-eignis*) en su triple posibilidad de *fundación*: donación, fundamentación e inicio, nos permitimos indagar sobre el sentido ontohistórico desde el cual Heidegger

piensa el fundamento del *destino* de un pueblo. El sentido ontohistórico de la interpretación heideggeriana, sin embargo, no es lo mismo que su contexto historiográfico, es decir, la reconstrucción fáctica de las condiciones sociales y políticas a las que estuvo sometido el filósofo en el período de concepción de sus ideas. En verdad, nos interesa esclarecer el horizonte de sentido del evento-apropiador (*Er-eignis*) y su relación con la experiencia contemporánea pensada por Heidegger como consumación de la tradición occidental del desvelamiento metafísico de la esencia del ente. La interpretación del origen poético de la verdad del Ser lleva el pensamiento existencial, desarrollado por Heidegger en *Ser y Tiempo*, a la cuestión de la estructura *ontohistórica* del propio evento del Ser y su relación con el origen de la experiencia del llamado Nihilismo Europeo. Creemos que este tema reúne el proyecto filosófico del Heidegger de la década de 1930 en una unidad temática que hasta hoy no ha sido plenamente esclarecido en la discusión sobre la obra de uno de los más grandes filósofos del siglo XX. Teniendo todo esto en mente, tomamos la elección heideggeriana de los poemas *Germania* y *El Rin* (llamados “poemas fluviales”¹²⁶) para orientar nuestra interpretación del sentido ontohistórico de la esencia de la poesía en la década de 1930 (GA 39). Sus escritos denuncian, en primer lugar, la *posición filosófica* a partir de la cual Heidegger, a partir de este momento, concibe el “hombre occidental” y su relación con la metafísica del primer inicio y con el “decir poético” del arte que comienza la preparación del otro inicio, aún venidero, de la apertura del sentido del Ser.

El borde del río es terreno fértil para la fundación de un pueblo histórico. De esta manera, la ribera del río es *figura* del lugar ontohistórico donde el destino común de un pueblo es reunido y fundamentado históricamente. La fundación sobre la tierra fértil del río recibe su nombre de la poesía y de ahí retira es rasgo inicial de su historicidad más propia. En el poema *Pan y vino*, Hölderlin declama: “Por eso, para merecer la presencia de los inmortales, / los pueblos se agrupan en suntuosas órdenes / y bautizan espléndidos templos y ciudades / sólidas y nobles, al borde de las aguas” (HÖLDERLIN, 1995, p. 323). El poeta se pregunta: “[...] ¿Dónde resuena la gran voz del destino?” Y responde en

126 “La meditación llevada a cabo tiene el propósito de hacer comprensible el tránsito desde el poema «Germania» al poema «El Rin», desde el sentido de nuestra tarea propuesta. [...] El poema «El Rin» pertenece a los poemas fluviales. [...] «las nostálgicas aguas / de la patria» asumen un rol esencial en la fundante inauguración del mundo del *Dasein* histórico” (GA 39, p. 149 [2010, p. 133]).

las siguientes líneas: en la “[...] ¡dichosa Grecia! ¡Morada de todos los dioses!”. Pero ¿cómo se comunican los dioses con los hombres desde su morada? De la gran montaña, de la altura olímpica de los dioses de Grecia, brota la fuente que desciende a los hombres como río, como semidiós, y que reparte entre ellos la divina palabra de los temibles inmortales: “El hombre teme a los dioses; apenas un semidiós sabría / los nombres de los que se acercan llenos de regalo” (HÖLDERLIN, 1995, p. 319). El semidiós distribuye las palabras de los dioses como “regalo”, es decir, como gracia. Sin embargo, dios, semidios y existir reciben su nombre de la esencia del arte: la poesía.

El río es el semidiós que media el diálogo entre existencia y dioses y, de este modo, funda la apertura de la interpretación-común por medio de la palabra fundante e inicial del arte. “«Destino» (*Schicksaal*) es el nombre para el Ser de los semidioses. [...] el pensar este Ser debe inaugurar el recinto, que es lo bastante amplio y profundo para que el Ser de los dioses y el de los hombres pueda ser pensado” (GA 39, p. 172 [2010b, p. 158]). La tarea histórica del decir poético tiene inicio en la ribera del río; así, los poemas fluviales de Hölderlin preguntan sobre la palabra poética original llamada por Heidegger de “decir instaurador”: “[...] el decir instaurador del poeta fuerza al ente en total hacia un nuevo proyecto: naturaleza, historia y los dioses” (GA 39, p. 150 [2010b, p. 134]). La poesía, por tanto, comprende el diálogo inaugural con lo divino que, a través del ser-río del semidiós (del destino (*Schicksaal*)), establece la primera posibilidad del nombre-común (determinación) de la esencia del ente. El existir, sin embargo, en la temporalidad propia de su finitud, *transvalora* el sentido del “fundamento” y, en su voluntad de dominio del abierto originalmente, se aleja de la *fuelle* y su misterio. El mercado transforma la ribera en puerto y el ente en mercancía. De tal manera, el fundamento poético del Ser, en su diálogo con los dioses a través de los semidioses, queda oscurecido por las formas ideológicas predominantes en la *maquinación* del ente propia de los grandes planos dirigentes de los siglos XX y XXI¹²⁷.

3.3.1 La sacerdotisa Germania

El poema Germania, en analogía con la anunciación del ángel a María (GA 39,

127 Véase el apartado “2.2.2 El concepto previo de maquinación (*Machenschaft*)”.

p. 16 [2010b, p. 31]), describe la sacerdotisa que personifica al pueblo alemán y el anuncio de su *destino futuro* por parte del águila, la mensajera de los dioses. No obstante, Heidegger abandona la pretensión inmediata de interpretar la poesía de Hölderlin según la tradicional distinción entre forma y contenido y, de este modo, evita los llamados "discursos eruditos sobre el arte" que, según el filósofo, nunca alcanzan el sentido de la verdadera experiencia artística en juego en la esencia de la poesía: "Las explicaciones de las obras poéticas se hacen cada vez más extensas; y la mayoría de las veces, nada se gana con ello" (GA 39, p. 16 [2010b, p. 32]). Hay algo más esencial en la obra de Hölderlin¹²⁸. Para Heidegger, queda abierta la tarea de interpretación y decisión del destino esencial de la obra de Hölderlin y ello significa que el pueblo alemán convocado por el poema aún no ha llegado a la altura de la verdadera grandeza de su futuro poder: "[...] los alemanes necesitaron cien años completos para que la obra de Hölderlin pudiera, al fin, llegarnos en esta forma que nos obliga a reconocer que – aún hoy – no estamos en absoluto a la altura de su grandeza y de su futuro poder" (GA 39, p. 7 [2010b, p. 20]). Como el destino de la sacerdotisa Germania, la esencia de la poesía de Hölderlin es *futuro*, es decir, permanece en la apertura venidera de un tiempo-espacio adecuado para su esenciarse como verdad del Ser.

Sin embargo, la poesía de Hölderlin resiste en su "revelación del Ser" (*Offenbarung des Seyns*) como el otro inicio de la historia: "su obra, aún sin tempo ni espacio, ha superado ya nuestra afectación historizante y fundado el inicio de otra historia, aquella que empieza con la lucha por la decisión sobre el advenimiento o la huida del dios" (GA 39, p. 1 [2010b, p. 15]). El destino de Germania toca el destino griego y, a través de él, el sentido histórico del pensamiento occidental encuentra en la obra de Hölderlin su alcance esencial como decisión futura y necesaria sobre una nueva relación fundamental con el Ser. Latente en el decir poético de Hölderlin, está la dirección futura de un nuevo acontecimiento-apropiador como superación positiva del Nihilismo Europeo.

128 "Si hay un poeta que exige para su poesía una conquista pensante, ése es Hölderlin, y esto en modo alguno porque, como poeta, incidentalmente, fuese «también filósofo», incluso uno al que podemos poner tranquilamente junto a Schelling y Hegel, sino: Hölderlin es uno de nuestros *pensadores* más grandes, es decir, nuestro *pensador* más futuro, porque es nuestro más grande *poeta*. La dedicación poética a su poesía sólo es posible como confrontación pensante con la *revelación del Ser*, conquistada en esta poesía" (GA 39, p. 5-6 [2010, p. 19]).

Hölderlin se pregunta por la esencia misma de la poesía¹²⁹. Como se trata de poesía en sentido *esencial*, la obra del poeta está en el “ámbito de poder” de la discusión sobre el futuro de la verdad del Ser, es decir, “en la lucha por la decisión sobre el advenimiento o la huida del dios”. De esta manera, para Heidegger, la experiencia creadora original de la poesía de Hölderlin se confunde con el acontecimiento-apropiador de una nueva historia de Ser. Este es el “futuro poder” de la poesía como esencia del arte y apertura fundamental del *Dasein* humano en su condición ontohistórica propia. En este caso, la esencia de la poesía es, en efecto, el *lenguaje originario* de todo destino posible de Ser: “Poesía es fundación mediante la palabra y en la palabra” (GA 4, p. 38 [2005, p. 45]). Este es el sentido lingüístico original de la “conquista pensante” (GA 39, p. 6 [2010b, p. 19]) de la poesía de Hölderlin señalada por Heidegger como la “confrontación *pensante* con la *revelación del Ser*” que alcanza el *origen* de la “revelación del Ser” (*Offenbarung des Seyns*) en su verdad¹³⁰.

Volvemos a la interpretación heideggeriana del poema Germania. El contenido del poema es claro: “[...] los antiguos dioses han muerto, nuevos dioses presionan por surgir. Para su advenimiento, Germania tiene una misión especial” (GA 39, p. 15 [2010b, p. 31]). También tiene una forma simple: “siete estrofas de dieciséis versos [...] sin métricas ni rimas” (GA 39, p. 15 [2010b, p. 31]). Y los personajes principales son solo dos: “el mensajero de los dioses en la imagen del águila, Germania en la imagen de la joven soñadora” (GA 39, p. 16 [2010b, p. 31]). El águila transmite el mensaje de los “dioses huidos y venideros” y la sacerdotisa recibe esta misión como el *futuro destino* del Ser; de esta manera, Germania recibe su destino en el diálogo con lo divino que, a través del águila mensajera, establece la Verdad del Ser como el horizonte de sentido que concreta la experiencia común del *Dasein* histórico del pueblo alemán en su proyecto de futuro. El águila proclama: “Tú eres la elegida / amante de todo, te has hecho fuerte / para

129 “No se ha elegido Hölderlin porque su obra, entre otras muchas, haga realidad la esencia general de la poesía, sino únicamente porque la poesía de Hölderlin está sustentada por el destino y la determinación (*Bestimmung*) poética de poetizar propiamente la esencia de la poesía. Para nosotros, Hölderlin es en sentido eminente *el poeta del poeta*. Y por eso es el que se sitúa en la decisión” (GA 4, p. 32 [2005, p. 38]).

130 “Si hay un poeta que exige para su poesía una conquista *pensante*, ése es Hölderlin, y esto en modo alguno porque, como poeta, incidentalmente, fuese también filósofo, incluso uno al que podemos poner tranquilamente junto a Schelling y Hegel, sino: Hölderlin es uno de nuestros *pensadores* más grandes, es decir, nuestro *pensador* más futuro, porque es nuestro más grande *poeta*. La dedicación poética a su poesía sólo es posible como confrontación *pensante* con la *revelación del Ser* (*Offenbarung des Seyns*), conquistada en esta poesía” (GA 39, p. 6 [2010, p. 19]).

soportar una grave felicidad” (HÖLDERLIN apud GA 39, p. 11 [2010b, p. 27]). Pero ¿qué significa esta “elección”? Germania debe ocupar un lugar destacado y, en los días festivos, aconsejar a los reyes y pueblos de su entorno:

[...] en tus días de fiesta,
Germania, donde tú eres sacerdotisa
y sin armas das consejos, rodeada
de reyes y pueblos. (HÖLDERLIN apud GA 39, p. 12 [2010b, p. 29])

En la poesía de Hölderlin está en juego el *destino* futuro de Germania, pero para que la palabra del poeta encuentre un lugar esencial de pensamiento junto al pueblo alemán, es necesario más que la recopilación y revisión del texto de la obra. Más aún, la *poesía* misma, en su lugar originario de fundación del Ser, debe manifestarse en su plenitud ontohistórica a través del poema:

Pero llegar a conocer un poema hasta en sus más mínimos detalles no significa aún: *estar en el ámbito de poder de la poesía*. Por lo tanto, debemos ir más allá del poema como mero texto de lectura disponible. El poema debe transformarse y manifestarse como poesía. (GA 39, p. 19 [2010b, p. 34])

El ámbito de poder de la poesía de Hölderlin, para Heidegger, apunta al origen ontohistórico del *Dasein* en su posibilidad inicial de relación con el Ser. El sentido de esta relación es la Verdad del Ser fundada por el arte. No se trata sólo de leer y releer, conocer en profundidad la obra poética de Hölderlin y comprender su construcción textual. Tampoco la simple tipología psicológica de la "persona" del poeta o la pura extracción de hechos de su vida personal que indican posibles explicaciones psicoanalíticas y sociales para las imágenes poéticas de su obra¹³¹. Para Heidegger, lo que importa es la *consciencia existencial* del momento en el que, a través de la obra, la existencia misma se coloca bajo el “imperio” del arte y, así, atestiguar la apertura del sentido del Ser que tiene sitio en tal “poder”: “[...] la poesía ha de imperar sobre nosotros, de modo que nuestra existencia devenga el soporte vivo del poder de la poesía” (GA 39, p. 19 [2010b, p. 34]). No la consideración historiográfica de la obra, sino el modo en que la existencia

131 “Se compararán especialmente, en tanto que tipos, distintos—; la psicología profunda deviene entonces investigación tipológica, y se indagarán estos tipos por sus diferentes características, según su respectiva pertenencia a una determinada cultura de una determinada época. [...] Se la representa como expresión de vivencias, de la cual el poema es entonces el precipitado (*Niederschlag*)” (GA 39, p. 26 [2010, p. 39]).

vive el “temple fundamental” del arte como libertad creadora fundamental del acontecimiento de Ser.

Heidegger dibuja así el carácter esencial de su interpretación ontohistórica de la esencia de la poesía de Hölderlin. En la medida en que dialoga con el origen ontohistórico del acontecimiento pensante del *Dasein* histórico del pueblo alemán, la poesía de Hölderlin permanece en disputa y conserva su “ámbito de poder” en la posibilidad futura de un nuevo fundamento de la relación entre el hombre occidental y Ser (una nueva historia). Sin embargo, la experiencia del arte tiene un *significado personal*; la disputa artística del sentido de la experiencia del Ser se da íntimamente en cada existencia particular en la medida en que la poesía la toma como “soporte vivo” de su poder creativo. ¿Cómo toca el arte nuestra existencia de una manera única?

La opinión cotidiana tiene bajo sospecha cualquier producción artística, ya que la apertura de sentido de la obra muchas veces no se corresponde con las exigencias utilitarias de la vida común. La falta de utilidad inmediata del poema tortura el alma de quienes piensan y esperan de la poesía una respuesta directa y clara sobre el mundo en el que viven su día a día. Y, en el mejor de los casos, el pensamiento común sobre el arte considera que la poesía es una ocupación inocente del espíritu humano capaz de crear cosas de aspecto agradable. Por otro lado, en la experiencia íntima del ámbito de poder de la poesía, la esencia poética de la obra aparece de manera transformada y revela su carácter originario de fundamento del destino de Ser como apertura histórica de un pueblo: “[...] el *Dasein* de los pueblos surge cada vez de la poesía, y que impera también en su ocaso, si éste ha de ser grande y no mera ruina” (GA 39, p. 20 [2010b, p. 34]). Vemos también que, en su carácter originario, el arte no sólo dialoga con el “fin” (la “ruina” de su fundación), sino que lleva consigo también la posibilidad *futura* de un nuevo acontecimiento de Ser (que “tiene que ser grande”). La interpretación de la obra depende, antes de todo, de la exposición de nuestra propia existencia al ámbito de poder de la poesía como apertura ontohistórica de toda experiencia *pensante* de Ser. El termómetro fenomenológico de una posible interpretación ontohistórica de la poesía Hölderlin, por tanto, es la proximidad entre la *existencia que interpreta la obra* y el *ámbito de poder de la poesía* en su acontecimiento específico como apertura de la verdad del Ser:

Examinemos si estamos nosotros en el ámbito de poder de la poesía, no

mediante explicaciones generales sobre arte y cultura, sino exponiéndonos a una poesía y su poder; no a cualquier poesía, sino sólo y directamente a la poesía de Hölderlin. (GA 39, p. 22 [2010b, p. 36])

La intención de Heidegger es escuchar la poesía de Hölderlin en su “espacio histórico-espiritual efectivo (*wirkliche geschichtlich-geistige Raum*)” (GA 39, p. 22 [2010b, p. 36]), es decir, es espacio de la palabra poética como fundamento ontológico de la apertura de Ser. ¿Cuál es el camino de esta escucha? Sólo el acontecimiento poético mismo puede indicar el modo en que la poesía impera sobre la existencia y, a través del *Dasein*, funda la Verdad del Ser. Para Heidegger, el diálogo con el ámbito de poder de la poesía tiene como lema fenomenológico el siguiente enunciado: “la poesía está allí donde se poetiza (*Dichtung ist dort, wo gedichtet wird*)” (GA 39, p. 26 [2010b, p. 38]). Es decir, el sentido de toda interpretación esencial de toda obra proviene del arte mismo en su experiencia estética fundamental. La experiencia estética del arte nos sitúa en el efecto de su acontecimiento artístico inicial y, de este modo, no se reduce a la pura forma o contenido de la obra. Pero es a través de la obra que el propio arte conduce nuestra existencia a la experiencia de su ámbito poético donde tiene sitio el acontecimiento artístico de apertura de sentido a una relación pensante con el Ser.

Es un círculo hermenéutico: sólo cuando apropiado la esencia del arte, el existir encuentra el sentido ontológico de su interpretación de la obra y su esenciarse en cuanto arte. El arte *dona* el horizonte interpretativo a partir del cual la existencia encuentra la verdad del Ser como sentido de su relación con el abierto del fenómeno. Sin embargo, para que esta experiencia original de la poesía sea concebida por el pensamiento, es necesario tener la capacidad de poner el propio *pensar* en el rasgo inicial de esta apertura. Para Heidegger, la experiencia de la esencia de la poesía sólo puede ser vislumbrada por el pensamiento desde el “temple fundamental” de su acontecimiento, es decir, del sentimiento existencial del diálogo con la Nada que es, no sólo al final, sino también en el *origen* de la creación artística de nuestra relación con el Ser. Este es el sentido de la experiencia del Nihilismo pensado por Heidegger a través de su lectura existencial de la obra de Hölderlin. La exigencia es doble: el pensamiento filosófico debe rendirse al “temple fundamental” del arte en su relación creativa con la Nada y, al mismo tiempo, la poesía debe entregar al pensamiento la esencia de su fundamento histórico inicial como

esperanza de una nova y futura relación pensante con el Ser¹³².

Sin embargo, el temple fundamental de la poesía de Hölderlin está ligado al *destino* de su pueblo. El poeta alemán, sujeto a la tempestad de los dioses, comienza el diálogo con los dioses en el caótico sagrado sobre el cual está fundado la historia acontecida de su *Dasein* histórico. Es necesario, por tanto, que el pensamiento alemán esté “a la altura” de la poesía de Hölderlin, es decir, que haya encontrado también el verdadero alcance de la discusión sobre la experiencia original del destino del Nihilismo occidental. Este es el “ámbito de poder” de la poesía para Heidegger: la experiencia existencial del fundamento ontológico de la apertura del Ser por el arte. El “ámbito de poder”, así, es el *lenguaje poético* en sentido originario de la apertura ontológica de Ser y fundación ontológica (evento-apropiador (*Er-eignis*)) del desvelamiento pensante de tal abrirse inicial en un destino-común para el *Dasein* humano. Por ende, tenemos la tarea de la sacerdotisa Germania de colocarse en tal “ámbito de poder” como la discusión poética sobre el futuro de los pueblos. Pero esta cuestión es siempre venidera y, en la obra de Hölderlin y en la del propio Heidegger, permanece en el *futuro*.

Y verdaderamente oscuro fue el período en que Heidegger escribió sus interpretaciones de la esencia poética de la obra de arte. Quizás por eso, se adhiere cada vez más explícita e implícitamente al lema hölderliniano de que es “cuando” la posibilidad de otro inicio parece imposible y “donde” la tierra arrasada parece está más allá de toda salvación, que la semilla de una nueva posibilidad florece de una manera aún más especial que otrora. “Cuidado” (*Sorge*), en su unidad existencial propia, abriga la posibilidad poética fundamental de mantener a salvo el origen del sentido del Ser en tiempos de tormenta. Así, los “futuros poetas” son aquellos que *cuidan* del origen del Ser en el sentido poético de la fundación de un “otro inicio” para la apertura del Ser y la *esencia abierta* de su verdad. Pero, en el poema de Hölderlin, ¿qué le promete a la sacerdotisa el mensajero de los dioses? No una posición de dominio, sino un sitio destacado en el debate sobre el sentido y el destino del del Ser y, con esto, de la posición

132 “Lo que pasa con el decir poético corresponde, sin ser igual, a lo que pasa con el decir pensante de la filosofía. [...] En un verdadero curso de la filosofía, por ejemplo, no se trata de lo que se dice directamente, sino de lo que, en este decir, es silenciado. [...] Así, por ejemplo, se puede formular, en un momento dado, el enunciado que puede ser filosófico: lo decisivo, en la filosofía y en la ciencia, que es solamente una filosofía aplicada, consiste en el preguntar, en mantenerse en la pregunta” (GA 39, p. 40-41 [2010, p. 49-50]).

del existir humano en el otro inicio. Entendida ontohistóricamente, la figura de la “mesa redonda”, ya banalizada por nuestros congresos académicos, trae una referencia privilegiada al sentido circular del “diálogo” que se ocupa de lo que emerge como sentido del Ser. A la Germania, sugiere Heidegger, es reservada sólo la participación en la “mesa redonda” de la cuestión original sobre la apertura del Ser, pues su destino es lo de la “sabia consejera” y no de emperatriz. El privilegio de esta participación permanece aún hoy abierta al debate, pero, para Heidegger y también para Hölderlin, no hay duda de que el camino de este destino sigue la margen del Rin.

3.3.2 El destino de Germania a la margen del Rin: El ser de los semidioses en la poesía

Se trata del “temple fundamental” (*Grundstimmung*) del “otro inicio” en la esencia del arte, poesía, y el de fundar” que abre por primera vez nuestra experiencia temporal del Ser en su todo. La obra (en su instante poético fundamental) desplaza la existencia y la pone a disposición de la apertura artística del inicio del Ser en su inicio. Obra de arte: la retención de la *tensión* del combate entre mundo y tierra que abre el sitio del esenciar-se de la verdad del Ser (des-ocultamiento). En otras palabras, la obra tiene el carácter particular de lo que retén una indicación inicial de la apertura y fundación de la verdad como ámbito del juego del ser y no-ser del “claro” del Ser. También podemos decir: la esencia de la obra de arte, tal como la concibe Heidegger, es determinada por la experiencia de la concentración de las distintas tonalidades afectivas (*Stimmungen*) de la existencia común en el “temple fundamental” (*Grundstimmung*) de la creación artística que libera el *Dasein* en su poder-ser originario¹³³. Existencialmente, el “temple fundamental” del arte es la “angustia” del tiempo de penuria marcado por la finitud esencial del *Dasein*. Sobre el a-bismo (*Ab-grund*) de su propia esencia inicial, la existencia encuentra el *verdadero* fundamento de su encuentro con la apertura del Ser.

133 “La configurante y acuñadora inauguración de la verdad del *Dasein* histórico de un pueblo acontece en –y desde– un temple fundamental (*Grundstimmung*), el cual nunca hace repercutir de un solo golpe su originalidad, claridad, amplitud y fuerza vinculante. El temple fundamental mismo debe previamente ser desperado. En esta lucha por la conversión de las tonalidades afectivas (*Stimmungen*) que se arrastran y aún dominan, las primicias deben ser sacrificadas. Ellas son aquellos poetas que, en su decir, pre-dicen el Ser futuro de un pueblo en su historia, y que por ello, necesariamente, son ignorados” (GA 39, p. 146 [2010, p. 130]).

Este encuentro tiene el carácter inicial del habla y del decir poético que, por medio del arte, nombra el vacío y funda la posibilidad inicial del *salto* en dirección a la descubierta pensante la totalidad del ente.

En la quinta estrofa de la elegía Pan y Vino, Hölderlin habla del sentimiento trágico que caracteriza el hombre en su relación con la palabra poética:

Pero así es el hombre; cuando la dicha (*Gaben*) está a su alcance
y un dios en persona se la trae, no lo reconoce.
Pero desde que sufre (*tragen*), entonces sabe expresar lo que quiere,
y entonces las palabras justas se abren como flores. (HÖLDERLIN, 2005, p. 319)¹³⁴

El verbo alemán “tragen” es un modo de sufrir, pero el sentido de un “padecer” (*leiden*) que educa el “hombre” para que este aprenda a expresar el Ser y “entonces las palabras justas se abren como flores”, es decir, nasce la poesía. La poesía es, entonces, el “temple fundamental” de la futura posibilidad del “otro inicio”. El “otro inicio” es “dicha”, pero, por el parte del hombre, es necesario aprender mismo a reconocer lo que es donado libremente por el Ser a través de los dioses.

Pero el poeta advierte: si el dios en persona trae al hombre la “dicha”, “no lo reconoce”. “*Tragen muss er, zuvor*”, es necesario “sufrir” para que florezca la poesía. Y, de este modo, el “destino histórico” se convierte en el medio necesario para que la existencia alcance, de manera personal, el ámbito de poder del lenguaje poético esencial del arte. El temple fundamental de la poesía Hölderlin indica la posición histórica del espíritu alemán y, al mismo tiempo, el “lugar metafísico” de la discusión de una nueva apertura de sentido para el “acontecimiento fundamental” del Ser:

El temple fundamental despertado en su última y más madura poesía, el de la sagrada, doliente, pero dispuesta opresión, instaura el lugar metafísico de nuestro futuro Ser histórico, a condición de que se luche por la determinación de su grandeza. Huida y advenir de los dioses del pueblo se inauguran en este temple fundamental. Con ello, nuestro *Dasein* histórico es situado en la suprema penuria, y en una decisión que está muy por encima y antes de la pregunta de si hay o no cristianismo, de si hay o no discrepancia en las confesiones; por encima y antes de todo, porque la pregunta es si acaso, y cómo, el pueblo funda su *Dasein* histórico en la experiencia originariamente

134 “So ist der Mensch; wenn da ist das Gut, und es sorget mit Gaben / Selber ein Gott für ihn, kennet und sieht er es nicht / Tragen muß er, zuvor; nun aber nennt er sein Liebstes, / Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen, entstehn” (HÖLDERLIN, 2005, p. 318).

unitaria del religarse a los dioses, y de tal modo que pueda entender y salvaguardar su determinación; no es la pregunta de cómo el pueblo que, hipotéticamente, ya existe, se las arregla con una religión y confesión tradicionales. Se trata del verdadero aparecer o no-aparecer del dios en el ser del pueblo, desde la necesidad de su Ser y para éste. Este aparecer debe devenir como acontecimiento fundamental (*Grundgeschehnis*). (GA 39, p. 146-147 [2010b, p. 131])

La vivencia de la “huida y devenir de los dioses” es templo fundamental de la obra de Hölderlin y marca el sentido futuro de su confrontación poética con el Nihilismo como consumación del destino milenarista de la tradición occidental en la que participa Alemania. La poesía de Hölderlin sitúa el *Dasein* histórico del pueblo alemán en la necesaria decisión sobre el sentido futuro de su relación con el Ser en su totalidad. Sin embargo, esta *decisión* no la toma simplemente un pueblo determinado por una tradición previamente establecida e inmutable, sino que el propio sentido de *pueblo* e *Ser* son entregues al futuro de la decisión. Así, Heidegger señala el sentido inicial de la fundamentación histórica del Ser que está en el *origen* de la poesía de Hölderlin y, al mismo tiempo, de toda experiencia de Ser posible.

