

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ**



**La constitución onto-teo-lógica de la  
metafísica según Martin Heidegger**

**Tesis que presenta Carlos Felipe Castro Morales  
para obtener el título de Licenciado en Filosofía**

**Octubre, 2007**

A Beatriz y Ana

ALTO SECRETO

## Índice

Introducción General .....	4
I. Análisis de " <i>Verfassung</i> " .....	12
Introducción a la onto-teo-logía .....	44
II. Ontología .....	53
III. Teología .....	62
Conclusiones .....	107
Apéndice .....	114
Bibliografía .....	121

ALTO SECRETO

## Introducción General

La presente tesis es un estudio de lo que Heidegger ha llamado "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica" y del escrito del mismo nombre.

"La constitución onto-teo-lógica de la metafísica" es el nombre de un breve escrito de Heidegger<sup>1</sup>. Es el nombre también de una problemática que permite ingresar al territorio del llamado Heidegger tardío. Aquel de la historia del ser y del dios divino<sup>2</sup>.

Heidegger confiesa en el dialogo con el profesor japonés Tomio Tezuka, el origen teológico de la pregunta por el ser. "Sin esta procedencia teológica (*theologische Herkunft*)<sup>3</sup> no hubiera llegado nunca al camino del pensamiento. Pero procedencia también es siempre porvenir"<sup>4</sup> La cuestión de dios y la cuestión del ser podrían nombrar el significado de Heidegger en la historia de la filosofía. En Heidegger la pregunta por el ser abriría la posibilidad de un discurso sobre dios (*θεο-λόγος*). La pregunta por el ser estaría en

---

<sup>1</sup> Los escritos "El principio de identidad" y "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica" conforman el libro *Identidad y diferencia*, de 1957.

<sup>2</sup> Si le prestamos atención a la división pascaliana, de estirpe paulina, entre el dios de los filósofos y el de los profetas o de la fe, el dios divino correspondería a este último. El dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, no el de los filósofos ni sabios. Sin embargo, debemos consignar ya que Heidegger toma distancia de los profetas de la fe judeo-cristiana pues, lejos de pronunciar la palabra que funda lo sagrado como lo hace Hölderlin "en seguida anuncian al dios que da cuenta de la seguridad de la salvación en la bienaventuranza supraterrrenal" Cf. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, p. 227-228.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, p. 96

<sup>4</sup> HEIDEGGER, *De camino al habla*, p. 88

camino hacia dios. El ex novicio de la Compañía de Jesús no habría abandonado nunca el deseo de hablar de/con dios<sup>5</sup>. La presente tesis no dejará de oír esta confesión al buscar el decir de la expresión “Constitución onto-teo-lógica de la metafísica”. Confesión que se hace más significativa al comprobarse que el tema de dios podría ser el más importante del escrito *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*.

La constitución, aquello que constituye la metafísica son dos discursos, el primero, sobre el ser (ὄντο-λόγος) y, el otro, sobre dios (θεο-λόγος). Heidegger pregunta: ¿cómo entra dios en la filosofía<sup>6</sup>? ¿Por qué el discurso sobre el ser se convierte en discurso sobre dios? Se habla del ser y de dios con un discurso que busca fundamentos, que busca el fundamento. Dios será el fundamento que se funda a sí mismo: *causa sui*. La pregunta por el ser, en el seno de la metafísica, encuentra en dios su “respuesta”. La metafísica deviene θεολόγος, θεολογία. Heidegger realiza algo simple, llama nuestra atención sobre uno de los venerables nombres de la “ciencia de los primeros principios y de las primeras causas”: θεολογία<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> “El problema religioso inspira y guía la filosofía de Heidegger” Cf. Waehlens, Alphonse de, *El pensamiento de Heidegger*, p. 360

<sup>6</sup> Heidegger podría haber preguntado ¿cómo entra Dios en la metafísica? En un texto como el que nos ocupa, esto es, del Heidegger tardío, filosofía es metafísica. Cf. *El final de la filosofía y la tarea del pensar*

<sup>7</sup> “θεολογία”, de acuerdo al índice de Bonitz, sólo está presente en los *Metereológicos*. En *La Metafísica* (K7; 1064b 1-3) encontramos “ἐπιστήμη θεολογική”. Cfr. Sacchi, M.E. “Los nombres de la metafísica”, p. 668

Ahora bien, por qué Heidegger denuncia que el discurso sobre el ser haya devenido discurso sobre dios. Acaso este tránsito no se aviene con lo que Heidegger afirma acerca de que la pregunta por el ser (ontología) ofrece la posibilidad de hablar de dios (teología). El discurso que busca fundamentos, que busca el fundamento de lo real, afirma que dios es su fundamento, la causa primera. ¿Alguien puede impugnar una afirmación tan evidente? No es acaso el mismo Heidegger quien ha asegurado que "Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra 'Dios'"<sup>8</sup>

Comprensible de suyo ha sido para la metafísica que la verdad del ser es su fundamento, para ella no hubo duda de que la esencia de la divinidad es ser *causa sui* y, por eso, ente supremo: dios. Esta obviedad metafísica ha sido para Heidegger, sin embargo, una tiranía que debe ser objeto de denuncia. Mas ¿qué es lo que debe ser impugnado? ¿Contra qué lucha Heidegger? Aquí hay que ser cautos, pues en el tumulto de la lucha es difícil, muchas veces imposible, distinguir bandos. Más difícil, adivinar los desplazamientos del combatiente. Más difícil aún, imaginar sus objetivos.

---

<sup>8</sup> Heidegger, M. "Carta sobre el humanismo" en *Hitos*, p. 287

Ahora bien, la presente tesis encuentra en la expresión “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” una suerte de emblema que nos permitiría distinguir a Heidegger como combatiente de la metafísica en los dos sentidos del genitivo. En otras palabras, es la comprensión heideggeriana de la metafísica o de la filosofía lo que está en cuestión. Dicho brevemente, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” es la respuesta a la pregunta permanente de Heidegger: ¿Qué es metafísica?

El empeño de Heidegger no sería otro que el de encontrar un discurso alternativo al que ha dominado la metafísica o la filosofía, alternativo al discurso que pide razones, que busca causas, causas últimas, y que ha convertido al ser y a dios en fundamento (*Grund*). En el *otro* discurso, el que dirá el ser “como se debe”, dios es recién dios<sup>9</sup>. La tarea de Heidegger sería intentar un discurso capaz de decir al ser, que le haga justicia y, gracias a este discurso, otro de dios. Sin embargo, cualquier intento de lograr un discurso alternativo no podrá evitar la necesidad de responder a la pregunta de 1929 ¿qué es metafísica? o, como dirá Heidegger más de acuerdo al asunto, la pregunta por la proveniencia de la esencia onto-teo-lógica de la metafísica.

---

<sup>9</sup> La frase es de Meister Eckhardt y Heidegger la recupera en *Der Feldweg* para sugerir que, en el sencillo decir del sendero del campo, dios recién es dios. Cf. *Denkerfahrten*, p. 39. El asunto de lo propio del ser divino era nombrado, al parecer desde los estoicos, con la palabra θεοπρεπές. Jaeger asegura que el estudio del problema de qué cosas armonizan con la naturaleza divina y qué cosas no, debe empezar con Jenófanes. Cf. Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, p. 55.

Para Heidegger la ontoteológica es la unidad todavía impensada de la esencia de la metafísica, y esta unidad es para el autor de *Ser y tiempo* lo más digno de ser pensado. Ya en *Kant y el problema de la metafísica*, en 1929, la unidad todavía impensada de la esencia de la metafísica es el problema de la metafísica. Señala Heidegger, en el mencionado escrito sobre Kant, que **Μετὰ τὰ φυσικά** es el título que encubre una perplejidad (*Verlegenheit*<sup>10</sup>) filosófica fundamental<sup>11</sup>.

Es conocido que Heidegger impugnó a los que veían en la *Crítica de la razón pura* una teoría del conocimiento, es decir, al neokantismo: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl y todos los hijos de la confusión respecto de la pregunta ¿qué queda aún de la filosofía?, si la totalidad del ente se ha dividido entre las ciencias naturales y las del espíritu<sup>12</sup>. Heidegger comprende la tarea kantiana como una fundamentación de la metafísica y asegura que aquello que se llamaba teoría de las ciencias carecía de interés para Kant. En *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger habla de una singular y peculiar dualidad (*eine merkwürdige Doppelung*<sup>13</sup>) presente en la determinación de la filosofía primera del propio Aristóteles: “[la metafísica] no es solamente un ‘conocimiento del ente como ente’ (ὄν ἢ ὅν), sino

---

<sup>10</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 17.

<sup>11</sup> *Kant y el problema de la metafísica*, p. 17.

<sup>12</sup> Cfr. “Disputa de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger” en *Kant y el problema de la metafísica*, p. 211

<sup>13</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 17



también un conocimiento de la región suprema del ente (τιμιώτατον γένος), desde la cual se determina el ente en total (καθόλου).”<sup>14</sup>. Heidegger llama a aclarar las razones de este dualismo y la naturaleza de la unión. Aclaración que considera urgente debido a que la mencionada dualidad no surge en Aristóteles, pues dominaría el problema del ser desde los inicios (Anfängen) de la filosofía antigua<sup>15</sup>. Urgencia que no debe comportar que se hable sin más de la unidad de la esencia de la metafísica como si fuera algo comprensible de suyo. Heidegger meditará toda su vida esta unidad.

El escrito *“La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”* está dedicado a pensar esta apremiante perplejidad. La ontoteológica nombra la unidad aún impensada de la esencia de la metafísica. Esta esencia de la metafísica es para el pensar lo más digno de ser pensado.

Heidegger pretende replantear la pregunta por la esencia de la metafísica, pero ya no se trata de la misma pregunta de Aristóteles cuando era “la ciencia que se busca”; cuando se intentaba, por vez primera, determinar su esencia y acotar su campo de trabajo<sup>16</sup>. Esta nueva pregunta se plantea al final de la

---

<sup>14</sup> Kant y el problema de la metafísica, p. 17

<sup>15</sup> El semestre de invierno, en Friburgo (1930-31), Heidegger lo dedicará a la Fenomenología del espíritu de Hegel. En este curso está presente la temática de la “onto-teo-logía”, pero también se vale de la palabra “Onto-teo-ego-lógica” para señalar la dirección que toma la pregunta por el ser desde Descartes. Cf. *La fenomenología del espíritu de Hegel*, p. 217

<sup>16</sup> Cf. Cruz Vélez, Danilo, *Filosofía sin supuestos*, p. 307.

historia de la metafísica, cuando ya se han realizado todas sus posibilidades (*Vollendung der Metaphysik*), después de Hegel y Nietzsche.

En primer lugar –*Capítulo I*- nos detendremos en la palabra “*Verfassung*” (constitución). El acudir a la etimología –véase Apéndice- será ineludible si prestamos especial consideración a Heidegger como escritor que medita y cuida el redactar de sus escritos. Este análisis traerá consigo lo vario y rico del alcance de la palabra “*Verfassung*” con la que Heidegger nombra el ser de la metafísica. Veremos también que Heidegger en este texto de 1957 utiliza varios “sinónimos” para referir al ser de la metafísica y por qué el peculiar nombrar de “*Verfassung*” será el rescatado y privilegiado por el pensador de Friburgo. La procedencia de “*Verfassung*” hará que prestemos atención a la idea que en Heidegger enfrenta lo griego -y lo alemán- contra lo romano y románico, y a cómo dicho enfrentamiento podría determinar que Heidegger desconsidere el uso de la otra palabra alemana para constitución, a saber, “*Konstitution*”, si de referir al *ser* de la metafísica se trata.

Luego –en la *Segunda Parte, que comprende la Introducción a la Segunda Parte, y los capítulos II y III*- nos detendremos en el carácter específico de la constitución de la metafísica: onto-teológico. Constataremos, por ejemplo, la impronta kantiana de la palabra ontoteología. El pensador de Königsberg es, al parecer,

quien la acuñó. Sugerimos que Heidegger no sólo recibe la mencionada acuñación, sino también mucho de la problemática que la acompaña. Kant llama "ontoteología" a la teología que pretende demostrar la existencia de dios a partir de "meros conceptos". Por todos es conocido que Kant, lejos de pretender una impugnación de la teología en general, muestra que el discurso sobre dios no pertenece al ámbito del representar humano; dios no es un mero concepto. Heidegger hace suya esta sentencia y, como Kant, se inclina por un acercamiento a dios ajeno y distante del representar científico.

*Debo expresar mi agradecimiento al profesor Federico Camino y a Aurelio Mini. Al primero por haberme iniciado en la lectura de Heidegger y asesorado generosamente en la presente tesis, y a Aurelio por acompañarme en estos últimos años en el estudio del pensador de Meßkirch.*

Octubre del 2007

## Capítulo I

### Análisis de la palabra “Verfassung” (“constitución”<sup>17</sup>)

Heidegger ha explicado lo que comportó para los pensadores occidentales el haber abandonado el discurso oral e ingresado en el discurso escrito y ha señalado que el que Sócrates no haya escrito nada no fue un demérito de su labor de pensador:

“el pensador más puro de Occidente. Por esto no escribió nada. Porque quien partiendo del pensar comienza a escribir, se parece ineludiblemente [*unweigerlich*] a un hombre que se refugia, para resguardarse de una corriente demasiado fuerte. Por ahora sigue siendo el secreto de una historia todavía arcana [*verborgen*] el que todos los pensadores de Occidente después de Sócrates hubiesen de ser, sin desmedro de su grandeza, tales fugitivos. El pensar ingresó en la literatura [*Das Denken ging in die Literatur ein*].”<sup>18</sup>

En la *Carta sobre el humanismo*, en que manifiesta su preferencia por la dialogo directo (*unmittelbaren Gespräch*<sup>19</sup>) si del pensar se trata, nos dice:

---

<sup>17</sup> Al castellano “Verfassung” ha sido traducida por “constitución” (Cf. *Identidad y diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1988; traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, y *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, en: *Revista de Filosofía*, año XXII, Nr. 66, México, 1989, pp. 301-319; traducción de Felipe Boburg). Al inglés por “constitution” (Cf. *Identity and Difference*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2002; traducción de Joan Stambaugh.) Al francés por “constitution” (Cf. *Questions I*, Paris: Gallimard, 1968; traducción de A. Préau.)

<sup>18</sup> Qué significa pensar, p. 22. *Was heisst Denken*, p. 52. El ingreso del pensar en la literatura, es decir, el ingreso en el discurso escrito. ¿El ingreso en la literatura o en el discurso escrito es también el ingreso en la metafísica?

<sup>19</sup> Cf. *Über den Humanismus*, p. 6.

"Frecuentemente<sup>20</sup>, al ponerlo por escrito, el pensar pierde su dinamismo y, sobre todo, es muy difícil que mantenga la característica pluridimensionalidad de su ámbito. A diferencia de lo que ocurre en las ciencias, el rigor del pensar no consiste sólo en la exactitud artificial – es decir, teórico-técnica – de los conceptos. Consiste en que el decir permanece puro en el elemento de la verdad del ser y deja que reine lo simple de sus múltiples dimensiones. Pero, por otro lado, *lo escrito nos aporta el saludable imperativo de una redacción lingüística meditada y cuidada.*"<sup>21</sup>[cursivas nuestras]

Las carencias del discurso escrito hacen necesario el más esmerado cuidado al redactar. Imperativo que Heidegger ha procurado seguir y que obliga, a quien estudie sus escritos, a estar alerta y considerar al detalle las palabras que animan su discurso escrito<sup>22</sup>. Sabemos que Heidegger era sumamente cuidadoso al

---

<sup>20</sup> El texto de Heidegger es el siguiente: "Im Schriftlichen büsst das Denken *leicht* seine Beweglichkeit ein."(cursiva nuestra) Cfr. Über den Humanismus p. 6. Cortés y Leyte (Cf. *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 14) han traducido "leicht" por "frecuentemente" y así las carencias constitutivas de lo escrito se convierten en limitaciones ocasionales. La traducción quizá debiera ser: "En lo escrito el pensar pierde fácilmente su movilidad". En francés se ha traducido: "Dans un écrit, la pensée perd *facilment* sa mobilité" (cursivas nuestras) Cfr. *Lettre sur L'Humanisme*, Paris: Aubier Éditions Montaigne, p. 31.

<sup>21</sup> *Carta sobre el humanismo*, p.14

<sup>22</sup> Ya desde *Ser y Tiempo* Heidegger llama la atención sobre los rigores de la redacción que intenta decir el ser: "Con respecto a la pesadez y 'falta de belleza' de la expresión en los análisis que habrán de seguir, permítaseme añadir la siguiente observación: una cosa es hablar en forma narrativa sobre el ente y otra, captar el ente en su ser. Para este último cometido, con frecuencia faltan no sólo las palabras, sino sobre todo la "gramática". Si se me permite una referencia a anteriores investigaciones analíticas acerca del ser, por cierto de un nivel incomparablemente superior, póngase en parangón algunos pasajes ontológicos del Parménides de Platón o el cuarto capítulo del libro séptimo de la Metafísica de Aristóteles con un trozo narrativo de Tucídides, y se verá las exigencias inauditas que en sus formulaciones hicieron a los griegos sus filósofos. Y donde las fuerzas son esencialmente menores y el dominio de ser que se intenta abrir, ontológicamente mucho más arduo que el propuesto a los griegos, se acrecentará también la complejidad en la formación de los conceptos y la dureza en la expresión." *Ser y Tiempo* (Rivera) pp. 61-62

preparar sus escritos. Es significativo lo que dice al respecto, uno de sus alumnos, Walter Biemel:

“Heidegger fue, absolutamente, un hombre de palabra escrita. Y precisamente ése fue uno de los rasgos que más me sorprendió cuando vine a estudiar con él. En Bucarest [Biemel había nacido en Rumanía] cuanto más prestigio tenía un profesor menos apuntes llevaba a la cátedra. Heidegger, por el contrario, llevaba la lección preparada palabra por palabra. No se confiaba nunca de la inspiración espontánea. Más aún, incluso la entonación del texto la traía señalada con ayuda de subrayados en distintos colores. Por eso duraba mucho tiempo hasta que Heidegger tenía un texto listo [...] Era un ‘escritor’, por completo”<sup>23</sup>

La presente tesis intentará seguir el curso del redactar heideggeriano bajo el supuesto de que el pensador de Friburgo deposita en el decir de las palabras la capacidad de dar vida al pensar. Son ellas mismas el camino del pensar, de manera que no se yerra si se escucha **λόγος** como **ὁδός**. Heidegger se ha

---

<sup>23</sup>BIEMEL, Walter, “En torno a Heidegger”, p.336. En vista de *Sein und Zeit*, George Steiner ha dicho de Heidegger que “Es el más importante ‘hecho de habla’ en alemán después de Lutero” STEINER, George, “El mago enamorado” en *Revista de Occidente*, Nr. 220 (1999), p. 72. Como es natural, no han faltado las críticas, así por ejemplo, Karl Löwith, sin dejar de reconocer el derecho de Heidegger a sus asociaciones verbales, que escandalizan a los eruditos filólogos, asegura que son sólo persuasivas y hasta verosímiles, pero no convincentes, Cf. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, p. 60-61. El traductor José Gaos ha “criticado” también el estilo de Heidegger: “[...] algunos de los ‘recursos’ característicos del estilo de Heidegger, por su reiteración y su exceso, acaban por hacer la impresión de un hombre que queriendo tener estilo, no tiene el talento, el gusto, el cabal dominio de sus recursos, que implica la continencia a tiempo, del auténtico gran escritor. Los juegos, por ejemplo, de palabras de la misma raíz con diversos prefijos responderán en último término a la dificultad de ‘decir’ del *ser*, cuya esencia parece ser la ocultación, según se verá; pero en algún momento llegan a hacer un efecto –cómico o ridículo, dicho sea con todo respeto- incluso para el ser, no sólo para Heidegger. ” Cf. Gaos, José, “Caminos de bosque” en *Cuadernos Americanos*, 5 (1950), p. 137-138.

empeñado en escuchar esta enigmática y poderosa fuerza de la palabra, en palabras de Gadamer: "Heidegger [...] está escuchando constantemente el oculto mensaje que el lenguaje proporciona al pensamiento"<sup>24</sup>. En otro lugar, Gadamer llama a esta experiencia heideggeriana "prospecciones en la roca primigenia de las palabras"<sup>25</sup>. La convicción acerca del poder denominador de la palabra ha sido destacada, también por Gadamer, como rasgo distintivo de la labor de pensador de Heidegger:

"Si tomo como punto de partida la fuerza denominadora de la palabra, tocamos lo más propio del pensamiento de Heidegger, como cualquiera notará. Si hay algo que distingue inconfundiblemente al pensador Heidegger entre los pensadores de nuestro siglo, es su sentido por la fuerza denominadora de la palabra. Lo que dio el ímpetu más propio a su pensamiento era el hecho de que dejara entrar el lenguaje en el movimiento de su pensar y que obtuviera y examinara la dirección de su camino una y otra vez desde el lenguaje."<sup>26</sup>

Nuestra tesis pregunta qué dice "*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*" (*La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*). Y si, como acabamos de señalar, hemos de tomar en cuenta la redacción de Heidegger, quizá sea fecundo analizar el decir de las palabras de la frase "*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*".

---

<sup>24</sup> Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, pp. 144-145

<sup>25</sup> Gadamer, "Destrucción y deconstrucción", en *Verdad y Método II*, p. 352

<sup>26</sup> Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, 376

Ha llamado la atención la palabra "onto-teo-lógica" (*onto-theo-logische*), sin embargo, no ha merecido el mismo interés la palabra "*Verfassung*", acaso porque en alemán -en su traducción castellana sucedería algo semejante- se trata de una palabra de uso corriente. No obstante, creemos necesario detenernos en ella pues quizá su familiaridad evita que escuchemos lo que dice.

