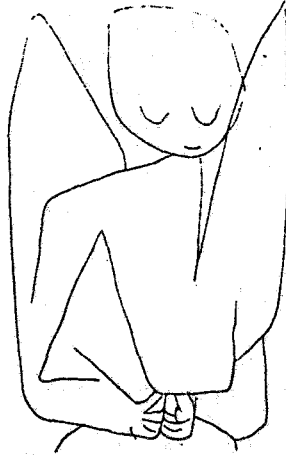


# Textos



## Introducción y epílogo a ¿que es metafísica? \*

### *Introducción*

Descartes escribe a Picot, quien tradujo al francés los *Principia Philosophiae*: *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...* (Opp. ed. Ad. et Ta., IX, 14)

Nosotros preguntamos, para no salirnos de esta imagen: ¿En qué suelo afirma sus raíces el árbol de la filosofía? ¿De qué fundamento reciben las raíces, y a través de ellas todo el árbol, las fuerzas y las savias nutricias? ¿Cuál es el elemento que, oculto en el fundamento y suelo, se entreteje con las raíces que sostienen y alimentan el árbol? ¿En dónde descansa y se mueve la metafísica? ¿Qué es la metafísica vista desde su fundamento? ¿Qué es en el fondo y en general la metafísica?

La metafísica piensa al ente en cuanto ente. Cada vez que se interroga qué es el ente, el ente en cuanto tal está a la vista. El representar metafísico debe estar visto a la luz del ser. La luz, esto es, aquello que un tal pensar experimenta como luz, no llega a ser vista por

---

\* *Was ist Metaphysik*, la Lección Inaugural pronunciada por M. Heidegger en la Universidad de Friburgo, fue publicada en 1929. [La traducción al español de Xabier Zubiri fue publicada en 1947 por la editorial Siglo Veinte]. En 1943 Heidegger agregó, a la cuarta edición de esta obra, un *Epílogo* (*Nachwort*), y en la quinta edición de 1949, una *Introducción* (*Einleitung*). Las traducciones que ahora publicamos fueron realizadas por Eduardo García Belsunce.

este pensar, pues tal pensar representa al ente siempre y sólo con referencia al ente. Desde tal referencia el pensar metafísico pregunta por la fuente del ente y por el autor de la luz. Esta misma, la luz, pasa por suficientemente aclarada por el hecho de garantizar la transparencia a toda mirada referida al ente.

De cualquier modo que se interprete al ente, o como espíritu en el sentido del espiritualismo, o como materia y fuerza en el sentido del materialismo, o como devenir y vida, o como representación, o como voluntad, o como sustancia, o como sujeto, o como *energeia*, o como eterno retorno de lo mismo, siempre aparece el ente en cuanto ente a la luz del ser. Cada vez que la metafísica representa el ente, el ser, despejando, aclara. El ser ha llegado en un desocultamiento (*alétheia*). Si y cómo el ser implica tal desencubrimiento; si y cómo él mismo se da en la metafísica, es algo que permanece oculto. No se piensa al ser en su esencialización de ocultante, esto es, en su verdad. Sin embargo la metafísica, en las respuestas a su pregunta por el ente en cuanto tal habla desde la inadvertida patencia del ser. Por eso puede llamarse a la verdad del ser el fundamento en el que se apoya la metafísica en cuanto raíz del árbol de la filosofía, y a partir del cual se nutre.

Por el hecho de interrogar al ente en cuanto ente, la metafísica se mantiene en el ente, y no se vuelve hacia el ser en cuanto ser. Por ser raíz del árbol de la filosofía, envía todas las savias y fuerzas al tronco y a las ramas. Las raíces se ramifican en el fundamento y suelo, a fin de que el árbol, al crecer, salga de él y lo abandone. El árbol de la filosofía se emancipa del suelo en que arraiga la metafísica. El fundamento y suelo es por cierto el elemento en que se da la raíz del árbol; pero el árbol, en su crecimiento, jamás puede recoger en sí al suelo de la raigambre, suelo desde el cual crece, de modo tal que éste, el suelo, se agote en lo arbóreo del árbol. Son las raíces, más bien, las que hasta en sus más finos filamentos se pierden en el suelo. El fundamento es fundamento para la raíz; en él la raíz se entrega al olvido, en beneficio del árbol. Aun si a su modo se entregara al elemento del suelo, la raíz pertenece al árbol. A este prodiga su elemento y su ser. Como raíz no se vuelve hacia el suelo; al menos no de tal manera que su esencia consista en crecer vuelta hacia tal elemento y ramificarse en él. Probablemente tampoco el elemento sea el elemento sin que la raíz lo entreteja.

La metafísica, en la medida en que sólo representa al ente en cuanto ente, no piensa en el ser mismo. La filosofía no se reúne en su fundamento. Siempre lo abandona y, en verdad, por obra de la

metafísica. Pero ella, sin embargo, jamás le sale al encuentro. En cuanto un pensar toma por el camino que conduce al experimentar el fundamento de la metafísica, en la medida en que dicho pensar intenta pensar la verdad del ser mismo, en lugar de representar al ente en cuanto ente, ha abandonado, en cierto modo, a la metafísica. Este pensar retrocede, visto desde la metafísica, al fundamento de la metafísica. Pero aquello que, de ese modo, aparece como fundamento, es, posiblemente, si es experimentado a partir de sí mismo, algo diferente y aún no dicho, y conforme a ello también la esencia de la metafísica es algo diferente de la metafísica.

Un pensar que piensa la verdad del ser ya no se satisface con la metafísica; pero tampoco piensa contra la metafísica. Para hablar de acuerdo a la metáfora, no trata de arrancar la raíz de la filosofía. Le remueve el fundamento y le ara el suelo. La metafísica sigue siendo lo primero de la filosofía. No alcanza al elemento primero del pensar. La metafísica queda superada en el pensar en la verdad del ser. Queda abatida la pretensión de la metafísica de controlar la referencia sustentadora al "ser" y determinar, de modo decisivo, toda relación con el ente en cuanto tal. Sin embargo, tal "superación de la metafísica" no desplaza a la metafísica. Mientras el hombre siga siendo el *animal rationale* es el *animal metaphysicum*. Mientras el hombre se conciba a sí mismo como el ser viviente racional, la metafísica, según palabras de Kant, forma parte de la naturaleza del hombre. Por el contrario, si el pensar lograra retroceder al fundamento de la metafísica, podría a su vez provocar un cambio de la esencia del hombre, cambio con el cual se pondría en marcha una transformación de la metafísica.