En su lectura del poema *Pan y Vino*, el filósofo está convencido de la conciencia de Hölderlin de lo que está en juego en la experiencia contemporánea del Ser y sus requisitos fundamentales: “Hölderlin sabe, en su temple fundamental, de todo el carácter único y severo de la penuria y determinación imperantes” (GA 39, p. 147 [2010b, p. 131]). El Nihilismo impera sobre la existencia que está marcada por la consumación del destino occidental y, de este modo, vuelve al temple fundamental de la poesía inicial del Ser. La existencia experimenta la severidad del destino como “penuria”; es necesario que *sufra* para que, para allá de cualquier determinación previa, florezca la poesía como posibilidad inicial renovada del existir. La “penuria” es la *vivencia de la gravedad y el abandono del Ser*; el “sufrimiento”, a su vez, corresponde al *direccionamiento e insistencia* en la apertura que emplaza el propio *Dasein* en el tenue límite entre la vida ordinaria y el ámbito de poder de la creación artística. Heidegger, al relacionar los poemas *Germania* y *El Rin*, indica la proximidad esencial entre la poesía de Hölderlin y la futura decisión sobre el verdadero destino de su pueblo.

El río Rin ofrece a la sacerdotisa un terreno fértil para la construcción del templo y para la futura celebración de los días de fiesta. Entre la existencia del hombre y el mensaje creador de los dioses, el río discurre como una frontera que equilibra el diálogo

entre lo divino y lo humano y también entre los pueblos. Como punto de asentamiento de la apertura histórica del pueblo alemán, el Rin fluye desde la fuente ontohistórica del acontecimiento lingüístico del propio Ser (el diálogo – *Gespräch*). Así como el Nilo nutre la historia inicial del pueblo egipcio, el Ganges fue inicialmente el hogar de los pueblos hindúes y la Amazonía conecta el destino de los pueblos originarios que habitan sus márgenes, el Rin resguarda el sentido histórico de aquellos bajo la intercesión y el poder de la sacerdotisa Germania. El Rin bordea el camino de Germania de dos modos: como sentido de la fundación histórica del pueblo alemán y, al mismo tiempo, como guía del origen fundamental de la apertura onto-histórica del Ser (GA 39, p. 166 [2010b, pág. 153]). El río, como lugar de apertura del Ser del *Dasein* histórico, agrupa diferentes hombres y diferentes dioses en la *correspondencia* de un mismo *diálogo*:

Con el destino es pensado el Ser de los semidioses: un Ser sobrehumano y, a la vez, subdivino, de modo que, precisamente, el ser-hombre y el ser-Dios corresponden, cada uno a su modo, a este ser como destino, es decir, tienen una relación respectiva y propia con él. Sólo cuando el Ser, en el sentido de destino, nos interpela, es posible también una correspondencia a la medida del ser, ya sea para el hombre, ya sea para los dioses (la co-respuesta (*Entsprechung*) en el «diálogo» (*Gespräch*)). (GA 39, p. 174 [2010b, p. 159])

El semidiós es *Übermensch* (sobrehumano) e *Untergötter* (subdivino) y, en su papel mediador, mantiene al hombre y al dios en sus respectivos lugares: el “entre” del encuentro dialógico de la apertura pensante de la Verdad del Ser. El núcleo de este acontecimiento no es, sin embargo, subjetivo ni teológico, sino que tiene un carácter ontohistórico en la medida en que pertenece a la historicidad del *Dasein*, es decir, a la apertura dialógica del destino que caracteriza la experiencia pensante del Ser. Sin embargo, el diálogo (*Gespräch*) que se mantiene entre el pueblo y sus dioses es, ante todo, creativo. En su palabra original, el canto poético abre por primera vez el encuentro destinado entre el ser-hombre y el ser-dios en el instante del acontecimiento dialógico de la Verdad del Ser.

El poema sobre el Rin sitúa la reflexión en el ámbito de poder de la poesía de Hölderlin, es decir, en el temple fundamental de su relación con el destino (*Schicksaal*) de Germania. El río presta su figura al semidiós y pone en marcha el diálogo esencial entre el pueblo alemán y el Ser que caracteriza la apertura destinada al *Dasein* de esta comunidad. De este modo, el semidiós reúne la posibilidad existencial del *Dasein*

histórico en la frontera creativa donde el diálogo entre dioses y hombres tiene su origen creativo: “Los semidioses: no los dioses mismos, sino una esencia orientada a los dioses, y ciertamente en dirección que conduce además más allá de los hombres, ultrahombres (*Übermenschen*) que quedan empero bajo la grandeza de los dioses, subdioses (*Untergötter*)” (GA 39, p. 166 [2010b, p. 153]). Al introducir el término “subdivino” (*Untergötter*) y su resonancia con el término “ultrahombre” / “superhombre” (*Übermenschen*), Heidegger piensa, a través de la poesía de Hölderlin y su lugar histórico futuro, el acontecimiento-apropiador (*Er-eignis*) como diálogo con el Nihilismo nietzscheano en cuanto consumación de la tradición occidental de pensamiento. Como *ultrahombre*, el semidiós protege el sitio de la fundación poética del lugar, “más allá del bien de del mal”, a partir del cual se establece el principio dialógico del acontecimiento de la Verdad del Ser, es decir, del evento ontohistórico originario de experiencia común de la existencia humana.

Como ya hemos visto, para Heidegger, el arte instaura y mantiene abierta la espacialidad del Ser que reúne las múltiples esferas de la experiencia común del mundo por la existencia: el espacio de sus encuentros cotidianos, sus sentimientos, su religión, sus conflictos, etc. La propia *espacialidad existencial* se origina en las diversas formas artísticas que, a través del volumen y contornos de sus obras, marcan la experiencia circundante del mundo habitado por el *Dasein*. La arquitectura nos abriga y la escultura da espacio para nuestra vivencia, los símbolos y los hitos históricos trazan nuestros caminos y señalan las direcciones cardenales; a pesar de eso, sin embargo, mientras nos enfrentamos a la vida cotidiana y sus obligaciones, nos olvidamos este *origen* artístico del mundo. Sobre todo, en los gestos más comunes de nuestra comunicación diaria, como por ejemplo pedir un café en un bar, casi nunca prestamos atención al hecho que incluso estas palabras tan comunes tuvieron también que ser soñadas por la poesía y gestadas en el alma del poeta que, en la apertura creativa del poema, articula sonidos y crea el sentido inicial del lenguaje de los pueblos.

En la medida en que nuestra experiencia del mundo está determinada por un “lenguaje común”, también está marcada por el origen poético pensado como una apertura de sentido para el destino (*Schicksaal*) de un pueblo. La experiencia de Ser abierta por el lenguaje poético involucra al *Dasein* mismo en su apertura ontohistórica del Ser: “[...] nuestro Ser sí nos involucra: no podemos en absoluto, ser, sin que este ser nos involucre.

Pero este, nuestro ser, no es el de un sujeto aislado, sino, según lo antes dicho: un histórico ser-uno-con-otros (*Miteinandersein*) en cuanto ser en un mundo” (GA 39, p. 174 [2010b, p. 160]). La poesía reúne la apertura del Ser del pueblo histórico y, así, el ser-uno-otros que involucra el *Dasein* es configurado por el carácter dialógico fundamental del arte como fundamento ontológico de la verdad del Ser. No cuando tomó su primer aliento, sino cuando figuró el Ser y lo anunció a su igual a través de la palabra, el animal humano se convirtió en existencia pensante. Este “decir inicial” es poético porque necesita no sólo enunciar la palabra, sino que también garantizar la apertura de Ser de lo que enuncia por primera vez. Este decir poético es el punto de partida para la posterior determinación de la totalidad de los entes (metafísica). El principio de apertura del Ser y su Verdad, en este caso, no es físico ni matemático, sino lingüístico y, sobre todo, poético.

Con todo, la experiencia compartida de la apertura de Ser oculta su origen artístico inmediato. En su mayor parte, los hombres no reconocen que “todas las cosas están llenas de dioses”. Sólo ven la entidad y su consistencia *en el* tiempo y marcan el *ahora* de su dominio desde la tutela del ente en forma de propiedad privada. Y, de este modo, la cuestión sobre la apertura lingüística del sentido de Ser se recude a la determinación planificadora de la técnica científica como conquista y subordinación del mundo al dominio humano¹³⁵. A pesar de todo, sin embargo, la existencia nunca puede reducir su sí-mismo a la determinación positiva del ente particular. Más allá de la simple *coisidad* del ente, el existir es convocado por el semidiós para que enfrente la apertura de mundo y responderla a partir del carácter esencialmente proyectivo de su esencia. A través de la pasión (*Leiden-schaft*) poética debe lanzarse en la respuesta futura sobre su relación propia con el Ser:

Nuestro ser es tal que, en él, como decimos, estamos arrojados sin conocer la trayectoria (*Wurfbahn*), y sin que –la más de las veces y ante todo– asumamos propiamente este carácter de arrojado (*Geworfenheit*) en nuestro *Dasein*, al que eludimos siempre ya inconscientemente, con diversos medios. Pero, de una u otra manera, debemos responder al ser, al cual estamos entregados. Esto dice: nuestro ser no es sólo *carácter de arrojado*, es simultáneamente *proyecto* (*Entwurf*), en el que, de una u otra manera, se inaugura, como envío y misión, la trayectoria del ser-arrojado, o se clausura y desfigura. El Ser ultrahumano, según el cual un hombre no es sólo simplemente y nada más que hombre, será por ello de una especie conforme la cual él asume el ser de un modo supremo, como algo sobrevenido, es decir, verdaderamente padece (*leidet*) en un padecer

135 Véase el apartado “2.2.2 El concepto previo de maquinación (*Machenschaft*)”.

(*Leiden*) que, lejos de una quejumbrosa y afligida dolencia, es el origen de lo que verdaderamente tenemos que entender como pasión (*Leiden-schaft*). (GA 39, p. 175 [2010b, p. 160-161])

Incluso arrojada a la experiencia histórica del ser, nada se decide sumariamente, porque, como proyecto, la existencia misma siempre se lanza hacia el *futuro*. Es cierto que, inicialmente, la existencia no reconoce lo divino y deambula entre lo desconocido y lo ajeno hasta que se produzca el encuentro con el semidiós. Sólo entonces, la existencia es llevada a la vivencia del ámbito de poder de la poesía como *origen* de toda posible decisión futura sobre el sentido de Ser. La *figura* del semidiós, como apertura destinal de Ser, reúne la existencia y los dioses que la vigilan, desde el principio, en medio de lo desconocido. El Rin, *ultrahombre* y *subdios*, equilibra el espíritu del pueblo alemán en su diálogo con el Ser, es decir, dispone del ámbito ontohistórico del *salto inicial* hacia la posible determinación de la totalidad del ente. Así, los poemas Germania y El Rin, en su correspondencia originaria, indican la relación señalada por Heidegger como núcleo esencial de la obra de Hölderlin. Esto no sería posible, sin embargo, si la existencia del poeta no estuviera ella misma en relación con la esencia combativa y futura de su poesía.

3.3.3 La existencia de Friedrich Hölderlin: *inocencia* y *misión* poética

Como señalan Helena Cortés e Arturo Leyte (HÖLDERLIN, 1990, p. 15), los diversos aspectos de la vida de Hölderlin pueden verse en perspectiva principalmente por medio del examen de su correspondencia. Con los amigos y maestros, el poeta se destaca por sus reflexiones perspicaces y elegantes. En su correspondencia con el hermano menor, Karl Gok, para quien Hölderlin soñaba con la oportunidad de una educación superior, aparece la figura del educador filosófico que expone el *currículum* necesario para el diálogo con la cultura de las opiniones humanas. También hay aquellas cartas que Hölderlin escribió a las mujeres que amó durante su vida; esta colección es más discreta, pero revela la sensibilidad y los deseos que llevaban el corazón del poeta en sus momentos más privados¹³⁶. Pero, sobre todo, argumenta Heidegger, la correspondencia con la madre

136 “Poco podemos decir de las cartas de Hölderlin a las mujeres que quiso, puesto que apenas se conserva algún resto. [...] Respecto a los escasos borradores de cartas al gran amor de Hölderlin, Susette Gontard,

revela el aspecto más humano y frágil y, al mismo tiempo, *más propio* del Hölderlin y su combate poético con la vida: el combate entre la resistencia a la profesión de poeta y el sentimiento de la poesía como la obligación más íntima de su alma.

Para entender el conflicto existencial de Hölderlin con su arte debemos tener al menos una comprensión general de la vida del poeta y de las condiciones que forjaron el de su obra. Johann Christian Friedrich Hölderlin nació el 20 de marzo de 1770 entre los llamados “honorables” de la sociedad suaba, un pequeño grupo de burgueses que ocupaban lugar privilegiado en la sociedad cortesana del ducado de Württemberg (SAFRANSKI, 2021, p. 21). La madre, Johanna Christiana Gock, era una dama favorecida por una pequeña fortuna, pero que se había enfrentado la muerte prematura de dos maridos. Después de enviudar por segunda vez, la Sra. Gock asumió el control financiero de su familia de una vez por todas. No eran pobres de ningún modo, pero la madre, que soñaba con la carrera de párroco para su hijo, a menudo restringía el acceso de Hölderlin a su herencia. Johana Gock, probablemente, tenía la intención y esperanza de así encaminar el futuro del hijo y podar discretamente las inspiraciones poéticas que asombraban el alma de su primigenio. De esta manera, queda claro que Hölderlin no ha vivido su vocación poética como un mérito, sino, por el contrario, como un gran desafío. Bajo presión social, personificada en la figura de la madre y sus expectativas, el poeta se sentía desde siempre obligado a distanciarse de su vocación original y buscar ocupaciones “más importantes”,

A pesar de todo, sin embargo, la inspiración poética impera sobre Hölderlin y este se siente, a lo largo de su vida, afectado por la irremediable e íntima obligación de entregar su sí mismo a la poesía. Heidegger, entonces, selecciona una carta escrita por el poeta para su madre en enero de 1799 para demostrar el sentido existencial de la relación de Hölderlin con la ocupación poética que aspiraba¹³⁷. Tal como lo hace Heidegger, reproducimos la carta íntegramente:

insistiremos en que lo poco conservado nos hace sospechar la enorme belleza de unas cartas lamentablemente perdidas” (HÖLDERLIN, 1990, p. 28-28).

137 “Las cartas de Hölderlin a la madre pertenecen a su obra aún más que sus otras cartas, si bien, justo en este punto, guarda un debido silencio y, con amoroso pudor, respeta a la madre. [...] Allí donde él, dentro de ciertos límites y en sincero acuerdo, obedece a la madre; sin embargo, a la vez se rehúsa, en definitiva, con una tierna dureza” (GA 39, p. 34-35 [2010, p. 45]).

Conuerdo totalmente con usted, ¡madre queridísima!, que será bueno para mí si en lo futuro intento hacer mío el puesto más humilde que pueda encontrar, sobre todo también, porque la quizá desventurada inclinación hacia la poesía – a la que he opuesto desde joven con sinceros esfuerzos, mediante ocupaciones consideradas más importantes – está todavía en mí y en todas las experiencias por las que he tenido que pasar, las que me han hecho a mí mismo, y permanecerá en mí mientras yo viva. No quiero decir si es una ilusión o un verdadero impulso natural. Pero ahora sé muy bien que me encuentro profundamente descontento e inquieto por haberme dejado llevar ocupaciones que parecían poco adecuadas a mi naturaleza, por ejemplo, la filosofía, que he ejercido con preponderante aplicación y empeño, porque me asustaba el nombre de poeta vacío. Por mucho tiempo no supe por qué el estudio de la filosofía, que normalmente recompensa con sosiego la tenaz diligencia que exige, por qué a mí, cuanto más irrestrictamente me entregaba a él, más intranquilo e incluso apasionado me hacía; y ahora veo que me alejaba cada vez más de lo necesario, de mi especial inclinación, y mi corazón suspiraba en medio del trabajo poco natural, por sus queridas ocupaciones, como los pastores suizos que anhelan, en su vida de soldados, su valle y sus rebaños. ¡No diga que es pura fantasía! Por qué entonces estoy alegre y soy bueno como un niño cuando, en paz, con dulce sosiego ejerzo ésta, la más inocente de todas las ocupaciones, a la que se honra, y con razón, sólo cuando es maestría, de la que aún carezco en lo fundamental, porque desde muchacho nunca me arriesgué a ejercerla en el mismo grado que las otras, que practiqué demasiado mansamente y a consciencia, debido a mi situación y el amor a la opinión de los hombres. Pero aquel arte exige la vida entera de un hombre, y el discípulo debe aprender todo en relación con ese arte, si quiere desarrollar su talento y no ahogarlo. (HÖLDERLIN apud GA 39, p. 33-34 [2010b, p. 44-45])

El poeta siente que, por su resistencia, se he apartado del verdadero ejercicio del arte cuya maestría “exige la vida entera de un hombre”. Sin embargo, la vocación poética afecta continuamente el alma de Hölderlin. La filosofía, por ejemplo, no calma su pasión y, contrariamente a lo esperado, no encuentra paz y tranquilidad en el estudio del pensamiento y de las opiniones humanas. Sólo en el “dulce sosiego” del ejercicio de la poesía, Hölderlin está “alegre” y “bueno como un niño”. Para Heidegger, la carta del poeta a su madre trae consigo una confesión del modo *dual* y *conflictivo* en que la poesía se ubicaba íntimamente en la existencia de Hölderlin: “Poesía: ‘la más inocente de todas las ocupaciones’, vista desde lo cotidiano. Poesía: un estar ‘bajo las tormentas del dios’ que instaura el Ser, experimentado por el entendimiento originario del *Dasein* del poeta. Poesía é ambas cosas: aquella apariencia y este ser” (GA 39, p. 35 [2010b, p. 45]). En la existencia de Hölderlin, la poesía se divide entre su apariencia inocente y la misión creadora y originaria de la “instauración del Ser”.

Heidegger señala: “La existencia de Hölderlin ha diferenciado y separado en su más fuerte tensión esta oposición más extrema de la apariencia y del ser, y eso significa mantener unidas y resistir en virtud de la máxima intimidad” (GA 39, p. 35 [2010b, p.

45]). Al mantener la suprema tensión entre la apariencia inocente y el ámbito de poder de la poesía, la existencia de Hölderlin vive en el “tiempo de penuria” del “otro inicio”. Aquí, como ya se señaló, “poesía” tiene el sentido del decir-poético, es decir, de la esencia del arte como lo poético que abre el evento del Ser en el modo del proyecto para la morada histórica del *Dasein* histórico del pueblo. La apertura del “claro” del Ser, como pensamiento esencial, tiene carácter artístico, pero, sobre todo, pertenecen al nombrar poético como *origen* de la unidad del existir que articula la apertura del Ser en el “pensar” como libre comprensión del poder-ser del venidero como evento-apropiador (*Er-eignis*). La apertura de este claro, por su vez, tiene lugar en el alma del poeta y ahí es gestada como espíritu histórico de un pueblo.

Es cierto que las bellas palabras de un poema, por ejemplo, pueden conducirnos a la experiencia estética de los más variados tonos afectivos, ya que es a través del arte que experimentamos la belleza estética de un mundo previamente establecido. De este mundo, heredado por nosotros a través de la cultura humana, pertenecen todos los poemas que se han escrito y todas las obras de arte que se han erigido. Heidegger, sin embargo, señala otro sentido para el acontecimiento ontohistórico del “temple fundamental” de la poesía de Hölderlin. La existencia del poeta sostiene el temple fundamental y decisivo desde el cual se establece la apertura de sentido que articula la experiencia de Ser. En la concepción originaria del poema, el “nombrar”, que articula por primera vez la Verdad del Ser, está *presente* como *futuro proyecto* del existir. De esta forma, Hölderlin es afectado, a través de su esencial sensibilidad poética, por lo que está en el fundamento y origen del evento ontohistórico de la existencia; “expuesto a la tormenta y relámpagos de los dioses”, el poeta también está sujeto a la concepción íntima de la historicidad de *Dasein*. En la intimidad silenciosa del alma del poeta, el “*decir poético*” no es la simple articulación de bellas palabras, sino la apertura del sentido de Ser y su articulación en la experiencia originaria del lenguaje. En cierto sentido, cuando habla para la madre de su miedo de convertirse en un “poeta vacío”, Hölderlin denuncia para nosotros el lugar privilegiado que concibe para la producción poética.

El decir poético, que tiene lugar en el alma del poeta, funda el diálogo que, como

lengua nuclear de Ser, es el más peligroso de los bienes humanos¹³⁸. Asimismo, el lenguaje fundado por la poesía tiene un significado original porque corresponde a la apertura onto-histórica inicial del Dasein en su espacialidad existencial de relación con el Ser:

El hombre, no como algo entre otras cosas que también se arrastran y vuelan sobre la tierra, sino como el sentido de la tierra, si eso ha de significar que con su *Dasein* y mediante él, todo ente en cuanto tal emerge, se clausura (cae bajo su dominio), triunfa y fracasa, y nuevamente regresa al origen. Mas no el hombre en el torpe endiosamiento de una esencia irrestricta, en su tan voceado progreso demencial, sino que el obre es cuanto *testigo del Ser*, expuesto en medio de las disputas más extremas, y esenciando en la órbita de la intimidad más simple. (GA 39, p. 60-61 [2010b, p. 64-65])

La espacialidad más propia del *Dasein* (dónde “todo ente en cuanto tal emerge, se clausura (cae bajo su dominio), triunfa y fracasa, y nuevamente regresa al origen”) es el lenguaje a partir del cual se hace posible un diálogo íntimo con el Ser. El lenguaje nuclear de Ser se fundamenta en la poesía y puesto en el pueblo como dirección espiritual de su destino. Esta es la tarea de la poesía que Heidegger identifica en Hölderlin y nombra “testigo del Ser”. La apertura originaria del lenguaje de Ser debe *articularse* en *versos* por medio de la obra y esto quiere decir: debe ser entregada por el poeta como fundamento de la historia de un pueblo. “Tormenta y relámpago son el lenguaje de los dioses, y el poeta es quien tiene que, sin escapar, resistir este lenguaje, suavizarlo, y ponerlo en el *Dasein* del pueblo” (GA 39, p. 31 [2010b, p. 43]). El “pueblo” es puesto por la poesía en el sentido histórico de su acontecer. La poesía de Hölderlin, sin embargo, está en el futuro y es una posibilidad venidera. En este sentido, prepara el *lugar metafísico* para un posible diálogo futuro sobre la esencia del Ser y su fundamento ontológico de superación del Nihilismo occidental.

Al exponerse y resistir la tormenta caótica de lo sagrado (es decir, del Ser en su manifestación puramente creativa), el poeta se convierte en testigo de las “señas de los

138 “Fragmento 13, IV, 246: Pero el hombre habita en cabañas y se cubre con recatado ropaje, pues cuanto más íntimo es, también más solícito y más guarda el espíritu, como la sacerdotisa la llama celeste, que es su entendimiento. Y para eso se le ha dado el libre albedrío y el elevado poder de mandar y llevar a cabo los semejantes a los dioses, y para eso se le ha dado el más peligroso de los bienes, el lenguaje, para que creando, destruyendo y sucumbiendo y regresando a la Maestra y Madre que vive eternamente, atestigüe lo que ha heredado, haber aprendido de ella lo más divino suyo, el amor que todo lo sustenta” (HÖLDERLIN apud GA 39, p. 60 [2010, p. 64].)

dioses” (*Winke der Götter*) y es su misión articular estas señas en la apertura experiencial del Ser como pensamiento inicial de su si-mismo. La poesía alcanza allí el carácter máximo de su verdadera potencia artística, es decir, la instauración del sentido primero de nuestra experiencia existencial de Ser. “Poesía: resistir las señas de los dioses; instauración, de Ser (*Dichtung — Aushalten der Winke der Götter — Stiftung des Seyns*)” (GA 39, p. 33 [2010b, p. 44]). Es porque está expuesto a la tempestad y, en consecuencia, al ámbito donde las señas (*Winke*) divinas aparecen como lenguaje nuclear de Ser, que el poeta se coloca bajo el imperio de la poesía y gesta el poema como decir poético, “un decir en el modo del indicativo hacer manifiesto (*ein Sagen in der Arte des weisenden Offenbarmachens*)” (GA 39, p. 30 [2010b, p. 41]). Este decir indicativo interpreta el lenguaje de los dioses y, así, manifiesta el Ser en la apertura de la existencia ontohistórica del *Dasein*.

Pero, en todo caso, ¿que son las señas de los dioses? Para Heidegger, la seña (*Wink*) no es un signo en su significado tradicional: “el hacer seña difiere de indicar algo, del mero llamar atención sobre algo”. Hacemos señas entre nosotros, pero estas señales tienen sentido propio, “por ejemplo, en la despedida, el retener en la cercanía a pesar del alejamiento creciente e, inversamente, en la llegada, el hacer manifiesto el alejamiento que aún impera en la feliz cercanía” (GA 39, p. 32 [2012, p. 43]). En ambos casos, la seña conecta a quienes se acercan o se alejan en la apertura de la vida. Sin embargo, la seña humana cesa cuando el encuentro o la separación se materializa en el “ahora” de la vida diaria. Este no es el caso de las señas de los dioses. Los dioses están siempre a distancia y, en la espacialidad esencial de la tempestad de lo Sagrado, se comunican sólo mientras hacen señas: “Pero los dioses hacen señas simplemente en tanto que ellos son. [...] el hacer señas (*Winke*) como el lenguaje de los dioses” (GA 39, p. 32 [2010b, p. 43]). El decir poético funda lo que permanece, no por sí mismo, sino porque transmite las señas de los dioses como lenguaje nuclear de Ser. De este modo, el diálogo esencial entre los dioses y la existencia del poeta apunta al ámbito originario donde la fundamentación ontohistórica del acontecimiento-apropiador determina la experiencia común de Ser (señalada por los dioses):

La poesía es la transmisión de estas señas (*Weiterwinken dieser Winke*) al pueblo, o, desde el punto de vista del pueblo, poesía es: poner el *Dasein* del pueblo en el ámbito de estas señas, es decir, un mostrar, un señalar hacia dónde

los dioses se manifiestan, no como algo opinable y observable, sino en su hacer señas. (GA 39, p. 32 [2010b, p. 43])

Como transmisión de las señas de los dioses, la poesía se ubica en la experiencia de la apertura originaria del Ser, donde los dioses se alejan o se acercan. Este es el significado del “acontecimiento-apropiador” que se manifiesta a través del temple fundamental de la poesía. Las señas de los antiguos dioses o de los dioses venideros caracteriza la experiencia ontohistórica de la existencia en su apertura poética de Ser.

Tenemos la siguiente imagen: en la tempestuosa apertura de Ser, los dioses hacen señas para la existencia pensante; entre rayos amenazantes, las figuras divinas se acercan y se alejan al mismo tiempo. Sin embargo, la existencia huye de esta apertura y busca la solidez y permanencia de un refugio sólido; el “tiempo original” de las señas de los dioses queda relegado al pasado primitivo del espíritu humano y el llamado “sujeto contemporáneo” se cobija en la cotidianidad del “ahora” determinado por el dominio técnico de la naturaleza. Con el artista es diferente, se expone a la tempestad por voluntad propia y ésta le arrolla y, de este modo, devuelve su existencia a la apertura creadora del Ser, rehaciendo, en el fondo de su alma, la experiencia originaria del lenguaje nuclear de Ser como origen del decir poético. Al exponerse a la tempestad, el poeta recibe la poesía como lenguaje originario de Ser y la instauro en el núcleo de su *pueblo* como apertura proyectiva de todo diálogo posible. Sin embargo, lo que se establece a través de la obra de arte no tiene carácter objetivo, la Verdad del Ser es *existencial*. Es decir: la poesía salvaguarda la apertura de su significado como lugar originario de su acontecer, señalando, ontológicamente, la libertad que está en el origen del Ser del *Dasein*. Lo que establece el arte no es una simple determinación positiva de sentido, sino una dirección hacia la libre apertura del sentido del Ser que caracteriza la existencia proyectiva del *Dasein* humano. El ser-proyecto caracteriza la existencia de quien comparte con el arte el origen del ser, porque el lenguaje poético es la verdadera fuente creadora de lo abierto que posibilita cualquier pensamiento, interpretación y comprensión de Ser en un mundo. En el campo abierto del diálogo entre dioses y existencias, el Ser mismo reina y ofrece a cada uno de ellos su lugar ontohistórico. El tiempo humano cobra significado y este significado se solidifica a través del arte. La intimidad dialógica con los dioses que marca la esencia del arte pone al poeta ante la peligrosa *misión* de traducir el Ser en palabras y, así, vivir según una apertura de sentido que aún no tiene *presente* ni *pasado*, solo un

futuro.