El análisis de "*Verfassung*" debe mostrar el carácter del genitivo "*der*", esto es, nos debe decir algo acerca del modo en que la metafísica "tiene" una constitución cuya especificidad es onto-teo-lógica. La revisión etimológica<sup>27</sup> de "*Verfassung*" muestra que su estirpe puede ser rastreada en el germánico antiguo, en la lengua de los países bajos (de donde es oriundo el germánico occidental) y en el inglés antiguo. En *Mittelhochdeutsch* (lengua de la literatura alemana del siglo XI al XIV) "*verfassen*" significa abarcar, contener y, relacionado con las cosas del espíritu, comprender. En lenguaje jurídico se refirió a consignar por escrito. En un significado más cercano al actual, usado en primer lugar por Lutero, alude al escribir que da forma, cuerpo, estructura, en suma, escribir en un sentido de creación. Redactar. En el siglo XVII, "*Verfasser*", abreviando "*Schriftverfasser*", significa "autor".

"*Verfassung*", en el s. XIV (*Mittelhochdeutsch*), significó: manifestación (relación, relato, declaración, presentación) escrita. Dicho sea de paso, este significado permanece hasta la actualidad.

---

<sup>27</sup> Véase apéndice *Etimología de "Verfassung"*



Desde el siglo XVIII, "*Verfassung*" posee el sentido de ley fundamental de un Estado y, además, significa: estado, condición, disposición (por ejemplo, condición, carácter de un hombre).

El significado actual de "*Verfassung*" (véase el *Slaby-Grossmann* y el *Langenscheidts Großwörterbuch*) es: composición, redacción, estado, condición, situación, disposición del ánimo o moral, organización, estructura, constitución (por ejemplo, "*Verfassungrecht*" es traducida por derecho constitucional y "*Verfassungsbruch*" por violación de la constitución). Actualmente, su uso más común es el de las reglas de un Estado –las más de las veces escritas-, que determinan la forma de gobierno y los deberes y derechos de los ciudadanos. Adviértase también que, actualmente, "*verfassen*" es usada como redactar, escribir (una oración, un libro, una novela, etc.). Además, "*Verfasser*" refiere a un autor, escritor, redactor. Por eso, no sería un despropósito el que con "*Verfassung*" pensemos en el carácter escrito de la ontoteología – ¿El escrito (o redacción) onto-teo-lógico de la metafísica? -.

En el diccionario filosófico de la editorial Kröner<sup>28</sup>, "*Verfassung*" es remitida a "*Konstitution*" de origen latino<sup>29</sup>, cuyo significado es: composición, ensambladura, unión. Disposición

---

<sup>28</sup> Citado en la bibliografía.

<sup>29</sup> Proviene de la palabra latina "*constitutio*". De hecho aparece en los diccionarios alemanes de palabras extranjeras, nosotros hemos consultado el *Duden Fremdwörterbuch* y el *Fremdwörterbuch* de Johann Christian August Heyse.

legal, constitución. Arreglo, disposición, organización, institución, fundación, creación, mecanismo, aparato. Hablando en términos de la biología o de la medicina, constitución es lo que hereda un individuo o ha adquirido ya como propio y que es analizable, morfológico-funcionalmente. El concepto antropológico de constitución refiere a la totalidad de las facultades individuales que dependen de la herencia, es decir, que están arraigadas genotípicamente. Refiere también al carácter, que viene a ser la totalidad de todas las posibilidades de reacción de orden afectivo-voluntario.

Además de estas ayudas de los diccionarios podemos apoyarnos, con especial interés, con la esperanza de que sea más sugerente y fecundo, en que Heidegger utiliza algunas voces "sinónimas"<sup>30</sup> (que dicen lo mismo pero no lo igual), en cuyo decir el de "*Verfassung*" se enriquece, por ejemplo:

*Charakter:*

"Denn der onto-theologische Charakter der Metaphysik ist für das Denken fragwürdig geworden" (Pues el *carácter* onto-teo-lógico de la metafísica ha devenido digno de pensar)<sup>31</sup> [cursivas nuestras],

"So verschärft sich die Frage nach dem onto-theo-logischen *Charakter* der Metaphysik" (De este modo, la pregunta

---

<sup>30</sup> De seguro, correspondiendo a estas otras voces se ha traducido "*Verfassung*" por "estructura" (Cf. Cruz Velez, Danilo, *Filosofía sin supuestos*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970. p. 307.) y por "carácter" o "naturaleza" (Cf. Olasagasti, Manuel, *Introducción a Heidegger*, Madrid: Revista de Occidente, 1967. pp. 156 y p. 194.)

<sup>31</sup> *Identidad y Diferencia*, pp. 120 y 121

por el *carácter* onto-teológico de la metafísica, se precisa)<sup>32</sup> [cursivas nuestras]

*Struktur:*

“In diesem Schritt bedenken wir jetzt die Wesenherkunft der onto-theologischen *Struktur* aller Metaphysik.” (Pasemos a considerar ahora la procedencia de la esencia de la *estructura* onto-teológica de toda metafísica, dando ese paso).<sup>33</sup> [cursivas nuestras]

*Grundzug:*

“Wir fragen: Wie kommt der Gott und ihm entsprechend die Theologie und mit ihr der onto-theologische *Grundzug* in die Metaphysik?” (¿Cómo entra el dios, y de acuerdo con él, la teología, y junto con ella, la *característica fundamental* onto-teológica a la metafísica?)<sup>34</sup> [cursivas nuestras]

*Wesen*<sup>35</sup>

“In der 5. Auflage von «Was ist Meaphysik?» (1949) gibt die zugefügte Einleitung den ausdrücklichen Hinweis auf das onto-theo-logische *Wesen* der Metaphysik” (La introducción añadida a la quinta edición de ¿Qué es metafísica? (1949), se refiere expresamente a la *esencia* onto-teológica de la metafísica)<sup>36</sup> [cursivas nuestras]

---

<sup>32</sup> *Identidad y Diferencia*, pp. 122 y 123

<sup>33</sup> *Identidad y Diferencia*, pp. 122 y 123

<sup>34</sup> *Identidad y Diferencia*, pp. 122 y 123

<sup>35</sup> Dejemos consignada nuestra perplejidad frente a lo que comporta, en una frase como ésta, una palabra como “*Wesen*”. Lo menos problemático quizá sea pensarla en términos de lo que la metafísica ha dicho con ella. Por ejemplo, Joan Stambaugh al inglés la ha traducido por “*nature*”: “In the fifth (1949) edition of *What is Metaphysics?*, a new introduction explicitly refers to the onto-theological nature of metaphysics.” *Identity and Difference*, p. 55

<sup>36</sup> *Identidad y Diferencia*, pp. 120 y 121

Hay tres frases que debemos también consignar. En ellas la elisión de la palabra "*Verfassung*" –y sus "sinónimas"- quizá sea lo más elocuente. En ellas *Verfassung* "desaparece" en el es:

"Die Metaphysik ist Onto-Theologie" (La metafísica es onto-teología)<sup>37</sup>

"Die Metaphysik ist sachgemäßer und deutlicher gedacht: Onto-Theo-Logik" (Pensada de modo más conforme a su asunto y de manera clara, *la metafísica es onto-teo-lógica*)<sup>38</sup>

"Weil das Denken der Metaphysik in die als solche ungedachte Differenz eingelassen bleibt, ist die Metaphysik aus der einigenden Einheit des Austrags her einheitlich zumal Ontologie und Theologie." (Debido a que el pensar de la metafísica permanece introducido dentro de la diferencia, que se encuentra impensada como tal, y en virtud de la unidad unidora de la resolución, *la metafísica es al tiempo y unitariamente, ontología y teología.*)<sup>39</sup> [cursivas nuestras]

"*Charakter*", "*Struktur*", "*Grundzug*" y "*Wesen*" son las tenencias o posesiones de la metafísica. La significación de cada una de estas voces da cuenta de que se trata, en cada caso, de algo sin lo cual la metafísica dejaría de ser lo que es. Perder su carácter, estructura, rasgo fundamental o esencia sería perderse, perecer, dejar de ser. Hablamos pues de tenencias insustituibles, sustantivas. Por eso, Heidegger puede afirmar que la metafísica es ontoteología u ontoteológica.

---

<sup>37</sup> *Identidad y Diferencia*, pp. 120 y 121

<sup>38</sup> *Identidad y diferencia*, pp. 128 y 129. Como hemos colocado en cada caso el original alemán, las infidelidades de la traducción son visibles, pero no impiden que mostremos los llamados "sinónimos".

<sup>39</sup> *Identidad y Diferencia*, pp. 150 y 151

El análisis de "*Verfassung*" también nos muestra que refiere tanto la acción de constituir, cuanto el efecto de dicho constituir. "Constitución" en tanto aquello que ha sido constituido señala la unidad de ontología y teología. Y en tanto acción de constituir refiere –no sin violencia tratamos este asunto en este capítulo, pues sería necesario previamente leer el tercer capítulo en que estudiamos el tema de la proveniencia de la constitución de la metafísica-:

El "desocultamiento del ente" que ha constituido la ontología y la teología<sup>40</sup>.

Refiere la proveniencia de la esencia onto-teológica de la estructura de toda metafísica ("*die Wesensherkunft der onto-theologischen Struktur aller Metaphysik*"<sup>41</sup>).

Heidegger asegura que mediante la localización (*Erörterung*<sup>42</sup>) de la diferencia de ser y ente en la participación (*Austrag*<sup>43</sup>) como el lugar previo (*Vorort*<sup>44</sup>) de su esencia, quizá

---

<sup>40</sup> "La metafísica se mueve en el ámbito del  $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$ . Su representar (*Vorstellen*<sup>40</sup>) atañe a lo ente en cuanto ente. De ese modo la metafísica representa en todas partes a lo ente como tal en su totalidad, la entidad de lo ente (la  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$  del  $\delta\upsilon$ ). Pero la metafísica representa la entidad de lo ente de dos maneras: una, la totalidad de lo ente como tal en el sentido de sus rasgos más universales ( $\delta\upsilon\ \kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$ ,  $\kappa\omicron\iota\nu\acute{o}\nu$ ); pero, al mismo tiempo, la totalidad de lo ente como tal en el sentido del ente supremo y por ello divino ( $\kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$ ,  $\acute{\alpha}\kappa\rho\acute{\tau}\alpha\tau\omicron\nu$ ,  $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ ). *El desocultamiento (Unverborgenheit*<sup>40</sup>) *de lo ente* como tal ha ido adquiriendo su forma en este doble sentido en la metafísica de Aristóteles<sup>40</sup> (*ibid. Met*, libros  $\Gamma$ ,  $E$ ,  $K$ )" [cursivas nuestras] Cf. *Hitos*, p. 309.

<sup>41</sup> *Identidad y diferencia*, p. 122

<sup>42</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144

<sup>43</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144

<sup>44</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144. Pensemos en este lugar previo, como lo que está antes de la esencia de la diferencia, pensemos, así, en aquello de donde proviene dicha esencia, pensemos en su proveniencia.

salga a la luz (*kommt ... zum Vorschein*<sup>45</sup>) algo que de principio a fin (*etwas Durchgängiges*<sup>46</sup>) atraviesa (*durchgeht*<sup>47</sup>) el destino del ser desde el inicio (*Anfang*<sup>48</sup>) hasta su acabamiento (*Vollendung*<sup>49</sup>). "Verfassung" refiere también a este algo que recorre el destino del ser. Heidegger afirma, empero, que es todavía difícil decir, cómo sea pensar este algo que tiene el carácter de ir de principio a fin, si no es algo general, que vale para todos los casos, ni una ley, que asegura la necesidad de un proceso en el sentido de lo dialéctico. Por eso, Heidegger concentrará sus esfuerzos en la posibilidad de pensar la diferencia como participación ("*Austrag*"<sup>50</sup>). Participación que por ahora nombra, en el afán de pensar el asunto más de acuerdo al asunto, la proveniencia -o procedencia- de la esencia de la diferencia (diferencia de ser y ente, que ayudaría a pensar la de ontología y teología), participación que pone en marcha la historia de la metafísica, impera a través de sus épocas y que, sin embargo, por todas partes, permanece oculta y así olvidada en el seno de un olvido que todavía se sustrae a sí mismo.

Ahora bien, debe advertirse también que aunque las llamadas, a falta de un mejor nombre, palabras sinónimas, "estructura" (*Struktur*), "carácter" (*Charakter*) y "rasgo

---

<sup>45</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144

<sup>46</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144. "*etwas Durchgängiges*" nombra el asunto mismo. Heidegger en el intento de pensar el asunto más de acuerdo al asunto, en la presente meditación, le llamará "*Austrag*".

<sup>47</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144

<sup>48</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144

<sup>49</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144

<sup>50</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 146

fundamental" (Grundzug), acompañen y enriquezcan el sentido nominal de "*Verfassung*", es decir, nombren también aquello que ha sido constituido como metafísica, esto es, a ontología y teología, no comportan, empero, el sentido verbal. Y es que ciertamente, esta constitución, el que la metafísica esté constituida por teología y ontología, puede ser llamada también su estructura, rasgo fundamental o carácter. Sin embargo, los llamados sinónimos callan cuando la fuerza verbal de "*Verfassung*" toma la palabra. Hablan para señalar que la metafísica está compuesta por ontología y teología, callan cuando "*Verfassung*" habla de la proveniencia de la mencionada composición.

Otro hecho sobre el que queremos llamar la atención tiene que ver con la existencia en alemán de la palabra "*Konstitution*". Si en alemán existe la palabra "*Konstitution*". ¿Significa algo que Heidegger haya "utilizado" "*Verfassung*"? En alemán "*Verfassung*" y "*Konstitution*" son usadas como sinónimos. Además, ¿"*Konstitution*" no tiene acaso el poder verbal y nominal de "*Verfassung*"? ¿No podría Heidegger haber usado "*Konstitution*" en lugar de "*Verfassung*"?

Se puede opinar que sí y así concluir que Heidegger pudo haber usado "*Konstitution*", pues, ambas, son intercambiables. Con esto se acaban los problemas puesto que lo ocurrido ha sido algo meramente accidental y carente de importancia.

Sin embargo, podemos tener otra opinión que, por el contrario, no vea arbitrariedad en la "elección" heideggeriana de "*Verfassung*". Si dicha elección tiene algún sentido, tal sentido pretende, y Heidegger a través de éste, indicarnos algo.

¿Qué tienen de diferente "*Verfassung*" y "*Konstitution*"?, ¿Ambas no recogen la fuerza nominal y verbal?, ¿Por qué "*Verfassung*" y no "*Konstitution*"?

Quizá una pista con respecto a esto nos la haya ofrecido la revisión etimológica y sólo, en este momento, cobra relevancia.

Nos referimos a la procedencia germánica, alemana, de "*Verfassung*" y a la procedencia romana de "*Konstitution*". ¿La proveniencia de las voces ha determinado la elección de Heidegger?, ¿qué quiere indicarnos?, ¿adónde apunta?, ¿por qué no decir "*Die onto-theo-logische Konstitution der Metaphysik*"?, ¿cuál es la diferencia?

Creemos que la elección de Heidegger descansa sobre su comprensión de "lo griego" y "lo alemán", y de "lo romano" y lo "románico".

Heidegger considera que hay un parentesco interior, profundo (*innere Verwandtschaft*<sup>51</sup>) entre la lengua y el pensar alemanes, y la lengua y el pensar griegos. Recordemos la célebre

---

<sup>51</sup> Cf. *Nur noch ein Gott kann uns retten*, p. 215



entrevista con *Der Spiegel*<sup>52</sup>. Preguntado el pensador de Friburgo acerca del rol que jugarán los alemanes (Heidegger piensa en pensadores y poetas) en el pensar futuro, Heidegger da la siguiente respuesta que cito, en extenso, por lo ilustrativo de sus afirmaciones respecto de lo que venimos diciendo:

“Pienso en el parentesco particular que se halla en el interior de la lengua alemana con la lengua de los griegos y su pensamiento. Eso es una cosa que los franceses, hoy en día, me confirman incesantemente. Cuando ellos comienzan a pensar, hablan alemán: aseguran que no llegarían a hacerlo en su propia lengua.

“Porque ellos [los franceses y los de países de lenguas románicas] ven que con toda su gran racionalidad no llegan a nada en el mundo de hoy cuando se trata de comprender el origen de su ser. Del mismo modo que no se puede hacer con los poemas, tampoco se puede traducir el pensamiento. Todo lo más que se puede es parafrasearlo, y cuando se lleva a cabo una traducción literal todo queda transformado.

“Sería bueno que [...] se reflexionara seriamente sobre las vastas consecuencias de *la transformación (Verwandlung)*<sup>53</sup> que sufrió (*erfahren hat*<sup>54</sup>) el pensamiento griego cuando fue traducido al latín de Roma, suceso que, todavía hoy nos impide el acceso del que tendríamos necesidad para pensar fielmente las palabras fundamentales del pensamiento griego.  
[Cursivas nuestras]

“[...] Las cartas de negocios se pueden traducir en todas las lenguas; las ciencias de la naturaleza, con la físico-matemática

---

<sup>52</sup> La entrevista se realizó el 23 de setiembre de 1966 y, por pedido de Heidegger, se publicó luego de su muerte. “*Nur noch ein Gott kann uns retten*”, en *Der Spiegel*, Nr. 23 (31 de mayo de 1976), pp. 193-219.

<sup>53</sup> Cf. *Nur noch ein Gott kann uns retten*, p. 215 Como sabemos “*Verwandlung*” es el nombre de lo que sufrió Gregor Samsa.

<sup>54</sup> Cf. *Nur noch ein Gott kann uns retten*, p. 217

como ciencia fundamental, son traducibles a todas las lenguas del mundo; más exactamente, eso no es una traducción, pues es la misma lengua matemática la que se habla [...]”<sup>55</sup>

El tema en cuestión que podríamos llamar, “Heidegger y los griegos” o “Heidegger contra Roma”, ha merecido las más diversas interpretaciones. Los mismos periodistas entrevistadores de *Der Spiegel*, Rudolf Augstein y Georg Wolff, comprendieron estas afirmaciones como una suerte de pesimismo sobre las posibilidades de la traducción y como la defensa de una provincialización (*Provinzialisierung*<sup>56</sup>), como un llamado a la insularidad. El afán de permanecer en la provincia, en este caso lo alemán, sólo podría traer consigo incomunicación y aislamiento.

Si Augstein y Wolf veían en la provincialización la amenaza de aislamiento y en consecuencia debilitamiento y así perecimiento, Víctor Farías, por el contrario, ve la cuestión como “la vía abierta a la discriminación más grosera”<sup>57</sup>. De manera que si los periodistas veían venir tras las afirmaciones de Heidegger la autodestrucción del pueblo alemán, Farías ve a los alemanes que piensen como Heidegger, y a Heidegger mismo, como destructores y expansionistas. Para Farías la filosofía de Heidegger no podría

---

<sup>55</sup>Cf. *Solamente un Dios puede salvarnos*, pp. 292 y 293

<sup>56</sup> Cf. *Nur noch ein Gott kann uns retten*, p. 217

<sup>57</sup> Cf. Farías, *Heidegger y el nazismo*, p. 403

por su propia naturaleza evitar su voluntad fundamental de discriminación:

“Las razones han de encontrarse en el hecho de que Heidegger no rompió jamás con los vínculos espirituales que lo unían a la condición de posibilidad última del nacionalsocialismo bajo todas sus formas: la sacralización de la alemanidad y su conversión en ejemplo exclusivo.”<sup>58</sup>

Las pruebas han sido exhibidas, el fiscal ha sido claro y preciso, el juez tiene su veredicto: Heidegger es nazi y se comporta como tal.

Cualquier investigador, sin mucho esfuerzo, podría encontrar también razones para incluir a Heidegger en la historia del movimiento germanizador en la lengua alemana, la llamada “*Sprachreinigung*”<sup>59</sup>, que buscaba la eliminación de extranjerismos y su sustitución por palabras alemanas (*Verdeutschungen*). Bastaría conocer las afirmaciones del purista más importante del siglo XIX, Friedrich Ludwig Jahn, para que no quede duda acerca de la herencia que Heidegger habría hecho suya. Para Jahn:

“el vocabulario alemán debería ser enriquecido sobre la base de cambios semánticos, recuperación de palabras en desuso y sobre todo por la adopción de expresiones dialectales y la acuñación de

---

<sup>58</sup> Cf. Farías, *Heidegger y el nazismo*, p. 404

<sup>59</sup> Utilizamos para esta problemática del movimiento germanizador el informado y sugerente artículo de Irene Doval Reixa “Una cala en las olas germanizadoras de la historia de la lengua alemana”, citado en la bibliografía. Quede dicho que Doval no menciona a Heidegger en ningún momento.

grandes familias de palabras sobre una raíz monosilábica”<sup>60</sup>

Sin embargo, a pesar de estas evidencias o justamente por ellas, nosotros creemos que para abordar el asunto “Heidegger y los griegos” o “Heidegger contra Roma” es necesario preguntar ¿qué entiende Heidegger por los griegos o lo griego?, y ¿qué por Roma o *romanitas*”. En la presente tesis sólo podemos intentar grandes trazos de respuesta a estas preguntas. Para esto, primero, consignaremos algunas interpretaciones<sup>61</sup> que se han hecho del asunto.

Heidegger refiere frecuentemente a “los griegos”, estas referencias son de dos tipos. Por un lado, nombra a autores precisos de los que cita obras o partes de éstas y que el lector, medianamente informado, conoce. De esto, sin embargo, se desprenden otras preguntas: ¿por qué éstos y no otros? Por otro lado, están los que él llama, sin mayor referencia, simplemente “los griegos” y que en algunas partes de sus escritos adquieren

---

<sup>60</sup> Doval, Irene “Una cala en las olas germanizadoras de la historia de la lengua alemana”, p. 120. Doval no menciona a Heidegger como parte de estas olas, sin embargo, luego de leer citas como la que hemos hecho, “pocos” dudarían en incluirlo. No obstante, vistas las cosas más de cerca nos encontramos con que, por ejemplo, a pesar de que la palabra “*wahr*” sería evidentemente alemana para los puristas germanizadores, Heidegger sugiere que en vista de que el significado de “verdadero” es determinado por el “*verum*” latino-cristiano, “*wahr*” sería “*ein undeutsches Wort*” (Cf. *Parmenides*, p. 69), una palabra no alemana.