Si, pues, al desplegar la pregunta por la verdad del ser, se habla de una superación de la metafísica, esto quiere decir: pensar en el ser mismo. Tal pensar va más allá del hasta ahora no pensar en el fundamento de la raíz de la filosofía. El pensar intentado en *Ser y Tiempo* (1927) se pone en camino hacia una superación, así entendida, de la metafísica. Pero lo que pone en camino a un tal pensar sólo puede ser aquello que hay que pensar. Que el ser mismo aborde aquí un pensamiento y cómo él lo aborda, nunca es ni primera ni únicamente un poder del pensamiento. El hecho que el ser mismo y cómo el ser mismo llega al pensar, lleva a éste a dar el salto por medio del cual hace surgir al ser para, de este modo, corresponder al ser en cuanto tal.

Pero entonces ¿por qué es necesaria una superación de la metafísica? ¿De este modo tan sólo debe ser cimentada y reemplazada por otra más originaria aquella disciplina de la filosofía que hasta ahora fue la raíz?

¿Se trata de una modificación del edificio doctrinal de la filosofía? No.  
¿O más bien se trata, gracias al retroceso al fundamento de la metafísica, de descubrir un supuesto de la filosofía hasta ahora inadvertido, y de demostrarle así a ésta que, por no descansar aún sobre un fundamento inquebrantable, no podía aún ser la ciencia absoluta? No.

Otra cosa está en juego con el advenimiento o el retiro de la verdad del ser: ni la constitución de la filosofía, ni tampoco la filosofía misma sino la proximidad y el alejamiento de aquello desde lo cual la filosofía, como el pensar representativo del ente en cuanto tal, recibe su esencia y su necesidad. La alternativa es si el ser mismo, a partir de su propia verdad, puede dar lugar a su relación con la esencia del hombre o si la metafísica, en su desviarse de su fundamento, sigue impidiendo que la relación del ser con el hombre desde la esencia de esta relación misma se vuelva tan esclarecedora que restituya al hombre en su pertenencia al ser.

En sus respuestas a la pregunta por el ente en cuanto tal, la metafísica ha representado ya, de antemano, al ser. Necesaria y continuamente, habla desde la perspectiva del ser. Pero la metafísica no lleva al ser mismo al lenguaje porque considera al ser no en su verdad, y a la verdad no como el desocultamiento, y a éste no en su esencia. A la metafísica siempre se le aparece la esencia de la verdad sólo en la forma ya tradicional de la verdad del conocimiento y la expresión del mismo. Pero desocultamiento podría ser algo más originario que la verdad en sentido de la *veritas*. *Alétheia* podría ser la palabra que nos diera una señal, aún no experimentada, para introducirnos en la impensada esencia del *esse*. Si así fuera, es indudable entonces que el pensar representativo de la metafísica jamás podría alcanzar esta esencia de la verdad aun cuando pusiera un gran ardor erudito en el estudio histórico de la filosofía presocrática; pues no se trata de un renacimiento del pensar presocrático -tal pretensión sería vanidosa y absurda-, sino de atender al advenimiento de la esencia aún inexpresada del desocultamiento, en cuanto manifestación del ser.

Entretanto, a través de su historia, que va desde Anaxímandro hasta Nietzsche, la verdad del ser se ha mantenido oculta para la metafísica. ¿Por qué la metafísica no piensa en ella? ¿Tal omisión depende exclusivamente del modo del pensar metafísico? ¿O es algo propio del destino esencial de la metafísica el sustraérsele el propio fundamento, porque al producirse el desocultamiento se retiene, o no adviene, lo esencial en éste, es decir el ocultamiento, y por cierto a favor de lo desoculto que aparece como el ente?

Ahora bien, la metafísica, de modo continuo y en las más diversas modificaciones, habla del ser. Ella misma despierta y fortalece la impresión de que, por su intercambio, se pregunta la pregunta por el ser y se la responde. Pero la metafísica jamás responde a la pregunta por la verdad del ser porque jamás pregunta tal pregunta. No pregunta porque piensa al ser sólo en la medida que representa al ente en cuanto ente. Alude al ente en general y habla del ser. Nombra al ser, y alude al ente. El decir de la metafísica se mueve, desde el comienzo hasta su consumación, y de un extraño modo, en una permanente confusión de ente y ser. Por cierto hay que pensar esta confusión como un acontecimiento, no como una falta. En modo alguno puede tener su fundamento en un mero abandono del pensar o en una superficialidad del decir. A consecuencia del pensar o en una superficialidad del decir. A consecuencia de esta confusión permanente, la representación llega a la cima de la aberración cuando afirma que la metafísica plantea la pregunta por el ser.

Hasta parecería que la metafísica, por el modo cómo piensa el ente, estuviera señalada a ser, sin saberlo, el obstáculo que impidió al hombre la originaria relación del ser con la esencia del hombre.

¿Pero cómo, si el ocultamiento de esta relación y el olvido de este ocultamiento determinan desde tiempo atrás la época moderna del mundo? ¿Cómo, si el ocultamiento del ser deja al hombre entregado exclusivamente al ente, de modo que el hombre queda casi desamparado de la relación del ser a su esencia (de hombre) y a la vez este desamparo se mantiene oculto? ¿Cómo, si fuera así, y si fuera ya desde hace largo tiempo? ¿Cómo, habiendo signos que indican que en el futuro este olvido se establecerá aun más decididamente en el olvido?

¿Existiría todavía para quien pensara un motivo de comportarse arrogante ante este destino del ser? Si así fuera ¿existiría todavía un motivo para aparentar otra cosa, y esto por un fingido entusiasmo? Si esto ocurriera con el olvido del ser ¿no existiría acaso motivo suficiente para que un pensar que piensa en el ser se espantara por no poder otra cosa que sostener en la angustia este destino del ser a fin de resolverse pensar en el olvido del ser? Si, no obstante, un pensar fuera capaz de esto ¿sería para él la así destinada angustia sólo una depresiva disposición afectiva? ¿Qué tiene que hacer el carácter destinal de esta angustia con la psicología y el psicoanálisis?

Pero, puesto que a la superación de la metafísica corresponde un esfuerzo por aprender a acatar por vez primera el olvido del ser, a fin de experimentarlo y recoge esta experiencia en la relación del ser con

el hombre y allí custodiaria, la pregunta: "¿Qué es la metafísica?" quedaría, dentro de la miseria del olvido del ser, como quizá lo más necesario de todo lo necesario para el pensar.

Todo depende de que, a su tiempo, el pensar se torne más pensante. Y ello ocurre si el pensar, en lugar de realizar un grado más alto de su esfuerzo, se remite a otra procedencia. Entonces el pensar puesto del ente en cuanto tal, y por eso representativo, y de ese modo aclarado, es rescatado por un pensar acaecido por el ser mismo y por eso atento al ser.