CAPÍTULO 4: EL CAMINO HISTÓRICO-POÉTICO DE LA SUPERACIÓN DEL NIHILISMO

4.1 La clave poética de la metafísica no-pensada

4.1.1 El tiempo-espacio del otro inicio

Al interpretar la afirmación de Heidegger sobre la esencia del arte y su por-ser obra de la verdad del Ser debemos tener en cuenta la siguiente distinción fundamental hecha por Heidegger al hablar del “inicio” en la obra de Hölderlin:

«Comienzo» es algo distinto de «inicio». Un cambio de clima, por ejemplo, comienza con una tempestad, pero su inicio es la transformación total de las condiciones atmosféricas que la prepara. [...] Ciertamente nosotros, hombres, nunca podemos iniciar con el inicio – solo un dios puede –, sino que debemos comenzar, es decir, empezar con algo que primero guíe o lo indique. (GA 39, p. 3 [2010b, p. 17])

El “otro inicio” pertenece al Ser, su evento depende de la “transformación total” de las condiciones que abrigan el cambio del todo que es. El rayo del sagrado es preparado y lanzado por los dioses, pero lo sagrado *abriga* dioses y hombres en el “habla” (*Sprache*) originaria de la fundación del Ser. La existencia puede prepararse para el “inicio” venidero, pues tiene el presentimiento de su llegada en el sentido análogo al que se prepara para la tormenta indicada por un sutil cambio climático. Como preparación para el “otro inicio” venidero, el arte pone en obra la apertura poética de un nuevo sentido inicial para la apertura del Ser en su totalidad. El “esenciar-se” puesto en obra por el arte no es la determinación teórica del ente ni la previsión calculable que determina la utilidad de los utensilios; la “verdad” puesta en obra por el arte es la apertura que temporaliza y espacializa el existir sobre su más propio vacío de fundamento.

El arte crea lo nuevo, pero lo que se pretende ser esencialmente nuevo (el “otro inicio”) debe estar completamente libre de toda determinación anterior, es decir, mismo su vigor-de-ter-sido debe pertenecer al temple fundamental de la “retención” (*Verhaltenheit*) del venidero. De todo modo, la idea de una “clave poética” para una “metafísica no-pensada” en la obra de Heidegger no debe suscitar en nosotros ningún

malentendido respecto al sentido de lo que piensa el filósofo. Habla de una “metafísica no-pensada”, pero no en el sentido de un nuevo “principio transcendental” para la determinación del ente en el mismo sentido pensado originalmente por la metafísica tradicional. Es “metafísica” sólo en la medida en que se trata de la apertura de la “verdad del Ser”. Es “no-pensada”, sin embargo, porque la máxima repone el cuestionamiento de la “verdad” al sentido artístico originario del “esenciar-se” como posibilidad nueva de determinación inicial de nuestra experiencia del Ser y su horizonte de sentido¹³⁹.

La creatividad poética del arte, gracias al “otro díos”, es el “poner-se en obra de la verdad”, pero precisamente en el sentido de la posibilidad del “comienzo” humano que prepara el encuentro con el “otro inicio” que es aún un presentimiento. De esta manera, a través del arte y en el temple fundamental de la “retención” (*Verhaltenheit*) del futuro “inicio”, la existencia puede *predecir* el evento-apropiador (*Er-eignis*), pero el *tiempo* de este evento, es decir, el inicio originario de la apertura del Ser, nunca cae bajo el dominio del “hombre”. El “poeta” es precisamente aquel que, anticipando al “otro inicio”, “retiene” (*Verhalten*) bajo su “cuidado” (*Sorge*) el futuro evento-apropiador (*Er-eignis*) de esta posibilidad venidera del Ser. Él no tiene el poder de completar (en el sentido de la “transvaloración de todos los valores” pensada por Nietzsche) el “otro inicio” de la totalidad del Ser, pero sueña. El sentido *futuro* de este sueño es el “esenciar-se” que, empezando impropriamente, un día puede ser el núcleo del otro inicio del Ser.

a) La retención del abismo de fundamento

Un abismo es algo insondable, algo cuyos fundamentos están más allá de cualquier explicación racional. El ser humano, sin embargo, se ha dedicado a explorar

139 “Hay que empezar recordando que el comprender es un existenciario, es decir, un modo específico de ser del *Dasein*. No se trata de un conocimiento teórico de carácter cognitivo ni de una forma de explicación formal del mundo ni de la constatación de un hecho, sino más bien de un comprender primario, de un entenderse con algo, de un saber hacer que permite desenvolverse familiar y eficazmente en el mundo (cf. SuZ / SyT: § 31). De ahí que comprender signifique en este contexto hallarse en la posibilidad de afrontar aquello que se comprende, poder hacer frente o poder algo. Ese saber no temático debe entenderse como una posibilidad de existencia: comprendiendo, el *Dasein* es cada vez como puede ser. El comprender tiene el sentido existenciario de un «proyectante estar vuelto hacia un poder-ser por mor del cual el *Dasein* existe cada vez» (SuZ: 445 / SyT: 353). En la base de la comprensión proyectante de una posibilidad, se halla el futuro entendido como un venir-a-sí-mismo desde la posibilidad en que el *Dasein* existe en cada caso. Así, comprender se vincula primariamente con el éxtasis temporal del futuro” (ESCUADERO, 2016b, p. 81).

todos los rincones de la tierra de tal manera que son pocos los abismos ante los que se estremece el pensamiento técnico-científico. Sin embargo, todavía hay una especie de abismo ante el cual el pensamiento se siente completamente impotente. Este a-bismo (*Abgrund*)¹⁴⁰ es ontológico en el sentido de fundamento de la unidad existencial que abre y articula el Ser en la libertad comprensiva de su evento-apropiador (*Er-eignis*) inicial¹⁴¹. El a-bismo es el ámbito ontológico fundamental a partir del cual toda apertura posible del Ser adquiere su “instante” (*Augenblick*). Así, el a-bismo de fundamento es pensado por Heidegger en el sentido del “origen” (*Ur-sprung*) de la apertura esencial del existir humano en su experiencia pensante original. En “Contribuciones a la filosofía (*Er-eignis*)” (GA 65) Heidegger piensa el “a-bismo” como el verdadero fundamento existencial de toda posibilidad futura del evento-apropiador (*Er-eignis*) del otro inicio y también de su comienzo poético por parte del existir que vive en el “tiempo de penuria”. Concebida como “superación del Nihilismo”, la consumación de la tradición occidental no es más que la experiencia original del vacío de fundamento al que pertenece el verdadero inicio del evento del Ser.

140 “Heidegger often indicates that he is using «abyss» in this specific sense by hyphenating the term («abyss», *Ab-grund*), or by referring to it as an «abyssal ground» (*abgründige Grund*). A true decision or a free act, the genuine beginning of a new historical age – such things are constituted as what they are by the lack of any fully determining antecedent” (WRATHALL, 2021, p. 9). Así, el prefijo *Ab-* indica una diferenciación o desviación del fundamento originario, “grund”. Quizá esto signifique que el a-bismo es la manifestación del fundamento que se manifiesta alejándose de sí mismo, rehusando-se. Estol o corrobora otra imagen abismal, que es la imagen del vórtice, en la que el centro se retrae actuando sobre los bordes para atraer hacia sí lo que está en la región de la frontera. La manifestación sería el eco que vuelve cuando alguien grita una palabra en dirección al abismo. En este sentido, Heidegger dice también que la caída al abismo es una caída hacia arriba: el lenguaje se convierte en el eco de la respuesta y, por tanto, como diálogo.

141 Cabe señalar también que Heidegger atribuye al abismo ontológico (*Ab-grund*) sobre el que se mueve la existencia pensante un carácter activo y dialógico que va más allá de la imagen del abismo como mero accidente geográfico. El a-bismo es (1) la unidad originaria entre espacio y tiempo; (2) la esencia de la fundación del existir. Esta primera caracterización atribuye al a-bismo el carácter de algo estático. Pero, la existencia puesta ante el abismo no hace de la experiencia un mero accidente. La a-bismosidad del abismo (*die Ab-gründigkeit des Abgrundes* – concepto que se tratara a continuación) es, por así decirlo, *activa*. El sentido de esta “acción” está determinado en la Carta sobre el Humanismo (GA 9, p. 313 [2001, p. 259]) como la realización (*Vollbringen*) de la *esencia* de algo mediante la conducción de ese algo a su *esenciar-se*. El a-bismo actúa en tanto lleva la existencia a la confrontación con el “esenciar-se de la verdad”. Por esto, Heidegger especifica determina sobre el a-bismo ontológico del existir: (1) la unidad original del a-bismo es también el acto de unir tiempo y espacio en el “instante” del existir; (2) la esencia original de la fundación coincide con el acto mismo de fundar la fundación. El abismo se proyecta a sí mismo a medida que se rehúsa en su máxima profundidad, proyectando así su “falta” y su “vacío” como tiempo-espacio de la fundación del lenguaje. El lenguaje se precipita sobre la falta para elaborar su sentido. Incluso puede negarse a elaborar el significado de la falta, pero el vacío es innegable, la experiencia de la existencia como la suspensión del “sí-mismo” en el a-bismo del Ser.

Es el a-bismo de fundamento de la existencia que mantiene en abierto la posibilidad esencial de *superación* del Nihilismo como consumación de la metafísica occidental y apertura de otro inicio del Ser. A-bismo (*Ab-grund*), en este caso, es el fundamento previo de la unidad tiempo-espacial del existir y donde el espaciar y temporalizar tienen su sitio inicial en el “esenciar-se de la verdad” y desvelamiento del fenómeno del Ser. “El abismo (*Ab-grund*) es la unidad originaria (*ursprüngliche Einheit*) de espacio y tiempo, esa unidad uniente, que sólo en su separación los deja separarse. Pero el a-bismo (*Ab-grund*) es también la esencia originaria del fundamento, de su fundar, de la esencia de la verdad” (GA 65, p. 379 [2003, p. 303]). El a-bismo de fundamento, por lo tanto, es el ámbito desde el cual se *esencializa* la verdad como apertura lingüística del evento temporal más íntimo de la existencia humana ontohistóricamente fundada en medio al “claro” (*Lichtung*) del Ser. En otras palabras, precisamente porque la unidad tiempo-espacio es abrigada por el vacío de fundamento, la “separación” del tiempo y espacio es posible como determinación teórica de la *coisidad* de los entes por el entendimiento tal como concebido por la metafísica occidental. Sin embargo, independientemente de cualquier occidentalidad, el a-bismo (*Ab-grund*) es el fundamento de la existencia misma, es decir, de la apertura del sentido como la *carencia* y la *libertad* que caracterizan simultáneamente todas y cada una de las posibilidades pensantes de descubierta del ente por el *Dasein* histórico en el “destino del desvelamiento” que engloba su pueblo. De este modo, la “metafísica occidental” también fue fundada inicialmente por la experiencia ontohistórica de la creación poética del sentido del Ser sobre el a-bismo como sitio del propio “esenciar-se” como inicio y evento-apropiador. como apertura sobre el a-bismo. En este sentido, el “otro inicio” es la *repetición* original de esta “creación inicial” en el sentido de una futura la apertura del sentido del Ser por el arte. Este “otro inicio” aún no tiene su tiempo, pero es presentado en el “temple fundamental” (*Grundstimmung*) de los “futuros poetas” y su proyectar¹⁴².

142 Sobre todo, sin embargo, el a-bismo (*Ab-grund*) como libertad inicial para el “esenciar-se de la verdad” es, para Heidegger, la posibilidad original de abrir y articular inicialmente la experiencia histórica del *Dasein*, es decir, del ente marcado por el sentido propio de ser como apertura libre para el pensar. El fundamento del existir es el a-bismo de fundamento y esto es lo que garantiza que la fundación poético-histórica del evento del Ser sea inaugural y libre. Heidegger, por supuesto, no excluye las infinitas determinaciones que marcan nuestra experiencia común de la apertura del Ser. Asimismo, el fundamento ontohistórico de esta experiencia de la época fue ya previamente inaugurado por el evento-apropiador (*Er-*

A primera vista, nos parece que cuando hablamos del “a-bismo” (*Ab-grund*) o del “fondo abismal” (*abgründige Grund*) tenemos en mente un símbolo puramente negativo. Esta negatividad, sin embargo, solo significa que es propio de la definición misma del “a-bismo”, o sea, el sentido de su acaecer permanece misteriosa. Para Heidegger, en este sentido, el “a-bismo” solo pueda ser concebido por nosotros de modo vacilante. Toda experiencia del “abismo de fundamento” es una forma de sutil desequilibrio de nuestra vivencia de la realidad del mundo: “De abismo (*Abgrund*) hablamos cuando se pierde el fondo, cuando notamos la falta de un fundamento (*Grund*), en la medida en que lo buscamos e intentamos hallarlo” (GA 12, p. 13 [1990, p. 13]). Esto sucede porque el abismo pierde su carácter abismal como su abismosidad (*Abgründigkeit*) es violada por cualquier esfuerzo del pensamiento lógico-determinante de la metafísica tradicional. Para la lógica, el prefijo “ab-” en “*Ab-grund*” será siempre pensado como simple negatividad o, a lo sumo, como “espacio puro” vaciado de todo ente o referencia calculable. Fenomenológicamente, sin embargo, es necesario tener el cuidado de comprender el prefijo “Ab-” en el “*Ab-grund*” heideggeriano para allá de la simple “ausencia” de fundamento en el sentido del vacío cuantitativo de la determinación matemática del todo. La “falta de fundamento” como fundamento del existir humano es, en efecto, la posibilidad inicial de que, tomado por el evento-apropiador (*Er-eignis*), el *Dasein* descubra el fundamento ontológico de su modo más propio de ser. Así, en sentido existencial, el “pensar” (*Erdenken*) originario es la meditación creativa que dialoga con el a-bismo de su propio fundamento y, así, articula libremente la apertura del Ser en la *búsqueda* de lo que es negado originariamente.

Es cierto que, si el sentido de nuestra existencia tuviera siempre un único “fundamento” definido, el evento del Ser no sería libre y gratuito para nadie y en ningún nivel. En algún momento de la historia, los seres humanos habrían resuelto este misterio y no habría esperanza para la existencia ser otra cosa que no lo previamente determinado. De esta forma, percibimos cómo, en el fondo, la “falta de fundamento” como lo más propio de la existencia humana y su finitud es un recurso hermenéutico a partir del cual Heidegger cuestiona la condición única de ese ente que, en el rehúso de una determinación

einis) y, de este modo, queda la posibilidad del “otro inicio”, es decir, la posibilidad venidera de una apertura completamente nueva de la verdad del Ser.

esencial para su si mismo, abre la posibilidad ontohistórica del libre desocultamiento del Ser como búsqueda de un sentido propio. Así, el “a-bismo” (*Ab-grund*) es el fundamento del tiempo-espacio de quien experimenta la apertura del Ser en el carácter instantáneo del “relampagueo del Ser”, es decir, como apertura finita del instante existencial (*Augenblick*) de la máxima libertad creativa para la búsqueda del sentido. En un pisar de ojos el evento del Ser tiene su sitio existencial y, de este modo, el “instante” es la unidad de la temporalidad del *Dasein* humano. La existencia finita testimonia y experimenta la apertura del Ser como “esenciar-se de la verdad” en el instante propio de su evento. La búsqueda del sentido de este evento, sin embargo, es siempre vacilante porque también es propio del instante el retorno originario al a-bismo de fundamento (*Ab-grund*) de su inicio más primordial.

Sólo porque el a-bismo posee el carácter original y particular del “vacío de fundamento” en el sentido mencionado, la existencia pensante experimenta la apertura del Ser como libertad para buscar su propia determinación. ¿Qué nos dice Heidegger?

El a-bismo (*Ab-grund*) es a-bismo (*Ab-grund*). En el rehusarse lleva el fundamento de una manera destacada a lo abierto, a saber, a lo recién abierto de *ese* vacío, que por consiguiente es uno determinado. En tanto el fundamento también y justamente funda aún en el abismo y sin embargo no funda propiamente, se encuentra en la vacilación. (GA 65, p. 379-380 [2003, p. 303])

Como hemos indicado, el a-bismo no puede definirse sin que esto implique la pérdida de su esencia; el a-bismo (*Ab-grund*) rehúsa cualquier significado. El “rehusarse”, sin embargo, apunta la esencia misma de este a-bismo, o sea, su a-bismosidad (*Abgründigkeit*). La esencia del abismo es el “rehusarse” como el que, por primera vez, da tiempo-espacio para la fundación libre y gratuita del “claro” del Ser como “esenciar-se de la verdad”. De este modo, el “rehusarse” propio de la esencia del abismo indica su posición ontológica como vacío originario del instante. El vacío se concibe aquí como un rechazo que no se agota en la mera negación del ente, sino, más bien, en el acto positivo que rehusando-se dona la apertura donde dar-se la posibilidad del propio abierto. Toda donación se realiza a partir de este rehusar-se originario del a-bismo que dona entonces el fundamento del “esenciar-se de la verdad”.

En Heidegger, el intento de concebir una indicación formal del sentido esencial del abismo a partir de su “rehusarse” es positivo en un doble sentido. Primero, reafirma

la posición ontológica del *Dasein* como aquel ente que está suspendido sobre la nada. Y, en segundo lugar y quizás más importante, en su conexión con la esencia de la existencia humana, el fundamento abismal del Ser pasa a indicar el ámbito poético del verdadero núcleo ontológico del evento-apropiador (*Er-eignis*). El rehusar del a-bismo crea inicialmente el propio ocultarse como el vacío donde la verdad del Ser puede esencializarse en su propia claridad: “El rehusar es la suprema nobleza del obsequio y el rasgo fundamental del ocultarse, cuya manifestabilidad constituye la esencia originaria de la verdad del ser (*Seyn*)” (GA 65, p. 405-406 [2003, p. 325]). En este sentido, lo “oculto” fundado por el rehusar del a-bismo es lo que mantiene abierto el tiempo-espacio a partir del cual la verdad *ocupa* su sitio esencial en el existir: “A-bismo es el vacilante rehusar del fundamento. En el rehusar se abre el vacío originario, acontece el *claro* originario, pero al mismo tiempo el claro, para que se muestre en él la vacilación. El a-bismo es el primer esencial, aclarante ocultamiento (*lichtende Verbergung*), el esenciarse de la verdad” (GA 65, p. 380 [2003, p. 303]). En el vacío originario abierto por el rehusar del abismo, la esencia de la verdad se vuelve, por así decirlo, accesible al pensamiento en la dupla determinación que torna posible todo *presentar* y *re-presentar*. A través del “vacilante rehusar” de su a-bismo de fundamento inicial, pues, la existencia descubre el tiempo-espacio que congrega el instante existencial de su ser en morada poético-histórica.

Sin embargo, vale repetir que, para Heidegger, el conocimiento esencial de este a-bismo propio de la existencia humana está desde siempre más allá de la posibilidad técnica del pensamiento lógico que determina, por ejemplo, las ciencias positivas y su experiencia positiva de la realidad del ente como algo calculable. Una concepción esencial del significado de este a-bismo está fuera del pensamiento categorial de la metafísica tradicional que disecciona y agota la esencia de lo que investiga. Sobre todo, es necesario controlar los impulsos de determinación objetiva de la verdad del ente y transformar la *curiositas* en “voluntad del saber”, es decir, en carencia de la “verdad del Ser” que en el instante del existir relampaguea y ilumina el breve instante de nuestra experiencia del existir: “Donde la verdad del ser no es querida, el preguntar no movido a la voluntad del saber y experimentar, está sustraída al *instante* como relampagueo del ser (*Seyn*) desde la subsistencia del evento simple y nunca calculable de todo tiempo-espacio” (GA 65, p. 409 [2003, p. 328]). Por ser el abrigo del relampagueo del Ser que *funda* la apertura de la verdad, el a-bismo (*Ab-grund*) es también el fundamento de la morada de

la existencia pensante determinada en su evento ontohistórico fundamental por el lenguaje poética. El diálogo inicial que resuena sobre el a-bismo fundamental de nuestra propia existencia es poético en el sentido creador de la apertura artística de nuestra más íntima experiencia del Ser. Desde un punto de vista ontohistórico, el diálogo fundado sobre el a-bismo es el origen del fundamento del evento-apropiador (*Er-eignis*) del primer inicio y, probablemente, también del “otro inicio” aún venidero.

Así, por fundamentar el “inicio” de la unidad existencial del tiempo-espacio, el rechazo del a-bismo es el verdadero origen del *salto* hacia el ente y, en consecuencia, hacia las categorías puras (espacio y tiempo) a partir de las cuales lo real es representado, por ejemplo, en el pensamiento calculador de las ciencias positivas. Y, así, toda separación teórica entre el tiempo y el espacio tiene *origen* en la unidad instantánea del existir fundada sobre su a-bismo de fundamento:

Espacio y tiempo, cada uno representado por sí y en el enlace habitual, surgen del tiempo-espacio, que es más originario que ellos mismos y su enlace representado calculadoramente. Pero el tiempo-espacio pertenece a la verdad en el sentido del esenciarse del ser como evento (*Ereignis*). (GA 65, p. 372 [2003, p. 297])

Por pertenecer al a-bismo de fundamento (*Ab-grund*), sin embargo, el “esenciarse de la verdad” es, ante todo, *ocultamiento* y, por esto mismo, da lugar para que la esencia del ente ocupe su lugar en el tiempo y espacio de su determinación metafísica¹⁴³. En su *copertinencia* y unidad, el tiempo-espacio es la libre apertura donde el “relampagueo del Ser” gana el sentido fundamental de su apertura pensante de la verdad: “El a-bismo, como primer esenciarse del fundamento, funda (hace esenciarse el fundamento como fundamento) en la manera de la temporalización y espaciamiento” (GA 65, p. 383, [2003, p. 305]).

Tenemos la siguiente imagen: la existencia dialoga con el Ser en el a-bismo de su más íntimo fundamento. El existir mira el abismo y el abismo le devuelve la “mirada”, el sentimiento del “vacío esencial” que en este momento llena la existencia pensante en este momento es, finalmente, el fundamento para la creación artística (la apertura poética)

143 “Sólo donde se retiene y fija algo presente ante la mano, surge el flujo del «tiempo», que fluye pasando por él, y el «espacio» que lo rodea” (GA 65, p. 382, [2003, p. 305]).

del sentido del Ser. Esta creación originaria, sin embargo, no pertenece sólo al existir ya que está fundamentalmente determinada por la experiencia misma del a-bismo que, en su rehusarse, exige la decisión que lleva a cabo la fundación poética del Ser como evento-apropiador (*Er-eignis*). Así, Heidegger habla del “a-bismo” (*Ab-grund*) del existir como el “sitio instantáneo” (*Augenblicksstätte*) donde el *Dasein* retira su más propia *singularidad*, es decir, el a-bismo es el fundamento de la unidad tiempo-espacial del evento-apropiador como apertura ontohistórica del tiempo determinante de toda experiencia pensante del Ser.

El *sitio instantáneo* (*Augenblicksstätte*), singularidad y acceso del más claro éxtasis al ámbito del hacer señas desde el suave encantamiento de lo que se rehúsa-titubea, cercanía y lejanía en la decisión, el dónde y cuándo de la historia del ser aclarándose-ocultándose desde el acaecimiento de la disposición fundamental de la *retención*. Ésta y la experiencia fundamental del ahí y de este modo del tiempo-espacio. (GA 65, p. 375 [2003, p. 299-300])

El instante del existir que está suspendido sobre el a-bismo (*Ab-grund*), es decir, el a-bismo es el “sitio instantáneo” donde se hace posible la *retención* (*Verhaltenheit*) del Ser como “temple fundamental” (*Grundstimmung*) del futuro evento-apropiador (*Er-eignis*) del otro inicio¹⁴⁴. En otras palabras, la existencia encuentra en la retención del vacío de su propio fundamento la posibilidad futura de un nuevo evento-apropiador como libre apertura de su relación pensante con el Ser, es decir, como articulación originaria del sentido del pensar como destino histórico del desvelamiento del fenómeno. Heidegger indica:

Resonancia y pase, salto y fundación tienen cada uno su disposición conductora, que concuerda originariamente a partir de la disposición fundamental. Pero esta disposición fundamental (*Grundstimmung*) no es tanto para describir como para obtener en el todo del pensar inicial. Mas apenas se la puede nombrar con *una* palabra, a no ser con el nombre de *retención* (*Verhaltenheit*). Pero entonces esta palabra tiene que ser tomada en la plenitud originaria, que se cierra históricamente en su significado a partir del pensar (*Erdenken*) el evento. (GA 65, p. 395-396 [2003, p. 317])

144 “La «retención» (*Verhaltenheit*) es un título que indica el carácter del temple fundamental del otro inicio del pensar y desempeña un papel central en la tematización ontohistórica del ámbito afectivo” (YAÑEZ, 2011, p. 83-84). La “retención” en el sentido propuesto es portando una indicación de la disposición conductora de la posibilidad de un “principio” humano del otro comienzo del Ser, en el sentido de la anticipación que prepara el futuro comienzo de un nuevo acontecimiento del Ser.

En la posibilidad inicial de *retención* de la apertura del Ser sobre lo sin-fundamento del a-bismo caótico de lo sagrado, el instante existencial es temporalizado en experiencia ontohistórica del evento-apropiador (*Er-eignis*). Como “temple fundamental” del “otro inicio”, sin embargo, la “retención” (*Verhaltenheit*) mantiene delante suyo no la “entidad” del ente, sino la “acaecida apertura” del Ser como “viraje del evento” que funda la pertinencia humana a la propia apertura del Ser:

El tiempo-espacio es la **acaecida abertura** de las vías de **viraje del evento** (*der Kehrungsbahnen des Er-eignisses*), del viraje entre pertenencia y clamor, entre abandono del ser y hacer señas (¡el estremecerse de la oscilación del ser (*Seyn*) mismo!). Cercanía y lejanía, vacío y donación, impulso y titubeo, todo ello no puede ser concebido espacio-temporalmente desde las representaciones espacio-temporales usuales, sino por el contrario, en ellas se encuentra la esencia oculta del tiempo-espacio. (GA 65, p. 372 [2003, p. 298])¹⁴⁵

El “tiempo-espacio” es el *instante a-bismal* donde la temporalidad del existir se realiza como concretamente en la dualidad característica de su pertenencia al abierto del fenómeno. Las “vías de viraje del evento” es cada instante que reúne el tiempo en el modo concreto del existir vacilante del humano. “Cercanía y lejanía, vacío y donación, impulso y titubeo” son modos vacilantes a partir de los cuales el *Dasein* humano pone en obra la búsqueda por el sentido propio de su experiencia existencial del claro del Ser.