<sup>61</sup> Utilizamos el escrito “Heidegger’s Greeks” de Glenn Most, citado en la bibliografía. A pesar de que podemos discrepar con su planteamiento del problema, el estudio de Most es útil para acercarnos a muchos de sus aspectos. Además en ciertos pasajes se acerca a lo que nosotros consideramos que hubiera sido más fecundo preguntar, a saber, ¿qué es lo griego de los griegos de Heidegger?

una complejidad y consistencia singulares. ¿Quiénes son éstos? Es notorio que las dos preguntas formuladas se resumen en: ¿quiénes son los griegos de Heidegger?<sup>62</sup>

Los griegos de Heidegger serían el nombre de lo que se puede llamar un "evangelio pagano", evangelio de Atenas que salvará a los alemanes de la tenaza formada por Nueva York y Moscú. Un humanismo, nuevo y más elevado<sup>63</sup>, que no debe ser confundido con el del renacimiento italiano, ni con el del humanismo romántico alemán y tampoco con el neohumanismo de Werner Jaeger<sup>64</sup>.

Los griegos de Heidegger serían los que tienen un léxico filosófico primordial, originario, del que, sin embargo, Heidegger preferirá sólo algunas palabras, e incluso, tan solo las raíces de las

---

<sup>62</sup> Esta es la pregunta que orienta el escrito de Most.

<sup>63</sup> Ciertamente Heidegger habla de este humanismo alternativo, "más elevado", en la Carta sobre el humanismo, pp. 37-38, se lee sobre este nuevo humanismo: "[...] las supremas determinaciones humanistas de la esencia del hombre todavía no llegan a experimentar la auténtica dignidad del hombre. En este sentido, el pensamiento de *Ser y tiempo* está contra el humanismo. Pero esta oposición no significa que semejante pensar choque contra lo humano y favorezca lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Sencillamente, piensa contra el humanismo porque éste no pone la humanitas del hombre a suficiente altura."

"Empleando imágenes y motivos del entorno pastoral e idílico, Heidegger habla de la misión del hombre que constituye su esencia y de la esencia humana de la que se deriva esa misión: guardar al ser y corresponder al ser. Ciertamente, el hombre no guarda al ser del mismo modo que un enfermo guarda cama, sino más bien como un pastor su rebaño en el claro del bosque, con la importante diferencia de que aquí en lugar de ganado lo que hay que vigilar serenamente es el mundo entero como hecho abierto y, más aún, que esa custodia del mundo no significa una labor de vigilante libremente elegida en propio interés, sino que los hombres son colocados ahí de guardianes por el propio ser." Sloterdijk, Peter, Normas para el parque humano, pp. 45-46.

<sup>64</sup> Jaeger consideraba la renovación de la tradición humanística como la respuesta a la crisis del mundo moderno. Defendía por esto la visión de la antigüedad clásica como modelo de humanidad. Heidegger, sin embargo, desde los años veinte ya dudaba de la posibilidad de reactivar los "valores del hombre" mediante los *studia humanitatis*. Cf. Volpi, Franco, "Heidegger. El problema de la intraducibilidad y la *Romanitas* filosófica", pp. 31-32

mismas, que intenta rescatar del significado corriente y artificial en que han caído.

Los griegos de Heidegger son sólo algunos griegos. Quiénes son específicamente, es algo que a Heidegger parece no importar. Los griegos de los que habla, remiten a la lengua griega. A Heidegger le interesan en tanto hablan el griego que a él le interesa. De hecho sólo está interesado en el periodo más temprano de la poesía y filosofía griegas. Entre los poetas no cita a ninguno más allá de Sófocles. De los filósofos sólo hasta Aristóteles. Sólo los presocráticos reciben su plena admiración y de éstos únicamente Anaximandro, Heráclito y Parménides<sup>65</sup>.

Los griegos de Heidegger serían los griegos de Nietzsche. En todas las áreas de la cultura griega la preferencia de Nietzsche por lo arcaico lo lleva a privilegiar los periodos más tempranos frente a los tardíos, así el clásico antes que el helenístico e imperial, el preclásico antes que el clásico. En el ámbito de la poesía griega, por un lado, Nietzsche prefiere la tragedia antes que cualquier otro género poético temprano o tardío, y dentro de la tragedia a Sófocles antes que a Esquilo y Eurípides. En esto Nietzsche no es original. Por otro lado, sin embargo, en lo que atañe a sus preferencias dentro de la filosofía griega, Nietzsche es sin duda un

---

<sup>65</sup> Esta afirmación de Most es correcta, en el *Parménides*, p. 6, se lee: "No [...] todo pensador del comienzo del pensar occidental es un pensador inicial. El primer pensador inicial se llama Anaximandro.

Los otros dos pensadores –los únicos, además de Anaximandro–son Parménides y Heráclito." "El 'inicio' es lo que, en este pensar temprano, hay que pensar y lo que es pensado", p. 12, "[...] el ser es el inicio" p. 13

innovador de mucha influencia. Fue Nietzsche quien legó al pensamiento alemán subsiguiente y contemporáneo la visión de los pensadores griegos más tempranos como una ejemplar comunidad, aislada, heroica, polémica, de individuos incomprendidos, cuya mirada filosófica fue más noble y profunda que la de las banales, optimistas y sistemáticas escuelas que sucedieron a Sócrates, Platón y Aristóteles. Incluso podríamos hablar de la "invención" de Nietzsche de la filosofía presocrática. Heidegger heredaría estas preferencias nietzscheanas con la excepción de Sócrates<sup>66</sup>. A pesar de las diferencias con respecto a la interpretación de los presocráticos, que Heidegger se encargó de consignar, el que Nietzsche se ocupara de ellos con especial interés, sin duda, debió significar en sí mismo un poderoso llamado de atención que Heidegger no podía desconsiderar.

Los griegos de Heidegger serían finalmente los mismos alemanes. El interés de Heidegger estaría enfocado en algunos

---

<sup>66</sup> Heidegger, lo hemos visto, considera a Sócrates el "pensador más puro de Occidente", Nietzsche, por el contrario, lo comprende como síntoma de decaimiento, instrumento de la disolución griega, seudo griego y hasta antigriego (Cf. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 38). Las diferencias entre la interpretación de los presocráticos de Nietzsche y Heidegger han sido señaladas por Heidegger mismo. Nietzsche habría pensado de manera romana la esencia de lo griego y su *πόλις*. Heidegger señala que esta manera romana la recibió de Jacob Burckhardt quien consideraba a lo griego desde las nociones de "historia de la cultura griega" o "historia del espíritu griego" (Cf. *Parménides* p. 118). Heidegger señala que los conceptos de "espíritu" y "cultura" son representaciones del pensar moderno (*Vorstellungen des neuzeitlichen Denkens*, Cf. *Parménides*, p. 134) y en consecuencia incompetentes para pensar lo griego. Tales representaciones recibieron de Burckhardt una impronta peculiar bajo la influencia del "Renacimiento italiano", que él mismo había descubierto, y por esta vía se filtraron en su pensar histórico conceptos esencialmente romanos así como conceptos latinos y modernos (por ejemplo, el concepto de "Estado" para referir a la polis que Heidegger rechazaba, Cf. *Parménides*, p.117).

elementos de los griegos antiguos que anticiparían lo que él quisiera ver adoptado por los alemanes: capacidad de meditación, disponibilidad para escuchar, amor a la naturaleza, admiración por sus poetas y pensadores, sensibilidad para su propia lengua. Algunas veces, dependiendo de las circunstancias políticas, espíritu de lucha (social o política), otras, "*Gelassenheit*" (serenidad y renunciamiento). En la medida en que los alemanes de Heidegger están persuadidos de modelarse a sí mismos en base al modelo de los griegos, los alemanes de Heidegger son griegos en *Lederhosen*, pero ya que los griegos de Heidegger son de facto una proyección idealizada de virtudes más bien alemanas y puesto que todas las idealizaciones de los griegos son romanas en inspiración, los griegos de Heidegger podrían ser descritos también como alemanes en *toga*. Es conocido además que Heidegger ha señalado con entusiasmo lo que el considera afinidades entre las costumbres (*practice*<sup>67</sup>) y la lengua alemanas, por un lado, y las costumbres y la lengua griegas, por el otro.

Lo que interesaría de los griegos de Heidegger no es que sean griegos, sino que sean alemanes y que sean de Heidegger.

---

<sup>67</sup> No sabemos de dónde extrae Most esta afirmación acerca de la afinidad entre las costumbres de alemanes y griegos, pues, por ejemplo, en la entrevista con *Spiegel*, Heidegger habla de afinidad entre el pensar y la lengua. Sin embargo, la mencionada afirmación sirve para que se aprecie que al preguntarse por los griegos de Heidegger, Most lo hace con nociones como la de "*practice*" que ponen en evidencia que su análisis descansa sobre representaciones modernas que como en el caso de Burckhardt le impedirían pensar lo griego de los griegos. El texto de Most es el siguiente: "He is keen to point out what he takes to be affinities between Alemannian or Swabian practices and language on the one hand, and Greek ones on the other." Most, Glenn, *Heidegger's Greeks*, p. 95



Como alemanes, al apelar a los griegos, ofrecen un ejemplo elocuente de la tradicional necesidad alemana de autolegitimación. Este es un fenómeno complejo del que al menos tres aspectos son destacables: primero, un profundo malestar por la modernidad; segundo, la necesidad de diferenciarse del modelo francés, basado fundamentalmente en Roma; y, por último, la pluralidad de confesiones, que la cristiandad no sólo no solucionó, sino que agravó. Otro hecho que abonaría el carácter alemán de los griegos de Heidegger se hallaría en que su acercamiento a los griegos presupondría ineludiblemente la enorme fecundidad de la *Alttertumwissenschaft*, evidenciada por el uso de sus ediciones, comentarios, léxicos y diccionarios etimológicos. Heidegger presupondría también el filohelenismo alemán –o grecomanía– en su manifiesta creencia de que sólo necesita afirmar el privilegio histórico-universal de los griegos antiguos sobre cualquier otra cultura, sin tener que explicarlo o sustentarlo. Asimismo Heidegger exhibiría una manifiesta nostalgia por los orígenes, típicamente alemana y específicamente nietzscheana, en su no menos evidente creencia de que sólo necesita afirmar la superioridad de los griegos tempranos sobre los tardíos, sin tener tampoco que explicarla. En todas estas suposiciones, Heidegger es un pensador típicamente alemán, que se distingue de los demás sólo por la radicalidad de sus posiciones. Lo que lo distinguiría significativamente de los demás filohelenistas desde el final del siglo XVIII, es la apasionada

intensidad con la que penetra los textos griegos antiguos y la habilidad para transmitir esta intensidad a muchos lectores. El especialista de los estudios clásicos podría agregar que sobre todo en aquellos con poco o ningún conocimiento de griego antiguo.

La mayoría de lo recién consignado, acerca de los griegos de Heidegger, toca algo que es correcto. Sin embargo, podría también pasar por alto una pregunta que apuntaría a algo más revelador: ¿qué es lo griego de los griegos de Heidegger?, ¿qué es lo romano? Dijimos líneas arriba que el asunto que tratamos podría llamarse "Heidegger y los griegos" o "Heidegger contra Roma", no obstante, estas formulas nos llevan de manera casi inevitable a entender el problema en términos culturales o espirituales. Para Heidegger, estas "nuestras usuales representaciones fundamentales, a saber, romanas, cristianas, modernas, rompen en forma miserable (*elend*<sup>68</sup>) con la esencia inicial de la antigua Grecia"<sup>69</sup>

Incluso "Heidegger y lo griego de los griegos" o "Heidegger contra lo romano de los romanos" podría llevarnos a pensar el asunto en términos que nos hagan perder de vista tanto lo griego cuanto lo romano. Pero hay dos palabras que podrían orientarnos, a saber, **ἀλήθεια** y *veritas* (lo griego y lo romano). Así, lo griego de

---

<sup>68</sup> Cf. *Parmenides*, p. 63 "*elend*" puede traducirse también por "desdichadamente", "ruinosamente", "empobrecedoramente". El texto alemán dice: "[...] *unsere gewohnten Grundvorstellungen, nämlich die römischen, christlichen, neuzeitlichen, am anfänglichen Wesen des Griechentum elend zerbrecchen*" cuya traducción podría ser: "nuestras habituales representaciones fundamentales, a saber, romanas, cristianas y modernas, destruyen empobrecedoramente la esencia inicial de lo griego".

<sup>69</sup> Cf. *Parménides*, p. 58

los griegos de Heidegger sería ἀλήθεια y lo romano de los romanos *veritas*. Hablamos, en consecuencia, de que lo decisivo de la romanización de lo griego es el cambio de la esencia de la verdad y del ser<sup>70</sup>. La comprensión del ser dependería de qué entendamos por verdad.

Heidegger es llevado a esta afirmación al meditar sobre lo que hemos llamado verdad. Es llevado en "El intento de alcanzar por medio del pensamiento [*denkend*] la proximidad de la esencia de la verdad"<sup>71</sup>

Heidegger traduce ἀλήθεια por "*Unverborgenheit*", "desocultamiento". Esta palabra alemana, desde un punto de vista meramente formal, da cuenta del carácter negativo de la ἀλήθεια. Este carácter negativo no se muestra en *veritas*, Heidegger agregará que tampoco en la palabra alemana, corriente -o usual- y sin negación<sup>72</sup>, "*Wahrheit*". "*Wahrheit*" -como "*veritas*"- extravía todo camino a la esencia de la verdad. Puede sorprender que una palabra alemana, "*Wahrheit*", sea descalificada junto con una latina, pero sólo toma por sorpresa a quien entiende el asunto de lo griego y lo romano en términos culturales o étnicos, o de mera traducción y uso de palabras<sup>73</sup>. De hecho, asegura Heidegger, si

---

<sup>70</sup> Cf. *Parménides*, p. 57. "*Wandel des Wesens der Wahrheit und des Seins*" Cf. *Parmenides*, p. 62

<sup>71</sup> Cf. *Parménides*, p. 17. Cf. *Parmenides*, p. 16

<sup>72</sup> "das geläufige und negationslose Wort 'Wahrheit'" *Parmenides*, p. 23

<sup>73</sup> Por ejemplo, nos parece que es el caso de estudiosos como Franco Volpi, quien por eso puede afirmar acerca del uso, para él sorprendente, de la palabra "*cura*" en *Ser y tiempo*: "[...] por aquella época Heidegger no había concluido

sólo reemplazamos la palabra "ἀλήθεια" por "Unverborgenheit" todavía no empezamos a traducir. Comenzamos a traducir sólo si la palabra "Unverborgenheit" nos lleva al ámbito de experiencia y al modo de experiencia, desde el que, por ejemplo, Parménides dice la palabra "ἀλήθεια"<sup>74</sup>. El ser llevados al mencionado ámbito es estar en camino de la esencia de ἀλήθεια. Para ser llevados a dicho ámbito y así decir de aquí en adelante de manera pensante la palabra "ἀλήθεια", debemos estar vigilantes y seguir las indicaciones que nos da la palabra "desocultamiento". La indicación de la palabra que traduce<sup>75</sup>, de la palabra que nos lleva<sup>76</sup>. La primera indicación señala que el desocultamiento pertenece a un ámbito donde acontecen ocultamiento ("Verborgenheit"<sup>77</sup>) y ocultación ("Verbergung"<sup>78</sup>), la segunda señala una esencia conflictiva ("ein streithaftes Wesen"<sup>79</sup>), es decir, desocultamiento es, en vista de esta esencia, lo que está en conflicto con la ocultación, la desocultación ("Entbergung"<sup>80</sup>). La tercera señala que la verdad, debido a su esencia conflictiva, está en relaciones "de

---

todavía su crítica de la *romanitas*, por lo que el recurso positivo a la *cura* latina no resulta del todo contradictorio" Volpi, "Heidegger. El problema de la intraducibilidad", p. 35

<sup>74</sup> Cf. *Parménides*, p. 18

<sup>75</sup> Cf. *Parménides*, p. 20

<sup>76</sup> "Übersetzen" es traducir, pero también es "llevar a la otra orilla", por eso "*das übersetzende Wort*" es "la palabra que traduce" pero también "la palabra que lleva", de manera que "*Unverborgenheit*", la palabra que traduce ἀλήθεια es asimismo la que nos lleva a ἀλήθεια.

<sup>77</sup> Cf. *Parménides*, p. 27

<sup>78</sup> Cf. *Parménides*, p. 27

<sup>79</sup> Cf. *Parménides*, p. 27

<sup>80</sup> Cf. *Parménides*, p. 27

contrarios" (*"gegensätzlichen" Beziehungen*<sup>81</sup>). Otra indicación, la cuarta, guarda relación con el hecho de que en el primer acabamiento de la metafísica occidental, con Hegel y Schelling, se hable también de relaciones de contrarios y que por esto se opine que desde tal acabamiento podría entenderse la esencia conflictiva del desocultamiento. Heidegger nos dice que tal opinión sería fatal, pues el rasgo fundamental de la esencia de la verdad en la metafísica moderna de Hegel y Schelling nunca es la **ἀλήθεια** en tanto desocultamiento, sino la certeza en el sentido de la *certitudo*, la cual, desde Descartes, acuña la esencia de la *veritas*. Algo así como la autocerteza del sujeto conciente de sí mismo es ajeno a lo griego. Sin embargo, impera todavía en la esencia moderna de la "subjetividad del espíritu" que, bien entendida, nada tiene que hacer con el "subjetivismo", una resonancia de la esencia griega de **ἀλήθεια**. Pero aunque ninguna resonancia (*Nachklang*<sup>82</sup>) logra el sonido originario (*ursprünglichen Klang*<sup>83</sup>) ambos, resonancia y sonido, son lo mismo. Según Heidegger, esta cuarta indicación "podría dar al pensar (*Nachdenken*) que escucha atentamente el decir griego de la **ἀλήθεια**"<sup>84</sup>.

Lo que estaría en juego, repetimos, en este asunto de lo griego y lo latino es la esencia de la verdad. Heidegger quiere pensar la esencia de la verdad como **ἀλήθεια** desde la palabra

---

<sup>81</sup> Cf. *Parmenides*, p. 27

<sup>82</sup> Cf. *Parmenides*, p. 28

<sup>83</sup> Cf. *Parmenides*, p. 28

<sup>84</sup> Cf. *Parmenides*, p. 28

"*Unverborgenheit*". La esencia de la verdad en tanto desocultamiento dice algo que tiene que ver con "ocultar" y "estar oculto", Heidegger nos dice que las palabras de la familia de las palabras "ocultar" y "oculto" tienen dentro del pensar y el decir griegos un poder semántico dominante, pero este poder "es justamente lo que queda abolido en el latín y en todos los lenguajes romances, pero también en el modo de hablar y de pensar alemanes"<sup>85</sup>. Heidegger dirá también que este poder se pierde al expresarse en "correcto alemán" ("*richtiger deutscher*")<sup>86</sup>. En correcto alemán ἀλήθεια se traduce por "*Wahrheit*", mas "*Wahrheit*" no lleva a ἀλήθεια, sino a *veritas*. Aquí, lo romano sería "*Wahrheit*" y lo griego pareciera ser "*Unverborgenheit*". Decimos pareciera pues "*Unverborgenheit*" sólo nos puede poner en camino de ἀλήθεια si seguimos sus indicaciones y si éstas nos conducen, con sus señas, a ἀλήθεια.

Heidegger subraya todavía más el alcance de este poder: "[...] el ser oculto (*Verborgensein*) es esencial, para los hombres griegos, en todo aparecer del ente."<sup>87</sup> De manera que lo que está en juego es el aparecer del ente. Este aparecer será de un modo si

---

<sup>85</sup> Cf. *Parménides*, p. 32 "Nur ist sie in der römischen und in aller romanischen, aber auch in **unserer** deutschen Sage- und Denkweise gänzlich verschüttet" [cursivas nuestras] *Parménides*, 33-34 Heidegger dice en *nuestro* modo de pensar y decir alemanes. Sirva esta afirmación de Heidegger para mostrar que el asunto de lo griego –lo alemán- y lo romano no tiene que ver con algún tipo de etnocentrismo o con la "sacralización de la alemanidad y su conversión en ejemplo exclusivo".

<sup>86</sup> Cf. *Parménides*, p. 38 y *Parménides*, p. 40

<sup>87</sup> Cf. *Parménides*, p. 34

la esencia de la verdad es pensada como desocultamiento y de otro modo si es pensada como corrección (*Richtigkeit*<sup>88</sup>).

Mientras el ámbito que posibilita el despliegue de ἀλήθεια es el ser oculto, el ámbito esencial para lo que los romanos tuvieron como opuesto a la ἀλήθεια, lo *falsum*, cuya raíz "fall" Heidegger<sup>89</sup> la vincula con σφάλλω -"derrumbar", "llevar a la caída", "derribar", "hacer tambalear"-, es el del "imperium" y de lo "imperial". En sentido originario "imperium" tiene que ver con "encomendar", mas en sentido tardío, romano-románico, *imperium* es el mandato en el sentido de mandamiento. Así entendido, mandato es el sentido esencial de la dominación o señorío (*Herrschaft*<sup>90</sup>). La palabra mandamiento nos lleva al Antiguo Testamento:

"El Dios del Antiguo Testamento es un Dios 'que da órdenes'; su palabra es 'tú no debes', 'tú debes'. Este deber es puesto por escrito en las tablas de las leyes. Los dioses de los griegos no son dioses que ordenan, sino que más bien dan señales, indican"<sup>91</sup>

Aquello que caracteriza la divinidad de los dioses romanos, el *numen*, tiene también el carácter de mandato. Lo "numinoso", pensado en rigor, nunca alcanza la esencia de los dioses griegos, es decir, de los dioses que se esencian en el ámbito de la ἀλήθεια<sup>92</sup>. Si consideramos estas afirmaciones, notaremos que el asunto de lo

---

<sup>88</sup> Cf. *Parménides*, p. 39

<sup>89</sup> Cf. *Parménides*, p. 54

<sup>90</sup> Cf. *Parménides*, p. 59

<sup>91</sup> Cf. *Parménides*, p. 54

<sup>92</sup> Cf. *Parménides*, p. 59

griego y lo romano también comporta el darse o esenciarse de los dioses.