Consideraciones acerca de cómo el representar todavía metafísico y sólo metafísico puede aplicarse de modo más eficiente y útil a la vida cotidiana y pública para la acción inmediata vagan en el vacío. Pues cuanto más pensante se torna el pensar, cuanto más en conformidad se realiza con la relación que el ser guarda con él, con tanta mayor pureza está el pensar, dentro del único modo de acción que le es adecuado: en el pensar de lo que le ha sido dado a pensar y, por esto mismo, es ya pensado.

Sin embargo ¿quién vuelve aún en su pensamiento sobre lo que ha sido pensado? Se hacen descubrimientos. El pensar de *Ser y Tiempo* puso en marcha el intento de conducir el pensar por "un camino" que le permitiera llegar a la relación de la verdad del ser con la esencia del hombre: de abrir al pensar un sendero para que reflexionara adrede sobre el ser mismo en su verdad. En este camino, y esto significa al servicio de la pregunta por la verdad del ser, experiencia inexpressada porque primero ha de ser probada, implica la general sospecha de que el descubrimiento del ser pertenece a la relación del ser con el ser humano, con el ser mismo. ¿Pero cómo tal sospecha podría convertirse en pregunta expresa sin el esfuerzo previo por desprender la determinación esencial del hombre de la subjetividad y también del *animal rationale*? Se eligió el término *Dasein* para designar el dominio esencial en el cual el hombre está en cuanto hombre; y así, con una sola palabra, y al mismo tiempo, se acierta tanto con la relación del ser con la esencia del hombre, y también con la relación del hombre con la apertura (*Da*) del ser. Y se hizo a pesar de que la metafísica utiliza este término para aquello que se designa con las palabras *existencia*, *realidad efectiva*, *realidad* y *objetividad*, y también a pesar de que en el lenguaje diario se suele hablar de "*Dasein* humano" ["*existencia humana*"] en el sentido metafísico de la palabra. Por eso se obstruye todo intento de comprensión si uno se contenta con comprobar que en *Ser y Tiempo* en lugar de "*conciencia*" se usa la palabra "*Dasein*".

Como si aquí estuviera en cuestión exclusivamente el simple empleo de palabras diferentes; como si lo único de que se trata no fuera la relación del ser con la esencia del hombre y, pensado desde nuestra perspectiva, incorporar al pensar una experiencia esencial del hombre, experiencia suficiente para la pregunta conductora. Ni la palabra "Dasein" reemplaza la palabra "conciencia", ni la "cosa" llamada "Dasein" reemplaza a aquello que nos representamos con la palabra "conciencia". Con "Dasein" se nombra aquello que por primera vez debe experimentarse como el lugar, como el ámbito de la verdad del ser, y que debe pensarse de un modo correspondiente.

La tesis: "*La 'esencia' del 'Dasein' reside en su existencia*" (p. 42) nos da ya una indicación de aquello en lo que, a través de todo el tratado *Ser y Tiempo*, se ha pensado al hablar de "Dasein".

Es cierto que al reflexionar que en el lenguaje de la metafísica la palabra "existencia" nombra lo mismo a que alude "Dasein", es decir, la realidad efectiva de cualquier ser real, desde Dios hasta el grano de arena, la tesis, entendida de un modo corriente, sólo desplaza la dificultad de lo a pensar desde la palabra "Dasein" a la palabra "existencia". En *Ser y Tiempo* se usa la palabra "existencia" exclusivamente para designar el ser del hombre. Entendiendo rectamente la "existencia" se puede pensar la "esencia" del *Dasein*, en cuya apertura el ser mismo se anuncia y se oculta, se ofrece y se sustrae, sin que esta verdad del ser se agote en el *Dasein* o se identifique con él según el modo de la proposición metafísica: toda objetividad es en cuanto tal subjetividad.

¿Qué significa "existencia" en *Ser y Tiempo*? La palabra nombra un modo del ser, el ser de aquel que está abierto para la apertura del ser, en la cual tal ente se halla en la medida que se ex-pone. Este ex-ponerse [estar fuera de sí] es experimentado con el nombre de "cura", "cuidado" [*Sorge*]. La esencia extática del *Dasein* está pensada desde el cuidado, así como, a su vez, el cuidado sólo puede experimentarse suficientemente en su esencia extática. El ex-ponerse ex-perimentado así es la esencia del éxtasis que aquí debe pensarse. Por eso se entiende de modo insuficiente la esencia extática de la existencia cuando se la representa sólo como "estar fuera" (*Hinausstehen*), y el "fuera" (*Hinaus*) como el "salir desde" el interior de una inmanencia de la conciencia y del espíritu; pues, tomando así las cosas, la existencia seguiría siendo representada a partir de la "subjetividad" y la "sustancia", mientras que el "ex" (*Aus*) queda por pensarse como el intervalo (*Auseinander*) de la apertura del ser mismo. La *stasis* de lo extático



consiste, por extraño que pueda sonar, en el hallarse dentro (*Innestehen*) del “ex” (*Aus*) y “ahí” (*Da*) del desocultamiento, como lo cual el ser mismo esencializa. La palabra in-star (“*Inständigkeit*”) podría nombrar lo mejor posible aquello que debe pensarse con el término ‘existencia’ si se utiliza la palabra dentro del pensar que piensa en la verdad del ser y desde la verdad del ser. Pero hemos de pensar conjuntamente el in-star en la apertura del ser, el ex-ponerse (*Austragen*) del in-star (cuidado) y la perseverancia en lo extremo (Ser para la muerte), y esto como constituyendo la esencia plena de la existencia.

El ente que es en el modo de la existencia es el hombre. Sólo el hombre existe. El caballo es, pero no existe. El árbol es, pero no existe. El peñasco es, pero no existe. La proposición: “Sólo el hombre existe”, no significa que sólo el hombre sea un ente real y que todo el ente restante sea irreal y nada más que una apariencia o la representación del hombre. La proposición: “El hombre existe” significa: el hombre es aquel ente cuyo ser es señalado dentro del ser, desde el ser, en virtud del in-star abierto en el desocultamiento del ser. La esencia existencial del hombre es el fundamento de la posibilidad de que el hombre represente el ente en cuanto tal y tenga conciencia de lo representado. Toda conciencia presupone, como esencia del hombre, la existencia extáticamente pensada; en este contexto esencia, *essentia*, significa aquello que el hombre es en la medida que es hombre. La conciencia, en cambio, ni produce la apertura del ente ni confiere al hombre el estar abierto para el ente. ¿Hacia dónde y de dónde, y en qué dimensión libre se movería toda la intencionalidad de la conciencia si el hombre no tuviera de antemano su esencia en el in-star? En caso de pensar seriamente en ello ¿qué otra cosa puede designar la palabra “-sein” (ser) en las palabras “*Bewusstsein*” (conciencia) y “*Selbstbewusstsein*” (autoconciencia) que la esencia existencial de aquello que es en la medida que existe? Ser un yo mismo (*Selbst*) caracteriza por cierto la esencia de aquel ente que existe, pero la existencia no consiste ni en el ser yo mismo, ni se determina a partir de éste. Sin embargo, puesto que el pensar metafísico determina el yo mismo (*Selbst*) del hombre a partir de la sustancia o, lo que resulta la misma cosa en el fondo, a partir del sujeto, por eso el primer camino que lleva desde la metafísica hasta la esencia extático existencial del hombre, debe conducir a través de la determinación metafísica del “ser yo mismo” del hombre (*Ser y Tiempo*, párrafos 63 y 64).