De todo modo, la separación de espacio y tiempo como categorías puras del entendimiento, a pesar de fáctica e históricamente necesaria, es *posterior* al *instante abismal* que caracteriza la simultaneidad *ek-stática* de la temporalidad propia del *Dasein* y su historicidad. Heidegger pregunta: “¿por qué y bajo qué presupuesto la separación de espacio y tiempo es **históricamente necesaria**?” (GA 65, p. 373 [2003, p. 299]). Como indica el profesor Ángel Yañez, en Heidegger, la disolución de la unidad previa del tiempo-espacio responde a una necesidad noética propia del pensamiento metafísico-occidental. “Así, la necesidad crea el espacio para el pensar, es decir, para percibir al ente como tal (*noein*), y por ende el ser humano es determinado desde esta necesidad”

145 “¿Qué es este viraje originario del evento? Sólo la acometida del ser (*Seyn*) como acaecimiento del ahí lleva al *ser-ahí* a sí mismo y de este modo a la realización (abrigo) de la verdad fundada con instancia en el ente, que encuentra su sitio en el aclarado ocultamiento del ahí. Y *en el viraje*: sólo la fundación del *ser-ahí*, la preparación de la disposición al éxtasis encantador en la verdad del ser (*Seyn*), trae lo oyente y perteneciente a la seña del acaecimiento que acomete. [...] Viraje es contra-viraje. *La llamada* al salto-a al acaecimiento, es la gran calma del más oculto conocerse” (GA 65, p. 407-408 [2003, p. 327]).

(YAÑEZ, 2011, p. 81-82). De esta forma, es necesario que el tiempo-espacio propio del instante del existir sea *separado* en categorías formales del saber *noético* para que la “esencia” del ente pueda ser *presentada y determinada* positivamente. Pero es el a-bismo de fundamento el despliegue inicial de este *salto transcendental* hacia los entes. Es argumento onto histórico es la siguiente cuestión: ¿la estructura *a priori* del entendimiento retira su fundamento y sentido de ser del “instante existencial” que experimenta el a-bismo de Ser como posibilidad creativa originaria? En caso positivo, mismo la positividad científica de la modernidad recibe su “destino” de la historia occidental como abertura artística de un determinado modo de experiencia de un modo de desvelamiento de la verdad del Ser. Finalmente, para Heidegger, se trata de determinar con seguridad la esencia del a-bismo existencial, o sea, la a-bismosidad (*Ab-gründigkeit*) que mantiene la tensión originaria de la apertura temporal del instante que dispone de la posibilidad de envío del *Dasein* humano en un “destino” de apertura del Ser.

b) La a-bismosidad del abismo (*die Ab-gründigkeit des Abgrundes*)

Traducimos *Ab-grund* por “a-bismo” (*Ab-grund*) y, en este sentido, la *Ab-gründigkeit* que ha sido indicada por nosotros por medio del neologismo castellano de la “a-bismosidad”. En todo caso, el término *Ab-gründigkeit* indica el acto originariamente existencial del *abismar* del a-bismo, es decir, el “rehúso” que emplaza el existir en la *decisión vacilante* de la apertura del Ser. Esta “decisión vacilante” es lo que temporaliza y espacializa la experiencia del existir como la oscilación de su “verdad”. En este sentido, “experiencia de la verdad del Ser” y “existir” se confunden: existir es pensar en el sentido del “rehusarse” del a-bismo que crea la posibilidad del “esenciar-se de la verdad” como búsqueda de sentido para la apertura de la verdad del Ser. De hecho, para Heidegger, la unidad tiempo-espacio que inaugura el existir humano está fundado sobre el a-bismo como el “entre” que emplaza lo en su experiencia inicial del Ser: “El a-bismo es así el sitio instantáneo del «entre»¹⁴⁶ en sí temporalizando-espaciando-contrasoscilante (*zeitigend-räumend-gegenschwingende*), como el cual el ser-ahí (*Dasein*) tiene que estar

146 “Frente a la determinación entitativa de una presencialidad producida, Heidegger remite al ámbito del *entre* que no significa otra cosa que un «separar arrojante» (*Auseinanderwerfen*) de aquello que pasa a ser ente y determina al ser humano en medio de entes” (YAÑEZ, 2011, p. 81).

fundado” (GA 65, p. 387, [2003, p. 309]). A-bismo (*Ab-grund*) es el fundamento temporal del instante en que la Nada es experimentada por el existir como la apertura del esenciarse de la verdad del Ser. El fundamento abismal es el vacío libre para ser llenado por la experiencia del Ser sin que esta sea predeterminada de ninguna manera.

¿Pero qué vacío ha sido aquí mentado? No ese inoculado de las formas de ordenamiento y marcos para lo presente ante la mano calculable de espacio y tiempo, no la ausencia de presente ante la mano al interior de ella, sino el vacío espacio-temporal, el originario estar abierto en el vacilante rehusarse. [...] ahora se trata sólo de determinar la esencia del vacío mismo, ello quiere decir: pensar la a-bismosidad del abismo (*die Ab-gründigkeit des Abgrundes*); cómo funda el a-bismo. A decir verdad esto es sólo siempre pensable desde el fundamento-originario, el evento (*Er-eignis*), y en la realización del salto (*des Einsprungs*) a su oscilante viraje (*schwingende Kehre*). (GA 65, p. 380-381 [2003, p. 304])

Puesta ante su más íntimo “vacío de fundamento”, la existencia es tomada por el “vacilante rehusarse” del a-bismo y emplazada en la *posibilidad originaria* del salto hacia la determinación inicial del ente. El “salto” (*Einsprungs*) se realiza como el evento-apropiador (*Er-eignis*) que funda en el “esenciarse de la verdad” la morada poética del existir ontohistórico. Así, el “vacío espacio-temporal” (*die Zeit-räumliche Leere*) del “a-bismo” (*Ab-grund*) es el “sitio instantáneo” (*Augenblicksstätte*) del existir y su “originario estar abierto en el vacilante rehusarse” (*die ursprüngliche Aufklaffung im zögernden Sichversagen*) que concretiza nuestra experiencia esencial de la apertura del Ser. En este sentido, pensar la “a-bismosidad del a-bismo” es pensar el “esenciarse de la verdad” como abrigo del existir y su “vacío de fundamento” esencial. El “abrigo” del “existir” es poético y tiene el sentido ontohistórico del “destino”.

Como “destino”, la esta fundación tiene un “temple fundamental” que afina la multiplicidad de la experiencia del existir en un mismo modo de descubierta de la “verdad”. Si, sin embargo, hablamos, yunto a Heidegger, de una apertura futura del “otro inicio”, lo que debe permanecer es la propia experiencia del a-bismo en su posibilidad creativa inicial. La *retención*, entonces, es el temple fundamental del otro inicio en la medida en que afina nuestra existencia en lo venidero, es decir, en el abierto de la tensión originaria del “inicio” que funda el tiempo-espacio de nuestra futura decisión sobre el sentido del Ser: “El vacío tampoco es la mera insatisfacción de una espera y un deseo. Es sólo como ser-ahí (*Dasein*), es decir, como la retención, el contenerse ante el vacilante

rehuso, a través de lo cual se funda el tiempo-espacio como el sitio instantáneo de la decisión” (GA 65, p. 381-382, [2003, p. 305]). La condición finita del *Dasein* es marcada por la experiencia de su “vacío de fundamento” como *libertad y carencia* guiadas por la *decisión vacilante* propia del rehusar-se inicial del a-bismo de más propio fondo existencial. En Heidegger, es la retención originaria de esta condición existencial propia del existir es el camino de la meditación que desea concebir de algún modo la posibilidad futura de un nuevo evento-apropiador (*Er-eignis*), es decir, del “otro inicio” del Ser. La tarea del pensamiento es el retorno a la experiencia originaria de su propio a-bismo inicial, pues de este modo reencontraría el sentido existencial de su propia fundación: el existir humano libre para crear.

La experiencia existencial de la a-bismosidad del a-bismo, es decir, del fondo abismal de su propio vacío de fundamento, es la condición originaria de la creación artística que reúne, en la obra, la posibilidad ontohistórica del destino del *Dasein* y del “inicio” de su historia. El “fundador” de esta “historia” es el artista, pero el arte no es vivido por él como una experiencia subjetiva cualquiera, sino como el *origen* del venidero que motiva e impulsa la *búsqueda* originaria por un nuevo sentido del Ser. La comunidad del Ser fundada por el “futuro poeta” (el artista guiado por la esencia poética del arte) es también ontohistórica, no porque sólo porque tiene acceso a una tradición historiográfica, sino porque es histórica en sí misma y hace historia de tal manera que todos y cada uno de los registros posteriores de su historicidad se hace posible a partir de la vigencia fáctica de su evento.

¿Cuál es la condición existencial del “futuro poeta”? Para Heidegger, el poeta está dividido *entre* el “clamor” de los dioses huidos y venideros y la “pertinencia” de la realidad permanente con sus vínculos y responsabilidades¹⁴⁷. Pero no es ni una posición ni otra lo que conserva el fundamento de la poesía, sino su oscilación originaria entre uno y otro: “[...] ni desde el clamor ni desde la pertenencia, sino desde el *entre* ambos oscilante se abre el evento y el proyecto del origen del tiempo-espacio se hace realizable como originaria unidad desde el abismo del fundamento” (GA 65, p. 385 [2003, p. 307]). En la experiencia oscilante del “entre”, el poeta experimenta el a-bismo de su propio existir y sobre el cual todo “clamor” y “pertenencia” están fundados. El poeta retira de esta

147 Véase el apartado “3.3.3 La existencia de Friedrich Hölderlin: inocencia y misión poética”.

experiencia del vacío originario de su propio ser-ahí (*Dasein*) el verdadero fundamento de su creación artística como el comienzo y preparación de un nuevo sentido para el todo del Ser. Por medio del existir del poeta, finalmente, el arte se pone en obra del “otro inicio” caracterizado por un esencialmente nuevo del “esenciar-se de la verdad” del Ser. La retención de la experiencia oscilante del “entre” determina el diálogo del artista con la esencia de su poesía y, al mismo tiempo, con su más íntimo sí mismo. En esta relación original (existencia – esencia del arte) reside la clave para la interpretación del sentido poético de la morada poética del hombre sobre la tierra que propone Hölderlin en su poema. La existencia de Hölderlin como *apertura* del Ser y la esencia de su poesía se copertenencen originariamente.

La oscilación propia de la condición existencial y finita del *Dasein* es la condición de posibilidad de la apertura poética-histórica de nuestra experiencia común del Ser. Es en su lectura fenomenológica de la obra de Hölderlin que Heidegger descubre una relación originaria entre la “esencia del arte” y el “a-bismo de fundamento” del existir humano. La existencia es fundada por el arte, pero esto sólo es posible porque la experiencia esencial del a-bismo como “rehusarse” ha abierto el tiempo-espacio que abriga esta creación poética del “despliegue esencial” del “esenciar-se de la verdad” la obra en la libre condición de apertura del Ser: “[...] el tiempo-espacio, el a-bismar del fundamento: el esenciarse de la verdad. Pero este surgir no es arranque alguno, sino por el contrario: el tiempo-espacio es sólo el despliegue esencial del esenciarse de la verdad” (GA 65, p. 386, [2003, p. 308]). El “rehuso” del a-bismar del a-bismo que funda el sentido de la apertura del existir no es la simple determinación entitativa del Ser como cosa simplemente dada. La “acción fundante” del a-bismar es el *emplazamiento* del existir en la “apertura libre” del “esenciar-se de la verdad”. Como afirma Heidegger, la apertura de Ser fundada por el a-abismar es libre en el sentido de que es “sólo despliegue esencial del esenciarse de la verdad”, siendo la *esencia* de este “esenciar-se”, por lo tanto, la libertad existencial del *Dasein*. En este contexto la libertad tiene el sentido ontológico de la *apertura liberadora* que crea “horizonte de sentido” donde mundo y tierra son puestos en la tensión originaria del pensamiento libre de la apertura del Ser.

La experiencia poética del a-bismo propio del existir humano es la “clave” para la interpretación de Heidegger del sentido ontológico de la pregunta por la apertura y posibilidad del “otro inicio” para allá de la determinación maquinante de la metafísica

occidental. ¿Cuál es el fundamento de la experiencia del “*entre*” (tierra y mundo) como origen del tiempo-espacio de nuestra existencia? El a-bismo dar tiempo-espacio para que “esenciar-se de la verdad” *temporalize* (haga contemporáneo) el evento ontohistórico del existir humano. La a-bismosidad del abismo es el *activo abismar* que, como “rehusar-se”, funda la *apertura* de posibilidad del destino de un pueblo como comprensión del Ser. Para bien o para mal, el fundamento del “destino del hombre” retiene la libertad propia de su vacío de fundamento inicial. La existencia, argumenta Heidegger tomando como ejemplo la vida de Hölderlin, es libre incluso para trabajar contra su más íntima vocación. El tiempo-espacio del existir es la apertura apropiante que en el “despliegue” del “esenciar-se” de la verdad funda la posibilidad ontohistórica del destino de un pueblo. La experiencia del a-bismar del a-bismo es la experiencia libre de este principio que emplaza el existir en el destino poético de su diálogo con el Ser.

Por su vez, la “morada poética del hombre” indicada en la poesía de Hölderlin tiene el sentido ontohistórico de la creación artística que pone en obra el “despliegue esencial del esenciarse de la verdad”. El “esenciar-se” es apertura de sentido para el existir, sin embargo, su verdadero “inicio” no es dominado por el hombre, sino que el propio a-bismo (*Ab-grund*) es el “sitio instantáneo” de este evento. El a-bismar del a-bismo es lo que emplaza el “existir” en el “entre” oscilante desde el cual se torna posible el proyecto poético de interpretación pensante de la verdad del Ser como apertura de sentido. El “poeta futuro” es aquello que se expone al a-bismo y su acción abismante y encuentra en la a-bismosidad del abismo el “obsequio supremo”, es decir, la donación inicial del ámbito a partir del cual la apertura del Ser puede *esenciar-se* cómo Verdad. Sólo en el abierto donado por el a-bismo y su rechazo, el dialogo con los dioses y sus señas y, al mismo tiempo, entre las cosas y su nombre tornase posible como fundamento de un encuentro comunitario del abierto del Ser como lenguaje poético.

En el lenguaje poético del “inicio”, los dioses, apartándose o acercándose, hacen señas y sus palabras caen sobre la cabeza descubierta del poeta como rayos en la noche de tormenta. Inspirados y magnetizados por el “rayo” de los dioses en la apertura esencial del arte, los poetas sienten entonces que sus palabras florecen del sufrimiento como “flores” de sangre, es decir, como acto creativo que busca un nuevo sentido para el todo del Ser. Sin embargo, problematiza Heidegger, incluso el diálogo fundante de la poesía toma su propio fundamento del a-bismo de su poetizar. El *Dasein* encuentra en el “vacío”

de su propio fundamento posibilidad de la fundación poética del lenguaje como apertura del abierto del Ser. A través del arte, el artista “comienza” el otro inicio, pero la temporalización de este “evento” en si misma es depende del a-bismar fundante del “rehusar-se fundamental” que determina el abierto del Ser. La temporalización del “inicio” no es personal, sino ontohistórica. El tiempo-espacio del existir está fundado en su a-bismo ontológico fundamental, pero la apertura de esta posibilidad es histórica en el sentido de la experiencia comunitaria del evento-apropiador (*Er-eignis*).

Es la “a-bismosidad del a-bismo” la que funda el “abierto” de la poesía como esencia libre del crear artístico que *funda* la historia del pueblo. El fundamento del poeta es *futuro* porque el arte no está más obligada al “primer inicio”, el tiempo de su *esenciar-se* es venidero. Para Heidegger, de todo modo, la poesía de Hölderlin trae en si una indicación originaria del sentido poético de la fundación poética de la posibilidad histórica de la existencia. Tomando el cuidado de no romantizar la cuestión heideggeriana, no es imposible todavía concebir que el ambicioso filósofo de *Ser y Tempo* tenía, en verdad, la intención de pensar el origen del acontecimiento histórico del *Dasein* y, de esta manera, de la apertura del evento del Ser en general y, con él, de la experiencia íntima que pertenece al fundamento ontológico de cada existir en sí mismo. La esencia del arte funda la apertura “estético-lingüística” de la abertura del Ser en una comunidad, pero más que esto, ella *retiene* en obra de la tensión del inicio como futura posibilidad fundante de un “otro inicio”. La temporalidad del *Dasein*, pensada aquí en termos del instante tempo-espacial del existir, es el guion de la interpretación heideggeriana del sentido futuro de la poesía de Hölderlin y, con esto, del carácter *futuro* de los artistas fundamentales.

4.1.2 La morada poética del hombre: Hölderlin y los “poetas futuros”

a) La instauración poética del Ser como “esenciar-se de la verdad”

En este momento, esta es la premisa heideggeriana fundamental para nosotros: la relación con el Ser (la existencia) se da en el “esenciar-se de la verdad” como instauración poética de la morada histórica de un pueblo humano. “Abrigo pertenece al esenciar-se de la verdad. Ésta no *es* esenciarse, cuando nunca se esencia en el abrigo”

(GA 65, p. 389 [2003, p. 310]). El “abrigo” tiene el sentido de la “morada poética” que sitúa el “instante” del existir en el acontecer onto-histórico-poético de la *fundación* de la “palabra” que hace eco en el vacío como el proyecto del *destino* del Ser. La poesía es la retención del “instante” como morada histórica y así indica el sentido fundamental de la *esencia* del arte en general. Del mismo modo, el sitio del acontecer *esencial* del arte es el existir humano y su experiencia del a-bismo de su propio fundamento inicial. Por este motivo, para Heidegger, el “ser-obra” de la obra de arte no pertenecen ni al mundo ni a la tierra, sino al “entre oscilante” propio de la temporalidad *Dasein* en cuanto proyecto de sí mismo que tiene como límite originario el ser-para-la-muerte: es decir, el retorno al nada de fundamento que, temporáneamente, está en su origen primero. Sobre la nada del existir, el arte es la apertura del Ser como búsqueda de un sentido el sí mismo del existir marcado por la experiencia comunitaria del Ser desde una fundación histórico-poética determinado por un modo específico de apropiación del “esenciar-se de la verdad” del Ser. El evento-apropiador (*Er-eignis*) es, entonces, esta experiencia poética originaria del a-bismo que en el “rehusar-se” propio de esta experiencia existencial del del a-bismo instauro la dupla posibilidad del “clamor” de los “dioses” (la *apertura* de sentido que nombra el sentido del ser) y la “pertenencia” a los entes que abrigan nuestra existencia en el mundo (la *articulación* de lo ya despuerto por la apertura poética como abierto comunitario del fenómeno del Ser).

Para Heidegger, la esencia poética del arte es la apertura del instante donde la temporalidad del *Dasein* es apropiada y la historicidad propia del existencial es temporalizada en la posibilidad inicial de la determinación de la “esencia del pueblo” y su búsqueda compartida por un sentido del Ser que mantiene su verdadero significado en la tensión insuperable de la contienda entre “tierra” y “mundo”:

La esencia del pueblo se funda en la historicidad de los que se pertenecen *a partir* de la pertenencia al dios. Del evento (*Er-eignis*), en donde esta pertenencia se funda históricamente, surge recién la fundamentación de por qué ‘vida’ y cuerpo, procreación y género, linaje, dicho en palabra fundamental: la tierra, pertenecen a la historia y a su manera retoman nuevamente en sí la historia y en todo ello sirven sólo a la contienda de tierra y mundo, llevados por el más íntimo temor de ser incondicional. Pues su esencia está, sí, porque íntima a la contienda, a la vez cerca del evento. (GA 65, p. 399 [2003, p. 320])

En la “disputada apertura” del tiempo-espacio, el claro y el oculto se alternan

sobre el vacío de fundamento de la existencia y la “vida” recibe su estructura contextual de la poesía esencial del arte. La “verdad del Ser” mentada por Heidegger sólo se *esencia* en el abrigo puesto en obra por el arte, el sitio del esenciar-se, sin embargo, es la experiencia marcada por inicialmente por el vacío de fundamento: la existencia humana. Del mismo modo, el tiempo-espacio sólo recibe el sentido instantáneo de su acaecer por medio del “esenciar-se de la verdad” que conjuga el espacio poético-lingüístico donde el “combate” recibe el sentido histórico del destino de un pueblo.

El *Dasein* es abrigado por la “verdad del Ser” no porque domina todo lo es “verdadero”, sino porque su apertura ontológica es, desde siempre, la experiencia del combate entre el mundo y la tierra que temporaliza el evento que funda la época histórica de su descubierta del esenciar-se de la verdad. Así, el propio “esenciar-se” es siempre marcado por el sentido *ontohistórico* que pertenece al acaecimiento temporal propio del *Dasein* y que se manifiesta primero en la tensión de la contienda, es decir, en la impugnación que mantiene el direccionamiento de la descubierta del evento del Ser por la existencia pensante: “Verdad se esencia sólo y siempre ya como *Dasein* y con ello como impugnación de la contienda” (GA 65, p. 390 [2003, p. 311])¹⁴⁸. El “esenciar-se de la verdad” permite la determinación de la esencia del ente desde su *presentación* en el tiempo y desde su *representación* en el espacio. La separación del espacio y tiempo, sin embargo, es posible sólo porque el instante del existir es, primeramente, apertura poética que libera y articula la abertura del Ser como búsqueda de sentido para su sí mismo. Esta búsqueda de sentido es compartida por nosotros, aquellos que experimentan el Ser según el evento poético de fundación histórica de toda época del Ser.

Sin embargo, la existencia contemporánea experimenta el a-bismo en el modo fundamental del *sentimiento nadificante* que Nietzsche concibió como los diversos estadios de experiencia del Nihilismo Europeo. ¿Qué significa esto? Para Heidegger, el Nihilismo Clásico es una indicación fundamental del sentido de la experiencia del vacío

148 La existencia nunca está segura de lo “verdadero”, al contrario, crea las condiciones iniciales para que, en la multiplicidad de su experiencia del Ser, la búsqueda por un sentido sea posible. No se trata de superar la condición finita de la existencia, pues es la propia finitud lo que emplaza el existir en la posibilidad de descubierta del Ser según el modo del “esenciar-se de la verdad” en juego en la poesía. El ámbito que abriga el esenciar-se de la verdad es ante todo “impugnación de la contienda” y la cristalización dialéctica de posibles contrarios. El “combate” es el “esenciar-se” así como la búsqueda poética por sentido es la creación de sentido, el arte mantiene la tensión entre estas fronteras de significado y así abriga el esenciar-se de la verdad como impugnación de la constante necesidad ontohistórica de la búsqueda por un sentido de Ser.

de fundamento pensada de modo *productivo*, pero aún metafísico en su esencia¹⁴⁹. Para Heidegger, sólo por medio de una traducción fenomenológica del sentido de su acaecer fundamental, el pensamiento puede concebir la “esencia fundamental” del Nihilismo nietzscheano. De este modo, la interpretación “clásica” del Nihilismo hecha por Heidegger presupone una comprensión ontológico-existencial de la Nada y del “temple fundamental” de su “experiencia nadificante” que es desarrollada en *Ser y Tiempo*, pero ya también en las primeras indicaciones heideggerianas del sentido de una posible investigación fenomenológica en relación esencial con la “vida” y con las cosas en sí mismas.

En general, para Heidegger, el “esenciar-se de la verdad” como “abrigo” del existir es el “rehusar-se” del a-bismo, pero en el sentido de la *donación* del sitio donde el tiempo-espacio del existir (el instante) puede asumir las condiciones positivas del desvelamiento de la esencia (οὐσία) del ente. El “claro” es “des-ocultamiento del ente” en el sentido del “salto transcendental” hacia la “verdad” del entre que encuentra significado sólo desde la justa posición con la “falsedad”. La dualidad entre verdadero/falso, sin embargo, es un modo de determinación del mundo que sólo tiene sentido para un existir que ya articula de algún modo el *sentido* de la actualización del “instante” de su propio existir en el momento de la descubierta de la verdad del ente. El tiempo-espacio originario donde la apertura del Ser es abierta por primera vez como pasible de articulación está fundado, por su vez, sobre el a-bismo como “sitio instantáneo” (*Augenblicksstätte*) dónde la articulación del sentido de la apertura del Ser tiene el sentido productivo de la creación artística.

El desocultamiento del “claro” fenoménico sólo es posible, por lo tanto, en la apertura del sentido del Ser establecido como *confrontación* entre el *Dasein* y su “vacío de fundamento” como “abrigo” originario del acaecimiento pensante de la *esencia* de la verdad. Sólo en el abrigo del tiempo-espacio de la temporalidad propia a la *existencia pensante* y su a-bismo de fundamento, el “esenciarse de la verdad” se hace posible como el “claro para el ocultarse”:

Cuando, por ello [el abrigo], la “esencia” de la verdad es nombrada

149 Véase el apartado “1.3.2 Las posibles manifestaciones del Nihilismo Contemporáneo”, en especial “c) Nihilismo Completo, Positivo o Clásico”.

indicadoramente como el claro para el ocultarse, entonces ello sucede sólo para desplegar primero el esenciarse de la verdad. El claro tiene que fundar-se en su abierto. Requiere de lo que lo recibe en la apertura, y ello es de modo respectivamente diferente de un ente (cosa – instrumento – obra). Pero este abrigo de lo abierto tiene al mismo tiempo y previamente que ser de manera que la apertura, siendo, deviene de modo que en ella se esencia el ocultarse y por lo tanto el ser (*Seyn*). (GA 65, p. 389 [2003, p. 310])

El “esenciarse de la verdad” como abrigo de la existencia pensante comprende, de manera derivada, el “ahora” determinado por la separación teórica entre espacio y tiempo como categorías re-presentativas de la totalidad de los entes y, de manera originaria, el “instante” del tiempo-espacio como ámbito de la relación con el a-bismo fundamental que, en el ocultarse inicial, arrojar la existencia pensante en el descubrimiento del sentido del Ser como el “desplegar primero del esenciarse de la verdad”. En todo caso, sin embargo, el “ahora” sólo puede pensarse en el “instante” del existir y la diferencia entre el “ahora” y el “instante”, principalmente, el carácter derivado del primero en relación con el segundo determina fundamentalmente la interpretación fenomenológica del acaecimiento ontohistórico del *Dasein* en su relación pensante con el Ser.

Para Heidegger, el “essenciar-se de la verdad” comparte con el “pensar”, como refugio de la existencia pensante del *Dasein*, el mismo origen ontohistórico. La “verdad” nunca está simplemente a la mano en el “ahora” de la vivencia; sólo lo “verdadero” puede ser considerado como tal y ello deriva siempre de un contexto previamente abierto por el esenciarse en sí mismo. Lo “verdadero” sólo puede tener sitio en la relación contenciosa con lo “no-verdadero” del “próximo ocultarse” del a-bismo. La raíz existencial del “esenciarse de la verdad”, sin embargo, como evento-apropiador (*Er-eignis*), encuentra su sitio en lo “más lejano ocultarse” de la apertura inicial del acaecimiento histórico del *Dasein*:

Pero este próximo ocultarse es sólo la manifestación del a-bismo y con ello de la verdad del evento (*Er-eignis*). Pero la verdad se esencia en el más pleno y rico claro del más lejano ocultarse, sólo en el modo del abrigo, según todos los caminos y modos que le pertenecen y que llevan y conducen históricamente al soportar con instancia del ser-ahí (*Dasein*) y así determinan el ser del pueblo. (GA 65, p. 390 [2003, p. 310])

Lo que el “vacilante rehusarse” *oculta* es la ausencia de fundamento de toda

“proyectante sujeción a lo abierto” del Ser. Sólo en su ocultarse el a-bismo se convierte en el *sitio instantáneo* de la “disputación” del evento en el proyecto existencial del “pensar”: “Guarda del ocultarse (del vacilante rehusarse) no es un mero conservar de algo dado, sino impugnar la proyectante sujeción a lo abierto, la *contienda*, en cuya subsistencia es disputada la pertenencia al evento” (GA 65, p. 392 [2003, p. 312]). El “guarda del ocultarse” significa, por lo tanto, la constante impugnación de la contienda entre el “esenciarse de la verdad” y el abismo fundamental del *Dasein* como apertura del “abrigo” del “pensar” y su tensión inicial de Ser: “Abrigo es en el fondo la guarda del evento a través de la impugnación de la contienda” (GA 65, p. 392 [2003, p. 312]). El “vacilante rehusarse”, que mantiene el “ocultarse” como manifestación velada del a-bismo, arroja el *existir pensante* en su destino y, de esta manera, abre los caminos del acaecer histórico original del pueblo.