Ἀλήθεια por *veritas*, la romanización de lo griego –o de la grecidad-, lo hemos visto, tiene como decisivo el cambio de la esencia de la verdad. Heidegger explica que lo imperial, como modo de ser de la humanidad histórica, no es, sin embargo, el fundamento del cambio esencial de la ἀλήθεια en *veritas* como *rectitudo*, sino su consecuencia y, como tal, la causa posible y motivo para el despliegue de lo verdadero en el sentido de lo correcto. Lo que distingue este cambio esencial es que permanece en lo oculto y, no obstante, lo determina todo previamente. Heidegger, luego de decirnos que lo imperial no es lo que causa o fundamenta el cambio esencial de la ἀλήθεια, asegura que este cambio es el propio acontecimiento en la historia (*Dieser Wandel des Wesens der Wahrheit und des Seins ist das eigentliche Ereignis in der Geschichte*<sup>93</sup>). Lo que debe ser entendido junto con su otra afirmación según la cual hablar de “cambio de la esencia de la verdad” es sólo un recurso provisional pues habla todavía de la verdad como si ésta fuera un objeto, hablar que inadvierte que ella misma –la verdad- esencia y “es” la historia<sup>94</sup>.

Heidegger luego pasa a mostrar cómo el *imperium* estatal romano es sustituido por el *imperium* eclesiástico, es decir el

---

<sup>93</sup> *Parmenides*, p. 62

<sup>94</sup> *Parmenides*, p. 63



*sacerdotium*. Lo "imperial" toma la forma de lo curial de la curia del papa romano, cuya dominación se funda también en el mandato. El carácter de su mandato yace en la esencia del dogma eclesiástico. Este dogma, por eso, habla de lo "verdadero" de los "creyentes correctos" así como de lo "falso" de los "herejes" y "no creyentes".

En seguida, Heidegger se detiene en la formación de la palabra latina para ἀληθές, es decir, "*verum*", y en la formación de la palabra alemana para ἀλήθεια "*Wahrheit*" y también de la palabra "*wahr*". Muestra que si "verdadero" ("*wahr*") es la contra-palabra de "falso" ("*falsch*"<sup>95</sup>), y si "falso" proviene del *falsum* romano, entonces "*verum*" como contra-palabra –antónima- romana de "*falsum*" debe pertenecer al mismo ámbito esencial (*Wesensbereich*<sup>96</sup>). Al que pertenecería también "verdadero" (*wahr*<sup>97</sup>). Heidegger explica esta copertenencia de las palabras "*wahr*" y "*verum*" pues asegura que "*wahr*" fue determinada tempranamente por la "*verum*" cristiano-romana. Todo acercamiento a esta determinación no debe desconsiderar que *veritas* y *verum*, en la predicación del cristianismo entre los germanos, no son dos palabras latinas cualesquiera. La fe cristiana se proclama a sí misma como "la" *veritas* y "lo" *verum*, como "lo verdadero" ("das Wahre"<sup>98</sup>) porque Cristo dice de sí mismo que es:

---

<sup>95</sup> Cf. *Parmenides*, p. 68

<sup>96</sup> Cf. *Parmenides*, p. 68

<sup>97</sup> Cf. *Parmenides*, p. 68

<sup>98</sup> Cf. *Parmenides*, p. 68

ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ (Juan, 14,6). Esta frase para Heidegger no es griega, aunque esté escrita en griego<sup>99</sup>.

Aquí nos encontramos con el hecho significativo de que así como lo no alemán puede estar escrito en alemán, lo no griego también puede estar escrito en griego. Y es que de lo que se trata es de pensar la palabra "verdad" como "*Unverborgenheit*" ("desocultamiento") y seguir sus señales.

Ahora bien, debemos detener nuestra indagación en torno de lo griego y lo romano, creemos que hemos abierto la posibilidad para que su comprensión abandone el lugar común de que se interprete este asunto en términos de "cultura" o "etnocentrismo". Si para Heidegger hay un patrón de medida o de, si se quiere, discriminación, éste tiene que ver con lo conducente o inconducente de una palabra en relación a ἀλήθεια, en relación a pensar el asunto del pensar. Griego será todo lo que conduzca hacia ella, no-griego todo lo que desvíe de ella. Aunque debemos anotar, tan sólo anotar, que si el cambio de la esencia de la verdad es la manera como esencia la verdad misma, no habría palabra que

---

<sup>99</sup> Las discusiones en torno del *imperium* eclesiástico, es decir el *sacerdotium*, pueden ser interpretadas como anticristianas. Heidegger no admitiría semejante acusación: "Nuestras discusiones sobre "lo romano" son interpretadas como resultado de una hostilidad anticristiana. Dejemos de lado la teología para decidir si la meditación sobre la esencia de la verdad, tomada en su contexto, no podría ser más fructífera para la preservación de la cristiandad que el deseo aberrante de construir nuevas pruebas fundadas 'científicamente' para la existencia de Dios [...], sobre la 'base' de la física atómica moderna", Cf. Parménides, p. 212.

desvíe completamente o aleje totalmente<sup>100</sup>. Si entendemos el asunto así, las palabras serán tanto más griegas cuanto más conduzcan hacia **ἀλήθεια**, cuantas más indicaciones comporten. Serán más griegas en la medida que señalen más a **ἀλήθεια**. Lo alemán deberá también responder o someterse a estos parámetros, cuanto más nos lleve la palabra alemana a **ἀλήθεια**, tanto más alemana será.

Heidegger habla de un "parentesco interior" entre la lengua griega y la alemana, entre el pensar griego y el alemán. Esto, lejos de referir una capacidad especial de la que puede hacerse uso a voluntad y con la que los alemanes puedan solucionarlo todo, los problemas del mundo o la humanidad; refiere, por el contrario, a la experiencia de perplejidades y de lo difícil<sup>101</sup>, que es la herencia que han recibido los poetas y los pensadores alemanes. Heidegger reclamaría para sí y por ejemplo para Hölderlin, a quien llama "el más alemán"<sup>102</sup>, esta pesada herencia o raro privilegio.

"Lo 'alemán' no es algo que se le dice al mundo para que sane y encuentre su salud en la esencia alemana, sino que se le dice a los alemanes para que, partiendo de su pertenencia destinal a los pueblos, entren con ellos a formar parte de la historia universal [...] La patria de este morar histórico es la proximidad al ser"<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup> El *verum* latino debido a su raíz indogermánica "ver-" –que significa originariamente cercamiento, cobertura- también, aunque remotamente, señalaría la ocultación y desocultación, esto es, a **ἀλήθεια**. Es como si todos los caminos llevarán a **ἀλήθεια**.

<sup>101</sup> Parménides, p. 114

<sup>102</sup> Parménides, p. 101.

<sup>103</sup> Cf. Hitos, p. 278

## Introducción a la ontoteología

En este capítulo abordaremos lo que dice “onto-teo-logía” u “onto-teo-lógica”. Kant es quien, al parecer, acuñó la palabra “ontoteología”<sup>104</sup>. Hace uso de esta palabra con el objeto de describir un pensamiento que como el de San Anselmo deduce la existencia de dios, como ente por excelencia, a partir de una tradicional comprensión del ser<sup>105</sup>.

En la discusión sobre la dialéctica, sobre “El ideal de la razón pura”, en la *Crítica de la razón pura*<sup>106</sup>, Kant muestra que la razón al pensar al ente empírico como determinado, real y contingente, está presuponiendo un ente por excelencia, que configuraría la totalidad de la realidad, fundamento de todos los demás entes y la modalidad suprema de la realidad. Dicho ente es entendido por Kant como *ideal* del uso meramente especulativo de la razón. Según Kant, dicho ente por antonomasia, dios<sup>107</sup>, no ha sido pensado por la tradición metafísica como ideal, sino que ha sido

---

<sup>104</sup> Cf. Höffe, Otfried, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, München: C. H. Beck Verlag, 2003, p. 262. También Thomson, Iain, “Ontotheology? Understanding Heidegger's *Destruktion* of metaphysics”, p. 297

<sup>105</sup> Para la comprensión de esta difícil problemática nos hemos valido del libro del teólogo Peter Hünermann, *Cristología*, pues al desarrollar el tema de la crisis de la cristología de cuño ontoteológico, explica breve y con claridad la relación de la ontoteología kantiana y la heideggeriana.

<sup>106</sup> Utilizamos la edición Kant, M., *Crítica de la razón pura* (traducción y notas de Pedro Ribas), Madrid: Ediciones Alfaguara S.A., 1994 (décima edición).

<sup>107</sup> Para Kant, Dios es el objeto de la metafísica en sentido propio. De Dios no hay un conocimiento teórico pero sí un conocimiento práctico. Cf. Álvarez Gómez, Mariano, “Sobre el significado y alcance de la metafísica en Kant. De las ideas trascendentales a las ideas trascendentes” pp. 41 y 42.

puesto<sup>108</sup> como realidad<sup>109</sup>. Detengámonos un momento en lo que entiende Kant por ideal.

“[Las ideas] Contienen cierta completud a la que no llega ningún conocimiento empírico posible. Con la ideas la razón persigue tan sólo una unidad sistemática a la que intenta aproximar la unidad empírica posible sin jamás conseguirlo plenamente.

Pero más todavía que la idea parece alejarse de la realidad objetiva lo que llamo el *ideal*. Entiendo por éste no sólo la idea *in concreto*, sino *in individuo*, es decir, una cosa singular que es únicamente determinable, o incluso determinada, a través de la idea”<sup>110</sup>

Kant explica que aunque los ideales carezcan de realidad objetiva, no se trata de quimeras, pues:

“suministran un modelo indispensable a la razón, la cual necesita el concepto de aquello que es enteramente completo en su especie con el fin de apreciar y medir el grado de insuficiencia de lo que es incompleto.”<sup>111</sup>

Kant explica también que el mentado ideal no es realizable en el ámbito del fenómeno, pues los límites naturales, que de manera permanente atentan contra la completud de la idea,

---

<sup>108</sup> “Evidentemente, ‘ser’ no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la *posición* de una cosa o de ciertas determinaciones en sí.” (cursivas nuestras) *Crítica de la razón pura*, A599/B627

<sup>109</sup> “Para Kant, realidad no significa realidad efectiva, sino aquello que tiene carácter de cosa, la coseidad. Un predicado real es aquel que forma parte del contenido de una cosa [...] Nos representamos el contenido de una cosa en su concepto. Nos podemos representar lo que nombra la palabra ‘piedra’ sin que tenga que existir necesariamente como piedra eso representado que efectivamente está ahí frente a nosotros” *Hitos* p. 366

<sup>110</sup> Cf. *Crítica de la razón pura*, A568/B596

<sup>111</sup> Cf. *Crítica de la razón pura*, A570/B598

siembran sospechas acerca del bien que reside en la idea y convierten dicho bien en una mera ficción.

Kant distingue asimismo dichos ideales de las creaciones de la imaginación ya que estas últimas nadie puede explicarlas ni ofrecer de ellas un concepto comprensible. Los ideales, aunque trascendentes, pueden ser objeto de determinación según reglas y principios a priori.

Aunque muestre que los ideales no son quimeras ni creaciones de la imaginación y además asegure que el ideal trascendental "sirve de base a la completa determinación que encontramos necesariamente en todo cuanto existe."<sup>112</sup>, Kant no deja de recordarnos que no hay que presuponer "la existencia de un ser que concuerde con el ideal, sino sólo la idea del mismo"<sup>113</sup>, pues nuestra situación es de "ignorancia total acerca de la existencia de un ser de perfecciones tan extraordinarias"<sup>114</sup>. El concepto de este ser, afirma Kant, es el de dios. "El ideal de la razón pura es, pues, el objeto de la teología trascendental"<sup>115</sup>. Según Kant, independientemente de toda su insuficiencia, la teología trascendental tiene un importante uso negativo, como permanente censura de la razón que "a menudo es engañada por

---

<sup>112</sup> Cf. *Crítica de la razón pura*, A576/B604

<sup>113</sup> Cf. *Crítica de la razón pura*, A578/B606

<sup>114</sup> Cf. *Crítica de la razón pura*, A579/B607

<sup>115</sup> Cf. *Crítica de la razón pura*, A580/B610

la sensibilidad y que no siempre está en armonía con sus propias ideas”<sup>116</sup>.

“El ser supremo se queda, pues, en mero ideal del uso meramente especulativo de la razón, aunque sea un *ideal perfecto* [cursivas de Kant] concepto que concluye y corona el conocimiento humano entero y cuya realidad objetiva no puede ser demostrada por este camino, pero tampoco refutada”<sup>117</sup>

La contribución al proceso del conocimiento de las ideas es por consiguiente la noción de sistema pues “Regidos por la razón, nuestros conocimientos, no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema. Únicamente éste puede apoyar e impulsar los fines esenciales de la razón”<sup>118</sup>.

Ahora detengámonos en la descripción que hace el propio Kant de lo que entiende por teología para así ver el lugar que ocupa la teología trascendental llamada ontoteología.

Kant entiende a la teología<sup>119</sup> como el conocimiento del ser originario. Este conocimiento puede estar basado en la mera razón (*theologia rationalis*) o en la revelación (*theologia revelata*). La teología racional se divide a su vez en *teología trascendental*, que es la que concibe su objeto a través de la razón pura, mediante simples conceptos trascendentales (*ens originarium, realissimum, ens entium*) y en *teología natural*, que concibe su objeto, a través

---

<sup>116</sup> Cf. *Crítica de la razón pura*, A642/B670

<sup>117</sup> Cf. *Crítica de la razón pura*, A641/B669

<sup>118</sup> Cf. *Crítica de la razón pura*, A832/B860

<sup>119</sup> Cf. *Crítica de la razón pura*, A632/B660

de un concepto tomado de la naturaleza de nuestra alma, como inteligencia suprema. Quien sólo admite una *teología trascendental* se llama deísta, quien acepta también una *teología natural* será llamado teísta. El deísta admite que podemos conocer en todo caso la existencia de un ser originario mediante la mera razón, pero sostiene que nuestro concepto del mismo es sólo trascendental, es decir, el de un ser que posee toda la realidad, pero que no podemos determinar más de cerca. El teísta asegura que la razón es capaz de determinar más de cerca el objeto por analogía con la naturaleza, esto es, como un ser que, a través del entendimiento y la libertad, contiene en sí el fundamento primario de todas las demás cosas. El deísta se representa una simple causa del mundo (sin decidir si lo es por necesidad o lo es por libertad). El teísta se representa, en cambio, un creador del mundo.

Si la teología trascendental intenta derivar la existencia del ser originario a partir de una experiencia en general (sin determinar más de cerca nada sobre el mundo al que dicha experiencia pertenece), será llamada "cosmoteología". Si la teología trascendental cree conocer (*erkennen*) la existencia del ser originario sin ayuda de la más mínima experiencia, por medio de meros conceptos, será llamada "*ontoteología*".

El encuentro de Heidegger con Kant es un tema inagotable, es poco lo que podemos decir en el presente trabajo. Baste decir, que



Heidegger hereda con la palabra "*ontoteología*" un momento esencial de la comprensión kantiana de la metafísica.

En *La tesis de Kant sobre el ser*, en que explica la comprensión kantiana del ser como posición (*Position*<sup>120</sup>), Heidegger muestra la pertinencia del lugar que ocupa la exposición de dicha comprensión en la *Crítica de la razón pura*. Si la pregunta que gobierna el pensamiento occidental es: ¿Qué es el ente? Kant debió, en su *Crítica de la razón pura*, dedicarse enteramente al asunto mencionado, sin embargo, su tesis sobre el ser sólo es expuesta en la tercera parte, en la sección "De la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios"<sup>121</sup>. En modo alguno Heidegger considera esto un descuido, hace ver, más bien, lo adecuado del lugar de la exposición de la mencionada tesis sobre el ser. Para esto se detiene en la estructura dual de la pregunta ¿qué es el ente?

Por un lado, la pregunta interroga: ¿Qué es el ente en general en cuanto ente? y, por el otro: ¿cuál es y cómo es el ente en el sentido del ente supremo? De acuerdo a la primera, qué es el ente, es ontología. De acuerdo a la segunda, teología. La dualidad de la pregunta es comprendida por la palabra onto-teo-logía<sup>122</sup>. Asimismo, la dualidad de la pregunta por el ente tiene que ver con el modo del mostrarse del ser del ente. El ser se muestra con el

---

<sup>120</sup> *Kants These über das Sein*, p. 9

<sup>121</sup> Cf. *Crítica de la razón pura*, A592/B620

<sup>122</sup> "La tesis de Kant sobre el Ser" en: Eco, *Revista de la Cultura de Occidente*, Nr. 90, p. 644

carácter de lo que llamamos fundamento. El ente en general es el fundamento en el sentido de piso (*Boden*<sup>123</sup>) sobre el que se mueve toda consideración posterior sobre el ente. El ente como ente supremo es el fundamento en cuanto fuente de la cual surge todo lo que es. Heidegger llama nuestra atención también sobre el hecho de que en la tesis kantiana del ser como posición impera algo relacionado con lo que llamamos “fundamento”. Heidegger, al recordar la dualidad de la pregunta por el ente, muestra el lugar apropiado que ocupa la tesis sobre el ser en la *Crítica de la razón pura*. No debe sorprender pues que se la exponga en un ámbito propio de la teología filosófica, ya que la teología “domina (*beherrscht*<sup>124</sup>) por completo la pregunta por el ser del ente, es decir, a la metafísica en su contenido esencial (*Kerngehalt*<sup>125</sup>)”<sup>126</sup>.

Heidegger hereda la palabra “ontoteología”. Heidegger considera que Kant ha dado un gran paso en la búsqueda del ser<sup>127</sup> y que dicho paso ha sido fruto de un fecundo dialogo con la tradición mediante el cual ésta ha aparecido bajo una luz nueva. Es por esto que consideró una necesidad escuchar a Kant para experimentar algo acerca del ser. Heidegger le presta especial

---

<sup>123</sup> *Kants These über das Sein*, p. 9

<sup>124</sup> *Kants These über das Sein*, p. 10

<sup>125</sup> *Kants These über das Sein*, p. 10

<sup>126</sup> “La tesis de Kant sobre el Ser” en: Eco, *Revista de la Cultura de Occidente*, Nr. 90, p. 646

<sup>127</sup> “[...] hat Kant in der Erörterung des Sein einen weittragenden Schritt vollzogen.” *Kants These über das Sein*, p. 6. Para Heidegger la labor kantiana de fundamentación de la metafísica significa: la revelación de la posibilidad interna de la ontología. Este sería el verdadero sentido de la llamada “revolución copernicana” para el pensador de Friburgo. Cf. *Kant y el problema de la metafísica*, p. 21

atención a la tesis kantiana sobre el ser, hace suya esta crítica y su propia obra es quizá el intento de continuación de la labor kantiana por encontrar un camino que haga posible la metafísica<sup>128</sup>. Este camino después de Kant no será el seguro camino de la ciencia, pues este camino aleja y pierde, no lleva ni al ser ni a dios. Camino que Heidegger también denuncia e intenta abandonar. Otro aspecto, en el que quizá Heidegger sea también un fiel discípulo de Kant, es el referido a la fe y el intento kantiano de darle el lugar que le corresponde<sup>129</sup>, por encontrar su lugar, que no debería ser entendido como algo accesorio de la labor crítica. Heidegger heredaría la convicción, de estirpe paulina, acerca de la incompetencia del saber respecto de la fe. En Heidegger, sobre todo en un texto como el de *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, está también presente pues el interés por ubicar la fe, ubicación que para el pensador de Friburgo pasaría por abandonar al dios de la filosofía.

“Onto-teo-logía” es la palabra que para Heidegger nombra a la metafísica y cuyos guiones le sirven para destacar sus componentes que en “ontoteología” pueden confundirse. Por un

---

<sup>128</sup> La relación de Kant y la metafísica es un tema aparte. En una carta a Herder, en 1766, el mismo año de *Träume eines Geitersehers*, afirma: “estoy tan lejos de tener por cosa de poca monta o superflua a la metafísica que más bien estoy convencido desde hace algún tiempo –después de que **creo conocer su naturaleza** [negritas nuestras] y el lugar que le corresponde entre los conocimientos humanos- de que incluso depende de ella el bien verdadero y duradero del género humano” Citado por Álvarez Gómez, Mariano, “Sobre el significado y alcance de la metafísica en Kant. De las ideas trascendentales a las ideas trascendentes” p. 43.

<sup>129</sup> “*Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*” *Crítica de la razón pura* B XXX que podemos traducir “Para ubicar la fe en el lugar que le corresponde, debí superar el saber”

lado, es cierto, los guiones unen pero por el otro, ofrecen la posibilidad de mostrar la constitución exhibiendo sus constituyentes. Hemos optado por un tratamiento separado de los constituyentes para así, eso esperamos, facilitar la comprensión.

Hemos optado por separar la palabra entre ontología y teología, cuyo de nominador común, salta a la vista, es “-logía”, *λόγος*. *Λόγος* del ser y *λόγος* de dios.