Ahora bien, puesto que la pregunta por la existencia sólo está al servicio de la única pregunta del pensar, esto es, la pregunta a

desarrollar acerca de la verdad del ser en tanto oculto fundamento de toda metafísica, el título del tratado que intenta retroceder al fundamento de la metafísica no se llama *Existencia y tiempo*, ni *Conciencia y tiempo*, sino *Ser y tiempo*. Pero este título no ha de pensarse de acuerdo al modo corriente de: ser y devenir, ser y apariencia, ser y pensar, ser y deber ser. Porque aquí siempre se piensa aún de modo delimitado al ser, como si “devenir”, “apariencia”, “pensar”, “deber ser” no pertenecieran al ser, mientras que, evidentemente, no son una nada, y por tanto pertenecen al ser. En *Ser y Tiempo*, “ser” no es algo diferente de “tiempo”, en la medida que tiempo es tomado como el nombre (*Vorname*) para la verdad del ser y de tal modo es el ser mismo. ¿Por qué, entonces, “tiempo” y “ser”?

El pensar que recuerda (*Andenken*) el comienzo de la historia, en el que el ser develó en el pensar de los griegos, puede indicar que los griegos, desde temprano, experimentaron el ser del ente como presencia de lo presente. Si traducimos *éinai* por ser, la traducción es sin duda, correcta. Pero, no obstante, sólo sustituimos una palabra por otra. Examinándonos a nosotros mismo, muy pronto advertimos que ni pensamos a *éinai* a la manera griega, ni pensamos una determinación clara e inequívoca para “ser”. ¿Qué decimos, pues, cuando en lugar de *éinai* decimos “ser”, y en lugar de “ser” decimos *éinai* y *esse*? No decimos nada. La palabra griega, la latina y la alemana permanecen igualmente mudas. En el empleo cotidiano de las palabras nos traicionamos como precursores del más irreflexivo descuido ocurrido en el campo del pensar, descuido que siempre ha existido y que domina hasta el momento. pero aquel *éinai* significa: presencia (*Anwesen*). La esencia de esta presencia está profundamente oculta en el nombre original del ser. Pero para nosotros *éinai* y *ousía* en tanto *par-* y *apousía* quieren decir ante todo esto: en la presencia dominan, impensados y ocultos, presente y duración, se da (*west*) el tiempo. Según esto, el ser en cuanto tal se desoculta a partir del tiempo. De este modo el tiempo remite al desocultamiento, es decir, la verdad del ser. Pero el tiempo que es preciso pensar aquí no se experimenta en el cambiante curso del ente. El tiempo es evidentemente de muy otra esencia, no sólo no pensada en el concepto de tiempo propio de la metafísica, sino imposible de pensar jamás. Así resulta el tiempo el primer nombre propuesto a la reflexión para designar la verdad del ser, verdad que hay que experimentar en primer término.

Así como en el primer nombre metafísico del ser habla una oculta esencia del tiempo, así ocurre en su último nombre: en el “eterno

retorno de lo mismo". La historia del ser está dominada, en la época de la metafísica, por una impensada esencia del tiempo. El espacio no es un orden paralelo al temporal, pero tampoco sólo incluido en el tiempo.

Un intento de ir más allá del representar del ente en cuanto tal e ingresar al pensar en la verdad del ser debe, a partir de aquel representar, representar también en cierto modo la verdad del ser, de modo que este representar sea necesariamente y finalmente, en cuanto representar, inadecuado a lo que hay que pensar. Esta relación, procedente de la metafísica, acerca de la referencia de la verdad del ser a la esencia del hombre, es aprehendida como comprender (*Verstehen*). Pero aquí también se piensa al comprender a partir del desencubrimiento del ser. El comprender es el proyecto (*Entwurf*) extático yecto en el interior del ámbito de lo abierto. El ámbito, que en la proyección se ofrece como abierto a fin de que en él algo (aquí el ser) se muestre como algo (aquí el ser en cuanto el mismo en su desencubrimiento), se llama sentido. (Cf. *Ser y tiempo*). "Sentido del ser" y "verdad del ser" dicen lo mismo.

Admitiendo que el tiempo pertenece de un modo aún oculto a la verdad del ser, entonces todo mantenerse abierto proyectante de la verdad del ser en tanto comprender del ser debe dirigir su mirada al tiempo como el horizonte posible de la comprensión del ser (Cf. *Ser y tiempo*, parágrafos 31-34 y 68).

El prefacio puesto en la primera página del tratado *Ser y tiempo*, concluye con la frase: "La concreta elaboración de la pregunta por el sentido del 'ser' constituye la intención del siguiente estudio. La interpretación del *tiempo* como el horizonte posible de toda comprensión del ser es su meta provisional".

Un testimonio más claro aun de la fuerza con que toda filosofía se ha hundido en el olvido del ser, olvido del ser que se ha convertido en permanente exigencia destinal para el pensar en *Ser y tiempo*, lo ofrece de un modo insuperablemente ilustrativo la sonambúlica seguridad con que la filosofía pasó de largo ante la auténtica y única cuestión de *Ser y tiempo*. Aquí no se trata de un malentendido ante un libro, sino del habernos separado del ser.

La metafísica dice qué es el ente en tanto ente. Contiene un *lógos* (enunciación) sobre el *ón* (el ente). El título tardío de ontología caracteriza su esencia, suponiendo, sin duda, que la concibamos en su contenido propio y no en su secular estrechamiento. La metafísica se mueve en el ámbito del *ón hé ón*. Su representar concierne al ente en

tanto ente. De ese modo representa la metafísica siempre el ente en cuanto tal en general, el carácter entitativo del ente (la *ousía* del *ón*). Pero la metafísica representa el carácter entitativo del ente de un modo doble: primero, la totalidad del ente en cuanto tal en el sentido de sus rasgos más generales (*ón kathóλου, koinón*), luego, la totalidad del ente en cuanto tal en el sentido del ente supremo y por tanto divino (*ούπαθόλου, ακρότατου, θείου*). La metafísica de Aristóteles ha llevado a cabo el descubrimiento del ente en cuanto tal en este doble sentido (Cf. *Metaf.* T, E, K).