El “esenciarse de la verdad” sobre el a-bismo es el abrigo originario del “pensar” y, de manera derivada, abriga también la esencia de lo “verdadero” y de lo “no-verdadero” sobre el “infundamentado” de la existencia pensante: “Así la verdad se esencia como lo verdadero respectivamente abrigado. Pero esto verdadero es sólo lo que es como lo no-verdadero, no siendo e infundamentado a la vez” (GA 65, p. 392 [2003, p. 312]). De este modo, la experiencia originaria del a-bismo como el ocultarse que arroja el *Dasein* en la disputación del “real” y de la determinación entitativa del mundo. En la disputa por lo real como pura subsistencia en el tiempo presente, la existencia se encuentra en la oscilante y superficial contienda entre el “claro inmediato” de lo “verdadero” y la sombra del “más cercano ocultarse” del a-bismo como “no-verdad”. Sin embargo, el modo *contextualizante* propio al “más pleno y rico claro” del “esenciarse de la verdad” pertenece al “más lejano ocultarse” del a-bismo y, para ser interpretado fenomenológicamente, exige que pongamos la mirada en el acaecer más propio del “pensar”, manteniéndonos para allá de las categorías re-presentativas de la metafísica tradicional:

Sólo que la comprensión de los contextos que aquí se esencian exige soltarse radicalmente del modo simple de pensar del re-presentar de lo presente (del ser como presencia y verdad como adaptación a lo presente) y se plantee la mirada del pensar de modo que sobre todo atraviere todo el esenciarse de la verdad. (GA 65, p. 390 [2003, p. 311])

La interpretación fenomenológica debe partir de una concepción original del “esenciar-se de la verdad” como abrigo histórico del instante existencial del pensar. En el núcleo del “abrigo” de la verdad como rehusos del a-bismo está la poesía, es decir, la producción artística inicial del sentido del Ser como proyecto y destino del acaecer histórico del *Dasein* de un pueblo. Así, la esencia del arte es la experiencia del fundamento a-bismal propio del existir como apertura y articulación de la experiencia significativa del “pensar”. Si el “esenciarse de la verdad” es el abrigo de la existencia pensante fundado sobre el a-bismo del Ser, la poesía es el decir-poético que proyecta inicialmente el acaecimiento de esta posibilidad originaria de la apropiación ontohistórica del evento del Ser. El “pensar” es la cabaña del existir y su construcción inicial como abrigo encuentra fundamento en la “penuria” de la existencia. La creación, sin embargo, pertenece a la esencia del arte y sólo a través de ella lo existente descubre su posibilidad lingüística inicial del habitar y su sentido de Ser.

b) Los “poetas futuros” y el “último dios”

¿Qué sucede, sin embargo, cuando la fundación inicial del acaecimiento del Ser pierde su sentido inicial y, como “pura retención” del presente, se convierte en maquinación (*Machenschaft*) técnica de la totalidad del ente?¹⁵⁰ En este caso, para Heidegger, la angustia es la experiencia de la dominación técnica del mundo presente como la nada de fundamento. Los “poetas futuros”, sin embargo, son aquellos que experimentan el tiempo contemporáneo en su vacío y carencia de sentido esencial. De esta forma, en la “esencia” del Nihilismo nietzscheano pertenece a la relación fundamental entre el existir y su vacío de fundamento que origina toda apertura poética posible de comprensión e interpretación del fenómeno del Ser en el modo de Ser del *Dasein* humano. El Nihilismo Europeo significa, al mismo tiempo, el “fin” de la tradición occidental y la experiencia originaria de la Nada como *origen* del futuro evento-apropiador (*Er-eignis*).

En sentido clásico, el Nihilismo no *retiene* nada de su tiempo, porque es fundamentalmente *intempestivo*. La *experiencia acabada* del Nihilismo, de todo modo,

150 Véase el apartado “2.2.2 El concepto previo de maquinación (*Machenschaft*)”.

está en una relación fundamental con lo *venidero* del Ser y, para Heidegger, con el *principio futuro* (el “último dios”) de la *esencia* del arte y de su poner-se en obra del “esenciar-se de la verdad” como morada poética del hombre. Así, los “poetas futuros” son aquellos que están en relación con la Nada, pero en el modo poético esencial de la fundación del “esenciar-se” del “otro inicio” del Ser. “Ser-ahí (*Dasein*), qué otra cosa es sino la *fundación* del ser *de estos* entes, de los futuros del último dios” (GA 65, p. 399 [2003, p. 320]). Suspendidos sobre la Nada, los “futuros” se preguntan sobre la posibilidad de una nueva relación esencial con el Ser y evocan al “último dios”. Se trata siempre de la futura posibilidad poética de *superación* del Nihilismo. La superación del Nihilismo, sin embargo, tiene el sentido pleno de la *experiencia positiva* de la Nada que origina algo esencialmente nuevo. Así, para Heidegger, la “búsqueda por un nuevo comienzo” es el sentido fundamental de la experiencia del Ser de los “poetas futuros”. En la experiencia poética fundamental del “temple fundamental” de su época (el “tiempo de penuria”), el poeta pone su sí mismo en las manos del propio “esenciar-se”; no lo determina, pero recibe de la apertura poética de su arte el sentido de su creación. El colapso de lo previamente fundado permite la posibilidad creativa de la apertura del Ser en juego en el arte y, en sentido ontológico-existencial, por lo tanto, es la experiencia existencial de la Nada que, en sentido positivo, direcciona la posibilidad futura de una *superación* positiva y post-metafísica del Nihilismo.

Tenemos la siguiente imagen: en su relación esencial con el Nihilismo, los “futuros” son aquellos que experimentan la Nada, inicialmente como carencia, pero luego como necesidad esencial de un “otro inicio” del Ser. “Los futuros, los encarecidos del ánimo de la retención el en fundado ser-ahí (*Dasein*), sólo a la cual se dirige el ser (salto) como evento (*Er-eignis*), los acaece y autoriza al abrigo de su verdad” (GA 65, p. 401 [2003, p. 321]). Cómo “los encarecidos del ánimo de la retención el en fundado *Dasein*”, los “futuros” experimentan el sentido original de la *peregrinación*, es decir, de la búsqueda esencial de un nuevo abrigo esencial. Así, los “futuros” son extranjeros incluso entre su propia gente porque su patria aún no se ha *esenciado*. La “patria” no es una simple nacionalidad, pues sólo puede ser *instaurada* por el futuro evento-apropiador (*Er-eignis*) como el temple del “último dios”. Los “futuros” son *futuros* porque desean lo que aún no está fundado, lo que aún no está ahí, que es *venidero*. Así, el temple fundamental de esta experiencia del Ser en su promesa futura es la *angustia* (suspensión sobre la Nada –

Nihilismo) como el canto silencioso del alma que evoca al “último dios” para el diálogo renovado del evento-apropiador y la instauración de un nuevo abrigo para la verdad del Ser y su esenciarse. Los antiguos dioses se alejan y huyen; se evoca al “último dios”, pero también este mantiene su distancia y hace señas. Y los que desean el *futuro* se preguntan: ¿el último dios se acerca o también huye?

Los “futuros” abrigan en su alma la “seña” del “último dios” para un nuevo evento-apropiador (*Er-eignis*); sin embargo, no hay certeza, sino aspiración e inspiración. El “poeta venido de lejos”¹⁵¹ alcanza la “esencia del arte” como el vacío de fundamento que primero a despertó el temple de su jornada. Expuesto a la tempestad, es decir, bajo el “relampagueo del Ser”, el “poeta futuro” es el artista en diálogo esencial como la “seña” del “otro inicio” como venidero, es decir, como lo que aún no es. La tempestad es el *desconocido*, pero el desconocido que instiga la descubierta y búsqueda del sentido de su ocultar-se. Influenciado fundamentalmente por Nietzsche y Hölderlin, durante los años treinta, Heidegger vincula el principio ontohistórico del evento del Ser al a-bismo caótico que fecunda el desarrollo universal de la “vida”. La existencia, la apertura pensante del Ser, es una posibilidad de la “vida” y, así, su principio originario es la “voluntad de poder” nietzscheana determinada ontohistórica como el tiempo-espacio, el instante, que *temporaliza* la apertura del Ser en el diálogo poética entre la existencia y el dios sobre el vacío abismal del sagrado originario.

Como ha indicado el profesor Ángel Yañez (2011), el Heidegger tardío piensa el evento del Ser como “ontohistórico” en el sentido del “otro inicio”. Se trata de la fundación futura de un nuevo “esenciar-se de la verdad” como sentido para la experiencia del todo del Ser según una nueva interpretación del sentido común de la experiencia del Ser en si misma¹⁵². La “tempestad” es el origen y esencia de la poesía de Hölderlin, es la

151 “Hölderlin, su poeta venido de lejos y por ello el más futuro. Hölderlin es el más futuro porque procede de lo más lejos y en esta vastedad *recorre* y transforma lo más grande” (GA 65, p. 401 [2003, p. 321]).

152 La tensión heideggeriana del juego entre descubierta del Ser y fundación de la esencia del pueblo es intencionalmente mantenida por nosotros en abierto. El diálogo poético entre el dios y el pueblo (el *Dasein* histórico) indica la necesidad fenomenológica del retorno al sentido de la propia apertura de nuestra experiencia común del Ser. ¿Estará el filósofo de Ser y Tiempo indicado la posibilidad de superación del Nihilismo como respuesta poética y creativa a la reflexión sobre el sentido del ser del *Dasein*? En realidad, sí, siempre que se considere el ámbito del cuestionamiento del sentido en su primacía histórica propia: es ontohistórico en el sentido del “envío poético” de la apertura de la esencia de un pueblo: “Un pueblo es pueblo *sólo* cuando, en el encuentro de su dios, recibe asignada su historia de ese dios, que lo fuerza por encima de sí mismo y de este modo lo repone en el ente” (GA 65, p. 398 [2003, p. 320]). La poesía no

experiencia del “sagrado”, del ámbito donde el diálogo con los dioses es posible y necesario. En la experiencia del “caótico sagrado” hölderliniano, Heidegger indica el sentido de la experiencia artística fundamental del “otro inicio” puesto en obra por la esencia del arte en general.

Es en la experiencia del Nihilismo, no dice Heidegger, que la “seña” del “último dios” atraviesa la existencia de los “poetas futuros” y, en sus almas, gesta una nueva experiencia del todo del Ser. El deseo del artista no se materializa en el concepto, sino que permanece en la apertura propia del diálogo futuro que el “esenciar-se” del “último dios”:

[El último dios] tiene su *esenciarse* en la seña, en la acometida y ausencia de advenimiento como también de la huida de los dioses que han sido y de su oculta transformación. El último dios no es el evento mismo, pero acaso necesitado del suyo, como aquél al que pertenece el fundador del ahí. (GA 65, p. 409 [2003, p. 328])

El diálogo con el “último dios” tiene su sitio en el vacío de fundamento del propio existir como el *origen* de la fundación lingüístico-poética del *Dasein* humano. Esta fundación tiene el modo del evento-apropiador (*Er-eignis*) puesto en obra en la preparación para el “otro inicio” bajo la máscara del “último dios”. El “último dios” *precede* al poeta porque se inscribe en el *absconditus* de la pura potencialidad creativa, pero también adelantar-se a lo que ya es en el sentido del inicio venidero del nuevo. “Lo último [dios] es aquello que no sólo necesita sino *es* él mismo el más largo pre-curso, no el cese sino el más profundo comienzo, que abarcando lo más ampliamente se recupera del modo más difícil” (GA 65, p. 405 [2003, p. 325]). El “esenciar-se” del “último dios” es la “seña” de lo venidero, es decir, la indicación de la futura lenguaje del evento-apropiador (*Er-eignis*) como el “otro inicio” del Ser.

La inspiración precede al poeta y la expiración adelanta-se a ello. El arte es, para recuperar el lenguaje nietzscheano en nuestra interpretación, *intempestiva*: está en *otro* tiempo y no en el *presente* de la cosa simplemente dada. La obra de arte supera al artista

pertenece al poeta, sino que la esencia del propio poeta se *esencia* en el evento-apropiador (*Er-eignis*) de la esencia del arte. De esta manera, la poesía de Hölderlin está para allá del tiempo historiográfico de su escritor, ella pertenece al tiempo histórico del acontecimiento de la esencia pensada por el poeta como sentido del evento de su pueblo. Pero no sólo el pueblo alemán, sino todos los pueblos comparten la característica ontohistórica del “abrigo poético” del sentido inicial de su evento.

y el tiempo del evento-apropiador (*Er-eignis*) supera la obra. El “poeta futuro”, indica Heidegger en su lectura de la obra de Hölderlin, habla de lo que *aún* no ha sido “esencializado” en el mundo *presente*, porque lo que está “ahí” (ya-fundado) aún no comporta ni el sentido de su arte ni su deseo de un nuevo sentido esencial para la experiencia del Ser.

El término “venidero” habla de la creación libre del sentido artístico de la experiencia del Ser en el arte, pero niega la “in-mediaticidad” de su realización. La temporalidad de la obra de arte tiene el carácter simultáneo propio del “instante existencial” del *Dasein* humano en cuanto tal. La obra fecunda la “seña” del “último” en el alma del poeta como la *certeza íntima* de una nueva posibilidad de apertura del sentido del Ser en general. Los “poetas futuros” son, entonces, aquellos tocados en su propio existir por la peculiar *certeza* de una nueva posibilidad esencial del evento del Ser:

Hoy hay pocos de estos futuros. Su vislumbrar y buscar es apenas cognoscible para *sí* mismos y su auténtica inquietud; pero esta inquietud, la tranquila subsistencia del quiebre. Lleva una certeza, que ha sido tocada por la seña más temerosa y lejana del último dios y es dirigida a la incidencia del evento. (GA 65, p. 400 [2003, p. 321])

Heidegger sugiere una distinción entre los “hombres del presente”, que buscan “a los dioses al interior del ente” (GA 65, p. 400 [2003, p. 321]), y los “poetas futuros”, aquellos que voluntariamente se arrojan en el “o-caso” (*Unter-gang*)¹⁵³, es decir, en la experiencia del vacío fundamental como la más original *inspiración* del “primer comienzo” y camino poético para el ser-histórico de la fundación de la esencia de un pueblo. Lo que fundamenta la dedicación artística de la creación de la obra de arte tiene, para Heidegger, el significado original de la “búsqueda” de los “poetas futuros”¹⁵⁴; los

153 “O-caso (*Unter-gang*), mentado en sentido esencial, es el camino a la callada preparación de lo venidero, del instante y del sitio, en los que cae la decisión acerca del advenimiento y la falta de los dioses. Este ocaso es el primer comienzo de todos” (GA 65, p. 397 [2003, p. 318-319]). “El autor escribe «*Unter-gang*», separando los componentes de la palabra para destacar su sentido, que traducimos o-caso, del latín «*occasus*»; se refiere luego a la raíz «*Gang*» que traducimos por «camino»” (Nota del traductor castellano, GA 65, 2003, p. 318).

154 “Buscar nunca es un mero no tener aún, un carecer. Visto así, sólo es tenido en cuenta por el resultado alcanzado. Primero y propiamente el buscar es el *pre-ceder* en el ámbito, en el que la verdad se inaugura o rehúsa. Buscar es en sí futuro y un a-cercar-se (*In-die-Nähe-kommen*) al ser. Tan sólo el buscar lleva al que busca a sí mismo, es decir, a la mismidad del ser-ahí (*Dasein*), en el que acaece el claro y el ocultamiento del ente” (GA 65, p. 398 [2003, p. 319]).

“poetas futuros” *buscan* un sentido completamente nuevo para la experiencia del Ser de la *existencia pensante*: este es el *venidero* para el artista y también su fuerza esencial. En la apertura libre de la poesía, la “in-tranquilidad del preguntar” es abrigada por la “quietud” de la concentración poética en el “otro inicio” del Ser:

Los que van-al ocaso son los que siempre preguntan. La in-tranquilidad del preguntar no es ninguna vacía inseguridad, sino la inauguración y el cuidado de esa tranquilidad, que como concentración en lo más cuestionable (el evento) aguarda la simple intimidad del clamor y sostiene la furia extrema del abandono del Ser. (GA 65, p. 397 [2003, p. 319])

Los “futuros del último dios” son “fundadores de Ser” porque “van-al acaso” en la búsqueda de un nuevo *sentido*, esta “busca” se manifiesta como la “in-tranquilidad” del preguntar concentrada en la “tranquilidad” de la reflexión creativa del arte. En el pensamiento de Heidegger, por tanto, el ámbito originario del Ser es *vivido* por el poeta como la apertura dialógica del propio lenguaje, este diálogo tiene el sentido de la relación ontohistórica entre el *Dasein* y los dioses de su pueblo/destino. En la apertura del lenguaje poético, sin embargo, los dioses se acercan y se alejan constantemente, siempre oscilando entre el Ser y la Nada. Esta “distancia” entre “dios” y “existencia” nunca se resuelve y, en este caso, corresponde al “entre” propio de la existencia finita del artista y su *Dasein* histórico¹⁵⁵. En la medida en que experimenta la tensión fundamental entre el Ser y su “abismosidad” más propia, el poeta es lo que vincula (o mejor, pone en obra la vinculación) entre las cosas y las “señas” de los dioses. Nombrar, en sentido poético original, es el acto intrínsecamente humano de donar sentido al Ser.

De este modo, pertenece a la existencia de los poetas el modo fundamental de

155 A nivel ontohistórico, el *Dasein* se encuentra en la “oscilación más singular” entre lo “fundado” y el “vacío” de sentido, es decir, entre el ahí de lo fundado y la experiencia abismosa de la Nada de fundamento. El propio “instante existencial” es la suspensión temporal de esta tensión originaria. Sobre la Nada y en dirección al Ser, el lenguaje funda la experiencia existencial del *Dasein* e de su pueblo. El evento es puesto en obra por el poeta, pero es previamente establecido por el propio Ser en su apertura de sentido como libertad para la búsqueda. Los dioses nacen y se esencian en el lenguaje de este diálogo poético inicial. Recordemos que, para Heidegger, la cuestión sobre la “esencia del arte” coincide con la pregunta sobre la apertura inicial del sentido del Ser que, sólo después de abierto por el arte, es interpretado y articulado por la religión y por la ciencia como formas de dominación del mundo entitativo. En consecuencia, la “poesía”, la esencia lingüística de todo arte resguarda el sentido primero de la fundación de un pueblo, es decir, de la apertura ontohistórica que funda en *Dasein* en la historicidad de su relación con el evento de Ser. Sobre la relación existencia-dios-semidios véase el apartado “3.3.2 El destino de Germania a las márgenes del Rin: el ser de los semidioses”.

fundación de la esencia de un pueblo. Los “poetas futuros” están al servicio de una nueva *fundación* del sentido del Ser y, de este modo, son traspasados por el “temple fundamental” de la creación artística esencial de la apertura de nuestra experiencia comunitaria del abierto del *Dasein*. Pero estos poetas son pocos y están oscurecidos por la apariencia del mundo presente:

Los pocos futuros cuentan para sí a los esencialmente inaparentes, a los que no pertenece publicidad alguna, pero que reúnen en su belleza interior el previo brillar del último dios y de nuevo obsequian en reflejo a los pocos y insólitos. Todos ellos fundan al ser-ahí (*Da-sein*), a través del cual oscila la consonancia de la cercanía del dios, que no se *sobreeleva* ni tampoco se hunde, sino que ha tomado la solidez del más íntimo temor por el espacio de oscilación más singular. Ser-ahí: completo movimiento de todas las referencias de alejamiento y cercanía (acceso) del último dios (*des letzten Gottes*). (GA 65, p. 400 [2003, p. 321])

Los “poetas futuros” concentran el diálogo en el “último dios”, pero esta “concentración” tiene el sentido peculiar de la “in-tranquilidad” del preguntar que busca su fundamento en “la solidez del más íntimo temor por el espacio de oscilación más singular”. El “último dios” mentado aquí no es un ente, ni una existencia, ni es el evento mismo; lo “divino” pertenece al lenguaje que, a través de la poesía, *funda* la apertura del Ser. Fuera del lenguaje no hay dioses, ni alejamiento ni cercanía, pero tampoco hay existencia; más allá del lenguaje sólo hay la totalidad caótica del Sagrado (Ser y Nada en simultaneidad).

Los “pocos futuros” sueñan, en soledad, un nuevo sentido para el Ser; la “figura” común de este sueño es el “último dios”. El “último dios” no es un ídolo (el “dios” buscando “en medio a los entes”), sino un “temple fundamental”: una “atmosfera” esencial donde el Ser es “nombrado poéticamente”, es decir, articulado en la apertura lingüística propia de su evento ontohistórico. Finalmente, para Heidegger, el tiempo-espacio donde tiene sitio la *experiencia* y la *superación* del Nihilismo Europeo pertenece al ámbito ontológico fundamental del *Dasein* y de la posibilidad ontohistórica de su evento. En la década de 1930, el proyecto heideggeriano de interpretación del sentido ontohistórico del evento del existir humano toma el sentido de la interpretación del poético como el verdadero núcleo de la descubierta y articulación de la apertura pensante del Ser. El Nada es el Ser en su rehúso originario que abre el instante existencial donde la descubierta del ente recibe su tiempo y su espacio.

4.2 El sentido *ontohistórico* del Nihilismo en el pensamiento de Heidegger de la década de 1930

Hasta aquí nos hemos preocupado por elaborar conceptualmente la reflexión sobre el significado de la experiencia ontohistórica del Nihilismo y el sentido poético inicial de su *superación* en el pensamiento heideggeriano de los años treinta. A pesar de todo, en nuestro trabajo, la relación entre Heidegger y el Nacionalsocialismo Alemán, por su carácter problemático que incluye la reciente publicación de los llamados “Cuadernos Negros” y el resurgimiento de la polémica sobre el tema del “antisemitismo” en la obra del filósofo, ha sido abordada sólo de manera periférica. Dejamos la decisión sobre el sentido de la interpretación heideggeriana al lector. Pero les advertimos: se necesita especial paciencia para comprender la relación truncada entre la vida y la obra de Martin Heidegger, bajo la pena de caer, como advierte el profesor Yáñez (2013, p. 20-21), en uno de los “dos bandos: los despreciadores, que subsumen la obra en la vida, y los idólatras, que hacen depender la vida de la obra”. Los “despreciadores” subsumen la filosofía heideggeriana a los intereses nazis, perdiendo de vista los matices y la originalidad de la pregunta por el sentido del Ser planteada por el filósofo alemán y su profundo impacto en el pensamiento del siglo XX. Los “idólatras”, por otro lado, procuran librar a la filosofía de Heidegger del pecado mortal del nacionalsocialismo disolviendo la vida del filósofo y sus decisiones políticas en la pura abstracción conceptual de su obra.

En nuestro caso concreto, sólo podemos recomendar la biografía de Heidegger escrita por Hugo Ott (1992), o, sobre la relación inicial entre el pensador y el ascenso del partido nazi en la sociedad alemana, el estudio realizado por el profesor Ángel Yáñez, “Heidegger y el nacionalsocialismo” (2013), al que ya nos hemos referido algunas veces. Sólo el examen documental dedicado y minucioso de la biografía de Heidegger puede arrojar luz sobre las ambigüedades y contradicciones que marcan la relación entre vida y obra en el caso de este prolífico pensador¹⁵⁶. Sin embargo, estamos particularmente a favor

156 También se pueden señalar los trabajos de Víctor Farías, “Heidegger y el Nazismo” (1998), y de Emmanuel Faye, “Heidegger: The introduction of Nazism into Philosophy in Light of Unpublished

de argumento de Félix Duque (1991) de que, en la cabeza del alemán Martin Heidegger, nace una particular comprensión del “nacionalsocialismo”, quizás no problematizada explícitamente, pero que sólo se relaciona superficialmente con las pretensiones del partido nazista y su cartilla ideológica¹⁵⁷. La verdad es que el propio Heidegger no aclara inmediatamente tales diferencias; aun así, podemos encontrar en su literatura claros indicios de una *velada* ruptura entre hombre y partido. En este apartado, por lo tanto, discutiremos el diseño político del pensamiento de Heidegger sobre (4.2.1) el sentido del “acabamiento de la metafísica” y (4.2.2) las consecuencias que, para el filósofo, marcan la experiencia existencial del mundo tocada por el *Nihilismo* como destino de su evento.

4.2.1 El *fin* del Occidente

Vimos que, a partir de la década de 1930, la “pregunta no-preguntada” de *Ser y Tiempo*, es decir, la pregunta sobre el sentido de la existencia y, en general, sobre el sentido del Ser, es desarrollada por Heidegger a partir de lo que él llama la “historia acontecida de la metafísica”. El “método ontohistórico” prevé, por lo tanto, la necesidad de exposición fundamental del *Dasein* humano, en su historicidad (*Geschichtlichkeit*) más propia, a la consumación historial (*weltgeschichtlich*) de la metafísica, es decir, al *Nihilismo* como final del destino occidental y de su tradición filosófica del “desvelamiento del Ser”¹⁵⁸. El futuro evento-apropiador (*Er-eignis*) es la posible

Seminars of 1933-1935” (2009). En todo caso, con la reciente publicación de los “Cuadernos Negros”, el debate sobre el “antisemitismo” en la obra de Heidegger gana nuevo impulso. Sobre el tema, es interesante revisar, además del conocido trabajo de Peter Trawny, “Heidegger & the Myth of a Jewish World Conspiracy” (2014), la obra del profesor Jean-Luc Nancy, “Banalité de Heidegger” (2015).

157 “Así, pues, cabe concluir que Heidegger fue (seguramente durante toda su vida) «nacional-socialista» si y sólo si por ello entendemos *enraizamiento* (*Bodenständigkeit*) en la *tradición esencial* de Alemania (no en su historia fáctica, y menos en su «prehistoria» anímica: a Heidegger le interesan Kant y no Federico, Nietzsche y no Bismarck, Hölderlin y no Hitler), por una parte; y *trabajo* como devolución *espiritual* al pueblo (donde «espiritual» significa: concretado en *obras*, no el vacío éter intelectual) de las fuerzas «de tierra y sangre» (vale decir: del suelo natal y de parentesco) elevadas y transfiguradas por la fuerza suprema del lenguaje, y que están encomendadas al espíritu para su custodia: «el *mundo espiritual* de un pueblo... es la potencia (*Macht*) de la más profunda guarda (*Bewahrung*) de sus fuerzas (*Kräfte*) conformes a tierra y sangre, en cuanto potencia de la más íntima excitación (*Erschütterung*) y la más amplia conmoción (*Rührung*) de su existencia». Eso, ¿es copia de la *Blut und Bodenpolitik* o, al contrario, un vigoroso golpe de timón para volver a orientar la política hacia una comunidad de hombres libres?» (DUQUE, 1991, p. 101-102).

158 “La situation que ni cesse d’occuper les *Überlegungen* (réflexions) des années 1938 à 1941 est celle de l’impossibilité de trouver accès à un autre commencement, sinon sous la condition d’une disparation

fundación artística y venidera del del destino de nuestra experiencia del Ser, incluso aquella de la metafísica occidental. ¿Qué es la Metafísica en este caso, es decir, desde un punto de vista ontológico? La Metafísica es un *destino histórico* que temporaliza el *Dasein* en un modo histórico específico de experiencia del Ser, es decir, instaura la apertura del “esenciar-se de la verdad” y extrae de ahí el sentido de su acaecimiento futuro¹⁵⁹.

En su lectura del Occidente, Heidegger caracteriza la “historia acontecida de la metafísica” entre dos figuras fundamentales: Platón y Nietzsche¹⁶⁰. Estos dos filósofos se relacionan, cada uno a su manera, con el *inicio* y con el *final* de la metafísica occidental. Por un lado, Platón funda el pensamiento inicial de la tradición y, al mismo tiempo, el comienzo del “olvido del Ser” a partir de la concepción de la “*ἰδέα*” como determinación esencial (*οὐσία*) de la entidad del ser. Por otro lado, la “metafísica de la voluntad de poder” de Nietzsche ofrece el acabamiento decisivo de la tradición occidental en la subordinación del proyecto occidental al del espíritu absoluto. Desde un punto de vista tradicional, esta subordinación tiene el carácter inauténtico de la “voluntad de dominación”. La interpretación metafísica del pensamiento de Nietzsche entrega al sujeto absoluto del hegelianismo el dominio definitivo sobre la “voluntad de poder” y, de este modo, concreta el “abandono del Ser” al ente determinado simplemente por su sujeción al “poder”. Interpretada sólo negativamente, la “voluntad de poder” nietzscheana es la experiencia del Nihilismo como “lucha por el poder”, es decir, “voluntad de voluntad de poder” y completa el “abandono del Ser” en el dominio técnico de la totalidad del Ser¹⁶¹.

intégrale de ce qui caractérise l’Occident dans sa condition des masses, le calcul et la « machination » (*Machenschaft*)” (NANNY, 2015, p. 16).