ALTO SECRETO

## Capítulo II

### Ontología

*La constitución onto-teo-lógica de la metafísica* es un escrito cuyo origen es un seminario dedicado a la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. El seminario intentaba un dialogo (*Gespräch*<sup>130</sup>) con Hegel<sup>131</sup>. Heidegger establece las condiciones de posibilidad de un dialogo semejante. El dialogo con un pensador solo puede tratar del asunto del pensar (*die Sache des Denkens*). Asunto quiere decir motivo de litigio (*Streitfall*). Motivo de litigio es lo litigioso. Lo litigioso es el motivo del pensar, aquello que motiva el pensar. Lo litigioso pone en marcha el pensar. Heidegger señala que la palabra litigio (*Streit*) proviene de la palabra del antiguo alto alemán "*strit*" que habla de apremio, urgencia, insistencia, asedio y presión. El asunto del pensar insta al pensar de una manera tal que dicho asunto

---

<sup>130</sup> Heidegger dice "*Gespräch*" y no "*Dialog*", en éste varios interlocutores hablan de algo. "*Gespräch*" habla de un dialogo más radical en que no se habla sin más de algo, sino que se espera encontrar aquello de lo que el dialogo habla. En el que los interlocutores están dispuestos a transformar su propia esencia en el curso del dialogo y arrastrados por este curso. Dialogo en el que a lo que se está buscando no se llega "por una progresión a partir de lo que nos viene dado, o por una profundización de los aspectos más conocidos, sino por un salto (*Sprung*) que no remite a algo lejano sin más, a lo totalmente diferente, sino a lo que siéndonos totalmente cercano nos está, sin embargo, ausente y en ese sentido nos resulta lejano" Cf. Álvarez Gómez, Mariano, *Pensamiento del ser y espera de Dios*, p. 427

<sup>131</sup> La singular relación de Heidegger con Hegel ha sido comprendida por Gadamer en los términos siguientes: "Se puede decir que el despliegue de la filosofía tardía de Heidegger apenas encontró crítica alguna que no se remitiera en último término a la posición de Hegel, ya sea en el sentido de la ubicación negativa de Heidegger dentro de la titánica sublevación especulativa de Hegel [...], ya sea en el otro sentido positivamente hegeliano de que Heidegger no sería lo bastante consciente de su propia cercanía a Hegel y que por esto no llegaría a hacer realmente justicia a la posición radical de la lógica especulativa" Cf. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 74.

lleva al pensar hacia su asunto y desde el asunto hacia sí mismo. El pensar se encuentra consigo mismo cuando piensa su asunto. El asunto del pensar es el ser.

Para Heidegger y Hegel el asunto del pensar es el ser. Para uno y otro el asunto es lo mismo. Sin embargo, lo mismo no quiere decir lo igual. Hegel piensa el ser del ente de modo histórico especulativo (*spekulativ-geschichtlich*<sup>132</sup>). Heidegger sugiere que el dialogo con Hegel no sólo debe tratar de lo mismo, sino también darse de la misma manera, así, deberá ser de modo histórico. Para Hegel el asunto del pensar es histórico en sí mismo, en el sentido de un acontecer (*Geschehen*<sup>133</sup>) cuyo carácter de proceso es determinado por la dialéctica del ser. Recuérdese la marcha del absoluto, abstracto e indeterminado, hacia lo absoluto concreto y determinado. El absoluto, en un primer momento, se extraña frente a sí mismo, no se reconoce, para luego, ya al final, reparar en que se trata de él mismo (piénsese en "especulativo" relacionándolo con "*speculum*", "*Spiegel*", "*espejo*")<sup>134</sup>. Dialogar con Hegel supondrá para Heidegger comprender al asunto del pensar, el ser, también como histórico en sí mismo, pero toma distancia del hegeliano carácter especulativo del ser que se piensa

---

<sup>132</sup> *Identidad y diferencia*, p. 104 No entendemos por qué los traductores de *Identidad y diferencia* han traducido esta construcción adverbial por "de modo especulativo-histórico" de manera que se hace incomprensible la frase.

<sup>133</sup> *Identidad y diferencia*, p. 102

<sup>134</sup> "El ser se manifiesta como movimiento que da vueltas en torno de sí mismo desde la plenitud a la más extrema enajenación, y desde ésta, hasta la plenitud consumada en sí misma" *Identidad y diferencia*, p. 119

a sí mismo, ya que esta autotransparencia pasa por alto la verdad entendida como desocultamiento.

El ser pensado por Hegel será pensado de modo histórico por Heidegger, pero éste no deja de alertar acerca de que la relación de Hegel con la historia ya transcurrida del pensar es histórica sólo porque es especulativa<sup>135</sup>. Heidegger entiende la historicidad de un modo distinto. Por eso no puede pensar en contra de la historicidad misma, poniendo un término o conclusión a la interrogación. Eso significaría que la historicidad culminaría en algo así como un **τέλος**. Heidegger impugna el carácter especulativo del pensar hegeliano, pues para él la historicidad del ser es pensada en el horizonte de la **ἀλήθεια**.

Para Hegel la filosofía de los griegos es el grado del "todavía no", todavía no el acabamiento de la filosofía, todavía no de la certeza absoluta de sí mismo en cuanto sujeto que se sabe a sí mismo<sup>136</sup>, todavía no Hegel.

En *Hegel y los griegos* afirma Heidegger que "[...] la determinación dialéctico-especulativa de la historia conlleva precisamente el hecho de que a Hegel le estuviera vedado divisar la **ἀλήθεια** y su reinar como el *asunto propio del pensar*."<sup>137</sup> [cursivas de Heidegger]. Heidegger asegura que Hegel no habla de

---

<sup>135</sup> *Identidad y diferencia*, p. 103

<sup>136</sup> *Hitos*, p. 354 "El progreso es una marcha cuyo movimiento se ve determinado desde la meta, esto es, desde la violencia de la voluntad de absoluto" Heidegger, *Caminos de Bosque*, p. 125

<sup>137</sup> *Hitos*, p. 356

la **ἀλήθεια** pues entiende por verdad algo diferente que *Unverborgenheit*<sup>138</sup> ya que para Hegel la verdad es “la absoluta certeza del sujeto absoluto que se sabe a sí mismo”<sup>139</sup>. Es curiosa esta situación del pensar de Hegel ya que él ha definido el reino de la pura verdad como meta de la filosofía. Dicha situación tiene que ver, al decir de Heidegger, con que:

“[Hegel] no puede librar al εἶναι, al ser en sentido griego, de la relación con el sujeto y liberarlo en su propia esencia. [...] dicha esencia es la venida a la presencia [*Anwesen*], es decir, el permanecer *ahí delante* [cursivas de Heidegger] saliendo fuera del ocultamiento [Verborgenheit] y entrando en el desocultamiento”<sup>140</sup>.

Dicha esencia es **ἀλήθεια** que para Heidegger es:

“lo primero que hay que pensar, y hay que pensarlo fuera de la representación aportada por la metafísica que entiende la ‘verdad’ en el sentido de la corrección y fuera de la determinación del ‘ser’ en el sentido de la realidad efectiva”<sup>141</sup>.

La tarea de pensar la **ἀλήθεια** le hace decir a Heidegger que también para él la filosofía de los griegos se le muestra como un “todavía no”, solo que este “todavía no” es el de lo impensado, “un ‘todavía no’ al que *nosotros* ni somos capaces de satisfacer ni le damos ninguna satisfacción.”<sup>142</sup> [cursivas de Heidegger]

---

<sup>138</sup> *Wegmarken*, p. 439

<sup>139</sup> *Hitos*, p. 354-355

<sup>140</sup> *Hitos*, p. 356

<sup>141</sup> *Hitos*, p. 359

<sup>142</sup> *Hitos*, p. 359



Heidegger muestra de manera más detenida la disparidad de su pensar respecto del de Hegel. Para esto plantea tres preguntas: la primera, referida a la disparidad entre lo que él entiende por el asunto del pensar y lo que entiende Hegel. La segunda, referida al parámetro o regla para el diálogo con la historia del pensar. La tercera y última, al carácter del diálogo pensante.

Heidegger refiere que para Hegel el asunto del pensar es el ser en relación con lo pensado (*Gedachtheit*<sup>143</sup>) del ente en el pensar absoluto y en tanto pensar absoluto. Para Heidegger, el asunto del pensar es lo mismo, el ser, pero en vista de su diferencia con el ente. Con palabras más precisas, para Hegel el asunto del pensar es el pensamiento como concepto absoluto. Para Heidegger, el asunto del pensar es, nombrado apresuradamente<sup>144</sup>, la "diferencia *como* diferencia" (*Differenz als Differenz*<sup>145</sup>)

En lo referido a la segunda disparidad, a la del parámetro (*Maßgabe*<sup>146</sup>), señala que: mientras que para Hegel dicho parámetro es entrar en la fuerza (*Kraft*<sup>147</sup>) y en la esfera (*Umkreis*<sup>148</sup>) de lo pensado por los pensadores anteriores, para Heidegger dicho parámetro para el diálogo con la tradición histórica

---

<sup>143</sup> *Identidad y diferencia*, p. 106

<sup>144</sup> "Differenz als Differenz" Con este título apresurado Heidegger anuncia el tema que desarrollará con especial interés en el escrito que nos ocupa. Luego se tratará de pensar la diferencia *como Austrag* (participación): *Unterschied als Austrag* (Diferencia *como* Austrag).

<sup>145</sup> *Identidad y diferencia*, p. 108

<sup>146</sup> *Identidad y diferencia*, p. 108

<sup>147</sup> *Identidad y diferencia*, p. 108

<sup>148</sup> *Identidad y diferencia*, p. 108

(*geschichtlichen Überlieferung*<sup>149</sup>) es el mismo, en la medida que se trata de penetrar en la fuerza del pensar anterior y, en la medida en que sigue siendo válido penetrar en dicha fuerza. Pero esta fuerza no la busca Heidegger en lo ya pensado, sino en lo impensado, desde donde lo pensado recibe su espacio esencial.

Respecto de la tercera y última disparidad, aquella referida al carácter del diálogo con la historia de la filosofía. Para Hegel dicho carácter es el de superación (*Aufhebung*), esto es, del conceptuar mediador, en el sentido de la fundamentación absoluta. Para Heidegger, dicho carácter es el del "paso atrás" (*Schritt zurück*<sup>150</sup>).

"El paso atrás dirige hacia ese ámbito que se había pasado por alto hasta ahora y que es el primero desde el que merece ser pensada la esencia de la verdad"<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> *Identidad y diferencia*, p. 110

<sup>150</sup> *Identidad y diferencia*, p. 110

<sup>151</sup> *Identidad y diferencia*, p. 113 Quizá sea sugerente leer la comparación que hace Gianni Vattimo entre la *Aufhebung* de Hegel y el *Schritt zurück*: "Al método hegeliano de la *Aufhebung*, que conserva y al mismo tiempo supera en la filosofía absoluta lo que de verdadero dijo el pensamiento del pasado, Heidegger opone el método del *Schritt zurück*, del 'paso atrás' [...] El *Schritt zurück* es un retroceder en el sentido de tomar distancia para colocarse en un punto de vista que permita ver la metafísica como historia, como un proceso de devenir; en cuanto la vemos como historia, la 'ponemos en movimiento', es decir, por un lado, nos sustraemos a su presunta evidencia y, por otro, la vemos en relación con su 'de dónde', en relación con eso oscuro de lo cual proviene y que constantemente olvida. Precisamente por esto la visión de la metafísica como historia no es el logro de la autotransparencia del espíritu absoluto hegeliano. Ver la metafísica como historia no significa adueñarse de la totalidad de la verdad, sino más bien significa ver la historia del pensamiento como un proceder de un 'origen' que permanece constitutivamente oscuro y que nunca se 'resuelve' en la historia del pensamiento mismo. La insistencia de Heidegger en la oscuridad como fondo que el pensamiento olvida puede entenderse como radical oposición a Hegel, para quien el espíritu es el que consume, resuelve y disuelve en la autoconciencia todos sus propios supuestos." Cf. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, pp. 90-91

Heidegger se empeña en el intento del mencionado paso, éste llevaría al pensar, de alguna manera, fuera de lo que hasta ahora ha sido pensado en la filosofía. Permitiría ver la totalidad de su historia, al acercarnos a lo que constituye la fuente de todo su pensar, porque dicha fuente establece y prepara para este pensar el lugar en que se establecerá. Con el lenguaje de la tradición, Heidegger llama esta fuente la diferencia (*Differenz*<sup>152</sup>) entre el ser y el ente. El paso atrás conduciría desde lo impensado, la diferencia en cuanto tal, hacia lo por pensar, es decir, hacia el olvido (*Vergessenheit*<sup>153</sup>) de la diferencia. Para Heidegger este olvido es el cubrimiento (*Verhüllung*<sup>154</sup>) pensado desde *λήθη* (ocultación, *Verbergung*<sup>155</sup>), de la diferencia en cuanto tal. Cubrimiento que a su vez se ha sustraído inicialmente (*anfänglich*<sup>156</sup>). Para Heidegger hay una correspondencia entre el olvido y la diferencia.

Aquí es bueno recapitular y consignar lo afirmado sobre el ser. Ser es llamado el asunto del pensar. Dicho asunto es histórico en sí mismo. El asunto del pensar es el ser pero en vista de su diferencia con el ente. Pensar el ser demanda también un dialogo con la tradición histórica y un diálogo semejante exige ingresar en

---

<sup>152</sup> Identidad y diferencia, p. 113

<sup>153</sup> Identidad y diferencia, p. 114

<sup>154</sup> Identidad y diferencia, p. 114

<sup>155</sup> Identidad y diferencia, p. 114

<sup>156</sup> Identidad y diferencia, p. 114. Lo inicial tiene que ver con el inicio (*der Anfang*) y para Heidegger "El inicio – concebido inicialmente- es el ser mismo". "Der Anfang – anfänglich begriffen – ist das Seyn selbst" Cf. *Beiträge zur Philosophie*, p. 58.

la fuerza del pensar anterior y buscar dicha fuerza en lo no pensado. El dialogo con la historia de la filosofía requiere asimismo lo que Heidegger llama "paso atrás" que lleva desde lo impensado, es decir, la diferencia (del ser con el ente), hacia el olvido de la diferencia<sup>157</sup>.

El "*Schritt zurück*" va desde la metafísica hacia la esencia de la metafísica. Heidegger advierte sobre lo difícil de dar el "paso atrás", pues requiere de una perseverancia y resistencia inéditas. Pero lo que sí debe quedar claro es que el paso demanda una preparación que debe ser intentada aquí y ahora teniendo presente cómo el ente, en cuanto tal y en su totalidad, empieza a mostrarse de una manera cada vez más clara<sup>158</sup>. Heidegger se refiere al dominio de la esencia de la técnica moderna, dominio que se ejerce en todos los ámbitos de la vida y cuyos rasgos nombran palabras como funcionalización, perfección (perfeccionamiento), automatización, burocratización e información<sup>159</sup>. "Tecnología" nombraría la presentación y conformación del ente gobernado por la esencia de la técnica. Tecnología también puede nombrar la metafísica de la era atómica.

Visto desde el presente y desde la idea que nos hemos formado de este presente, el paso atrás, desde la metafísica hacia

---

<sup>157</sup> No se pierda de vista que el olvido de la diferencia comporta el olvido del ser.

<sup>158</sup> En la célebre entrevista de Spiegel Heidegger advierte que: "[...] el desarraigo del hombre es un hecho. Sólo tenemos puras relaciones técnicas. Donde el hombre vive ya no es más la Tierra." Cf. Der Spiegel, p. 206

<sup>159</sup> "La técnica de las máquinas continúa siendo la hasta ahora más visible secuela [*Ausläufer*] de la esencia de la técnica moderna, que es idéntica con la esencia de la metafísica moderna" *La época de la imagen del mundo*, p. 17

la esencia de la metafísica, es el paso desde la tecnología y la descripción e interpretación tecnológica de la época, hacia la esencia de la técnica moderna que todavía está por pensar<sup>160</sup>. Aclarado el “desde” donde se intentará el paso atrás, Heidegger señala lo erróneo de entender dicho paso como una vuelta historiográfica a los pensadores más tempranos de la filosofía occidental.

Para seguir el curso del meditar heideggeriano, en el siguiente capítulo, dedicado a la teología, abordaremos el intento de dar el *Schritt zurück*.

ALTO SECRETO

---

<sup>160</sup> Heidegger distingue la esencia de la técnica moderna y la misma técnica, pues la esencia de la técnica no es algo técnico. Cf. Berciano, *Técnica moderna y formas de pensamiento*, p. 89

## Capítulo III

### Teología

"[...] siempre allí donde la teología irrumpe, Dios ha emprendido ya su partida"<sup>161</sup> Heidegger

"Dios es sin teología" Martín Adán

Creemos que con razón asegura el padre Richardson que dios es un tema que los estudiosos de Heidegger evitan, no porque no haya nada que decir, sino porque hay demasiado que decir<sup>162</sup>. Sin embargo, habría que decir también que es demasiado lo que se ha dicho acerca del tema de dios en Heidegger. Desde la catalogación sartreana de los años 40 en el existencialismo ateo<sup>163</sup>, pasando, en el mejor de los casos, por acusaciones de gnosticismo y en consecuencia de herejía<sup>164</sup> y, en el peor, de calculado oportunismo

---

<sup>161</sup> "[...] immer dort, wo die Theologie aufkommt, der Gott schon die Flucht begonnen hat." *Hölderlins Hymne Andenken*. p.132

<sup>162</sup> "There is one problem, however, that we resolutely avoid the problem of God. This is not because there is nothing to say about God in Heidegger's thinking. On the contrary, it is because there is too much to say" Richardson, William, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, p. p. XLIV

<sup>163</sup> Cf. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p.57. Gadamer ha dicho que la comprensión sartreana de Heidegger como ateo solo puede provenir "de una apropiación de su filosofía que queda externa a ésta" *Los caminos de Heidegger*, p. 153

<sup>164</sup> Susan Taubes, en 1954, refiere que Erich Przywara, en 1934, ya señalaba la presencia importante de elementos neoplatónicos y maniqueos gnósticos en el nihilismo de Heidegger y señala que esta gnosis comporta las más peligrosas posibilidades satánicas. Cf. Taubes, Susan, "The Gnostic Foundations of Heidegger's Nihilism". En fechas más recientes puede encontrarse interpretaciones semejantes ejecutadas por el tomista Mario Enrique Sacchi, director de la revista *Sapientia* de la Universidad Católica Argentina, quien habla de la gnosis esotérica de Heidegger. Cf. Sacchi, Mario E., "La metafísica a pesar de Heidegger".

y arribismo<sup>165</sup>, hasta quienes ven en él a un teólogo y hasta un místico<sup>166</sup>. Es imposible e innecesario resolver estas cuestiones en la presente tesis. Es necesario, sin embargo, detenerse en la cuestión: ¿qué sucede con dios en el seno de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica?

En el escrito *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, luego de consignar las disparidades de su pensamiento y el de Hegel, Heidegger, para conseguir una visión de conjunto de la metafísica hegeliana, a manera de un expediente provisional, eligió la sección que abre el primer libro de la *Ciencia de la Lógica*, "La doctrina del ser". Dicha sección tiene el siguiente título: "¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?"<sup>167</sup> Para Hegel dicho comienzo es "de naturaleza especulativa"<sup>168</sup>, que Heidegger sintetiza con la frase: "El ser es en todas partes comienzo y final del movimiento, y antes que esto, movimiento mismo."<sup>169</sup> Para Heidegger esto expresa lo mismo que la observación que Hegel introduce, de manera marginal y entre paréntesis, casi al final de la sección sobre el comienzo de la ciencia: "(y sería *Dios* el que tendría el

---

<sup>165</sup> Cf. por ejemplo a Ott, Hugo, *Heidegger. En camino hacia su biografía*, p. 101.

<sup>166</sup> A Heidegger le molestó que se dijera que su trabajo era "teología encubierta" (*verkappte Theologie*), Cf. Alvarez, Mariano, *Pensamiento del ser y espera de Dios*, p. 361. El mismo Heidegger refiere que se había convertido en una moda decir que su filosofía era una "mística". Cf. Heidegger, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, p. 179. Recientemente, Peter Sloterdijk hablaba del "carácter criptocatólico de las figuras de meditación heideggerianas", Cf. *Normas para el parque humano*, p. 49. Otros todavía más arriesgados hablan de fuentes ocultas del pensar heideggeriano, Cf., por ejemplo, MAY, Reinhard, *Heidegger's hidden sources*.

<sup>167</sup> *Identidad y diferencia*, p. 117

<sup>168</sup> Hegel citado por Heidegger, Cf. *Identidad y diferencia*, p. 117

<sup>169</sup> *Identidad y diferencia*, p. 119

más indiscutible derecho a que se comenzase por él) [cursiva de Heidegger]"<sup>170</sup>. Y si se trata del comienzo de la ciencia, como reza la pregunta que titula la sección, y éste es dios, hablamos de la ciencia de dios: Teología. Este nombre en Hegel, nos dice Heidegger, se usa con significado tardío, como discurso del pensar representativo (*die Aussage des vorstellenden Denkens*<sup>171</sup>) sobre dios. Para Heidegger esta precisión es de suma importancia pues le permite distinguir la "teología hegeliana", de aquella que nombran las palabras **θεολόγος** y **θεολογία** como decir que poetiza míticamente de los dioses (*das mythisch-dichtende Sagen von den Göttern*<sup>172</sup>); decir que no tiene relación con una doctrina (Lehre) de fe o una doctrina (Doktrin) eclesial<sup>173</sup>. Doctrina -Lehre y Doktrin- mienta en el Heidegger metido en asuntos de fe aquello que aliena la fe convirtiéndola en mera seguridad y que le evita el necesario tránsito de la verdadera fe, es decir, el enfrentarse a la posibilidad de perderse<sup>174</sup>. Le permite vislumbrar quizá "otra" teología.

---

<sup>170</sup> *Identidad y diferencia*, p. 119

<sup>171</sup> *Identidad y diferencia*, p. 118

<sup>172</sup> *Identidad y diferencia*, p. 118

<sup>173</sup> "Ohne Beziehung auf eine Glaubenslehre und eine kirchliche Doktrin" *Identidad y diferencia*, p. 118 Quizá, es muy difícil saberlo para nosotros, por un lado, "Glaubenslehre" refiera a la Glaubenslehre del libro del mismo nombre de Schleiermacher [Schleiermacher, Friedrich, *Glaubenslehre*. A. Deichert. Leipzig 1910] y, por eso, al protestantismo y su aspecto también doctrinal y, por el otro, acaso de manera menos velada, "kirchliche Doktrin" al dogma vaticano.