La metafísica, por el hecho de representar el ente en cuanto tal, es en sí, de modo ambiguo, la verdad del ente en el sentido de lo universal y de lo supremo. Conforme a su esencia es ontología, y, al mismo tiempo y en sentido más estrecho, teología. Esta esencia onto-teológica de la filosofía (*próte philosophía*) ha de fundarse en el modo como el *ón*, en cuanto *ón*, accede a lo abierto. Según esto, el carácter teológico de la ontología no descansa en el hecho de que la metafísica griega haya sido recogida y transformada más tarde por la teología cristiana. Más bien se funda en la manera cómo, desde temprano, el ente se desocultó en cuanto tal. Sólo este desocultamiento del ente hizo posible que la teología cristiana tomara posesión de la filosofía griega; si ello fue para bien o mal de aquélla, que lo establezcan los teólogos a partir de su experiencia de lo cristiano, meditando sobre lo escrito en la Carta primera a los Corintos del Apóstol Pablo: *ouxí emóraneu ó theós tén sophían tou kósmou*; "¿no ha hecho Dios que se tornara locura la sabiduría del mundo?" (1. Kor. 1, 20). La *sophía tou kósmou*, es sin embargo aquello que según 1,22 los "*Elleues zetoúsin*, lo que los griegos buscan. Aristóteles llama incluso *próte philosophía* expresamente a la filosofía propiamente dicha, *zetouméne*, la que es buscada. ¿Se resolverá alguna vez la teología cristiana, de acuerdo con las palabras de apóstol, a tomar seriamente a la filosofía como una locura? La metafísica, como verdad del ente en cuanto tal, es doble. Pero el fundamento de tal duplicidad y su procedencia quedan ocultos para la metafísica, y no por esto de un modo casual o a consecuencia de una omisión. La metafísica toma esta duplicidad por el hecho de ser lo que es: el representar el ente en tanto ente. A la metafísica no le queda otra alternativa. Por su propia esencia, a la metafísica le queda vedada la experiencia del ser; pues representa el ente (*ón*) siempre sólo en aquello que, en cuanto ente (*é ón*), se ha mostrado ya desde su perspectiva. La metafísica jamás toma en cuenta aquello que en este *ón*, tan pronto se ha desocultado, ya se ha ocultado.

Urge pues pensar renovadamente lo que se dice con la palabra *ente*, esto es, con la palabra *ente*. Por eso el pensar recogió la pregunta acerca del *ón* (Cf. *Ser y tiempo*, "Prefacio"). Sólo que esta reiteración no se limita simplemente a repetir la pregunta platónico-aristotélica; retrocede aun más, se pregunta por aquello que se oculta en el *ón*.

Si bien dedica su representar al *ón é ón*, la metafísica sigue fundamentada sobre aquello oculto en el *ón*. Por eso la pregunta que retrocede hacia aquello oculto, busca, vista desde la metafísica, un fundamento para la ontología. Por eso en *Ser y tiempo* esta indagación se llama ontología fundamental. Pero el título, como cualquier otro en este caso, resulta peligroso. Pensando desde el punto de vista de la metafísica expresa algo correcto; pero por ello, precisamente, induce a error. Pues se trata de lograr el tránsito desde la metafísica al pensar la verdad del ser. Mientras este pensar se sigue llamando a sí mismo ontología fundamental, se pone a sí mismo en el camino propio y lo oscurece. El nombre ontología fundamental induce a la opinión de que el pensamiento que ensaya pensar la verdad del ser, y no como toda ontología la verdad del ente, sigue siendo, en cuanto ontología fundamental, una especie de ontología. Mientras que el pensar la verdad del ser, como retroceso al fundamento de toda metafísica, ha abandonado ya desde el primer paso el ámbito de cualquier ontología. Por el contrario, toda filosofía que se mueve el representar mediato o inmediato de la "trascendencia", sigue necesariamente siendo ontología en el sentido esencial, ya sea que logre una fundamentación de la ontología, o que rechace a la ontología misma al imputarle, según su opinión, un estancamiento y fosilización de la vivencia.

Ahora bien, si por cierto el pensar que intenta pensar la verdad del ser a partir de la inveterada costumbre de representar el ente en cuanto tal llega a enredarse en este representar, entonces nada adquiere mayor urgencia, tanto para una primera reflexión como también para el tránsito desde el pensar representativo al pensar pensante, que preguntar: ¿qué es metafísica?

El desarrollo de esta cuestión en la presente conferencia, finaliza con otra pregunta. Esta es la pregunta fundamental de la metafísica y se formula así: ¿por qué es en general el ente y no más bien la Nada? Entre tanto, se ha hablado en demasía acerca de la angustia y de la nada, de las cuales se trata en esta conferencia. Pero hasta ahora a nadie se le ha ocurrido meditar por qué en una conferencia, donde a partir de la verdad del ser se intenta pensar en la nada, y de allí en la esencia de la metafísica, la citada pregunta pretende ser la pregunta

fundamental de la metafísica. ¿Para un lector atento esto no es acaso más importante que toda agitación contra la angustia y la nada? Esta última pregunta nos hace seguir el escrúpulo de que una reflexión que intenta pensar el ser por el camino que conduce a través de la nada, se convierta de nuevo, a la postre, en una pregunta acerca del ente. Mientras se siga formulando esta pregunta según el modo tradicional de la metafísica con el hilo conductor del ¿por qué? causal, el pensar en el ser estará totalmente negado en beneficio del conocimiento representativo del ente a partir del ente. Para mayor detalle, la cuestión final es, evidentemente, la que el metafísico Leibniz formuló en sus *Principes de la nature et de la grâce*: “¿pourquoi il a plutot quelque chose que rien?” (*Opp. ed. Gerh.*, tom. VI, 602, n 7).

¿No sería posible entonces, dado lo difícil del tránsito de la metafísica a otro pensar, que la conferencia quedara atrás de lo que se propone? ¿La lección pregunta al final la pregunta metafísica en el mismo sentido que Leibniz, refiriéndola a las causas supremas de todo lo existente? ¿Por qué no pronunciar entonces, como convendría, el nombre de Leibniz?

¿O la pregunta es preguntada en un sentido muy distinto? Si la pregunta no se dirige al ente, ni con respecto a éste, indaga la primera causa existente, entonces es que la pregunta se dirige a aquello que, precisamente, no es el ente. A esto nombra la pregunta y lo escribe con mayúscula: la Nada, único tema sobre el que medita la conferencia. Es muy natural la exigencia de repensar el final de tal conferencia desde el verdadero punto de vista que, íntegra, la comanda. Aquello que se llama la pregunta fundamental de la metafísica debería consumarse, de modo ontológico-fundamental, como pregunta que interroga desde el fundamento de la metafísica y como pregunta que interroga por tal fundamento.