159 “Lo característico de la Metafísica es que en ella, de un modo general y sin excepción, de la *existentia*, si es que se trata de ella, se trata sólo de un modo breve y como algo evidente y de lo que no hace falta hablar. [...] Aristóteles es la única excepción, una vez que piensa la *ἐνέργεια*, sin que nunca, en el futuro, este pensamiento haya podido convertirse en algo esencial en su originariedad” (GA 7, p. 72 [1994, p. 68]).

160 “Las dos posiciones fundamentales destacadas en esta historia están caracterizadas por Platón y Nietzsche. Y a saber, Platón como ese pensador en que el que se hace claro un último resplandecer de la *ἀλήθεια* en el tránsito a la verdad del enunciado. Y Nietzsche, en el que se concentra la tradición occidental en la variación moderna y ante todo positivista del siglo XIX y al mismo tiempo la “verdad” es llevada a esencial contraposición y con ello a correspondencia con el arte, ambos como *mods fundamentales* de la voluntad de poder en tanto esencia del ente (*essentia*), cuya existencia nombra el eterno retorno de lo mismo” (GA 65, p. 359 [2003, p. 288]).

161 “La lucha entre aquellos que están en el poder y aquellos que quieren llegar al poder: en cada uno de estos bandos está la lucha por el poder. En todas partes es el poder el factor determinante. Por esta lucha por el poder, la esencia del poder está puesta por ambos lados en la esencia de su dominio incondicionado.

Para Heidegger, sin embargo, la *consumación* del destino de la tradición occidental no se produjo ya entre el pensamiento griego. De hecho, argumenta el filósofo, fueron necesarios dos milenios de reflexión para que el inicio griego de la metafísica (el “olvido del Ser” en función de la determinación de la *esencia* (οὐσία) de la entidad) encontrara su *acabamiento* (el “abandono del Ser” al dominio absoluto de la entidad del mundo según la “voluntad” del espíritu absoluto): “El acabamiento de la Metafísica empieza con la Metafísica de Hegel, la Metafísica del saber absoluto como voluntad del espíritu” (GA 7, p. 72 [1994, p. 67]). El “desarraigo” es el destino de la tradición occidental ahí interpretada por Heidegger como distanciamiento progresivo de la pregunta originaria sobre el sentido del Ser en general; este desarraigo, sin embargo, llega a su *consumación* cuando se realiza a si-mismo como completo abandono de todo cuestionamiento esencial en favor de los designios de una razón pura que caracteriza, en Kant, el *verdadero* sujeto objetivo del conocimiento.

Es Nietzsche, sin embargo, quien profundiza el remate decisivo de la metafísica y presenta la experiencia inevitable de este *final* de la filosofía bajo la figura del Nihilismo Europeo. Heidegger argumenta:

Con la Metafísica de Nietzsche se ha consumado la Filosofía. Esto quiere decir: ha recorrido el círculo de las posibilidades que le estaban señaladas de antemano. La Metafísica consumada, que es el fundamento del modo de pensar planetario, proporciona el armazón (*Gerüst*) del ordenamiento de la tierra que presumiblemente va a ser largo. (GA 7, p. 79 [1994, p. 74])

Vemos que, para el filósofo, el acabamiento de la filosofía occidental, de la metafísica en su lógica dominante, no significa la supuesta promoción del libre cuestionamiento del Ser, sino su *fatalidad*¹⁶². La supresión del preguntar es parte de la

Pero al mismo tiempo se esconde aquí también una cosa: que esta lucha está al servicio del poder y es lo que el poder quiere. El poder se ha apoderado de antemano de estas luchas. Sólo la voluntad de voluntad de poder da poder a estas luchas. Pero el poder se apodera de las cosas del hombre de un modo tal que expropia al hombre de la posibilidad de que, por tales caminos, pueda salir alguna vez del olvido del ser. Esta lucha es necesariamente planetaria y, como tal, indecible en su esencia, porque no tiene nada que decidir, por cuanto está excluida de toda diferenciación, de la diferencia (entre el ser y el ente) y con ello de la verdad, y, por su propia fuerza, está arrumbada en lo carente de sino: al estado del abandono del ser” (GA 7, p. 86 [1994, p. 81]).

162 “La Metafísica es fatalidad en el sentido estricto de esta palabra, en el único sentido al que aquí nos referimos: en ella, como rasgo fundamental de la historia acontecida de Europa occidental, deja las cosas del hombre suspendidas en medio del ente, sin que el ser del ente pueda jamás ser experimentado,

consumación de la tradición como el ordenamiento racional del mundo; de este modo, la planificación técnica de la realidad “no necesita de la filosofía porque está subyace ya a él”.

La consumación de la tradición occidental significa, al mismo tiempo, el *fin* de la filosofía como cuestionamiento originario de la verdad del Ser. En la técnica, reflexiona Heidegger, sólo hay espacio para el pensamiento técnico del mundo, es decir, para la interpretación calculadora de la naturaleza como materia prima para la producción organizada de la experiencia del mundo determinado por el razonamiento del ente:

La técnica, como forma suprema del estado de conciencia racional, interpretado técnicamente, y la ausencia de meditación como incapacidad organizada, impenetrable a ella mismo, de llegar a establecer un respecto con lo digno de ser cuestionado se pertenecen mutuamente: son lo mismo. (GA 7, p. 83 [1994, p. 78])

El dominio técnico del mundo y la ausencia total de cuestionamiento coinciden. Esto no quiere decir, por ejemplo, que la ciencia no calcule, interprete y determine el mundo que nos rodea. Más bien, significa que más allá de los sectores determinados por la técnica (el “armazón del ordenamiento de la tierra”), la conciencia racional se siente completamente impotente. La “incapacidad organizada” es pensada y construida de tal manera que suprime decisivamente la posibilidad de cualquier cuestionamiento ulterior en la línea de producción de la *utilidad*. Todo está previamente condicionado por la técnica como expansión del dominio humano sobre la tierra y, por consecuencia, sobre su propia errancia. En este sentido, el hombre occidental se convierte en esclavo de su propia *máquina*, pensada como “engranaje” (*Gestell*), es decir, instrumentalización de la entidad del propio mundo. Cabría preguntarse: ¿no fueron los hombres occidentales lo que alguna vez soñaron con esclavizar al mundo entero a su voluntad? ¿Cuál es la consecuencia de esta esclavitud llevada al máximo como “maquinación” (*Machenschaft*) de la realidad misma de las cosas? La respuesta es repetitiva pero sugerente: el inevitable encuentro con el Nihilismo.

interrogado y ensamblado en su verdad como el pliegue de ambos, a partir de la Metafísica y por ésta” (GA 7, p. 73-74 [1994, p. 69]).

4.2.2 Las consecuencias y la superación del Nihilismo

En su texto sobre la superación de la metafísica occidental, Heidegger sostiene que las “guerras mundiales” no son la *causa* del Nihilismo, sino consecuencias del “abandono del Ser” como realización final de la lógica interna de la filosofía occidental y del *círculo destinal* de su acaecer: “Las «guerras mundiales» y su «totalidad» son ya consecuencia del estado de abandono del Ser” (GA 7, p. 88 [1994, p. 82-83]). La *lógica* del aseguramiento y planificación de la totalidad del ente pertenece al desarrollo de la tradición occidental. De esta manera, para el filósofo, la “instrumentalización de la totalidad del ente” coincide con el “abandono del Ser” en la medida en que ambos son productos de la *consumación* de la metafísica occidental bajo la figura del Nihilismo. “De ahí que incluso sea necesaria una lucha sobre la decisión relativa a qué humanidad es capaz para la realización incondicionada del nihilismo” (GA 7, p. 87 [1994, p. 82]). La consumación de la Metafísica coincide con la realización incondicionada del Nihilismo y así la humanidad lucha por la capacidad de realizar su propio fin. Heidegger nos hace reflexionar: los “hombres” operan sin cuestionar porque son superados por la “meta” del dominio del ente; la técnica *opera* también la humanidad que *mecánicamente* integra el engranaje (*Gestell*) del mundo pensado como dominio del ente instrumentalizado.

El “hombre” mismo se reduce a la materia prima necesaria al dominio técnico del mundo. La *esencia* de la técnica, el engranaje (*Gestell*), es la estructura totalizante según la cual el sentido del ente, incluida la humanidad, es determinado según su *utilidad* para el proyecto de realidad puesto en práctica por el pensamiento occidental inicial. La dominación del ente tiene el sentido del aseguramiento de la “errancia” humana en una experiencia que reduce toda y cualquier incerteza al confort calculado proyectado técnicamente. El “abandono del Ser” es el paso final del proyecto de dominación técnico de la vida. La humanidad es incluida en el proyecto técnico y su acontecimiento es entonces organizado también por el engranaje (*Gestell*) técnico que *dirige* la “sociedad” según un supuesto plano director.

En el círculo de las zonas, las distintas regiones del equipamiento humano se convierten necesariamente en «sectores»; incluso el «sector» de la poesía, el «sector de la cultura» no son más que regiones del «dirigismo» (*Führung*) del momento, aseguradas de un modo planificado. (GA 7, 89, [1994, p. 84])

“Dirigismo” (*Führung*) es, por tanto, la idea de que la totalidad del ente puede ser planificada y que sus “sectores” pueden ser dirigidos por la “voluntad humana” concentrada en la figura de sus “dirigentes” (*die Führer*). En la técnica, lo que está en acción es la “meta” unificada del “cálculo planificador del aseguramiento de la totalidad del ente”. Los “dirigentes” (*die Führer*) son quien supuestamente controlan la dirección de la voluntad humana y congregan los diversos sectores en la *producción* de la voluntad humana. Sin embargo, el “dirigente” hace parte del engranaje (*Gestell*) técnico del mundo. El “dirigente cultiva la *apariencia* de que tiene algún tipo de agencia sobre el “destino del Ser” y su consumación, pero no actúa sino en el cuadro de su ocupación con el dominio técnico del ente. “El dirigente (*der Führer*) es el escándalo que no se libra de perseguir escándalos que él mismo ha provocado, pero sólo de un modo aparente, porque los dirigentes no son los que actúan” (GA 7, p. 89 [1994, p. 84]). La incapacidad del actuar de los “dirigentes” es una necesidad del proyecto técnico de sumisión del todo al planeamiento calculable de su “voluntad de dominio”.

Los dirigentes (*die Führer*) “son las consecuencias inevitables del hecho de que el ente haya pasado al modo de la errancia, en la que se expande el vacío que exige un único ordenamiento y un único aseguramiento del ente” (GA 7, p. 89 [1994, p. 84]). El dominio técnico del mundo (el “dirigismo” como ordenamiento y aseguramiento de la totalidad del ente) está regido, sobre todo, por una experiencia reactiva del vacío de fundamento y su aproximación premeditada en la forma del Nihilismo. La creencia ciega en el “dirigente” y la sumisión absoluta del sí mismo de la existencia a la planificación técnica del ente son consecuencias de un modo impropio de relación entre la existencia occidental y su fundamento inicial: la *finitud abismal* del *Dasein* humano.

La técnica sumerge nuestra existencia finita (el *Dasein*) en la realidad determinada por el aseguramiento y planeamiento de la apertura del Ser. La construcción técnica del mundo es evocada como fundamento para el predominio de la voluntad humana sobre la realidad del mundo. Abrigado por la técnica, los riegos de la vida son calculados y neutralizados por el engranaje (*Gestell*) que diseña la realidad según su propio proyecto de dominio eficaz del ente. El aeropuerto es un buen ejemplo del cuidado previo de la técnica para que el transcurso del viaje ocurra sin que nada fuera del esperado ocurra. Lo mismo se pasa con las habitaciones y el intento de planeamiento sustentable

de los núcleos habitacionales. La técnica, en muchos sentidos, procura controlar el mundo para que nuestra vida transcurra lo más tranquilo posible, pero en esto también reside su principal riesgo: el existir pierde la referencia de su sí mismo para allá de lo objeto de la realidad técnicamente planeada del mundo a la mano. Heidegger señala: “la ausencia de penuria consiste en creer que se tiene en las manos lo real y la realidad y que se sabe qué es lo verdadero, sin que necesite saber en qué esencia la verdad” (GA 7, p. 86 [1994, p. 81]). La “ausencia de penuria” es la completa dominación del aparecer del mundo por el engranaje técnico como el planeamiento de la totalidad del ente según su necesidad para un proyecto director que obedece la lógica de la realidad calculable del Ser.

Para el existir que vive exclusivamente bajo el dominio técnico de la realidad del mundo no es necesario preguntarse sobre el sentido de su experiencia del ente, ya que el “real” es previamente determinado por el diseño técnico y cuidadoso de la apertura del Ser en su totalidad instrumental. Sobre los instrumentos técnicos podemos decir que nada tiene una verdad en sí, pero su interconexión crea una experiencia del Ser que obedece el estricto planeamiento técnico de nuestra vivencia comunitaria del Ser. Heidegger señala el principio operativo de una tal descubierta del mundo: “La errancia no conoce verdad alguna del Ser; en cambio, desarrolla el ordenamiento y la seguridad totalmente equipados de toda planificación de toda zona” (GA 7, p. 89 [1994, p. 83-84]). La “ausencia de penuria” garantizada por la técnica, sin embargo, es en verdad la “suprema penuria” y es por medio de ella que el existir es puesto en la cercanía de la Nada que *apremia* desde la más lejanas de las lejanías: “El dolor, del que primero hay que hacer la experiencia y cuyo desgarró hay que sostener hasta el final, es la comprensión y el saber de que la ausencia de penuria es la suprema y la más oculta de las penurias, que empieza a apremiar desde la más lejana de las lejanías” (GA 7, p. 86 [1994, p. 81]). Al final, es la “ausencia de penuria” determinada por el dominio técnico de la realidad del ente que conduce la existencia occidental a la experiencia definitiva y acabada del Nihilismo Europeo y el abismo propio de la finitud existencial de este modo de desvelamiento del Ser. La “angustia” occidental lleva la máscara nietzscheana del Nihilismo, pero retiene la relación originaria con la *creación artístico-poética* que Hölderlin dice se genera en el *caos sagrado* y nombra de la Naturaleza, el *origen* del Ser.

¿Cuál es, sin embargo, el sentido del “sujeto” de la “Metafísica del objeto” marcado por la angustiante experiencia de la Nada en su posibilidad occidental del Ser?

Es común la comprensión del “hombre occidental” como el animal (*sensibilidad*) racional (*no sensible*). Este supuesto sobre el sentido (*tiempo*) y el sitio (*espacio*) de la “existencia”, señala Heidegger, es el fundamento de la determinación moderna de la realidad del mundo (*sujeto-objeto*) y gestada por el pensamiento griego inicial bajo la figura platónica de la esencia del ente *presente* (ἰδέα-οὐσία). Es decir: la modernidad queda dentro de la apertura inicial de la Metafísica Occidental y su esfuerzo inicial de concebir la realidad desde la determinación de la esencia del ente: “En realidad se trata de la Metafísica del objeto, es decir, del ente como objeto, del objeto para un sujeto” (GA 7, p. 71 [1994, p. 67])¹⁶³. Heidegger llama nuestra atención al hecho de que la determinación moderna del “objeto del conocer” determina también, de manera implícita, el sentido ontológico de la estructura subjetiva del quién conoce. En sentido ontológico, la modernidad se mantiene de acuerdo con la determinación metafísica inicial de la esencia del ente llevada a cabo por el pensamiento griego.

Desde su inicio, la representación moderna del “sujeto del conocimiento” está subordinada a la descubierta griega inicial de la esencia del ente (su realidad) como el *presente continuo* en el tiempo y en espacio de la percepción ideacional del pensar reflexivo. Incluso para Kant, por ejemplo, el *sujeto trascendental* sólo es capaz de pensarse a sí mismo a través de la simple *presencia* de los objetos representados en el espacio y tiempo puros del entendimiento. “El modo del representar humano, metafísicamente marcado, en ninguna parte encuentra otra cosa que no sea un mundo

163 Al que Heidegger complementa: “El sujeto, en el ordenamiento de la génesis trascendental del objeto, es el primer objeto del representar ontológico” (GA 7, p. 70 [1994, p. 66]). En Descartes, es decir, en el fundamento de la interpretación ontológica del sujeto moderno, la *existentia* es previamente determinada desde la experiencia temporal del ente y su posición en el tiempo y espacio observables. “La «Teoría del Conocimiento» es observación, θεωρία, en la medida en que se pregunta al ὄν, pensado como objeto, en vistas a la obstancia y a la posibilidad de ésta ἢ ὄν” (GA 7, p. 71 [1994, p. 67]). Lo que Heidegger llama de “teoría del conocimiento” moderno, por lo tanto, no puede reducirse a una simple discusión sobre la posibilidad objetiva del conocer. Más bien, está profundamente determinada por la comprensión ontológica del existir marcada por el destino occidental de descubierta de la verdad del Ser. “La «Teoría del Conocimiento» y lo que se considera como tal es en el fondo la Metafísica y la Ontología que se funda sobre la verdad como certeza del representar asegurador. En cambio, la interpretación de la «Teoría del Conocimiento» como explicación del «conocer» y como «teoría» de las ciencias recorre un camino equivocado, aunque esta empresa de aseguramiento es sólo una consecuencia del cambio de la nueva interpretación del ser, visto ahora como obstancia y representabilidad. «Teoría del Conocimiento» es el rótulo que se da a la creciente, esencial incapacidad de la Metafísica moderna para saber su propia esencia y el fundamento de ésta. El discurso de la «Metafísica del Conocimiento» se queda en el mismo malentendido. En realidad, se trata de la Metafísica del objeto, es decir, del ente como objeto, del objeto para un sujeto. El mero reverso de la interpretación equivocada que de la «Teoría del Conocimiento» hacen el Positivismo y el Empirismo se anuncia en el avance de la Logística” (GA 7, p. 71 [1994, p. 67]).

construido metafísicamente” (GA 7, p. 70 [1994, p. 65]). Para ejemplificar esta pre-comprensión ontológica de la *temporalidad* de la existencia según la simple “consistencia temporal” del “objeto”, Heidegger también cita a Descartes: “Ego cogito es cogito: me cogitare” e interpreta: “Al objeto (lo que está puesto en frente) pertenece a un tiempo la consistencia (el en-qué-consiste) de lo que está-en-frente (*essencia-possibilitas*) y el estar de lo que está en frente (*existentia*)” (GA 7, p. 70 [1994, p. 66]). Es decir, la “consistencia” del “objeto” como simple presencia determina también el “estar” en el tiempo y el espacio del “sujeto” (*existentia*) que percibe. De esta manera, argumenta Heidegger, “las existencias, en su consistencia, están referidas esencialmente al emplazar del pre-sentar como del tener-ante-sí asegurador (*des sichernden Vor-sich-habens*)” (GA 7, p. 70 [1994, p. 66]). La existencia es “sujeto” en la medida en que se emplaza en el “pre-sente” del ente ante sí, su modo de ser, por lo tanto, es el “tener-ante-sí asegurador” del “objeto” simplemente dado. El “sujeto moderno” sólo aproxima la “existencia” del “acabamiento técnico” de la metafísica occidental.

Es importante, sin embargo, que la *preconcepción* metafísica del tiempo y del espacio del ente no impida la comprensión del “tiempo-espacio” propio del “instante” (*Augenblick*) de toda la fundación ontohistórica de la descubierta de la verdad del Ser por el existir humano. Heidegger concluye: “Al hombre de la Metafísica le está negada la verdad todavía oculta del ser. El animal trabajador está abandonado al vértigo de sus artefactos, para que de este modo se desgarré a sí mismo y se aniquile en la nulidad de la nada” (GA 7, p. 69 [1994, p. 65]). La “nulidad de la nada” es la amenaza de la técnica: el peligro supremo que la última etapa de la metafísica occidental acecha a quienes están sometidos a la expansión desenfrenada de su dominio sobre el mundo. Esta amenaza significa, precisamente, perder de vista, de una vez por todas, la experiencia *positiva* de la Nada, es decir, la posibilidad creativa de apertura poética del sentido del Ser en el modo de la creación artística.

Para Heidegger, el paso del “animal racional” al “animal trabajador” indica el tránsito definitivo de la metafísica occidental a su acabamiento moderno. Lo que el filósofo llama “animal trabajador”, finalmente, es el existir *expropiado* por el engranaje técnico (*Gestell*) y transformado en herramienta o, mejor dicho, en “materia prima” para la *producción industrial* del ente. Finalmente, es el “instinto animal”, que el racionalismo cartesiano consideraba un obstáculo a la razón, lo que aprisiona la *existencia modernizada*

en la lógica utilitarista del engranaje (*Gestell*) del ente:

El «instinto» ha sido tenido hasta ahora por la característica distintiva del animal, que, dentro de la zona en la que se desenvuelve la vida, decide lo que lo que para él es útil o perjudicial, que se rige por aquél y que, más allá de él, no persigue nada. La seguridad del instinto animal corresponde a la ciega sujeción a su esfera de utilidad. (GA 7, p. 90 [1994, p. 85])¹⁶⁴

Por medio de la “seguridad del instinto animal”, la técnica somete el “hombre occidental” a su proyecto de dominio utilitarista de la esencia del ente. Así, la totalidad del ente es sometida de una vez por todas al proyecto instrumental de control técnico de la realidad del mundo y que opera según los intereses industriales de producción mercantil de la vida. Para Heidegger, el proyecto técnico está, ante todo, guiado por un tipo especial de “voluntad de poder” llamada “usura de todas las materias”¹⁶⁵. Aquí, la “usura” indica la “voluntad” de constante expansión de sí misma propia de la vida, pero expropiada como lógica de sumisión del todo de la apertura del Ser al “pensamiento calculante” marcado por el desarrollo técnico del dominio del ente en su totalidad. La *esencia* de la técnica es el proyecto de dominio incondicionado de la totalidad del ente, esta esencia es engranaje

164 El lema racionalista de la “superación del instinto animal por medio de la razón” se revela en la industrialización planificada de la propia humanidad: “La pulsión de la animalidad y la ratio de la humanidad devienen idénticos” (GA 7, p. 90 [1994, p. 85]). La razón se funde con la pulsión de la animalidad creando una lógica propia de influencia sobre el todo de la vivencia occidental de mundo: “El instinto es la superación del intelecto que corresponde a la ultrahumanidad, una superación que se dirige al cálculo incondicionado de todo” (GA 7, p. 90 [1994, p. 84]). A la tradicional dualidad propia del concebir del hombre por la metafísica crea la oposición suprema entre ultra- y subhumanidad: “A los plenos poderes de la ultrahumanidad corresponde la total liberación de la subhumanidad” (GA 7, p. 90 [1994, p. 85]). Sin embargo, la dualidad “ultrahumanidad” y “subhumanidad” sólo nubla aún más la posibilidad de una interpretación originaria del sentido del Ser en general. De hecho, concluye el filósofo, la supuesta “ultrahumanidad” es la propia consumación de la metafísica occidental y el estadio patológico de experiencia de la enfermedad espiritual que Nietzsche diagnosticó como Nihilismo Europeo.

165 El uso del término “usura” nos brinda una última oportunidad para señalar el debate propuesto por Jean-Luc Nancy quien, inspirado en Hanna Arendt, llama la atención sobre la banalización del discurso antijudío en todas las esferas de la “sociedad europea” en el siglo XX (del estrato jurídico al filosófico): “La banalité, dans le cas de Heidegger, est celle de la *doxa* de l’antisémitisme telle qu’elle circulait en Europe dans les années 1920-1940 et telle qu’elle ressurgit de nos jours, singulièrement en France et en Allemagne, en Grèce et un peu partout” (NANCY, 2015, p. 11). Al que Nancy luego acrecienta: “Ce discours a produit des effets d’adhésion quasiment mécanique sur la majorité de tous ceux que ne préservait aucune pensée capable de critiquer les grossières historiques, anthropologiques, philosophiques et fantasmatiques dont ce discours est rempli. Une telle capacité de critique pouvait relever de convictions démocratiques ou religieuses, marxistes ou humanistes. Elle pouvait aussi tenir à une répulsion pour la vulgarité intellectuelle inhérente au racisme, cette vulgarité que Nietzsche avait fort bien détectée. Heidegger dans ses cahiers autant que dans les *Beiträge* récuse le principe raciste ou racial, lequel procède d’une conception biologique, naturaliste et donc «métaphysique». Parler de «l’animal doué de raison», c’est rester deux fois (race et raison) en deçà de nécessaire «métamorphose de l’homme en fondateur du *Da-sein*», c’est-à-dire de la venue de l’être ou bien comme être” (NANCY, 2015, p. 13-14).

(*Gestell*) en el sentido del proyecto maquinante del Ser que dispone del ente según un modo específico de descubierta (desvelamiento) de la verdad del Ser. La “usura”, sin embargo, no está desconectada del modo temporal propio de nuestra existencia humana y la temporalidad propia del sitio instantáneo de su evento:

La usura de todas las materias, incluida la materia prima «hombre», para producir técnicamente la posibilidad incondicionada de producirlo todo, está determinada en lo oculto por el vacío total en el que está suspendido el ente, las materias de lo real. Este vacío tiene que ser llenado, pero como el vacío del ser, sobre todo cuando no puede ser experimentado como tal, nunca es posible llenarlo con la plenitud del ente, para escapar a él sólo queda organizar el ente de un modo incesante sobre la permanente posibilidad de la ordenación como forma del aseguramiento del actuar. Vista de esta perspectiva, la técnica, por estar referida sin saberlo al vacío del ser, es la organización de la carencia. Dondequiera que falte ente –y para la voluntad de voluntad que se afirma cada vez más siempre falta– la técnica tiene que salir al quite recambiando lo que falta y consumiendo materia prima. (GA 7, p. 91-92 [1994, p. 85-86])

La técnica no es ciega ante el vacío fundamento propio de la experiencia existencial del fenómeno (de la apertura) del Ser, pero lo interpreta como simple “carencia” e intenta llenarlo con los “entes” cuya la producción está bajo su proyecto inicial de dominio. Ocurre que, en la época del Nihilismo, la Nada acecha la existencia desde el más allá de toda dominación entitativa del mundo y la *respuesta calculante* de la técnica se muestra insuficiente delante de la experiencia íntima del a-bismo de fundamento de nuestro propio existir.

En el núcleo de la “historia acontecida” del occidente, la “superación del Nihilismo” va más allá incluso del hombre occidental en la posibilidad fundamental del *Übermensch* nietzscheano. La superación esencial del Nihilismo no tiene el sentido del *ultrapasar* del concepto metafísico del “hombre occidental”, sino del retorno fundamental al cuestionamiento de la *apertura lingüística originaria* de la “existencia pensante” del *Dasein* humano marcada por la finitud esencial de este ente. La *finitud* (la relación esencial entre existir y el abismo del Ser) es el origen verdadero de la posibilidad creativa de la apertura del sentido del Ser que abriga el *Dasein histórico* de un pueblo. La pregunta por la “esencia del arte”, finalmente, es la *guía* para que el pensamiento expropiado por la tradición metafísica pueda volver a su relación originaria con el *origen poético* de su experiencia del Ser. La *poesía*, como principio artístico esencial en todo arte, indica el *sitio* y la *posibilidad futura* de toda experiencia positiva de la Nada como futuro evento-

apropiador (*Er-eignis*), es decir, fundación del otro inicio del Ser.