<sup>174</sup> "[...] aquello de que no se expone constantemente a la posibilidad de la incredulidad, no es tal fe sino una comodidad y un compromiso consigo mismo de atenerse en lo venidero a la doctrina [*Lehre*] como algo en cierto modo legado por la tradición [*Überkommenen*]" Introducción a la metafísica, p. 16 Cf. *Einführung in die Metaphysik*, p. 5 "La auténtica verdad es transmitida sólo por la *doctrina* de los *doctores*. La verdad tiene el carácter esencial de 'doctrina'. El mundo medieval y su historia están contruidos sobre esta *doctrina*. La única forma adecuada en la que puede expresarse de modo completo el conocimiento



Heidegger pregunta por qué la ciencia es teología. La metafísica occidental, desde su comienzo (*Beginn*<sup>175</sup>) entre los griegos y aún antes de ser llamada metafísica es, a la vez, ontología y teología. En *Qué es metafísica*, en 1929<sup>176</sup>, Heidegger determinó a la metafísica como la pregunta por el ente en cuanto tal y en total<sup>177</sup>. La totalidad de este todo es la unidad del ente, la que unifica como fundamento que produce, que causa. Para Heidegger esto es lo que nombra onto-teo-logía. En 1949, en la *Introducción a ¿Qué es metafísica?*, Heidegger continúa la meditación acerca del carácter onto-teo-lógico de la metafísica:

“La metafísica se mueve en el ámbito del *ὄν ἢ ὄν*. Su representar (*Vorstellen*<sup>178</sup>) atañe al ente en cuanto ente. De ese modo la metafísica representa en todas partes al ente como tal en su totalidad, la entidad del ente (la *οὐσία* del *ὄν*). Pero la metafísica representa la entidad del ente de dos maneras: una, la totalidad del ente como tal en el sentido de sus rasgos más universales (*ὄν καθόλου, κοινόν*); pero, al mismo tiempo, la totalidad del ente como tal en el sentido del ente supremo y por ello divino (*καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον*). El desocultamiento (*Unverborgenheit*<sup>179</sup>) del

---

en cuanto *doctrina* es la ‘summa’, la reunión de escritos doctrinales en los que la totalidad del conocimiento doctrinal transmitido y las diferentes opiniones doctrinales son examinadas, empleadas o rechazadas en función de su concordancia con la doctrina eclesiástica” *Nietzsche* tomo II, p. 627-628

<sup>175</sup> *Identidad y diferencia*, p. 120

<sup>176</sup> La figura bifronte de la metafísica, como la llama Danilo Cruz Vélez (Cf. *Filosofía sin supuestos*, p. 296), entró en el círculo de los interrogantes de Heidegger en los años posteriores a 1911, en el curso de Dogmática de Carl Braig. Cf. “Mi camino en la fenomenología” en *Tiempo y ser*, p. 96.

<sup>177</sup> “als die Frage nach dem Seienden als solchem *und* im Ganzen” (cursivas de Heidegger), Cf. *Identidad y diferencia*, p. 120

<sup>178</sup> Cf. *Wegmarken*, p. 378

<sup>179</sup> Cf. *Wegmarken*, p. 378. “Unverborgenheit” traduce en Heidegger a ἀλήθεια, ἀλήθεια es un nombre del ser, así lo que dice la frase es que en la metafísica el

ente como tal ha ido adquiriendo su forma en este doble sentido en la metafísica de Aristóteles <sup>180</sup>(*ibid. Met*, libros Γ,E,K)"<sup>181</sup>

Otro asunto que Heidegger precisa consignar, en la mencionada *Introducción* de 1949, es que el carácter teológico de la metafísica no descansa en que la metafísica griega fuera tomada y transformada, más tarde, por la teología eclesial del cristianismo, sino en el modo en que se ha desocultado, tempranamente, el ente en tanto ente<sup>182</sup>, esto es, como ontología y teología. Desocultamiento del ente que dio la posibilidad del mencionado apoderamiento o captación. Según Heidegger queda por decidir si dicha apropiación ha beneficiado a la teología cristiana. Sugiere que los teólogos deben decidir esta última cuestión confrontados a lo escrito por el Apóstol Pablo en su *Primera Carta a los Corintios* en que toma a la filosofía como locura<sup>183</sup>. "¿Volverá a decidirse la

---

ser se desocultó en este doble sentido. Con palabras de la tradición este doble sentido refiere a que si la metafísica trata del ente en cuanto ente es *metaphysica generalis* u ontología y si, al mismo tiempo, trata de Dios es *metaphysica specialis* u teología. La metafísica es ontología y teología al mismo tiempo, la metafísica general es también especial a la vez. Cf. Cruz Vélez, Danilo, *Filosofía sin supuestos*, p. 294

<sup>180</sup> Ciertamente, la *Metafísica* de Aristóteles es el lugar en que de manera ejemplar la metafísica exhibe su estructura ontológica y teológica. Al decir de Cruz Vélez: "La figura bifronte que exhibe la metafísica en los textos de Aristóteles dedicados a investigar su estructura, funciona como un modelo en la filosofía occidental. Su carácter ejemplar no se quebranta ni en los momentos más tormentosos de su historia. A pesar de todo, se sigue operando con ella. Se la maneja, pues, como un supuesto del filosofar. Lo que le permite ejercer una callada tiranía." Cruz Vélez, Danilo, *Filosofía sin supuestos*, p. 296.

<sup>181</sup> *Hitos*, p. 309.

<sup>182</sup> Cf. *Hitos*, p. 309.

<sup>183</sup> En *Introducción a la metafísica*, p. 17, afirma Heidegger que "Sólo aquellas épocas que ya no creen realmente en la verdadera grandeza de la tarea de la teología son las que fomentan la opinión pernicioso de que una teología puede hacerse más atractiva o ser sustituida y convertida en más apetecible para las

teología cristiana a tomarse en serio las palabras del apóstol y, de acuerdo con él, tomarse la filosofía como locura" se lee en *Introducción a ¿Qué es metafísica?*<sup>184</sup>

Asimismo, asegura Heidegger que quien ha experimentado a la teología surgida de esta procedencia, no sólo a la teología de la fe cristiana, sino también a la de la filosofía, hoy prefiere callar acerca de dios en el ámbito del pensar. Y debe callar pues el carácter onto-teológico de la metafísica ha devenido digno de pregunta, no por algún tipo de ateísmo, sino desde la experiencia de un pensar al que se le ha mostrado en la onto-teo-logía la unidad aún impensada de la esencia (*Wesen*<sup>185</sup>) de la metafísica. El callar acerca de dios es demandado porque lo digno de ser pensado, la esencia de la metafísica, demanda ser pensada previamente. Esta esencia de la metafísica sigue siendo lo más digno de pensar para el pensar, en tanto el pensar no rompa el dialogo, de manera arbitraria y por eso inesperada y desafortunada, con su tradición que le ha sido destinada<sup>186</sup>.

Heidegger, no obstante, asegura que sería apresurado afirmar que la metafísica sea teología porque es ontología . Antes hay que decir que la metafísica es un discurso sobre dios

---

necesidades del momento gracias a una supuesta restauración con ayuda de la filosofía. Para la fe cristiana originaria, la filosofía es una necesidad."

<sup>184</sup> *Hitos*, p. 309

<sup>185</sup> *Identidad y diferencia*, p. 120

<sup>186</sup> Este destino tiene que ver con lo que, líneas arriba, Heidegger llama el desocultamiento (*Unverborgenheit*) del ente.

(*Aussagen über Gott*<sup>187</sup>), porque dios entra en la filosofía. De esta manera, la pregunta por el carácter onto-teo-lógico de la metafísica se precisa en la pregunta: ¿Cómo entra el dios en la filosofía, no sólo en la moderna, sino en la filosofía como tal?<sup>188</sup>. Para responder esta pregunta es menester desarrollarla suficientemente. Pensar esta pregunta supondrá iluminar el "adonde" (*wohin*<sup>189</sup>) tiene que llegar el dios. Iluminar, pues, la filosofía misma. Pero si revisamos la historia de la filosofía de manera meramente historiográfica (*historisch*<sup>190</sup>) encontraremos en todas partes, que el dios ha llegado ya a ella<sup>191</sup>. Pero suponiendo que, como pensar, la filosofía, es el efectivo involucrarse, libre y voluntario, con el ente como tal, entonces el dios sólo puede llegar a la filosofía en la medida en que ella desde sí misma, según su esencia (*Wesen*<sup>192</sup>), lo requiera y determine que el dios entre en ella y el modo cómo deba hacerlo<sup>193</sup>. La pregunta ¿cómo entra el dios a la filosofía? nos lleva a la pregunta: ¿de dónde proviene la constitución de la esencia onto-teo-lógica de

---

<sup>187</sup> *Identidad y diferencia*, p. 122

<sup>188</sup> *Identidad y diferencia*, p. 123

<sup>189</sup> *Identidad y diferencia*, p. 122 La pregunta por este "wohin" no es otra que la pregunta de 1929: ¿Qué es metafísica?

<sup>190</sup> *Identidad y diferencia*, p. 122

<sup>191</sup> Ejemplos de esta necesaria revisión los encontramos en los estudios Walter Schulz y Wilhelm Weischedel y sus respectivos libros *El Dios de la metafísica moderna* y *Der Gott der Philosophen*.

<sup>192</sup> *Identidad y diferencia*, p. 122

<sup>193</sup> Si la filosofía o metafísica de acuerdo a su naturaleza necesita un Dios que reúna los requisitos que ella le plantea, parecería que el Dios reúne los requerimientos antes de ingresar en la filosofía. En este caso el concepto de Dios como *causa sui* parecería ser anterior a la metafísica misma. Pensar la diferencia de ontología y teología será, para Heidegger, la manera de enfrentar esta aporía.

la metafísica? Empero, asumir la pregunta así planteada, significa, nos dice Heidegger, dar el paso atrás<sup>194</sup>. Con dicho paso pensamos (*bedenken*<sup>195</sup>) ahora la procedencia de la esencia de la estructura onto-teológica de toda metafísica. Preguntamos: ¿cómo entra el dios y, correspondiéndolo, la teología y, con ella, la característica fundamental onto-teológica a la metafísica? A Heidegger le interesa destacar que esta pregunta se plantea en un diálogo con toda la historia de la filosofía, pero en especial en un diálogo con Hegel. Lo que lleva a pensar, al mismo tiempo, en algo singular.

Hegel llama a la filosofía "Ciencia de la lógica" y no "onto-teo-logía", con esto muestra algo decisivo. Fiel a la tradición (*Überlieferung*<sup>196</sup>) ve el asunto del pensar en el ente en cuanto tal y en su conjunto<sup>197</sup>, lo ve en el movimiento del ser desde su vacuidad hacia su plenitud desarrollada. Sin embargo, se podría pensar que Hegel llama a la metafísica "lógica" porque, para él, el asunto del pensar es el pensamiento, pues desde la antigüedad el pensamiento y el pensar son temas de la lógica. Pero, nos asegura Heidegger, el nombre "lógica" responde a que el asunto del pensar es el ser y éste -que desde el alba de su desocultamiento tiene que

---

<sup>194</sup> "[...] den Schritt zurück vollziehen" *Identidad y diferencia*, p. 122

<sup>195</sup> *Identidad y diferencia*, p. 122

<sup>196</sup> *Identidad y diferencia*, p. 124

<sup>197</sup> "im Seinden als solchem und im Ganzen" Cf. *Identidad y diferencia*, p. 124

ver con λόγος<sup>198</sup> entendido como fundamento que funda- toma<sup>199</sup> al pensar como fundamentar<sup>200</sup>.

“Lógica”, en consecuencia, es el nombre que recibe el pensar que en todas partes va al fondo y fundamenta al ente como tal en su conjunto en términos del ser como el fundamento (λόγος)<sup>201</sup>.

Entonces si, en Hegel, ser y dios mientan, con igual derecho, el asunto de la ciencia o el asunto del pensar, ambos serán entendidos desde la perspectiva del fundamento. La ontología hará del ser el fundamento del ente y la teología hará de dios el fundamento supremo. La metafísica es esta onto-logía y esta teología, por eso, “La metafísica es, pensada de manera más conforme a su asunto y de manera más clara: onto-teo-lógica.”<sup>202</sup>

Según Heidegger, luego de estas consideraciones en torno a la característica fundamental de la metafísica o a qué es

---

<sup>198</sup> Grund, Ratio son, según su proveniencia esencial [Wesensherkunft], λόγος en el sentido de *dejar yacer delante que reúne (versammelnden Vorliegenlassen)*. Cf. *Identidad y diferencia*, p. 124

<sup>199</sup> En *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica* nos toparemos no pocas veces con frases en las que el “sujeto” es el ser. En ésta, por ejemplo, es el mismo ser el que “toma” al pensar como fundamentar. Esto debe entenderse en el mismo sentido que cuando Heidegger afirma que el ser se esencia (*wesť*) como fundamento. “Die Metaphysik muß auf den Gott hinaus denken, weil die Sache des Denkens das Sein ist, dieses aber in vielfachen Weisen als Grund: als Λόγος, als ὑποκείμενον, als Substanz, als Subjekt **wesť**” (cursivas y negritas nuestras). Aquí estamos en lo que Heidegger llama historia del ser o su acaecer propio o verdadero.

<sup>200</sup> “[...] todavía no se ha aclarado, ni se ha hecho la pregunta acerca de *por qué* y con qué derecho el ὄν está referido al λόγος. ¿Acaso es esto evidente?” Cf. Heidegger, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, p. 179

<sup>201</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 128

<sup>202</sup> *Identidad y diferencia*, p. 128

metafísica<sup>203</sup>, estaríamos en capacidad de explicar (*erklären*<sup>204</sup>) cómo entra el dios a la filosofía. El éxito de esta explicación pasa por considerar que el asunto del pensar es el ente como tal, esto es, el ser. Éste se muestra en el modo esencial (*Wesensart*<sup>205</sup>) del fundamento. De acuerdo a esto, el asunto del pensar, el ser como fundamento, es pensado de manera fundamental (*gründlich*<sup>206</sup>) solo si el fundamento es representado como primer fundamento, **πρώτη ἀρχή**. En otras palabras, Heidegger muestra cómo el ingresar a un discurso que gira en torno del fundamento (*Grund*), con necesidad, termina en busca del fundamento último. Con el recurso acostumbrado de la etimología muestra asimismo cómo la palabra alemana "*Ursache*" (causa), formada por el prefijo "Ur-" más la palabra "*Sache*", tiene que ver raigalmente con una cosa primera. "Ur-" dice algo relacionado al origen, a lo primigenio y

---

<sup>203</sup> Onto-teo-lógica (o Constitución onto-teo-lógica) es la respuesta a la pregunta que Heidegger no cesó nunca de hacer: ¿Qué es metafísica?

<sup>204</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 129. Aunque estemos acostumbrados a pensar de otra manera, este "explicar" – o "aclarar" – no tiene que ver con la esencia ni con la verdad, si pensamos esta esencia y esta verdad como **ἀλήθεια**. En Heidegger este aclarar se movería en el ámbito de la verdad como lo que se ha mostrado, *aclarado* o *explicado*, totalmente. "El pensar se convierte en explicar cuando lo ente se convierte en tejido de causa efecto [...] nada sin fundamento: éste es el gran principio seguido por el pensar explicativo." Cf. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, p. 340. La palabra alternativa a esta "erklären" y su "Erklärung" sería "Erörterung". El núcleo de esta palabra alemana, que suele traducirse por "debate", "discusión", es "Ort", lugar, palabra que habla del ser. "Erörterung" habla así de un pensar que pretende moverse en las inmediaciones del ser, pero que ha comprendido que las mediaciones son infranqueables. Por eso, más adelante, afirma que la explicación del ingreso de Dios a la metafísica a la manera de *causa sui* aunque toque algo correcto (*etwas Richtiges*, Cf. *Identidad y diferencia*, p. 131) es insuficiente para ubicar (*Erörterung*) la esencia de la metafísica. En *Hegel y los Griegos* (trad. Cruz Vélez), p. 19, se lee "[...] para el pensar no hay nunca nada totalmente conocido". "[...] gibt es für das Denken zu keiner Zeit etwas Bekanntes" "Hegel und die Griechen" en *Wegmarken*, p. 429

<sup>205</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 130

<sup>206</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 130

“Sache” es asunto, cosa, de manera que *Ursache*, causa, mienta algo que está relacionado a lo que está en el origen. Hablar de causas, fundamentos, es así hablar siempre de fundamento último, causa primera. El asunto originario del pensar, el ser, se presenta como *Ur-sache*, como la causa prima, la que corresponde al regreso fundamentador como la ratio ultima, la cuenta última (*letzte Rechenschaft*<sup>207</sup>, “contabilidad última”). Pero para que esta razón última sea verdaderamente última debe ser la primera detrás de la cual ya no se puede ir y, así, la última y, por eso, única. Por este motivo, es necesario buscar un principio único y último que tenga su fundamento en sí mismo<sup>208</sup>, esto es, *causa sui*. Únicamente como *causa sui* es representado, cabalmente, el ser del ente en el sentido del fundamento. *Causa sui* es el concepto metafísico de dios. La metafísica al moverse en el horizonte del fundamento se encuentra, necesariamente, con dios al final de su búsqueda.

Este dios, sin embargo, es al que se ha llamado con Pascal, el dios de los filósofos<sup>209</sup>, y es del que se habla, en la muy citada y

---

<sup>207</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 130

<sup>208</sup> Como dice Aristóteles: “**πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή**” Metafísica K 1064 b1 **ἀρχή** primera y soberana. Este principio único, primero, último y soberano será **τὸ θεῖον**.

<sup>209</sup> Se ha llamado “Memorial” a la estrecha tira de pergamino cuidadosamente escrita que Pascal llevó consigo hasta su muerte y en la que consignó su experiencia de conversión y en la que se lee: “¡Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el de los filósofos y los sabios!” Citado por Küng, Hans, ¿Existe Dios?, p. 95. Para Pascal “el conocimiento de Dios sin el de nuestra miseria engendra orgullo. El conocimiento de nuestra miseria sin el de Dios engendra desesperación. El conocimiento de Cristo Jesús constituye el punto medio,



conocida frase de Heidegger, en la que resuenan *Los Salmos* bíblicos:

“[...] el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede hacer música ni bailar ante este Dios.”<sup>210</sup>

Este dios metafísico no solo habita la historia de la filosofía, sino también la historia de la teología católica y protestante, que presuponen la metafísica y su estructura. El encuentro de la prédica cristiana y de la metafísica griega, es un hecho sorprendente sobre el que Heidegger no ha dejado de llamar la atención y desde el que quizá es sugerente pensar su relación con el cristianismo y lo divino. Gadamer nos ha dejado su interpretación de este asunto:

“[...] en su problema más personal y profundo, el de la espera cristiana del fin de los tiempos, tenía que seguir abierta la pregunta de si la presión del pensamiento griego sobre la experiencia cristiana de la fe no había hecho irreconocible el mensaje cristiano, haciendo que al menos la teología cristiana se volviera extraña a su tarea más propia. De hecho, no sólo fue la doctrina de justificación de Pablo y Lutero lo que adquirió importancia para él, sino que también volvió a considerar la tesis de

---

porque en él encontramos tanto a Dios como nuestra miseria” Pensamientos 527. Citado por Küng, Hans, *¿Existe Dios?*, p. 96

<sup>210</sup> *Identidad y diferencia*, p. 153. Las preguntas de Kierkegaard iluminan esta afirmación heideggeriana. “¿Puede hablarse de Dios como un objeto? ¿no consiste la seducción de la metafísica griega en el hecho de que discurre sobre la existencia y los atributos de Dios como sobre un objeto de la ciencia?” Cf. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 158

Harnack<sup>211</sup> sobre la fatal helenización de la teología cristiana."<sup>212</sup>

Heidegger buscaba pues, una interpretación adecuada de la fe cristiana, interpretación que tenía que distanciarse de la alienación del mensaje cristiano por la metafísica<sup>213</sup>.

Heidegger opondrá al "Dios de la filosofía"<sup>214</sup> el "Dios divino" (*göttlichen Gott*<sup>215</sup>). El pensar sin dios (*gott-lose Denken*<sup>216</sup>) que debe abandonar (*preisgeben*<sup>217</sup>) al dios de la filosofía, nos dice Heidegger, está quizá más cerca del dios divino, es decir, es más libre para el dios divino que lo que la onto-teo-lógica podría admitir.

---

<sup>211</sup> "La obra fundamental de Harnack [*Lehrbuch der Dogmengeschichte*] ha mostrado en especial la naturaleza del efecto de la filosofía griega sobre la doctrina cristiana" Jaeger, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, p. 10. La llamada helenización del cristianismo debió ser un asunto de suma importancia para Heidegger pues no solo atañía a la fe de sus orígenes, sino también a lo que él entendía por lo heleno o griego. Si consideramos esto último, la llamada helenización del cristianismo quizá deba entenderse como su romanización.

<sup>212</sup> Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 157

<sup>213</sup> En *Ser y Tiempo* Heidegger hablaba de la búsqueda emprendida por la teología luego de atravesar lo que llama una crisis de sus conceptos fundamentales y que ha significado que "La *teología* busca una interpretación más originaria del ser del hombre en relación a Dios, esbozada a partir del sentido de la fe misma y atendida a ella. Poco a poco empieza a comprender nuevamente la visión de Lutero de que la sistematización dogmática de la teología reposa sobre un 'fundamento' que no viene primariamente de un cuestionar interno a la fe, y cuyo aparato conceptual no sólo es insuficiente para responder a la problemática teológica, sino que, además, la encubre y desfigura." *Ser y tiempo* p. 33

<sup>214</sup> *Identidad y diferencia*, p. 153

<sup>215</sup> *Identidad y diferencia*, p. 152

<sup>216</sup> *Identidad y diferencia*, p. 152. Karl Löwith habla de la teología atea de Heidegger y refiere que en una carta de 1921 el pensador de Friburgo se autodenomina "teólogo cristiano", Cf. *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, p. 51.