Si admitimos que, al final, la conferencia piensa de un modo fiel a su propósito ¿cómo debemos entender la pregunta? La pregunta dice: ¿por qué es en general el ente y no más bien la Nada? Aquí, en el caso de que ya no pensamos metafísicamente, dentro del modo usual de la metafísica, sino a partir de la esencia y de la verdad de la metafísica, la verdad del ser, podemos también preguntar: ¿de dónde proviene el hecho de que siempre tenga el ente la primacía y pretenda para sí todo “es”, mientras que aquello que no es un ente, la Nada, aquí concebida como el ser mismo, permanezca olvidada? ¿De dónde proviene el hecho de que la Nada, juntamente con el ser, sea precisamente una nada y que la Nada propiamente dicha no esencialice? ¿Proviene de la

opinión inquebrantable en toda metafísica de que el “ser” se comprende de por sí, y que por eso se tome más a la ligera a la nada que al ente? Esto ocurre de hecho con respecto al ser y a la nada. Si así no fuera, Leibniz no hubiera podido decir, a modo de aclaración, en el lugar indicado: “Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose”.

¿Qué resta como más enigmático: que el ente es o que el ser es? ¿O acaso a lo largo de esta reflexión aun no nos hemos aproximado al enigma que se ha producido en lo que respecta al ser del ente?

Cualquiera sea la respuesta, debería ya haber madurado el tiempo como para repensar la tan combatida conferencia *¿Qué es metafísica?* desde su final, pero desde *su* final, no desde un final imaginado.

\* \* \*

### *Epílogo*

La pregunta “¿Qué es metafísica?” queda como pregunta. El siguiente Epílogo es, para quien persevera en la pregunta, un prólogo más inicial. La pregunta “¿Qué es metafísica?” pregunta más allá de la metafísica. Surge a un pensar que ha ingresado ya en la superación de la metafísica. A la esencia de tales transiciones pertenece el que ellas, dentro de ciertos límites, deban hablar el lenguaje de aquello que procuran superar. La ocasión particular en que fue examinada la pregunta por la esencia de la metafísica, no debe inducir a pensar que esta pregunta esté ligada a ella, y deba partir de las ciencias. La investigación moderna, con otros modos del representar y con otras maneras de construir el ente, está ligada al rasgo fundamental de aquella verdad, conforme a la cual todo ente es caracterizado por la voluntad de voluntad (*den Willen zum Willen*), cuya primera forma comenzó a manifestarse como la “Voluntad de poder”. “Voluntad”, entendida como rasgo fundamental de la entidad del ente, es la equiparación del ente con lo real, de manera que la realidad de lo real es potenciada (*ermächtigt*) para la hacibilidad (*Machbarkeit*) incondicionada de la permanente objetivación (*Vergegenständlichung*). La ciencia moderna no sirve a un fin sólo propuesto a ella, ni busca una verdad en sí. Es como un modo de la calculada objetivación del ente, una condición puesta por la misma voluntad de voluntad, por la cual ésta asegura el señorío de su esencia. Puesto que toda objetivación del

ente se consume en el proporcionar y afianzar del ente, y de éste se procura la posibilidad de su progreso, persiste la objetivación en (*bei*) el ente y ya toma a éste por el ser. Toda relación con el ente testimonia un saber del ser, pero también la incapacidad de permanecer desde sí en la ley de la verdad de este saber. Esta verdad es la verdad sobre el ente. La metafísica es la historia de esta verdad. Dice lo que es el ente en tanto conceptualiza la entidad del ente. En la entidad del ente piensa la metafísica el ser, sin poder, sin embargo, en su modo de pensar, hacerse cargo de la verdad del ser. La metafísica se mueve en todas partes en el ámbito de la verdad del ser, que sigue siendo para ella su fundamento infundado y desconocido. Pero suponiendo que no sólo el ente proceda del ser, sino que también y aún más inicialmente, el ser mismo descansa en su verdad y la verdad del ser se presenta (*west*) como el ser de la verdad, entonces es necesaria la pregunta de qué es la metafísica en su fundamento. Este preguntar debe pensar metafísicamente y al mismo tiempo desde el fondo de la metafísica, es decir, ya no metafísicamente. Tal preguntar sigue siendo ambiguo en un sentido esencial.

Todo intento de acompañar el curso de los pensamientos de la lección tropezará con obstáculos. Está bien que sea así. El preguntar será de ese modo más auténtico. Todo preguntar adecuado es ya un puente para la respuesta. Las respuestas esenciales son siempre sólo el último paso de las preguntas. Pero éste no se puede cumplir sin la larga serie de los pasos primeros e inmediatos. La respuesta esencial obtiene su consistencia en la insistencia del preguntar. La respuesta esencial es sólo el comienzo de una decisión responsable (*Verantwortung*). En ésta se manifiesta más originariamente el preguntar. Por eso la verdadera pregunta no es superada por la respuesta encontrada. Los obstáculos para compensar la lección son de dos clases. Unos surgen de los enigmas que se ocultan en el ámbito de lo pensado aquí. Los otros nacen de la incapacidad, con frecuencia de la voluntad (*Unwillen*), para pensar. En el ámbito del preguntar pensante pueden ayudar a veces reparos fugaces, tanto más los meditados cuidadosamente. También las toscas equivocaciones sirven para algo, aun cuando sean proclamadas en la ira de una polémica obcecada. La reflexión debe retomar todo en la serenidad de la paciente meditación (*Besinnung*).

Los reparos y equivocaciones predominantes con respecto a esta lección se pueden reunir en tres grupos. Se dice:

1. La lección hace de "la nada" el único objeto de la metafísica. Puesto que la nada es lo absolutamente nulo, este pensar lleva a la



opinión de que todo es nada, de modo que no vale la pena ni vivir ni morir. Una "filosofía de la nada" es el perfecto "Nihilismo".

2. La lección erige un templo de ánimo raro y además abatido, la angustia, en el único templo anímico fundamental. Puesto que la angustia (*Angst*) es el estado anímico del "medroso" ("*Angstlichen*") y pusilánime, este pensar reniega de la actitud valerosa de la intrepidez. Una "Filosofía de la angustia" paraliza la voluntad de acción.

3. La lección se define contra la "Lógica". Puesto que el entendimiento contiene la norma de todo calcular y ordenar, este pensar abandona al ocasional templo de ánimo el juicio sobre la verdad. Una "Filosofía del mero sentimiento" amenaza el pensar "exacto" y la seguridad del obrar.