En cuanto al arte, es la esencia poética de su obra lo que resguarda el libre-diálogo con el *futuro* evento-apropiador (*Er-eignis*) como “superación del nihilismo” y “otro inicio” de la verdad del Ser. La poesía indica lo que el pensamiento necesita redescubrir de modo originario. No porque “poesía” y “pensar” sean lo mismo, sino porque ambos están relacionados con la creación poética y con la fundación ontohistórica del sentido del Ser:

En la experiencia fundamental de que el hombre como fundador del ser-ahí (*Dasein*) es usado por la divinidad del otro dios, se inicia la preparación de la superación del nihilismo. Pero lo más inevitable y difícil en esta superación es el saber acerca del nihilismo. (GA 65, p. 140-141 [2003, p. 124])

La preparación del evento-apropiador (*Er-eignis*) comienza en el arte, pero el pensamiento del inicio (el “saber acerca del nihilismo”) es indispensable para el acogimiento del “esenciar-se de la verdad” como apertura renovada del sentido del Ser. En todo caso, para Heidegger, la obra de arte escapa al dominio utilitario de la técnica porque, en el diálogo con la “divinidad d del otro dios”, nunca se reduce al “ahora” (el presente de la consistencia del ente determinado por la metafísica occidental); la obra queda esencialmente vinculada al “instante” de la *apertura creadora* del *abrigo* (tiempo-espacio de la existencia pensante). La esencia del arte *precede* el “hombre occidental” y, por eso mismo” su “decir-poético” pertenece a lenguaje más originaria del Ser, anterior a la determinación de la esencia del ente llevada a cabo por la filosofía occidental.

Pensamos en las siguientes palabras del filósofo: “Pero con el fin de la Filosofía aún no ha terminado el pensar, sino que está pasando para un nuevo comienzo” (GA 7, p. 79 [1994, p. 74]).

El “otro inicio” se distancia del concepto metafísico del “hombre occidental”, pues tiene otro *sentido* del Ser. El lenguaje de este “inicio”, sin embargo, permanece desconocido para aquellos que experimentan la consumación de la filosofía sin que les permita cuestionar los *motivos profundos* de su experiencia del Ser. Nuestro trabajo dibuja el pensamiento heideggeriano ante la pregunta fundamental por la posibilidad de superación del Nihilismo. Hölderlin y Nietzsche participaron en la discusión en la medida en que indican la dirección del cuestionamiento de Heidegger sobre la posibilidad original

de un “otro inicio” para nuestra experiencia pensante de la verdad del Ser y su apertura creativa de sentido.

CONCLUSIÓN

Nuestro trabajo se ha mantenido todo el tiempo en el tríplice límite de la exposición del carácter metafísico de la “voluntad” en Nietzsche, del carácter sagrado de la “naturaleza” en Hölderlin y del carácter ontológico de la “historia” en Heidegger. Finalmente, la tarea es pensar todo esto en su relación con la discusión sobre la experiencia contemporánea del Nihilismo Occidental como *fin* de la metafísica tradicional. ¿El *fin* de la metafísica puede ser pensado en la dirección de un nuevo horizonte de sentido para la experiencia humana del Ser? Ya hemos argumentado que es esta la cuestión en torno de la cual el pensamiento heideggeriano de la década de 1930 se desarrolla. En este conturbado período de la historia alemana, el filósofo marcado por la publicación de *Ser y Tiempo* en la década anterior, recurre a la reflexión sobre el origen histórico de algo así como un “pueblo”, es decir, el sentido ontológico del evento de la “comunidad humana” marcada por la apertura-común de la realidad del Ser. El *fin* de la metafísica es positivo en la medida en que expone los cimientos del “inicio” de todo evento posible de Ser, incluso el occidental. En este sentido, la cuestión puede ser reformulada así: ¿hay *futuro* para el existir humano después del *fin*? Tal vez este “futuro” pertenezca sólo al Ser y nunca al “hombre”. Pero, de todo modo, es en el “desconocido” propio del carácter venidero del futuro en que habita la esperanza heideggeriana del “otro inicio” para su “pueblo” y esto en el sentido de una nueva apertura de la totalidad del Ser.

Empezamos con Nietzsche. Entre otras cosas, reflejamos sobre el modo como en su obra sobre el origen de la tragedia el filósofo expone el inicio helénico de lo que llama de trágico destino de la “metafísica occidental”¹⁶⁶. En vida y obra, Nietzsche denuncia lo que está bajo los pies de la sociedad europea y su supuesta ilustración intelectual. También el Occidente tiene una “voluntad” propia, pero que se ha inflado demasiado y ahora, tal como una burbuja en el viento, amenaza implosionar. La voluntad es expropiada por el proyecto occidental y puesta contra sí misma. “¡Se quieres dominar, sírvenme!”, es la ley de la sociedad que depende del “hombre” como la principal “materia

166 Véase el apartado “1.3.1 La confrontación entre Apolo y Dioniso: el origen de la tragedia ática para Nietzsche”.

prima” para la expansión de su dominio artificial sobre la realidad del mundo¹⁶⁷. Este sistema encuentra su límite, sin embargo, en la implosión de sus ideales que tiene el carácter del retorno nietzscheano a la nada: el Nihilismo. La filosofía de Nietzsche está en la frontera entre el *pensamiento* y el *arte*. En el pensamiento vivido del filósofo, el arte tiene un papel fundamental en la reflexión propuesta. La tradición ha sido inaugurada por un “gesto metafísico” de la *ποίησις* helénica. Sin embargo, el Nihilismo es el último estadio de esta “tragedia” que ha tenido su “esencia” resguardada por el arte.

Nuestro trabajo siguió la indicación heideggeriana de la filosofía de Nietzsche como reflexión sobre la esencia del Nihilismo y su reflejo en los “pueblos” *tocados* por el proyecto occidental del “desvelamiento” de la verdad del Ser¹⁶⁸. Hemos tenido la oportunidad previa de discutir el asunto de modo detallado, pero la conclusión es muy clara: la imposición violenta o pacífica de un “ideal” es, desde siempre, una repuesta incompleta al problema fundamental del Nihilismo como esencia de la experiencia occidental del Ser. La experiencia positiva del Nihilismo, sin embargo, tiene otra dirección esencial: el arte. En sentido artístico, el Nihilismo significa la liberación de fuerzas creativas para allá del dominio del real propuesto por cualquier proyecto humano de dominio del mundo. Nietzsche se divierte al testar los límites abstractos de la realidad impuesto por tradición; la *libertad*, en este caso, es siempre una referencia a la condición artística esencial del propio existir humano y el límite de su finitud. ¿No es la experiencia del “vacío de fundamento” la oportunidad para la creación de un nuevo sentido para la experiencia del Ser? Para Heidegger, mientras las “potencias mundiales” disputan qué “humanidad” debe ejecutar el proyecto de privatización del planeta, el pensamiento es retenido en la afectación propia de los “escándalos” producidos sobre medida para llamar la atención del público¹⁶⁹. En ambos filósofos, es clara la diferencia entre la posibilidad de una relación positiva con el Nihilismo y la imposición reactiva de una ideología cualquier, la primera es análoga a la creación artística del arte en sentido esencial¹⁷⁰, la segunda es la huida del “vacío” en dirección al “abandono del Ser” al “dirigente” (*Führer*)

167 Véase el apartado “2.1.2 El destino del Occidente y el engranaje técnico del mundo”.

168 Véase los apartados “1.1 El sentido de la metafísica como proyecto griego inicial” y “1.2 Los cinco términos capitales de la metafísica de Nietzsche”.

169 Véase el apartado “2.2.2 El concepto previo de maquinación (*Machenschaft*)”.

170 Véase el apartado “1.3.2 Las posibles manifestaciones del Nihilismo Contemporáneo”, en especial línea “c) Nihilismo Completo, Positivo o Clásico”.

como figura pública del aparato técnico de control del mundo¹⁷¹. En Nietzsche, la “transvaloración de todos los valores” es, ante todo, *creativa*. La propia metafísica no es un acto de una voluntad militar y política cualquier, sino un *acto esencial* de creación artística puesto en obra por la voluntad del pueblo helénico en la forma de la tragedia ática. La vida es arte y el arte se hunde a la vida en todos los niveles como la propia expresión de la “voluntad de poder” como voluntad de vida que en la existencia finita es lo mismo que voluntad de crear lo *nuevo*¹⁷².

Hay entonces el caso de Hölderlin y de su poesía como continuo ejercicio de interrogación sobre el “sentido futuro” de la esencia de la propia arte. La poesía es pensada desde el núcleo artístico de su creación de sentido para la apertura del Ser; ella no es pasatiempo, pero tan poco un mérito de la cultura: es la propia fundación esencial del evento histórico de la comunidad, del pueblo¹⁷³. Para Hölderlin, la poesía era el fundamento de su propia experiencia del mundo, fecundada por la sagrada naturaleza como sitio dialógico del encuentro inicial entre hombre y dioses. La poesía de Hölderlin es esencialmente politeísta, es decir, está llena de dioses que, en la noche de “tormenta”, lanzan rayos a la cabeza descubierta de los poetas futuros. Los dioses están en la palabra que el existir articula como lenguaje, esto diálogo, sin embargo, solo es posible porque la poesía mantiene en el tiempo la apertura del pueblo, es decir, *instaura* la apertura de sentido del existir en la “historia” de su experiencia comunitaria del Ser. Heidegger hace la siguiente lectura de la obra de Hölderlin: hombre y dios se pertenecen, pero el arte no pertenece a ningún de los dos, el arte es parte del propio “sagrado” que en el misterio caótico del abismo *esencia* la apertura del Ser¹⁷⁴.

La poesía es, al mismo tiempo, la más inocente de las ocupaciones y la más irrecusable vocación¹⁷⁵. En su más íntima experiencia, sin embargo, es la misión irrecusable para el poeta de, en el silencio de su alma, albergar la *palabra* de lo que aún no *es*, es decir, de la creación del *venidero* como futura apertura de sentido para el

171 Véase el apartado “4.2.2 Las consecuencias y la superación del Nihilismo”.

172 Véase el apartado “2.3.2 Evento-apropiador (*Er-eignis*) y Nihilismo”.

173 Véase el apartado “3.1.2 La unidad dialógica entre la esencia del lenguaje y la poesía”.

174 Véase el apartado “3.1.3 Tiempo y Sagrado en la poesía de Hölderlin”.

175 Véase el apartado “3.3.3 La existencia de Friedrich Hölderlin: inocencia y misión poética”.

universo de la obra de arte¹⁷⁶. De este modo, la creación artística en cuestión no es la simple arte de producir bellas obras de arte, sino la conquista del ámbito poético del *diálogo esencial* entre la *palabra* y la apertura del Ser que lanza el existir en un horizonte de sentido desde el cual él descubre la realidad del todo. La comprensión de la esencia poética del arte, sin embargo, exige un modo esencial de relación con el “lenguaje” y, por lo tanto, con el sentido de nuestra propia experiencia humana del Ser. La poesía de Hölderlin cobra un retorno al *origen* del “decir” que la tradición occidental ha perdido de vista en su tratamiento impersonal de la realidad del ente como simples permanencia en el tiempo y espacio del cálculo objetivo.

El pensamiento de Heidegger en la década de 1930 oscila entre Nietzsche y Hölderlin en la medida en que piensa el sentido de la experiencia contemporánea del Ser en general. Heidegger piensa la *negatividad* de la experiencia del Nihilismo nietzscheano en la figura de los “dioses huidos” de Hölderlin, pero advierte que el sentido *positivo* o *clásico* de experiencia del Nihil sólo puede ser pensado en el sentido poético del “dios venidero” del “otro inicio”¹⁷⁷. El volumen 65 de la obra completa de Heidegger, “Aportes a Filosofía (*Er-eignis*)”, reúne una serie de notas coleccionadas por el filósofo durante la década de 1930 y tiene la pretensión de responder de una vez por todas en qué sentido Heidegger comprende su esfuerzo filosófico de pensamiento cuasi una década después de la publicación de *Ser y Tiempo*. El título indica el direccionamiento general de la obra: Heidegger piensa sus contribuciones a la filosofía como el esfuerzo continuo por mantener viva la pregunta por la posibilidad futura de un nuevo evento-apropiador (*Er-eignis*) más allá del destino occidental y de la falencia de sus ideales supremos¹⁷⁸. Es el pensamiento de Nietzsche el que sitúa el problema de la inevitable experiencia de la Nada

176 La íntima experiencia de la vocación poética es tribulada por la disputación por un nombre que aún no tiene sentido y necesita de un nuevo horizonte de sentido para tornarse comprensible. Cada obra lleva consigo la apertura del universo de su sentido, en la obra, sin embargo, el sentido es siempre *futuro*. Pasa lo mismo en el corazón del poeta. Para Heidegger, la vivencia de la esencia del arte es marcada por un modo muy peculiar de renuncia de la pretensión del dominio de sentido sobre la totalidad de ente. La obra desabrocha en su propio universo de sentido y, con esto, renuncia al dominio sobre todo que no está en el futuro pensado por su más esencia “ser-obra”: “El poeta debe abandonar la exigencia de que, con toda seguridad y a demanda suya, le sea dado el nombre para lo que él ha puesto como verdaderamente existente (*Seiendes*). Debe prescindir de este poner y de aquella exigencia. El poeta debe renunciar a tener bajo su dominio la palabra en tanto que nombre representativo de lo que es puesto como ente” (GA 12, p. 227-228 (1990, p. 204).

177 Véase el apartado “4.1.2 La morada poética del hombre: Hölderlin y los poetas futuros”.

178 Véase el apartado “4.1.1 El tiempo-espacio del otro inicio”.

de fundamento sobre la que se generaron sus más antiguos ideales: el Nihilismo. La reflexión sobre la lectura heideggeriana de la obra de Nietzsche y Hölderlin, sin embargo, no puede perder de vista lo que ha sido arduamente conquistado en *Ser y Tiempo*, es decir, la estructura pre-ontológica propia de la *temporalidad* del *Dasein* humano y, del mismo modo, la historicidad propia de este ente que se relaciona con el Ser en el modo del cuestionamiento de su propio existir.

Hasta ahora hablamos, junto a Hölderlin, Nietzsche y Heidegger, de la sumisión del “ser humano” al proyecto técnico de “desvelamiento” de la totalidad del ente. Sin embargo, el *evento histórico* de un pueblo no es algo propio de la cultura germánica, pero de toda posibilidad esencial de descubierta poético-pensante del “claro” del fenómeno como apertura de sentido para el Ser. Así, como conclusión para la presente tesis doctoral, proponemos traer a la “palabra” el testimonio esencial de un pueblo distinto al de estos pensadores. ¿Qué tal si elegimos precisamente aquellos pueblos que han experimentado en primera mano la *reducción* del “existir humano” a la *categoría* de simples “materia prima” para la expansión exponencial del dominio occidental de la realidad del mundo?

Tomemos como ejemplo esencial el poeta argentino Héctor Roberto Chavero Harán, de pseudónimo Atahualpa Yupanqui. Desde su más temprano inicio, la poesía de Yupanqui retira su sentido esencial de lo que concibe como destino de su pueblo andino. Héctor Harán nació en 1908 en un pequeño pueblo de Campo de la Cruz, interior de la provincia de Buenos Aires, y en 1936 publica por primera vez sus composiciones utilizando ya el nombre artístico de Atahualpa Yupanqui. En el mismo año en que Heidegger empezaba a escribir sus aportes a la filosofía alemana, los aportes de Yupanqui a la poesía andina fueron grabados en tres rudimentales discos de 78 rpm por la productora Odeón Argentina y con el título de “Odeón Mangruyo – Atahualpa Yupanqui”. La primera canción de estos discos fue “Caminito del Indio (Una canción Andina)”, un poema compuesto por Yupanqui en los años 20 y musicado para voz y guitarra por ocasión de la grabación del álbum. Basaremos nuestra interpretación en este primero poema de Yupanqui, al cual tuvimos acceso por medio de la compilación en dos Cds publicados este año (2023) por el sello Rama Lama Music bajo el título de: “Todas Sus Grandes Canciones, En Sus Primeras Grabaciones (1936-1953)”. Reproducimos la letra de la canción “Caminito del Indio” en íntegra:

(1) Caminito del indio,
sendero *coya* sembra' o de piedras.
Caminito del indio,
que junta el valle con las estrellas.

(2) Caminito que anduvo
de sur a norte mi raza vieja
antes que en la montaña
la *pachamama* se ensombreciera.

(3) Cantando en el cerro,
llorando en el río,
se agranda en la noche
la pena del indio.

(4) El sol y la luna
y este canto mío
besaron tus piedras,
camino del indio.

(5) En la noche serrana
llora la *quena* su honda nostalgia
y el caminito sabe
cuál es la *chola* que el indio llama.

(6) Se levanta en el cerro
la voz doliente de una *baguala*
y el camino lamenta
ser el culpable de la distancia.

(YUPANQUI, *Caminito del Indio*, 2023).

El poema musicado tiene seis estrofas, cada una con cuatro versos. La estructura de las estrofas es la misma presentada en 1936 y, muy probablemente, la misma pensada por el joven años antes de la publicación del álbum por la Odeón. Nuestro interés es pensar la indicación poética de Yupanqui del sentido poético del “pueblo andino” cuya la propia historicidad está en juego en las palabras de su poema. Es necesario, como aconseja Heidegger, dejar con que el poema hable por sí mismo.

Todo se inicia con la descripción del “caminito del indio” en los dos primeros versos: “Caminito **del** indio, / sendero *coya sembra' o* de piedras”. El camino pertenece al indio y está hecho de piedras, pero los versos dicen más que esto. El tono popular aporta de modo conciso el complejo escenario histórico de los pueblos de los que habla. Es una descripción esencial: el camino es un “sendero *coya sembra' o* de piedras”. El “*coya*” (también *colla*, *kolla* o *golla*) es un término popular para describir de modo general el conjunto de los pueblos indígenas andinos originarios de la región norte de Argentina y

cuyos descendientes hoy están dispersos por todo el territorio argentino y también en varias regiones de Perú. Los versos de Yupanqui identifican simultáneamente el *origen* del camino y la *apertura* por medio de la cual el camino ha encontrado su sentido de Ser: el *coya* ha sembrado de piedra los senderos abiertos por su propio caminar. El camino es un “sendero” y el sendero es “coya”. El camino fue sembrado por ellos, los “coyas”. El “*sembra'o*” se refiere a la piedra material del camino, pero también es la firmeza del sentimiento que toca el corazón del indio al caminar por los caminos del pueblo. Por ende, el “camino” está “sembra'o de piedras” porque resiste conservando en el corazón del indio una apertura propia de Ser.

En este sentido, la poesía de Yupanqui nos ofrece una referencia privilegiada a la discusión heideggeriana sobre el sentido ontológico de la *esencia* del arte en la medida en que direcciona su palabra a la experiencia originaria del venir-a-ser del pueblo *coya*. La poesía de Atahualpa Yupanqui es un diálogo esencialmente poético con el pueblo andino y su apertura inicial de sentido comunitario para la experiencia del Ser: el “caminito del indio” es camino del poeta marcado por la herencia indígena de un destino, es decir, de una experiencia propia de Ser. El “caminito” es un modo propio de existir, pero un modo de Ser que pertenece al *indio* marcado por una apertura poética propia. Así, en el “camino” de su pueblo, es el indio quién encuentra y experimenta la “libertad” de Ser propia del “sí mismo” de su pueblo.

Para crear, es decir, para proyectar por sí propio el sentido de un *posible y futuro* evento-apropiador (*Er-eignis*), es necesario que el indio también pertenezca al “caminito”. La “libertad creativa”, el fundamento del arte, el ejercicio concreto de la apertura poética del fundamento de un existir propio. Es verdad ningún proyecto, sea particular o comunitario, tiene el dominio completo del acontecer futuro del Ser, pero es justamente por esto que el arte está *libre* para proyectar este evento como la búsqueda por lo *nuevo*. Lo que ocurre es que la propia fundación poética se *apropia* de la finitud del existir y retira de ahí la *extensión* de su permanencia en el tiempo. De este modo, un “poeta futuro” es lo que no piensa solo en dirección al pasado, sino que encuentra, en su propio vacío de su fundamento, el sentido futuro de la fundación de un nuevo horizonte de sentido para el Ser. Pensando de esta manera, ¿Atahualpa Yupanqui no es también un de estos “poetas futuros” de los que habla Heidegger en su interpretación de la obra de Hölderlin?

Volvamos al poema. La primera estrofa se concluye con los siguientes versos: “Caminito del indio, / que **junta** el valle con las estrellas”. El autor repite el hecho de que el camino pertenece al indio, pero acrecienta algo *esencial* al “objeto” de su poema: el camino del indio “junta” el valle con las estrellas. En un primer momento esta construcción suena rara: ¿no sería más aceptable que el camino juntara el valle con la montaña? Sin embargo, el que camina mira al cielo, mira las estrellas. Es entre las estrellas que están los dioses del indio, del caminante. No sólo los *incas*, pero también los *aimaras* y otras civilizaciones amerindias encontraban el sentido comunitario de su experiencia del Ser en complejas referencias astronómicas. Los “astros”, principalmente el Sol y la Luna, eran los dioses y sus señas instauraban en el “mundo terrestre” la ley y el orden del pueblo. El camino junta el valle con las estrellas porque indica el “horizonte de sentido” donde el diálogo entre indio y pueblo encuentra el sentido del diálogo poético entre el existir y los dioses: lo sagrado. El camino “junta” el valle y las estrellas porque *pertenece* al indio, es decir, al diálogo poético entre el pueblo y los dioses que llena de poesía la “distancia” del Ser.

La segunda estrofa habla específicamente de los antepasados del indio, sus dos primeros versos dicen: “Caminito que anduvo / de sur a norte mi raza vieja”. Empezamos por la geografía propuesta: el camino va de norte a sur. El “sur” y el “norte” se juntan al “valle” y a “estrellas” mencionados anteriormente en el poema para formar la cuadratura poética del paisaje descrito por Yupanqui. Tratase del “horizonte de sentido” abierto por las referencias poéticas del abrigo de la comunidad del indio. Pero el “camino” fuera abierto previamente por la “raza vieja” que lo anduvo previamente. Así, es necesario fijar el “tiempo” del poema en las dos estrofas siguientes: “**antes** que en la montaña / la *pachamama* se ensombreciera”. El tiempo de la “raza vieja” es el “antes” que, “en la montaña”, la “*Pachamama* se ensombreciera”, cuando la fuente originaria de la instauración del pueblo aún dispone de su potencialidad originaria donde los “nombres” reciben su impulso poético inicial para la propia apertura de un sentido de encuentro con el Ser¹⁷⁹. ¿Cuál es el tiempo de la “*pachamama*”? La *pachamama* no es una *cosa*, ni una

179 Aquí hacemos referencia a lo que Heidegger nombra de “inquietante” en la relación esencial entre la “palabra poética” y la experiencia de la apertura de Ser propia de la fuente del “aparecer” del ente para la experiencia humana del mundo: “Los nombres que resguarda la fuente se entienden como algo durmiente

persona, ni una divinidad, no es nada que se pueda ser emplazado en la historia de un único pueblo andino. Está escrita por Yupanqui en *quechua*, pero, sin embargo, es una referencia a algo que se puede decir que es “universal” en el sentido de que es pensada como fundamento general de toda posible apertura de Ser del indio y también del “otro” que comparte la *propiedad poética* de un *modo propio* de Ser.

Examinemos la palabra elegida cuidadosamente por el poeta y que es compuesta por la aglutinación de dos vocablos en lengua *quechua*: *Pacha* y *Mama*. En el segundo volumen del Diccionario Quechua-español del profesor Julio Calvo Pérez (2022), *pacha* es una indicación del “abierto” donde el todo encuentra su “sitio”, pero obviamente no en el sentido de la representación objetiva de la posición calculable del ente en el espacio puro. El encuentro y la descubierta del ente tienen sitio en la *Pacha*. Pero la *Pacha* también es la fuente del sentido de la “palabras” que ubican el existir del indio en el “tiempo-espacio” de su evento, es decir, en la apertura libre de su “caminito”. En otros contextos, *Pacha* significa también “globo, mundo, planeta {que habitamos}, tierra”, igualmente: “*PACHA KAMAQ*: Dios, Hacedor, demiurgo”, “*PACHA KAY*” es la “temporalidad” del disponible en el abierto del mundo y “*PACHA KUTI KAY*” es el “hundir-se en el mundo” propio de todo que es (PÉREZ, 2022, p. 397-398).

La palabra *Mama*, por su vez, significa en primer lugar “madre”, la “maternidad” (*MAMA KAY*), pero también lo que pertenece al océano: lo “marítimo” (*MAMA QUCHAMANTA*). *Mama* es origen fértil de todo lo que es vida; en el sentido del *origen*, “*MAMAN*” se dice de algo “importante; primario, principal, cardinal”. *Mama* es origen creativo en sentido próximo a la “sagrada naturaleza” en la poesía de Hölderlin, su carácter originario la mantiene apartada del creado, pues ella misma no es generada, sino generatriz. Por ende, el profesor Pérez (2022, p. 535-536) formaliza el vocablo popular utilizado por Yupanqui en su poema de la siguiente manera: “*MAMA PACHA*: (pacha;

que sólo necesita ser despertado para encontrar su uso como aquello que representa las cosas. [...] Pero esta fuente, de la que el decir poético había, hasta ahora, obtenido las palabras, o sea los nombres que representan lo que es, ya no dispensa nada más” (GA 12, p. 226-227 [1990, p. 203]). En su interpretación del poema “*Das Wort*” de Georg Trakl, Heidegger encuentra algo que considera “verdaderamente inquietante” del poema de Trakl, pero que también se refleja en el poema de Yupanqui: “Es inquietante que *con* la ausencia de palabra desaparece la joya. Así, es la palabra, y sólo ella, la que mantiene la joya en su presencia: más, que la busca y la trae a lo presente ya representado; no es solamente un medio de representación de lo que ante nosotros. Al contrario: es sólo la palabra la que otorga la venida en presencia, es decir, el ser, aquello en que algo puede aparecer como ente” (GA 12, p. 227 [1990, p. 204]).

pacha mama), tierra {que da fruto}" y "MAMA PACHAMANTA" nombra lo que pertenece a esta tierra (el "mundano") (PERÉZ, 2022, p. 535-536). Así, en el poema de Atahualpa Yupanqui, la *Pachamama* es el origen del todo, la "tierra-madre" que da la vida al indio, pero también a los dioses, al vale, al cerro y al río. *Pachamama* es la propia fertilidad que origina la apertura de todo que es y, en medio a esto, la apertura del ser-indio del indio como "palabra" que articula la poesía del abierto, su "caminito". "Antes" que la Pachamama se ensombreciera, por lo tanto, quiere decir: antes que la apertura creativa y originaria del horizonte de sentido propio del ser-indio sea olvidada. El *poema* piensa en un "instante" en que la apertura poética del camino del indio permanece accesible en su posibilidad creativa original.

La tercera estrofa habla del propio indio que sufre por los caminos: "Cantando en el cerro, / llorando en el río, / se agranda en la noche / la pena del indio". La cuadratura del horizonte de sentido del poema es llenada por las actividades del indio que camina por entre los senderos de su pueblo: canta y llora su pena. En el "cerro" el indio canta, junto en el "río" él llora y, en la "noche", se agranda su "pena". En el contexto de la poesía, el "canto" es más comprensible que el "lloro"; el canto es la evocación poética del pueblo de ataño, pero ¿por qué el indio está "llorando en el río"? El poema en cuestión no ofrece ninguna indicación inmediata del motivo de esta "tristeza" compartida con el río. Sin embargo, en otra canción, publicada por primera vez en diciembre de 1947, Yupanqui nos ofrece una indicación poética del sentido de la "tristeza" que marca la relación esencial entre el indio y el río en su obra. La canción es llamada "Tú que puedes, vuélvete" y empieza con el indio que sueña con el río hablando con "voz de nieve cumbreña y dulce":

Tú que puedes, vuélvete
Me dijo el río llorando
Los cerros que tanto quieres
—me dijo—
allá te están esperando.

Es cosa triste ser río
Quién pudiera ser laguna
Oír el silbo del junco
Cuando lo besa la luna.