<sup>217</sup> *Identidad y diferencia*, p. 152. "*Preisgeben*" también habla de revelar un secreto (*ein Geheimnis preisgeben*) con sentido de traición. Por eso, no sería erróneo traducir "*preisgeben*" por "entregar traidoramente" y además, si "*preisgeben*" es, literalmente leída, "dar precio" o "poner precio", somos llevados a pensar en una entrega traidora y venal, ¿en la de Judas? Por supuesto que la entrega en la que piensa Heidegger estaría en las antípodas de Judas, pues el traicionado es un dios de barro, un ídolo, el dios de los filósofos.

¿Qué significa que dios haya devenido con y por la metafísica causa sui?

El concepto metafísico de dios, πρώτη ἀρχή o causa sui o, con Hegel, absoluto<sup>218</sup>, “desdivinizan”. Heidegger en *La época de la imagen del mundo* considera al “desdiosamiento<sup>219</sup>” o “desdivinización<sup>220</sup>” (*Entgötterug*<sup>221</sup>) como la quinta manifestación esencial de la Edad Moderna. Esta desdivinización es el estado de indecisión respecto de dios y los dioses<sup>222</sup>. Sin entrar al tema abismal de la relación de dios y hombre, es significativo que la pregunta por dios aparezca también entre las cosas sobre las que hay que decidirse<sup>223</sup>. En *Aportes a la filosofía* habla Heidegger de las “decisiones”<sup>224</sup>. Aunque Heidegger afirma que las decisiones se reúnen en una sola, a saber, “si el ser [Seyn] se retira definitivamente o si esta retirada como negativa [o rehusamiento] se convierte en la primera verdad y en el otro inicio de la historia”<sup>225</sup>, en lo que respecta a la decisión acerca de dios afirma:

---

<sup>218</sup> Heidegger, a propósito de la ciencia de la fenomenología del espíritu, habla de teología de lo absoluto. Absoluto que experimenta su parusía en el viernes santo especulativo dialéctico. Cf. “El concepto de experiencia en Hegel” en *Caminos de Bosque*, p. 152.

<sup>219</sup> Así traduce Wagner de Reyna, Cf. *La época de la imagen del mundo*, p. 17-18.

<sup>220</sup> Así traducen Helena Cortés y Arturo Leyte, Cf. *Caminos de bosque*, p. 64. También Olasagasti, Cf. *Introducción a Heidegger*, p. 196.

<sup>221</sup> Cf. *Holzwege*, p. 70

<sup>222</sup> Cf. *La época de la imagen del mundo*, p. 17

<sup>223</sup> Cf. Alvarez, Mariano, *Pensamiento del ser y espera de Dios*, p. 370

<sup>224</sup> Cf. *Aportes a la filosofía*, pp. 86-90

<sup>225</sup> Cf. *Aportes a la filosofía*, pp. 87. “ob das Seyn sich endgültig entzieht oder ob dieser Entzug als die Verweigerung zur ersten Wahrheit und zum anderen Anfang der Geschichte wird” Cf. *Beiträge zur Philosophie*, p. 91 (cursivas de Heidegger). Utilizamos aquí la traducción de la primera parte de los *Beiträge*,

“si el desdiosamiento del ente celebra sus triunfos en la cristianización de la cultura o si la urgencia de la indecisión sobre la cercanía y lejanía de los dioses prepara un espacio de decisión”<sup>226</sup>

Heidegger así llama nuestra atención sobre el hecho de que el llamado desdiosamiento o desdivinización es sinónimo de indecisión respecto de dios, y esta indecisión debe ser entendida como la cristianización (*Verchristlichung*<sup>227</sup>) de la cultura, es decir, que el cristianismo se convierta en un ingrediente o componente más de la cultura moderna y su autocomplacencia. Consideramos legítimo entender también esta “cristianización” como sinónimo de una fe espuria que, en realidad, es comodidad<sup>228</sup>. Comodidad que yace plácidamente sobre el suelo firme del dios *causa sui*. Comodidad del que ya no busca pues ya ha encontrado. Comodidad del que ya no busca al dios divino. Y el que ya no busca

---

Mirada Preliminar, realizada por Pablo Oyarzun R. y publicada electrónicamente por la Escuela de Filosofía Universidad de ARCIS.

<sup>226</sup> “ob die Entgötterung des Seienden in der Verchristlichung der Kultur ihre Trumphe feiert *oder* ob die Not der Unentschiedenheit über die Nähe und Ferne der Götter einen Entscheidungsraum vorbereitet” *Beiträge zur Philosophie*, p. 91 (cursivas de Heidegger). Otra de las “decisiones” es elocuente con respecto a lo que está en juego, pues, nos coloca entre buscar al ser con el riesgo inminente del fracaso y con él la decadencia y hundimiento o nos sentimos satisfechos, resignados, con el ente, “ob der Mensch das Seyn wagt und damit den Untergang *oder* ob er sich mit dem Seienden begnügt” *Beiträge zur Philosophie*, p. 91

<sup>227</sup> Habría que detenerse en esta palabra y prestar atención al prefijo “Ver-” en *Verchristlichung*, pues podría corresponder al privativo “Ent-” de *Entgötterung*, de manera que cristianización valdría en rigor como una “des-cristianización”.

<sup>228</sup> “Qué le quedaría por hacer al hombre, cómo podría ser hombre, es decir devenir lo que es, si los dioses estuvieran ya siempre allí delante y sólo allí delante?, ¿si hubiera dioses así como hay piedras, árboles y agua? [...] ¿No necesita un peso grave para no tomar a la ligera a su dios?” *Nietzsche* p. 262, “Queda por reflexionar si el dios es más divino en la pregunta que lo interroga o cuando posee certeza y, en cuanto algo cierto, puede ser puesto de lado según convenga, para recuperarlo cuando se lo necesite.” *Nietzsche* p. 262. Heidegger hace estas preguntas a propósito del pensar sin dios de Nietzsche que, afirma, no debe ser confundido con el ateísmo de los que nunca han luchado ni pueden luchar por un Dios.

abandona la posibilidad de creer<sup>229</sup>. Pues creer, tener fe, es arriesgarse a perderse, esto lo sabe todo el que busca. Tener fe es también tener miedo de perderse. El que no busca le teme a este miedo. El camino hacia dios no es pues ningún camino seguro, es el inseguro camino de la fe. La indecisión respecto de dios es no buscarlo más.

Otra consideración de Heidegger con respecto al dios metafísico gira en torno de lo que llama "golpe contra Dios" y más elocuente y propiamente "blasfemia". Citemos en extenso:

"El último golpe contra Dios (*Der letzte Schlag gegen Gott*<sup>230</sup>) y contra el mundo suprasensible consiste en que Dios, el ente del ente, ha sido rebajado a la calidad de valor supremo. El golpe más duro contra Dios no es que Dios sea considerado incognoscible, ni que la existencia de Dios aparezca como indemostrable, sino que el Dios considerado efectivamente real haya sido elevado a la calidad de valor supremo. En efecto, este golpe no procede precisamente de los que están ahí y no creen en Dios, sino de los creyentes y sus teólogos, que hablan de lo más ente entre todos los entes sin que jamás se les ocurra pensar en el propio ser, con el fin de darse cuenta de que ese pensar y ese hablar, vistos desde la fe, son la blasfemia (*Gotteslästerung*<sup>231</sup>) por excelencia en cuanto se mezclan con la *teología de la fe*."<sup>232</sup>

---

<sup>229</sup> Cf. *La frase de de Nietzsche "Dios ha muerto"*, en *Caminos de bosque*, p. 198

<sup>230</sup> Cf. *Holzwege*, p. 239

<sup>231</sup> Cf. *Holzwege*, p. 240

<sup>232</sup> *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"* en *Caminos de bosque*, p. 193

Con la palabra blasfemia (*Gotteslästerung*) quede resumido lo que comporta cualquier nombre metafísico de dios. Maldecir de dios es un decir que aleja de él y, en consecuencia, lo opuesto de lo que buscaría la teología. Para la religión quizá sea el más grave pecado, pues supone la mayor lejanía de dios.

Líneas arriba hemos visto cómo para Heidegger, el explicar el ingreso de dios a la filosofía, significó advertir que la metafísica al moverse en el horizonte del fundamento se encuentra, necesariamente, con dios al final de su búsqueda. Sin embargo, Heidegger considera que esta explicación es insuficiente para ubicar la esencia de la metafísica, pues la metafísica no es únicamente teo-lógica, sino también onto-lógica. La constitución onto-teológica de la esencia de la metafísica no puede ser explicada, por separado, ni desde la teología ni desde la ontología, en el caso de que un explicar sea suficiente para lo que queda por pensar<sup>233</sup>. Es lícito sospechar que Heidegger no considera suficiente ninguna explicación para lo que queda por pensar y, de hecho, las explicaciones acerca de la unidad de la ontología y la teología se han mostrado insuficientes. Veamos algo de esta historia.

Detengámonos<sup>234</sup>, por ejemplo, en las “explicaciones” u “aclaraciones” acerca del momento teológico de la *Metafísica* de

---

<sup>233</sup> Véase lo dicho en la nota 204.

<sup>234</sup> Seguimos aquí la meridiana exposición del problema desarrollada por Danilo Cruz Vélez en *Filosofía sin supuestos* pp. 289-293.

Aristóteles<sup>235</sup>. Al considerar una contradicción entre la teología y la ontología de la *Metafísica*, Paul Natorp impugna la autenticidad de los primeros ocho capítulos del libro undécimo (K), pues los considera platonizantes y, peor aún, antiaristotélicos. Así, la contradicción desaparece y con ella la teología de la ciencia primera. Werner Jaeger, en su *Aristóteles*<sup>236</sup>, defiende la autenticidad de los mencionados capítulos, supone una evolución en el pensar de Aristóteles que comporta una paulatina liberación de Platón y un evolutivo encuentro consigo mismo, y termina por eliminar la convivencia de ontología y teología, pues esta última pertenecería al periodo platónico y de juventud de Aristóteles. Para Jaeger la unidad de teología y ontología es sólo editorial. Habría pues, por lo menos, dos *Metafísicas*, una teológica y platónica, y otra ontológica y propiamente aristotélica. Sin embargo, son también claras las aporías de la explicación de Jaeger.

Ésta es insuficiente para explicar que en un mismo libro la metafísica sea llamada a la vez ciencia del ente en tanto ente y teología, que es lo que sucede en los libros sexto y undécimo, y

---

<sup>235</sup> En rigor lo que deberíamos hacer en este recuento sería detenernos en lo hecho por ejemplo, por Descartes, Kant y Hegel, aunque de este último el propio Heidegger se ha encargado de consignar en el escrito que estudiamos, *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, lo que llama un expediente provisional. Tarea que, sin embargo, no puede asumir nuestra tesis.

<sup>236</sup> “[...] a pesar de toda su erudición, este libro presenta como único defecto el fallo de que piensa la filosofía de Aristóteles de un modo absolutamente *no griego*, de modo moderno-escolástico y neokantiano [...]” Cf. *Hitos*, p. 202

que Jaeger “explica” sugiriendo dos cursos de pensamiento fundamentalmente diversos<sup>237</sup>.

Las llamadas aclaraciones han sido a su vez aclaradas. Jaeger mismo se encargó de señalar las oscuridades de la de Natorp. Éste negaba la autenticidad de los libros teológicos del libro undécimo, pues argumentaba que el concepto de metafísica contenido en ellos no se encontraba en la llamada parte principal de la *Metafísica* tradicional (Z, H y Θ). Natorp buscaba eliminar toda huella de lo que juzgaba platonismo, de teología. Jaeger desestima la explicación de Natorp pues está seguro que “[...] el principio del desarrollo es la verdadera clave”<sup>238</sup> que explica la presencia de la impronta platónica en el pensamiento de Aristóteles. Las tesis contradictorias, como sería el caso de la simultaneidad de la ontología y la teología, no son tales pues la simultaneidad es en realidad sucesión.

Hoy los intérpretes han impugnado a su vez la aclaración de Jaeger, pues la noción de desarrollo intelectual, el llamado método genético, puede “explicar” las interpretaciones más opuestas. Como dice Pierre Aubenque<sup>239</sup> bien podríamos imaginar<sup>240</sup> un joven

---

<sup>237</sup> “Estos dos conceptos de la naturaleza de la metafísica no brotaron, ciertamente, de uno y el mismo acto de reflexión. Entrelazados están aquí dos cursos de pensamiento fundamentalmente diversos” Jaeger, Werner, *Aristóteles*, p. 251. Según Cruz Vélez, esto convierte al filólogo en siquiatra. Cf. *Filosofía sin supuestos*, p. 293

<sup>238</sup> Jaeger, Werner, *Aristóteles*, p. 242

<sup>239</sup> Cf. Aubenque, Pierre, *Aristóteles y el Liceo*, en: *Historia de la Filosofía Siglo XXI*, p. 192-193

<sup>240</sup> De hecho es la hipótesis de trabajo de Düring. Cf. Düring, Ingemar, *Aristóteles*, p. 85



Aristóteles, refractario, distante de su maestro y un Estagirita maduro, ya sosegado, cercano al pensar del fundador de la Academia.

Hoy la aclaración de la *Metafísica* de Aristóteles ha seguido el siguiente derrotero: se admite que sus libros provienen de distintas épocas de su vida, pero se sostiene la unidad fundamental de pensamiento<sup>241</sup>.

El *Aristóteles* de Jaeger es de 1923, en las lecciones con Carl Braig, alrededor de la década del diez, Heidegger se empieza a interesar por la unidad de ontología y teología, y en 1929, en *Kant y el problema de la metafísica*, llama a “[...] aclarar (*aufzuhellen*<sup>242</sup>), a partir del problema central de una ‘filosofía primera’ del ente, las razones (*die Gründe*<sup>243</sup>) de ese dualismo aparente y la naturaleza de la conexión que hay entre las dos definiciones (*Bestimmungen*<sup>244</sup>).”<sup>245</sup> Para Heidegger esta aclaración es una tarea de suma urgencia pues la dualidad mencionada

---

<sup>241</sup> Probablemente, pensando en trabajos como los de Natorp, Brentano, en *Aristoteles und Seine Weltanschauung*, anota: “Cuando tropiezan con dos tesis que parecen contradecirse, sin ahondar en más averiguaciones pretenden que hay una real contradicción. En consecuencia, se preguntan cuál de las dos afirmaciones contradictorias habrá que preferir en la exposición como la propia de Aristóteles. Cuando lo más oportuno sería presumir que aquellos pasajes podrían entenderse en otro sentido que los armonizara entre sí, con la ventaja sobreañadida de que la aparente dificultad para la comprensión, sirve más bien para facilitarla: pues la necesidad de justipreciar simultáneamente dos asertos al parecer contradictorios, constituye un firme puntal para la interpretación de uno y otro. Y todavía más. Quizá la explicación de la coherencia de un juicio con otro, exige ciertos conceptos intermedios, descubriéndose así la totalidad del pensamiento aristotélico de manera mucho más completa” citado por Melendo, Tomás, “La unidad de la Metafísica de Aristóteles: una propuesta especulativa” en *Contrastes*, vol. II (1997), p. 201

<sup>242</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 17

<sup>243</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 17

<sup>244</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 17

<sup>245</sup> *Kant y el problema de la metafísica*, p. 17

gobierna (*durchherrschaft*<sup>246</sup>) el problema del ser (*Seinsproblem*<sup>247</sup>) desde los comienzos de la filosofía antigua, antes de Aristóteles. Ya por entonces, Heidegger tiene consigo que la aclaración del aparente dualismo de la metafísica pasa por la determinación de la esencia (*Wesensbestimmung*<sup>248</sup>) de la metafísica. Sin embargo, ya por aquel entonces también, dicha definición apunta más allá que la “definición” de la **Μετὰ τὰ φυσικά** como “conocimiento fundamental del ente como tal y en su conjunto”<sup>249</sup>, pues Heidegger destaca que el valor de la mencionada determinación radica en señalar las siguientes preguntas:

“¿en qué consiste la esencia del conocimiento del ser del ente?, ¿hasta qué grado se ha de desenvolver necesariamente hasta un conocimiento del ente en total? ¿Y por qué éste se convierte a su vez en un conocimiento del conocimiento del ser?”<sup>250</sup>

Por esto, afirma Heidegger, la palabra “metafísica” es por antonomasia el nombre de “la perplejidad de la filosofía”<sup>251</sup>. No es difícil notarlo, las preguntas precedentes se sintetizan en una, a saber, ¿qué es metafísica?, como el escrito de 1929. En 1957, en *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, la pregunta de

---

<sup>246</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 17

<sup>247</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 17

<sup>248</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 17

<sup>249</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 17

<sup>250</sup> *Kant y el problema de la metafísica*, p. 17

<sup>251</sup> “Verlegenheit der Philosophie”, Cf. *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 18.

esta perplejidad de la filosofía es por la proveniencia de la esencia de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica.

Heidegger por consiguiente, señala que queda por pensar qué unidad es la que reúne a la ontológica y la teológica, así como queda por pensar la proveniencia de esta unidad, así como también queda por pensar la diferencia de lo diferente que dicha unidad unifica. Heidegger señala que se trata de la unidad de lo que es preguntado y pensado en la ontológica y la teológica. Se trata de la unidad del ente como tal en general y primero, en uno con el ente como tal en lo supremo y último. La unidad de este uno es de manera tal que lo último a su manera fundamenta lo primero y lo primero a su manera fundamenta lo último. La disparidad de ambas maneras de fundamentar cae dentro de la mencionada diferencia todavía impensada.

En la unidad del ente como tal en general y en lo supremo descansa la constitución de la esencia de la metafísica.

En primer lugar, de lo que aquí se trata es de ubicar (*erörtern*<sup>252</sup>) la pregunta por la esencia onto-teológica de la metafísica sólo como pregunta. El lugar, en el que la pregunta por la constitución onto-teológica de la metafísica se ubica, sólo nos lo puede señalar el asunto mismo. Y esto es así de una manera tal que debemos intentar<sup>253</sup> pensar el asunto del pensar de un modo

---

<sup>252</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 132

<sup>253</sup> Los caminos del pensar heideggerianos son los intentos de pensar el asunto del pensar de manera más de acuerdo al asunto mismo.

más de acuerdo al asunto mismo. Para este intento Heidegger dirige nuestra atención hacia el nombre "ser", que le ha sido heredado al pensar occidental para nombrar al asunto del pensar. Para pensar el singular encuentro de teología y ontología, Heidegger recurrirá al encuentro de los encuentros o la que también podemos llamar la diferencia ejemplar, la de ser y ente.

Heidegger nos lleva, por eso, a considerar que si pensamos tan sólo un poco más de acuerdo al asunto, si consideramos con cuidado lo litigioso del asunto, entonces se muestra que ser nombra siempre y en todo lugar: ser *del ente* (*Sein des Seienden*<sup>254</sup>), formulación en la que el genitivo debe pensarse como *genitivus obiectivus*. Se muestra también que el ente nombra siempre y en todo lugar: ente *del ser*, formulación en la que el genitivo debe pensarse como *genitivus subiectivus*. Heidegger advierte que habla, no sin reparos, de genitivo con respecto a un objeto y sujeto, porque estas palabras, sujeto y objeto, son fruto de una impronta del ser. Para Heidegger sólo está claro que cuando tratamos con el ser del ente y con el ente del ser, nosotros tratamos en cada caso de una diferencia (*Differenz*<sup>255</sup>).

Por lo tanto, sólo pensamos el ser de acuerdo a su asunto, si lo pensamos en la diferencia con el ente, y a éste en la diferencia con el ser. Sólo así la diferencia se hace visible. Si intentamos

---

<sup>254</sup> Cursivas de Heidegger, Cf. *Identidad y diferencia*, p. 32

<sup>255</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 134

representárnosla (*vorzustellen*<sup>256</sup>) somos llevados (*verleitet*<sup>257</sup>) inmediatamente, irremediabilmente, a concebir la diferencia como una relación (*Relation*<sup>258</sup>), que nuestro representar ha añadido al ser y al ente. Con esto, la diferencia es reducida a una distinción (*Distinktion*<sup>259</sup>), a un producto (*Gemächte*<sup>260</sup>) de nuestro entendimiento.

Heidegger, sin embargo, se deja llevar a concebir la diferencia como un añadido (*Zutat*<sup>261</sup>) de nuestro representar para mostrar lo inconducente de este camino. Nos sugiere suponer que la diferencia sea un añadido de nuestro representar y nos muestra, así, cómo es inevitable preguntar: ¿añadido a qué? Como inevitable será responder: añadido al ente. Pero qué es "el ente". Qué otra cosa puede significar, sino lo que es. De esta manera, colocamos (*unterbringen*<sup>262</sup>) el supuesto añadido, la representación de la diferencia, en el ser. Pero, asimismo, "ser" dice ser, lo que es *ente*.

Encontramos siempre ya a ente y ser en su diferencia, adonde se supone que deberíamos haber colocado antes la diferencia como supuesto añadido. En otras palabras, nos

---

<sup>256</sup> El representar (*vorstellen*) es el modo en que la metafísica se las ve con sus asuntos. Al parecer, el intento de pensar el asunto del pensar de acuerdo al asunto mismo no puede evitar partir de las consagradas palabras de la metafísica.

<sup>257</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 134. "Verleiten" se traduce normalmente por inducir, pero literalmente (*ver-leiten*) es "mal llevar" o "llevar a error", hasta engañar como la palabra inglesa *mislead*.

<sup>258</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 134

<sup>259</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 134

<sup>260</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 134

<sup>261</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 134

<sup>262</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 134

encontramos con el supuesto añadido antes de que lo añadamos<sup>263</sup>. Heidegger nos advierte que esta singular situación, de que nos encontremos con ente y ser en virtud de la diferencia y en ella, puede ser tratada (*verfahren*<sup>264</sup>) de la peor manera y, por eso, explicada como sigue: nuestro pensar representativo está organizado y constituido de tal manera, que inserta, con anterioridad y en todo lugar, la diferencia entre el ente y el ser. En torno de esta aclaración aparentemente esclarecedora, pero apresurada, habría mucho que decir y todavía más que preguntar, pero antes que nada habría que preguntar, nos dice Heidegger: ¿de dónde viene el "entre", en el que la diferencia, por así decirlo, debe insertarse?