De una renovada reflexión sobre la lección surge el justo criterio frente a estas proposiciones. Ella ha de examinar si la nada que temple la angustia en su esencia se agota en una vacía negación de todo ente, o si lo que nunca y de ningún modo es un ente se devela como lo que se diferencia de todo ente, lo que llamamos el ser. Donde quiera y por más que toda investigación busque afanosamente al ente, no encontrará en ninguna parte al ser. Encuentra siempre solamente al ente porque de antemano, en su propósito de explicar, persiste en el ente. El ser no deja representar y construir objetivamente como el ente. Lo absolutamente otro de todo ente, es lo no-ente. Pero esta nada está presente (*west*) como el ser. Rehusamos el pensamiento muy apresuradamente cuando por medio de un fácil explicación hacemos pasar la nada como lo mero nulo (*Nichtige*) y lo equiparamos a lo carente de ser (*Wesenlosen*). En vez de condescender a este apresuramiento de vacua sagacidad y renuncia a la enigmática multiplicidad de la nada, debemos estar preparados en la única disposición (*Bereitschaft*) para experimentar en la nada la amplitud de aquello que da seguridad (*Gewähr*) a todo ente. Esto es el ser mismo. Sin el ser, cuya esencia abismal todavía no desplegada nos envía la nada en la angustia esencial, todo ente permanecería en la carencia de ser (*Seinlosigkeit*). Sólo que ésta tampoco será como desvalimiento del ser (*Seinverlassenheit*), una nada nulificante, como que pertenece a la esencia del ser el que el ser jamás está presente (*west*) sin el ente, el que nunca un ente es sin el ser.

Una experiencia del ser como lo otro de todo ente trae la angustia, supuesto que nosotros por "angustia" ante la angustia, es decir, por la mera ansiedad (*Ängstlichkeit*) del miedo, no rehuyamos la voz silenciosa que nos templea en el horror del abismo. Sin embargo, si al llamar la

atención sobre esta angustia esencial abandonamos arbitrariamente la marcha del pensar de esta lección, perdemos la angustia como temple de ánimo acorde, por aquella voz, a la relación con la nada; nos resta entonces la angustia como “sentimiento” aislado que, en el conocido surtido de los estados anímicos donde hurga la psicología, podemos diferenciar y dividir frente a otros sentimientos. Al hilo de la razonable distinción entre “arriba” y “abajo” se pueden clasificar entonces los temples de ánimo en las clases de los eufóricos (*erhebenden*) y los depresivos. la caza activa de “tipos” y “contratipos” de los “sentimientos” de clase y subclase de esos “tipos”, nunca agotará el botín. Sin embargo, esta exploración antropológica del hombre permanece siempre fuera de la posibilidad de seguir la marcha del pensamiento de la lección; pues ésta piensa desde la atención a la voz del ser, en el templar (*das Stimmen*) que sobreviene desde esta voz que reclama al hombre en su esencia (*Wesen*) para que aprenda a experimentar el ser en la nada.

La disposición a la angustia es el sí para la insistencia (*Inständigkeit*), para llevar a cabo el supremo reclamo por el cual únicamente se alcanza la esencia del hombre. Únicamente el hombre entre todos los entes experimenta, llamado por la voz del ser, la maravilla de las maravillas:

Que el ente es. Así pues, el que es llamado (*der Gerufene*) en su esencia a la verdad del ser, está por eso siempre templado de un modo esencial. El sereno valor para la angustia esencial garantiza la misteriosa posibilidad de la experiencia del ser. Pues próximo, junto a la angustia esencial como horror del abismo, habita el temeroso respeto (*Schen*). Este despeja y protege aquel emplazamiento de la esencia del hombre (*Menschenwesens*), dentro del cual él queda arraigado (*beimisch*) en lo permanente.

Al contrario la “angustia” ante la angustia puede extraviarse tanto, que desconozca las simples relaciones en la esencia de la angustia. ¿Qué sería toda audacia si no encontrara en la angustia esencial su constante apoyo? En la medida que despreciamos la angustia esencial y la relación del ser al hombre que se despeja en ella, degradamos la esencia de la audacia. Esta es capaz de soportar la nada. La audacia reconoce, en el abismo del horror, el espacio apenas hollado del ser, desde cuya luminosidad (*Lichtung*) cada ente retorna a lo que es y puede ser. Esta lección ni persigue una “Filosofía de la angustia”, ni trata de

causar la impresión de una “filosofía heroica”. Sólo piensa lo que desde su comienzo ha surgido al pensamiento occidental como lo que está para pensar (*das zu Denkende*) y al mismo tiempo ha permanecido olvidado: el ser. Pero el ser no es ningún producto del pensar. Muy por el contrario, el pensar esencial es un acaecimiento del ser (*Ereignis des Seins*).

Por eso también, será necesario ahora formular la pregunta apenas expresada, acerca de si este pensamiento está ya en la ley de su verdad cuando sólo sigue al pensar que abarca la “lógica” en sus formas y reglas. ¿Por qué pone la lección este título entre comillas? Para indicar que la “lógica” sólo es una interpretación de la esencia del pensar, y por cierto aquella que ya reposa, según su nombre, sobre la experiencia del ser alcanzada en el pensamiento griego. La sospecha frente a la “lógica”, de la que la logística puede considerarse la consecuente degeneración, surge al saber de aquel pensar que encuentra su fuente en la experiencia de la verdad del ser, pero no en la consideración de la objetividad del ente. El pensar exacto no es nunca el más riguroso, como que el rigor recibe su esencia del modo del esfuerzo, con que en cada momento el saber sostiene la relación con lo esencial del ente. El pensar exacto se enlaza únicamente al calcular con el ente y sirve exclusivamente a éste.

Todo calcular hace entrar íntegramente lo computable en lo computado, para utilizarlo para el cómputo inmediato. El calcular no tolera más que lo computable. Cada cosa es sólo lo que se computa. Lo computado cada vez, asegura el progreso del enumerar. Este agota (*verbraucht*) progresivamente los números y es, él mismo, un progresivo consumirse (*Sichverzebrén*). El buen resultado del cálculo con el ente sirve como explicación de su ser. El calcular usa de antemano todo ente como lo computable y agota lo computado por el cómputo. Este uso agotador del ente delata el carácter consumidor del cálculo. Solamente porque el número es aumentable hasta lo infinito, y esto indiferenciadamente según la dirección de lo grande y lo pequeño, puede ocultarse la esencia consumidora del cálculo detrás de sus productos y prestar al pensar calculador el brillo de la productividad, mientras da valor anticipadamente, y no sólo en sus resultados ulteriores, a todo ente solamente en la forma de lo obtenible (*Beistellbar*) y consumible. El pensar calculador se coerciona a sí mismo en la coacción para dominar todo a partir de la consecuencia de su proceder. No puede sospechar que todo lo calculable del cálculo, antes de las sumas y productos computados en cada caso por él, es ya una totalidad.