Qué cosas más parecidas
Son tu destino y el mío
Vivir cantando y penando

Por esos largos caminos.

(YUPANQUI, *Tú que puedes, vuélvete*, 2023).

La tristeza es la imposibilidad de retorno al origen que para el río es la fuente en las montañas y para el indio es la *pachamama* como fuente poética de su pueblo. “Es cosa triste ser río / Quién pudiera ser laguna”; el río se resiente por no experimentar la permanencia de la laguna, pues su destino es *correr* en dirección al mar. El río compara su destino con el del indio; ambos van del origen en dirección a la distancia del mar: “Vivir cantando y pensando / Por esos largos caminos”. El consejo del río es actualizado: “Tú que puedes, vuélvete”. Cuando *retiene* su sí mismo el río es *laguna* besada por la luna, el indio, por otro lado, cuando retiene su canto en el cerro retorna al origen del pueblo y sus dioses. En este sentido, el río es “semidios”, es decir, mediador entre la palabra y la comunidad histórica del indio sobre la tierra¹⁸⁰. La consciencia poética de su *condición* agranda la pena del indio, los “cerros” están “allá esperando”, pero el “allá” es futuro y alcanza el pecho del indio como la “honda nostalgia”. El canto del indio está en el *cerro*, pero se distancia de sí mismo en la medida en que sigue el camino que va del origen al puerto del “otro inicio”.

La cuarta estrofa del poema “Caminito del Indio” es una descripción poética del horizonte de sentido puesto en juego en el camino del indio desde su origen hasta el dilema contemporáneo del supremo peligro y posibilidad futura. Los dos primeros versos dicen: “El sol y la luna / y este canto mío”. El “sol” y la “luna” son los astros dioses que enseñan la dirección inicial del canto. Pero el “sol”, la “luna” y el “canto” del poeta son nivelados por el poema en una misma relación esencial con el “camino del indio”. Sol, luna y hombre son reunidos en la apertura poética de la palabra que instaura el sentido de la apertura previa del camino como diálogo donde todo esto es puesto en su sitio. Los dos últimos versos de la estrofa dicen: “besaron tus piedras, / camino del indio”. Es decir, el sol, la luna y el canto del propio Yupanqui *besan* las piedras del camino y su apertura previa. El sol y la luna besan las piedras del camino con su luz y con su brillo, pero el canto del Yupanqui besa las piedras del camino en el sentido de la fundación poética de la dirección “futura” del evento histórico inicial del ser-indio y su “morada poética”

180 Véase el apartado “3.3.2 El destino de Germania a la margen del Rin: El ser de los semidioses en la poesía”.

original.

La penúltima estrofa del poema tematiza el “instante” del canto y, más que esto, el “temple fundamental” de su decir poético que instauro “hombre” y “dioses”: “En la noche serrana, / llora la *quena* su honda nostalgia”. El instante del canto es la “noche serrana”, la “honda nostalgia” es su temple y, finalmente, la “*quena*” es el instrumento de su expresión. “*Quena*” es un instrumento de viento de origen amerindia y aparentada con la flauta. La “flautita de caña” es uno de los instrumentos más antiguos del pueblo andino y actualmente es reconocida como patrimonio cultural del Perú. Sin embargo, en la poesía de Yupanqui la *quena* adquiere una particularidad: “llora la quena”. Yupanqui no dice que el indio llora *en* la *quena* como si el instrumento fuera apenas un medio para el llorar del indio. Sin embargo, “*llora la quena*”; es la propia *quena* la que llora el destino de su pueblo que se aleja progresivamente de la fuente inicial de su poesía. El sentimiento es la “nostalgia”, pero no cualquiera, sino la más “honda nostalgia” que lanza el ser-indio en la vacía experiencia del oscuro que da la consciencia del tiempo de “antes” del ensombrecimiento de la *pachamama*. Alejada de su origen más propia, la *quena* llora esta “distancia”.

El sentido del canto es explicitado discretamente en los dos versos siguientes de la quinta estrofa: “y el caminito sabe / cuál es la *chola* que el indio llama”. ¿Qué sabe el camino, pero nosotros tenemos que adivinar? El camino sabe cuál es la *chola* que el indio llama. En el idioma *aimara* la palabra “mestizo” utilizada por el imperio europeo ha sido traducida por “*chhulu*” y de ahí imaginamos que nasce el uso popular de la palabra “chola” para referirse a las bellas jóvenes de origen amerindia en la región de los Andes. El poema se confronta con la *ausencia* de la *chola*, con su rehusar-se marcado por la *distancia* del camino.

El poema concluye su círculo con la figura del canto que se levanta en el cerro: “Se levanta en el cerro / la voz doliente de la *baguala*”. La voz tiene el tono doliente de la *baguala*. Es la *baguala* que canta. De modo general, la *baguala* es un género musical originario del folclore de la región nordeste de la Argentina; se tratan de versos en su mayoría octosílabos y cantados bajo el acompañamiento de un instrumento de percusión llamado de “caja coplera”. Los versos de la *baguala* son las “*coplas*” y normalmente son improvisados por el cantante según métricas preestablecidas. La “*caja coplera*” es el instrumento que acompaña habitualmente el improvisado de la *copla*, es un pequeño tambor

hecho de piel tensada sobre una caja circular de madera. La *caja* acompaña la *quena* en la *baguala* que canta la pena del indio. El canto, sin embargo, es tan conmovedor que toca el corazón del propio camino: “el camino lamenta / ser el culpable de la distancia”. La piedra es tocada, besada, por el canto. La figura final de Yupanqui es un canto que en la melodía llorosa de la *quena* y el ritmo doliente de la *caja coplera* conmueve el propio camino. Tocado en su corazón por la *baguala*, el camino lamenta “ser el culpable de la distancia”. Él sabe quién es la “*chola*” y la “*distancia*” porque su sentido deviene del *origen*. Un camino que se entristece es una imagen rara, pero resguarda el sentido positivo y futuro de la poesía de Yupanqui en lo íntimo de lo *no-dicho* de su *esencia*. La tarea poética: tocar el corazón del propio camino, despertar su sentido poético para que la dirección del origen sea visible también en el *futuro* y no sólo en el *pasado* del Ser.

Pero ¿qué dice el camino cuando se siente el culpable por la distancia entre el indio y el origen de su canto? Nada. El poema de Yupanqui parece terminar demasiado pronto, pero no es así. Lo que es dicho por el camino permanece en el abierto de su silencio; entristecido, el camino ofrece la apertura libre de un futuro encuentro con el amigo. En un poema más maduro, llamado “*Caminito Español*”, Yupanqui habla del sentido del camino como este *encuentro esencial* entre amigos. Esta canción ha sido registrada por primera vez en 1968 y es claramente dedicada por Atahualpa Yupanqui al público español de su música. La canción ofrece una reflexión poética esencial al modo como algo como un camino se puede entristecer con el canto del indio: “El camino nunca es triste, / lo entristece la canción, / si el caminante le cuenta, / sus desvelos, su pasión” (YUPANQUI, *Caminito Español*, 2018)¹⁸¹. También el camino tiene un origen poético, su tristeza es espejo del canto del indio y su conmoción depende de la *pasión* del poema por su objetivo al caminar: la apertura coyunta de un nuevo horizonte de sentido para nuestra experiencia del Ser. Sin embargo, el poema deja entrever que el encuentro del camino con el indio recibe su sentido original del canto. En el encuentro entre el corazón argentino y el caminito español del cual habla la canción hay una aceptación implícita de que el corazón del “compositor” y los “caminitos de España” comparten el mismo *origen* para su experiencia finita del Ser: el *arte*. La fundación de los pueblos y también su

181 En función de la composición tardía de la música, hemos tenido acceso a ella por medio de la colección titulada *Grabaciones Completas*. Véase la referencia bibliográfica: YUPANQUI, *Caminito Español*, 2018.

encuentro es, en primer lugar, poético: ocurre en la esencia del diálogo que pone en *obra* el “esenciar-se” (el acontecer) de la “verdad del Ser” como horizonte de sentido para la experiencia del todo que *es* (ente)¹⁸².

Aún en *Caminito Español* Yupanqui (2018) canta: “Como en los libros sagrados, / hay un tiempo de sazón, / vivían sin encontrarse, / hoy son amigos los dos”. En el canto de Yupanqui el “tiempo de sazón” es el tiempo del encuentro verdadero entre Argentina y España. De este modo, ¿no se podría decir que Yupanqui piensa la *respuesta* del caminito al llamado de la primera canción como la seña en dirección a la posibilidad creativa de los pueblos en un diálogo poético propio? Notamos una sutil relación entre lo concebido por Yupanqui en su canto y el “destino” de la sacerdotisa Germania leída por Heidegger en la poesía de Hölderlin. La amistad *entre* el corazón argentino y caminito español es nombrada poéticamente como el “hermoso amor sin olvido” (YUPANQUI, 2018). También Hölderlin ha pensado un destino similar para su patria-madre, en el poema Germania el destino de la sacerdotisa es anunciado por el águila como la posición de consejera entre los pueblos¹⁸³. Hölderlin no piensa una Germania bélicamente armada contra enemigos ideológicos cualquiera, sino como partícipe del diálogo poético entre los pueblos. Yupanqui describe tal diálogo esencial entre los pueblos de modo muy sencillo: “A veces bajo la luna, / como una conversación” (YUPANQUI, 2018). En el canto de Yupanqui percibimos indicaciones suficientes de una comprensión esencial de la poesía como fundación poética que instauro por primera vez pueblo y su pertenencia al “caminito del indio” (al “destino del Ser”).

El “canto” es la evocación poética del propio Ser y, por lo tanto, el “decir-poético de Yupanqui está muy cercano de la esencia de la poesía en sí misma¹⁸⁴. Por inconcluso que pueda resultar cualquier intento de respuesta inmediata al problema del Nihilismo occidental, el presente trabajo concluye su objetivo general en la medida en que alcanza

182 Véase el apartado “3.3.2 Notas adicionales sobre la verdad del Ser”.

183 Sobre la discusión de la interpretación heideggeriana del poema “Germania” véase el apartado “3.3.1 La sacerdotisa Germania”.

184 Tenemos en mente la descripción del sentido esencial del “canto” hecha por Heidegger: “Pensante, reuniente, amante, así es el decir: un quieto exuberante inclinarse, una jubilosa veneración, un rendir homenaje, cantar alabanzas: *laudare*. *Laude* es el nombre latino para los cantos. Recitar cantos significa: cantar. *Cantar* es el recogimiento del decir en el canto. Si ignoramos el alto sentido del canto en tanto que decir, se convierte en mera sonorización posterior de lo que es dicho y escrito” (GA 12, 229 [1990, p. 205]). Sobre nuestra discusión del carácter esencial del arte en general en el pensamiento de Heidegger sobre el ser-obra como ponerse en obra de la verdad del Ser, véase el apartado “3.2.1 El origen de la obra de arte”.

en su escopo la relación esencial entre la cuestión del origen poético de un pueblo, la situación finita de la condición humana y el vínculo histórico fundamental de la experiencia existencial de descubrimiento del Ser en el pensamiento de Martin Heidegger en la década de 1930. En el fondo, es la relación con la “nada” sugerida en el Nihilismo que lanza la existencia en la posibilidad originaria de su modo de ser concebido por Heidegger en *Ser y Tiempo* como la oscilación temporal entre el ser-ahí-con-el-otro y la muerte. La experiencia de la nada de fundamento tiene el “temple fundamental” de lo “reuniente”, es decir, de lo que reúne lo existente y la multiplicidad de manifestaciones del Ser en un determinado proyecto de descubrimiento de sentido del Ser, este “proyecto” es *esencialmente* artístico. La esencia del arte *instaura* al ser humano en la apertura del fenómeno en tanto establece el sentido inicial del lenguaje que articula la relación entre el nombre y la cosa, entre la existencia y el “yo”, entre el dios y sus criaturas. En este sentido, toda articulación posible de la apertura del Ser necesita retirar su condición de posibilidad de la “verdad del Ser” puesta en obra inicialmente por el arte.

El arte experimenta el vacío de fundamento como la esencia de su posibilidad inicial de crear algo nuevo, el pensamiento también necesita aprender a dialogar así con la experiencia de su más profundo vacío de sentido. En otras palabras, el pensamiento necesita aprender a lidiar con la experiencia extática del vacío de fundamento que está en la base del existir como tal.

Finalmente, existe un delicado equilibrio entre la experiencia del Nihilismo y la esencia del arte. Para pensar el sentido futuro de su relación con el Ser, el pensamiento occidental debe buscar en este esencial equilibrio del arte el sentido de una posible relación positiva con la nada de su propio fundamento. El pensamiento no debe convertirse en arte, sino recibir de él la dirección creadora de una relación con la nada que tiene el sentido de una nueva manera de reflejar la apertura del Ser en su totalidad. A nosotros, individuos perdidos entre una miríada de ilusiones consumistas cada vez mayores, entre imágenes que oscilan entre la verdad y la falsedad a una velocidad aterradora, nos corresponde seguir el consejo de Heidegger y pensar detenidamente en nuestro propio tiempo. Existimos y esto es suficiente para que la pregunta florezca en nuestro pecho, aunque no haya sido convocada. Siempre hay la pregunta y, en cualquier lugar, sin que aparezca, un rostro apacible o sombrío, triste o alegre, esconde en el silencio de sus ojos la necesidad de una respuesta. Y en cada instante la respuesta se hace y se

deshace, impulsando con su círculo la aventura humana del incesante cuestionamiento de sí mismo. Para Heidegger, todo esto es tiempo, tiempo humano puesto en obra de su propio sentido de Ser por el arte. No podía ser de otra manera, ahora queda la pregunta de cómo *será*, es decir, la pregunta artística fundamental por el *devenir* de nuestra experiencia común del Ser.

BIBLIOGRAFÍA

1 Obras de Heidegger

1.1 Volúmenes de las *Gesamtausgabe* (“Obras recopiladas”) en alemán

HEIDEGGER, Martin. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. (GA 1).

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (SZ, GA 2).

HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996. (GA 4).

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I (1936–1939)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996. (GA 6.1).

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II (1939–1946)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996. (GA 6.2).

HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze (1936–1953)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. (GA 7).

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. (GA 9).

HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz (1955–1957)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. (GA 11).

HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache (1950–1959)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990. (GA 12).

HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein” (1934)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980. (GA 39).

HEIDEGGER, Martin. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik” (WS 1937/38)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987. (GA 45).

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Er-eignis) (1936–1938)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987. (GA 65).

1.2 Traducciones consultadas

HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997. (SuZ, GA 2).

HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 2005. (GA 4).

HEIDEGGER, Martin. *Caminos de Bosque*. Traducción Helena Cortés y Arturo Leyte. 10. ed. Madrid: Alianza Editorial, 2010a. (GA 5).

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche, Vol. 1*. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino, S. A., 2000. (GA 6.1).

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche, Vol. 2*. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino, S. A., 2000. (GA 6.2).

HEIDEGGER, Martin. *Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994. (GA 7).

HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la técnica*. Traducción de Adrián Jesús Escudero. Barcelona: Herder Editorial, 2021. (GA 7).

HEIDEGGER, Martin. *Hitos*. Traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés. Madrid: Alianza, 2001. (GA 9).

HEIDEGGER, Martin. *Identidad y Diferencia*. Traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés. Madrid: Anthropos Editorial, 2013. (GA 11).

HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*. Traducción de Yves Zimmermann. 2. ed. Barcelona: Serbal, 1990. (GA 12).

HEIDEGGER, Martin. *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El rin”*. Traducción de A. C. Merino Riofrío. Buenos Aires: Biblos, 2010b. (GA 39).

HEIDEGGER, Martin. *Preguntas fundamentales de la filosofía*. “Problemas” escogidos de “Lógica”. Traducción de Ángel Xolocotzi. Granada: Comares, 2008. (GA 45).

HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la Filosofía (Acerca del Evento)*. Traducción de Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Biblioteca Internacional Heidegger, 2003. (GA 65).

2 Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. *II Intempestiva: Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*. Traducción de Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *La Voluntad de Poder*. Traducción de Aníbal Froufe. Madrid: Editorial EDAF, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *La Ciencia jovial (La gaya scienza)*. Traducción de José Jara. Caracas: Monte Ávila Editores, 1990.

NIETZSCHE, Friedrich. *El Origen de la Tragedia*. Traducción de Eduardo Ovejero Mauri. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Traducción de Andrés Sánchez. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Traducción de Andrés Sánchez. Madrid: Alianza Editorial, 2005a.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Traducción de Andrés Sánchez. Madrid: Alianza Editorial, 2005a.

3 Obras de Hölderlin

HÖLDERLIN, Friedrich. *Poesía Completa*. Traducción de Federico Gorbea. Barcelona: Ediciones 29, 1995.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Hiperión o El eremita en Grecia*. Traducción de Jesús Munárriz. Madrid: Hiperión, 2014.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Correspondencia Completa*. Traducción de Helena Cortés Gabaudan y Arturo Leyte Coello. Madrid: Hiperión, 1990.

4 Bibliografía secundaria

4.1 Bibliografía secundaria citada:

ARNOLD, Kyel; ATWOOD, George. Nietzsche's Madness. In: SCHULTZ, W. T. (Org.). *Handbook of Psychobiography*. New York: Oxford University Press, 2005.

BLOND, Louis P. *Heidegger and Nietzsche: Overcoming Metaphysics*. New York: Continuum International Publishing Group, 2010.

BUÑUEL FANCONI, Darío. La metáfora de la fiesta en Nietzsche. In: *Escritura e Imagen*, v. 15, p. 101–114, 3 diciembre 2019.

BURNHAM, Douglas; JESINGHAUSEN, Martin. *Nietzsche's The Birth of Tragedy: A Reader's Guide*. New York: Continuum International Publishing Group, 2010.

CABRAL, Luiz Alberto Machado. *O Hino Homérico a Apolo*. Campinas: Ateliê Editorial, 2004.

CAMUS, Albert. *El mito de Sísifo*. Traducción de Luis Echávarri. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

CASTELLS, Manuel. Informacionalism, Networks, and the Society: A Theoretical Blueprint. In: CASTELLS, Manuel (ed.). *The Network Society: A Cross-Cultural*

Perspective. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, p. 3-45, 2004.

COLOMBANI, María Cecilia. A propósito de Dioniso y Apolo. Mismidad y Otredad: el juego de las tensiones. In: *Nuntius Antiquus*, v. 2, n. 0, p. 25-40, 31 diciembre 2008.

CONWAY, Daniel W. Heidegger, Nietzsche, and the Origins of Nihilism. In: *Journal of Nietzsche Studies*, n. 3, p. 11-43, 1992.

DALLMAYR, Fred. Heidegger on Macht and Machenschaft. In: *Continental Philosophy Review*, v. 34, p. 247-267, 2001.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Traducción de Thomas Kauf. Barcelona: Editorial Anagrama, 1993.

DREYFUS, Hubert L. Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology and Politics (1993), In: C. Guignon (ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 289-316, 2006.

DUQUE, Félix. La guarda del espíritu. Acerca del “nacional-socialismo” de Heidegger. In: *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, p. 81-122, 1991.

ESCUADERO, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger: Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder Editorial, 2009.

ESCUADERO, Jesús Adrián. *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger (Vol. I)*. Barcelona: Heder Editorial, 2016a.

ESCUADERO, Jesús Adrián. *Guía de Lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger, Volumen 2*. Barcelona: Herder Editorial, S. L., 2016b.

ESCUADERO, Jesús Adrián. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el Ser: Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Heder Editorial, 2010.

FÉDIER, François. *En torno a El Origen de la Obra de Arte de Martin Heidegger*. In: *Revista de Filosofía*, v. 72, p. 25-35, 2016.

HAAR, Michael. Heidegger and the God of Hölderlin. In: *Research in Phenomenology*, v. 19, n. 1, p. 89-100, 1989.

HAAR, Michel. Nietzsche and Metaphysical Language. In: ALLISON, D. B. (Org.). *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*. New York: Delta Book, p. 5-35, 1977.

HEBECHE, Luiz Alberto. *Curso sobre Contribuições à Filosofia (o acontecimento-apropriador) de Martin Heidegger*. Florianópolis: Filosofia/EAD/UFSC, 2014.

HOMERO. *Himnos Homéricos. La batracomiomaquia*. Traducción de Alberto Bernabé. Madrid: Editorial Gredos, 2003.

IRWIN, Ruth. Heidegger and Nietzsche; the question of value and nihilism in relation to Education. In: *Studies in Philosophy and Education*, v. 22, p. 227–244, 2003.

KURAVSKY, Erik. Neither Philosophy nor Theology: The Origin in Heidegger's Earliest Thought. In: *Open Theology*, v. 7, p. 180-207, June 2021.

LEYTE, Arturo. *Post Scriptum: El origen de la obra de arte de Martin Heidegger*. Sitio Virtual: La Oficina de Arte y Ediciones, 2016.

MA, Lin; BRAKEL, Jaap van. Out of the *Ge-stell*?: The role of the East in Heidegger's *das andere Deken*. In: *Philosophy East and West*, v. 64, n. 3, p. 527-562, July 2014.

MAGNUS, Bernd. Nietzsche and the project of bringing philosophy to an end. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 14, n. 3, p. 304–320, 1 Jan 1983.

NANCY, Jean-Luc. *Banalité de Heidegger*. Paris: Editions Galilée, 2015.

OTT, Hugo. *Martin Heidegger: En camino hacia su biografía*. Trad. Helena Cortés Gabaudan. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

POELLNER, Paul. *Nietzsche and Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

RIVERA, Beatriz Elena B. *El arte como acontecimiento: Heidegger-Kandinsky*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2008.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Hölderlin o El fuego de la poesía*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets Editores, 2021.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: Biografía de su Pensamiento*. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets Editores, 2002.

SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la Razón Dialéctica (Volumen I)*. Traducción de Manuel Lamana. Buenos Aires: Editorial Losada, 1963.

SOLOMON, Robert C. Nietzsche ad hominem: Perspectivism, personality and resentment revisited. In: MAGNUS, B. & K. M. H. (Org.). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 180–222, 1996.

STOLOROW, Robert D. Heidegger's Nietzsche, the doctrine of eternal return, and the phenomenology of human finitude. In: *Journal of Phenomenological Psychology*, v. 41, n. 1, p. 106–114, 2010.

TRAWNY, Peter. *Heidegger & the Myth of a Jewish World Conspiracy*. English

translation by Andrew J. Mitchell. London: University of Chicago Press, 2014.

VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1987.

WRATHALL, Mark (ed.). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge, United Kingdom; New York, NY: Cambridge University Press, 2021.

YAÑEZ, Ángel Xolocotzi. *Fundamento y Abismo: Aproximaciones al Heidegger Tardío*. México: Universidad Autónoma de Puebla, 2011.

YAÑEZ, Ángel Xolocotzi. *Heidegger y el Nacionalsocialismo*. Madrid: Plaza y Valdés, S.L., 2013.

YUPANQUI, Atahualpa. Caminito Español [*Canción*]. In: *Grabaciones Completas*. Remasterización (2xCDs). Argentina: RCA Grabaciones, 2018.

YUPANQUI, Atahualpa. Caminito del Indio [*Canción*]. In: *Todas sus grandes Canciones, En sus primeras Grabaciones (1936-1953)* (2xCDs). España: Sello Rama Lama Music, 2023.

YUPANQUI, Atahualpa. Tú que puedes, vuélvete [*Canción*]. In: *Todas sus grandes Canciones, En sus primeras Grabaciones (1936-1953)* (2xCDs). España: Sello Rama Lama Music, 2023.

ZIMMERMAN, Michael E. A Comparison of Nietzsche's Overman and Heidegger's Authentic Self. In: *The Southern Journal of Philosophy*, v. 14, n. 2, p. 213–231, 1976.

4.2 Bibliografía secundaria consultada:

BADIOU, Alain. *Being and Event*. Trad. Oliver Feltham. New York: Bloomsbury Publishing, 2007.

BISHOP, Paul (Ed.). *A Companion to Friedrich Nietzsche: Life and Works*. New York: Camden House, 2012.

BISHOP, Paul (Ed.). *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Glasgow: Boydell & Brewer, 2004.

BRADLEY, Bryan. Revenge and Nostalgia: Reconciling Nietzsche and Heidegger on the question of coming to terms with the past. In: *Sage*, vol. 38, n. 1, p. 25-38, 2012.

CAMPBELL, David. Nietzsche, Heidegger, and Meaning. In: *Journal of Nietzsche Studies*, v. 26, p. 25-54, Autumn 2003.

DETMER, David. Heidegger and Nietzsche on "thinking in values". In: *The Journal of Value Inquiry*, vol. 23, p. 275-283, 1989.

DRUCKER, Cláudia. Mediação e fundação poéticas em Hölderlin e Heidegger. In: *O que nos faz pensar*, n. 36, p. 185-211, março de 2015.

DUQUE, Félix (Ed.). *Heidegger: Sendas que vienen*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2008.

DUQUE, Félix. *Residuos de lo sagrado: Tiempo y escatología, Heidegger/Levinas – Hölderlin/Celan*. Madrid: Abada Editores, S. L., 2010.

FAYE, Emmanuel. *Heidegger-The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933–1935*. New Haven: Yale University Press, 2009.

FARÍAS, Víctor. *Heidegger y el Nazismo*. 2. ed. Santiago: Fondo de Cultura Económica Chile, 1998.

GADAMER, Hans Georg. *La dialéctica de Hegel: Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2000.

GEMES, Ken (ed.); RICHARDSON, John (ed.). *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

GONDIM, Elnora; RODIGUES, Osvaldino Marra. Pensar o Ser na poesia: Heidegger leitor de Hölderlin. In: *Emanipação*, vol. 10, n. 1, p. 387-393, 2010.

GRAY, J. Glenn. Heidegger "Evaluates" Nietzsche. In: *Journal of the History of Ideas*, v. 14, n. 2, p. 304-309, Apr., 1953.

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Los Angeles: University of California Press, 1995.

LUCHTE, James. *Mortal Thought: Hölderlin and Philosophy*. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2016.

LUFT, Eric Von Der. Sources of Nietzsche's "God is Dead!" and its Meaning for Heidegger. In: *Journal of the History of Ideas*, vol. 45, n. 2, p. 263-276, 1984.

MITCHELL, Andrew J. The coming of history: Heidegger and Nietzsche against the present. In: *Continental Philosophy Review*, v. 46, p. 395–411, 2013.

MURREY, Lucas. *Hölderlin's Dionysiac Poetry: The Terrifying-Exciting Mysteries*. Switzerland: Springer International Publishing, 2015.

SCHALOW, Frank (Ed.). *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*. New Orleans: Springer, 2011.

SCHNÄDELBACH, Hebert. *Filosofía en Alemania (1831 – 1933)*. Trad. de Pepa Linares. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.

SWEIG, Stefan. *The Struggle with the Daemon: Hölderlin, Kleist, Nietzsche*. Trad. de Eden y Cedar Paul. London: Pushkin Press, 2012.

TRINDADE, Rogerio G. *A História e sua Sombra: O problema da história entre Dilthey e Heidegger*. Dissertação (Master em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2020.

VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Traducción Alberto L. Bixio. Barcelona: Editorial Gedisa, S. A., 1987.

WARMINSKI, Andrzej. *Readings in Interpretation: Hölderlin, Hegel, Heidegger*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

WEINECK, Silke-Maria. *The abyss above: philosophy and poetic madness in Plato, Hölderlin and Nietzsche*. New York: State University of New York, 2002.

WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

WOEZIK, Cia van. *God – Beyond Me: From the I's Absolute Ground in Hölderlin and Schelling to a Contemporary Model of a Personal God*. Leiden/Boston: Brill Editorial, 2010.

YAÑEZ, Ángel Xolocotzi. *Heidegger: Lenguaje y escritura*. Ciudad de México: Distribuciones Fontamara, S.A., 2018.

YAÑEZ, Ángel Xolocotzi. *Heidegger y el carácter afectivo de la metafísica*. In: Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia, v. 11, n. 2, p. 403-414, 2022.

YOUNG, Julian (ed.). *Individual and Community in Nietzsche's Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2015.