(*Ganzes*), cuya unidad pertenece por cierto a lo incalculable, que se sustrae, con su carácter desasosegante (*Unheimlichkeit*) a las garras del cálculo. Lo que sin embargo siempre y en toda ocasión se ha cerrado de antemano a las exigencias del cálculo, y no obstante siempre, en una incognoscibilidad enigmática, está más próxima al hombre que todo ente -en el cual él y su pre-tensión (*Vorhaben*) se establecen- puede a veces templar (*stimmen*) la esencia del hombre en un pensar cuya "verdad" ninguna "lógica" puede abrazar. El pensar cuyos pensamientos no sólo no calculan, sino que en general están determinados por lo otro que el ente, es el pensar esencial. En lugar de calcular el ente con el ente, se prodiga en el ser para la verdad del ser. Este pensar responde al reclamo del ser en tanto el hombre abandona su esencia histórica (*geschichtliches Wesen*) a lo simple de la necesidad particular, que nos obliga mientras compele, sino que crea la necesidad que se cumple en la libertad de la ofrenda (*Opfer*). Lo necesario (*die Not*) es que la verdad del ser sea salvaguardada, sea lo que fuere lo que quepa en suerte al hombre y a todo ente. La ofrenda es la prodigalidad -liberada de toda coacción porque resurge desde el abismo de la libertad- de la esencia del hombre en el cuidado (*Wahrung*) de la verdad del ser para el ente. En la ofrenda acaece el secreto agradecimiento (*Dank*), único que aprecia la gracia (*Huld*) como aquello que el ser ha transferido a la esencia del hombre en el pensar, para que éste en su relación con el ser, se haga cargo de la custodia del ser. El pensar inicial es la resonancia de la benevolencia (*Gunst*) del ser, en la cual lo Único se despeja y puede acaecer: que el ente es. Esta resonancia es la respuesta humana a la palabra de la voz silenciosa del ser. La respuesta del pensar es el origen de la palabra humana, palabra que deja surgir el lenguaje como la resonancia de la palabra (*des Wortes*) en las palabras (*in die Wörter*). Si no hubiese, de tiempo en tiempo, un pensar oculto en el fundamento de la esencia (*Wesensgrunde*) del hombre histórico, entonces él nunca sería capaz de agradecimiento (*Danken*), supuesto que en toda reflexión (*Bedenken*) y en todo agradecer (*Bedanken*) deba haber un pensar que piense inicialmente la verdad del ser.

Pero ¿de qué otra manera se encontraría cada vez lo humano en el agradecer originario, si no fuese que la benevolencia del ser, en abierta relación a sí misma, asegura al hombre la nobleza de la pobreza, en la cual la libertad de la ofrenda (*Opfers*) oculta el tesoro de su esencia? La ofrenda es el alejarse del ente en el camino hacia el cuidado (*Wahrung*) de la benevolencia del ser. La ofrenda, a través del obrar

y el ejecutar, puede en verdad prepararse y manejarse en el ente, pero nunca se cumplirá plenamente de este modo. Su realización procede de la insistencia (*Inständigkeit*) desde la cual todo hombre histórico, al obrar -el pensar esencial es también un obrar- conserva el Dasein logrado, para el cuidado de la dignidad (*Würde*) del ser. Esta insistencia es la ecuanimidad (*Gleichmut*) que no deja perturbar la oculta, disposición para la esencia -dispuesta al alejamiento (*abschiedlich*)- de toda ofrenda. La ofrenda mora (*ist heimisch*) en la esencia de lo que acontece, como aquello que el ser del hombre toma en consideración para la verdad del ser. Por eso la ofrenda no tolera ningún cálculo a través del cual se pueda calcular cada vez la utilidad o inutilidad, sean sus fines subalternos o elevados. Tal calcular desfigura la esencia de la ofrenda. La búsqueda de fines perturba la limpidez del angustioso temblor de la generosidad (*Opfermutes*) que se ha propuesto la vecindad de lo indestructible.

El pensar del ser no busca en el ente ningún apoyo. El pensar esencial atiende a los lentos signos de lo incalculable y reconoce en ellos el anuncio inmemorial de lo inevitable. Este pensar está atento a la verdad del ser y ayuda así al ser de la verdad, para que encuentre su sitio en lo humano histórico. Esta ayuda no produce ningún resultado, porque no necesita la acción. El pensar esencial ayuda como simple insistencia en el Dasein, tanto en ella se enciende lo que es semejante, sin que ella disponga sobre eso, o tan sólo pueda saberlo.

El pensar, obediente a la voz del ser, busca para este la palabra desde la cual se exprese la verdad del ser. Sólo cuando el lenguaje del hombre histórico surge desde la palabra, está en equilibrio (*im Lot*). Pero si él [el lenguaje] está en equilibrio, entonces la seguridad (*Gewähr*) de la voz silenciosa de ocultas fuentes, hace señas hacia él. El pensar del ser custodia la palabra y cumple su destino (*Bestimmung*) en ese custodiar (*Behuttasamkeit*). En el cuidado (*Sorge*) por el uso del lenguaje del silencio largo tiempo custodiado y de la clarificación cuidadosa del ámbito despejado en él, llega el decir del pensador. De igual procedencia es el nombrar del poeta. Puesto que lo igual sólo es igual en cuanto distinto, y el poetizar (*Dichten*) y el pensar (*Denken*) se asemejan del modo más genuino (*am reinsten*) en el cuidado de la palabra, ambos simultáneamente están separados al máximo en su esencia. El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado (*das Heilige*). No puede resolverse aquí cómo pues, pensando a partir de la esencia del ser, el poetizar (*Dichten*) y la gratitud (*Danken*) y el pensar (*Denken*) remiten uno a otro y están al mismo tiempo separados. Presumiblemente,

surgen la gratitud y el poetizar, en distinto modo, antes del pensar inicial que ellos utilizan sin poder ser por sí un pensar.

Se conoce algo sobre la relación de la filosofía y la poesía (*Poesie*). Pero nada sabemos del diálogo del poeta y del pensador que "morán próximos sobre las cumbres más separadas".

Uno de los lugares esenciales del silencio es la angustia, en el sentido del horror, en el cual el abismo de la nada temple al hombre. La nada como lo otro del ente es el velo del ser. En el ser se ha consumado ya, inicialmente, todo destino (*Geschick*) del ente.

La última obra poética del último poeta de la helenidad originaria, el Edipo en Colono de Sófocles, concluye con estas palabras, que impremeditadamente retornan a la historia oculta de este pueblo, y custodian su entrada en la desconocida verdad del ser:

*Mas cesad, y nunca más en adelante  
Desperteis el lamento;*

Dondequiera pues se mantiene en sí lo acontecido que custodia la consumación decisiva.

*Martín Heidegger*

(La traducción ha sido tomada de la revista *Espacios*, Universidad Autónoma de Puebla, n° 10, 1987).