Sin embargo, Heidegger nos insta a abandonar las opiniones (*Meinungen*<sup>265</sup>) y aclaraciones (*Erklärungen*<sup>266</sup>), y a advertir lo siguiente: en todo lugar y en todo momento, en el asunto del pensar, en el ente como tal, encontramos lo que llamamos "diferencia". La encontramos tan evidente que no reparamos en lo que encontramos. Nada nos obliga a hacerlo. Nuestro pensar es libre de dejar la diferencia impensada o de pensarla propiamente como tal. Pero esta libertad no vale para todos los casos.

---

<sup>263</sup> Es lo que sucedió cuando en busca de la teología nos detuvimos, con Heidegger, en la ontología, cuya naturaleza con necesidad acababa encontrando a dios. Con lo que parecía que dios estaba ya esperando por la ontología antes de que ella comenzara a buscarlo.

<sup>264</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 136. "Verfahren" significa también enredar, intrincar, enmarañar un asunto. Errar el camino.

<sup>265</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 136

<sup>266</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 136

Inesperadamente puede ocurrir que el pensar se vea llamado a preguntar: ¿qué quiere decir el tan nombrado ser? Para Heidegger, si el ser se muestra en el genitivo de la diferencia, esta pregunta puede corresponder mejor a su asunto si reza así: ¿cómo considerar la diferencia si tanto el ser cuanto el ente aparecen a su manera en virtud de la diferencia? Para satisfacer esta pregunta debemos primero dirigirnos hacia un enfrente conforme al asunto (*in ein sachgemäßes Gegenüber*<sup>267</sup>) con respecto de la diferencia. Este enfrente se nos posibilita si damos el paso atrás. Pues a través del alejamiento posibilitado por el paso atrás, se da lo cercano (*Nahe*<sup>268</sup>) como tal, y la cercanía (*Nähe*<sup>269</sup>) alcanza, logra, su primer aparecer. Con el paso atrás liberamos el asunto del pensar, el ser como diferencia, hacia un enfrente, este enfrente puede mantenerse totalmente sin carácter de objeto (*welches Gegenüber durchaus gegenstandslos bleiben kann*<sup>270</sup>).

Sin perder de vista la diferencia y al liberar con el paso atrás la diferencia hacia lo por pensar, podemos decir: ser del ente quiere decir: ser, que es el ente. El "es" habla aquí transitivamente (*Das "ist" spricht hier transitiv, übergehend.*<sup>271</sup>). Heidegger en el tratamiento de esta problemática se vale de las posibilidades del

---

<sup>267</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 138

<sup>268</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 138

<sup>269</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 138

<sup>270</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 138 El paso atrás no nos ofrece la diferencia cual objeto que podemos asir, captar, por el contrario, nos coloca, en un enfrente cuya virtud es posibilitar la cercanía de la mencionada diferencia. El afán metafísico de captación y manipulación da paso a un sencillo dejar que el asunto mismo se muestre. El asunto, así, es liberado.

<sup>271</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 138

alemán que le permiten referir lo mismo, en este caso el carácter transitivo del verbo ser, con palabras de origen latino y germánico. Mientras las primeras poseen un decir enervado por el trajín del uso, gramatical por ejemplo, las segundas, en la pretensión de Heidegger, podrían liberar un decir poderosamente orientador.

La mencionada transitividad del "es", refiere a que el ser es (*west*<sup>272</sup>) aquí a la manera de un tránsito (*Übergang*<sup>273</sup>) hacia el ente. Sin embargo, el ser no se traslada, dejando su lugar (*Ort*<sup>274</sup>), hacia el ente, como si el ente fuera previamente sin el ser y pudiera ser alcanzado por el ser ulteriormente. Para hablar de este tránsito ejemplar, Heidegger describe cómo este pasar tiene que ver más bien con una tensión entre ocultamiento y desocultamiento de ser y ente. El ser pasa por, pasa desocultando (*entbergend*<sup>275</sup>), lo que a través de tal paso o pasaje (*Überkommnis*<sup>276</sup>) recién llega desoculto (*Unverborgenes*<sup>277</sup>) como desde sí mismo. Llegada (*Ankunft*<sup>278</sup>) quiere decir: ocultarse en el desocultamiento (*sich Bergen in Unverborgenheit*<sup>279</sup>). Por

---

<sup>272</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 138. Heidegger recupera esta antigua palabra alemana, de uso común en sentido nominal, para referir un esenciar del ser en tanto acaecer de su verdad, en su historia plena. Cf. *Aportes a la filosofía*, p. 234.

<sup>273</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 138

<sup>274</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 138

<sup>275</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 138

<sup>276</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 138. "Überkommnis" habla asimismo de un tránsito incontenible, abrumador, aplastante. Una suerte de torrente heracliteano incontenible.

<sup>277</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 138

<sup>278</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 138

<sup>279</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 138



consiguiente, permanecer oculto (*also geborgen anwähren*<sup>280</sup>): ser ente.

El ser se muestra como el paso (o tránsito) desocultante. El ente como tal aparece a la manera de la llegada que se oculta en el desocultamiento. Heidegger se esfuerza en encontrar un decir cada vez más de acuerdo al tránsito del ser al ente. Este “cada vez más” no pretende alcanzar una concordancia plena, algo como una explicación suficiente. Todo decir es provisional, la provisión se acaba y es necesaria siempre más.

Ser en el sentido de paso (o tránsito) desocultante y ente como tal en el sentido de llegada que se oculta esencia (*wesen*<sup>281</sup>) así diferenciados (*Unterschiedenen*<sup>282</sup>) desde lo mismo (*Selbe*<sup>283</sup>), desde la di-ferencia (*Unter-Schied*<sup>284</sup> “*inter-sección*”). Esta di-ferencia (*Unter-Schied*) da primero y mantiene separado el entre (*Zwischen*<sup>285</sup>), en donde paso y llegada están mantenidos juntos, en donde son llevados juntos y separados. La diferencia (*Differenz*<sup>286</sup>) de ser y ente es como la di-ferencia (*Unter-Schied*<sup>287</sup>) de paso y llegada, la participación<sup>288</sup> (*Austrag*

---

<sup>280</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 138

<sup>281</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 138

<sup>282</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 138

<sup>283</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 138 Lo mismo, el ser, aquí es nombrado “*Unterschied*”.

<sup>284</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 138

<sup>285</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 140

<sup>286</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 140

<sup>287</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 140

<sup>288</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 140 Sugerimos traducir “*Austrag*” por “participación” en vista de lo que dice Heidegger en *¿Qué significa pensar?* (Cf. pp. 211-217) a propósito del participio presente del verbo ser que indicaría una participación (*μέθεξις*) del ente en el ser: “El participio en el cual todos los demás

*resolución*<sup>289</sup>, *conciliación*<sup>290</sup>, *distribución*<sup>291</sup>, *diferencia decisiva*<sup>292</sup>) que oculta y desoculta paso y llegada. En la participación (*Austrag*) impera (*waltet*<sup>293</sup>) el claro (*Lichtung*<sup>294</sup>) de lo que se cierra velándose, este imperar da (*vergibt*<sup>295</sup>) el separarse y juntarse de paso y llegada.

Ahora Heidegger, en una suerte de repaso, señala que al intentar pensar (*bedenken*<sup>296</sup>) la diferencia (*Differenz*<sup>297</sup>) en cuanto tal, no la hacemos desaparecer, sino que la seguimos hacia la proveniencia de su esencia. En camino hacia ésta pensamos la participación de paso y llegada. Es el asunto del pensar pensado de un modo distinto<sup>298</sup>, más de acuerdo a su asunto, desde un paso atrás: ser pensado desde la diferencia. Con lo que Heidegger nos invita a pensar que de alguna manera el momento de las

---

[participios] están enraizados y concrecionados [*'zusammengewachsen'* ¿unidos?] (concrescere [crecer juntos]) y del que derivan en cada caso sin decirlo expresamente, es aquel por cuyo medio habla una duplicidad (*Zwiefalt*) única y por esto excelente (*ausgezeichnete*). Conforme a ella un ente es en el ser, y un ser es como ser de un ente. No hay ninguna otra duplicidad comparable con ésta." *¿Qué significa pensar?* p. 213 Cf. también *Was heisst Denken?* p. 134

<sup>289</sup> Así traducen "*Austrag*" Cortes y Leyte

<sup>290</sup> Así traduce "*Austrag*" Felipe Boburg. Cf. "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", p. 314

<sup>291</sup> Así traduce "*Austrag*" Modesto Berciano, Cf. *La superación de la metafísica en Martin Heidegger*, p. 377.

<sup>292</sup> Así traduce "*Austrag*" Félix Duque, Cf. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, p. 168.

<sup>293</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 140

<sup>294</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 140

<sup>295</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 140

<sup>296</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 140

<sup>297</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 140

<sup>298</sup> "die **um** einen Schritt zurück sachlicher **gedachte** Sache des Denkens" *Identidad y diferencia*, p. 140. Nuestras negritas destacan dos palabras que nos conducen a "umdenken", que habla de un cambio de modo de pensar u reorientación. Este nuevo modo de pensar es alternativo, por ejemplo, a lo que líneas abajo llama "nuestro modo corriente de pensar" (*Unsere geläufige Denkart*), Cf. *Identidad y diferencia*, p. 142

aclaraciones (*Erklärungen*) ha cedido el paso a un intento por pensar el asunto del pensar, el ser, más de acuerdo con él mismo, dando ya el paso atrás. Al intentar pensar (*bedenken*<sup>299</sup>) la diferencia (*Differenz*<sup>300</sup>) en cuanto tal, no la hacemos desaparecer, sino que la seguimos hacia la proveniencia de su esencia. En camino hacia ésta pensamos la participación de paso y llegada.

Luego Heidegger hace un alto y se detiene para anotar algo sobre nuestro hablar acerca del ser, algo que siempre reclama nuestra atención. Se dice ser, se usa la palabra ser, en su generalidad más amplia y más indeterminada. Así se piensa el ser de una manera inadecuada, se le representa de una manera en la que el ser nunca se da. La manera como el asunto del pensar, el ser, se da, pertenece a un orden de cosas único. Nuestro corriente modo de pensar puede aclararlo (*verdeutlichen*<sup>301</sup>) siempre sólo de una manera insuficiente. Heidegger asegura que esta limitación podría ser probada a través de un ejemplo, asegura asimismo que no hay ejemplos del ser en el seno del ente porque la esencia (el esenciar) del ser es el juego mismo<sup>302</sup>. ¿Qué ejemplos podría haber de una situación única, precisamente, singular, ejemplar?

Hegel, nos cuenta Heidegger, para caracterizar la generalidad de lo general, menciona en una ocasión el caso siguiente: alguien

---

<sup>299</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 140

<sup>300</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 140

<sup>301</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 142

<sup>302</sup> En alemán ejemplo es "Beispiel" y juego "Spiel". Heidegger juega con las posibilidades de su lengua. Nosotros podríamos decir que no hay ejemplos de lo ejemplar.

quiere comprar fruta, pide fruta, le ofrecen y lo colman con manzanas, peras, melocotones, etc. Pero esto lo deja insatisfecho, las rechaza, el quiere fruta.

El ejemplo hegeliano le sirve a Heidegger para señalar que es infinitamente más difícil pensar el ser que representar lo general de cada ente. Pues si son insuficientes los ejemplos para lo general del ente, son todavía más insuficientes las aclaraciones respecto del ser. Hay que considerar la posibilidad de que Heidegger incluya entre estas insuficientes aclaraciones, los también insuficientes intentos de pensar la diferencia como *Austrag*. Asimismo hay que decir que este carácter de insuficiencia, de provisionalidad, lejos de ser visto como algo a evitar, es más bien el carácter aporético del preguntar mismo. Heidegger ha dicho que la pregunta no se deja resolver nunca, sólo se hace cada vez más digna de pregunta.<sup>303</sup>

A falta de ejemplos y en vista de las señaladas insuficiencias, "sólo" queda la elocuente parquedad de algunas palabras. Hay ser en cada impronta destinada (*geschicklichen Prägung*<sup>304</sup>): Φύσις, Λόγος, "Εν, 'Ιδέα, 'Ενέργεια, Substantialität, Objektivität, Subjektivität, Wille, Wille zur Macht, Wille zum Willen. Lo

---

<sup>303</sup> "La pregunta no puede despacharse, no sólo ahora, sino jamás. En el supuesto de que salgamos al encuentro de lo que aquí se pregunta [...], la pregunta sólo se va haciendo cada vez más digna de preguntarse." *¿Qué significa pensar?* p. 162

<sup>304</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 142

destinado, nos recuerda Heidegger, no se ofrece en el mostrador del representar historiográfico (*historischen Vorstellen*<sup>305</sup>).

¿Pero no escuchamos del ser en el orden histórico y la consecuencia del proceso dialéctico que piensa Hegel? Ciertamente, pero el ser sólo se da a la luz que ha clareado para el pensar de Hegel. Cómo se da el ser se determina por la manera como el ser se aclara. Sin embargo, esta manera es una manera destinada, una impronta epocal, que sólo esencia (*wes*<sup>306</sup>) como tal para nosotros, si la liberamos hacia su propio sido (*Gewesen*<sup>307</sup>). Alcanzamos la cercanía de lo destinado sólo a través de lo repentino del instante de un recuerdo (*Andenken*<sup>308</sup>). Esto vale también para la experiencia de cada impronta de la diferencia de ser y ente, a la que corresponde una exposición (*Auslegung*<sup>309</sup>) del ente como tal. Ante todo, lo dicho vale también para el intento de pensar, en el paso atrás desde la diferencia como tal, esta diferencia como la participación (*Austrag*<sup>310</sup>) de paso desocultante (*entbergender Überkommis*<sup>311</sup>) y llegada que se oculta (*sich bergender Ankunft*<sup>312</sup>). Ciertamente, a un escuchar más atento se le manifiesta que en este decir acerca de la participación hablamos

---

<sup>305</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 142

<sup>306</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144

<sup>307</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144

<sup>308</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144

<sup>309</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144

<sup>310</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144

<sup>311</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144

<sup>312</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144

ya de lo sido (*Gewesene*<sup>313</sup>), en este sentido pensamos en desocultar y ocultar, pensamos en tránsito (trascendencia) y en llegada (presencia). Reparemos en que "*Gewesen*" es el participio del verbo ser (*sein*), en consecuencia, estamos hablando de que en este participio, participan en singular comunión la fuerza verbal y la nominal, ser y ente. Quizá mediante esta localización (*Erörterung*<sup>314</sup>) de la diferencia de ser y ente en la participación (*Austrag*<sup>315</sup>) como el lugar previo (*Vorort*<sup>316</sup>) de su esencia<sup>317</sup>, salga a la luz (*kommt ..... zum Vorschein*<sup>318</sup>) algo que de principio a fin (*etwas Durchgängiges*<sup>319</sup>) atraviesa (*durchgeht*<sup>320</sup>) el destino del ser desde el inicio (*Anfang*<sup>321</sup>) hasta su acabamiento (*Vollendung*<sup>322</sup>). Sin embargo, es todavía difícil decir, cómo sea pensar ese algo que tiene el carácter de ir de principio a fin, si no es algo general, que vale para todos los casos, ni una ley, que asegura la necesidad de un proceso en el sentido de lo dialéctico. Ante esta aporía, Heidegger concentrará sus esfuerzos en no

---

<sup>313</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144

<sup>314</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144

<sup>315</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144

<sup>316</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144

<sup>317</sup> Pensemos en este lugar previo, como lo que está antes de la esencia de la diferencia, pensemos, así, en aquello de donde proviene dicha esencia, pensemos en su proveniencia. Y consideremos también que el pensar del ser estaría "condenado" a moverse en las inmediaciones del lugar, en las inmediaciones del asunto del pensar, en las cercanías del ser. El pensar del ser, así, debe siempre tener el carácter del paso atrás, un retroceder frente a lo que de suyo se sustrae y oculta.

<sup>318</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144

<sup>319</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144. "*etwas Durchgängiges*" nombra el asunto mismo. Heidegger en el intento de pensar el asunto más de acuerdo al asunto, en la presente meditación, le llamará "*Austrag*".

<sup>320</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144

<sup>321</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144

<sup>322</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 144

perder de vista una posibilidad para pensar la diferencia como participación (*Austrag*<sup>323</sup>), la posibilidad de pensar la diferencia en tanto participación, de manera que se haga más significativo (*deutlicher*<sup>324</sup>) hasta qué punto la constitución onto-teo-lógica de la metafísica halla la proveniencia -o procedencia- de su esencia en la participación (*Austrag*), que pone en marcha la historia de la metafísica, impera a través de sus épocas y que, sin embargo, por todas partes, permanece oculta y así olvidada en el seno de un olvido que todavía se sustrae a sí mismo.

Para evitar perder de vista la posibilidad de pensar la diferencia como *Austrag*, consideramos el ser y, en él, la diferencia y, en ésta, la participación (*Austrag*) a partir de cada impronta del ser, mediante la que se ha aclarado (*gelichtet hat*<sup>325</sup>) el ser como *λόγος*, como el fundamento (*Grund*). El ser se muestra en el paso desocultante (*entbergenden Überkommis*<sup>326</sup>) como el dejar yacer delante (*das Vorliegenlassen*<sup>327</sup>) de lo que llega (*des Ankommenden*<sup>328</sup>), como fundar (*Gründen*<sup>329</sup>) en las múltiples maneras del producir (*des Her- und Vorbringens*<sup>330</sup>). El ente como

---

<sup>323</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 146

<sup>324</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 146 Evitamos traducir "*deutlicher*" por "más claro", pues el afán de claridad es algo que Heidegger intenta abandonar.

<sup>325</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 146 Aquí lo claro no tiene que ver con echar luz sobre algo ya presente, sino que el aclarar mismo trae consigo aquello que se aclara, es, por eso, un aclararse. Aquí ya debemos pensar en desocultamiento.

<sup>326</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 146

<sup>327</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 146

<sup>328</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 146

<sup>329</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 146

<sup>330</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 146. Heidegger desdobra la palabra alemana "hervorbringen" que se traduce por producir. "Herbringen" por traer, traer consigo. "vorbringen" por aducir, traer hacia delante.

tal, la llegada (*Ankunft*) que se oculta en el desocultamiento es lo fundado (*das Gegründete*<sup>331</sup>), que como fundado y así como lo producido (*Erwiktes*<sup>332</sup>) a su manera funda, es decir, produce (*wirkt*<sup>333</sup>), esto significa, causa (*verursacht*<sup>334</sup>). La participación (*Austrag*<sup>335</sup>) de fundante (*Gründendem*<sup>336</sup>) y fundado (*Gegründetem*<sup>337</sup>) como tal, mantiene a ambos no solamente separados, la participación también los mantiene juntos. Los llevados separados están contraídos de una manera tal que no sólo el ser como fundamento funda al ente, sino el ente, por su parte, a su manera, funda al ser, lo causa. El ente sólo es capaz de tal cosa en tanto "es" la plenitud del ser: como lo más ente (*als das Seiendste*<sup>338</sup>).

Aquí nuestra meditación (*Besinnung*<sup>339</sup>) llega a una relación sugerente. Ser esencia (*west*) como **λόγος** en el sentido de fundamento, del dejar yacer delante (*das Vorliegenlassen*). El mismo **λόγος** es en tanto reunión (*Versammlung*<sup>340</sup>) lo unificante (*das Einende*), el **ἐν**. Este **ἐν** es, sin embargo, doble: por un lado, lo uno unificante en el sentido de lo primero en todo lugar (*des*

---

<sup>331</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 146

<sup>332</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 146

<sup>333</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 146

<sup>334</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 146

<sup>335</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 146

<sup>336</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 146

<sup>337</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 146

<sup>338</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 146

<sup>339</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 146

<sup>340</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 146



*überall Ersten*<sup>341</sup>) y así lo más general, y al mismo tiempo lo uno unificante en el sentido de lo supremo (Zeus). El *λόγος* reúne (*versammelt*<sup>342</sup>), fundando (*gründend*<sup>343</sup>), todo en lo general y reúne, fundamentando (*begründend*<sup>344</sup>), todo desde lo único (*Einzigen*<sup>345</sup>). Heidegger anota de paso, que este *λόγος* además oculta en sí la proveniencia de la esencia (*Wesensherkunft*<sup>346</sup>) de la impronta de la esencia del lenguaje y, de esta manera, determina (*bestimmt*<sup>347</sup>) el modo del decir (*Sagen*<sup>348</sup>) como un decir lógico en sentido amplio.

Siempre que el ser esencie (*west*<sup>349</sup>) como ser del ente, como la diferencia (*Differenz*<sup>350</sup>), como participación (*Austrag*<sup>351</sup>), perduran (*währen*<sup>352</sup>) el carácter de ir separados y juntos del fundar (*Gründen*<sup>353</sup>) y el fundamentar (*Begründen*<sup>354</sup>), el ser funda (*gründet*<sup>355</sup>) al ente y, el ente, como ente supremo, fundamenta al

---

<sup>341</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>342</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>343</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>344</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148. Joan Stambaugh refiere que consultado Heidegger acerca de las palabras "begründen", "ergründen" y "gründen" señaló que "begründen" tiene que hacer con los entes y así es óntica, "ergründen" pertenece al ser y es ontológica y "gründen" es la relación de "begründen" y "ergründen" y los comprende. Cf. *Identity and Difference* p. 57.

<sup>345</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>346</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>347</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>348</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>349</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>350</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>351</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>352</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>353</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>354</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>355</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

ser. Heidegger procura que las palabras digan<sup>356</sup> esta relación peculiar de ser y ente. Uno pasa (*überkommt*<sup>357</sup>) al otro. Uno llega al otro (*Eines kommt im Anderen an*<sup>358</sup>). Paso (*Überkommnis*<sup>359</sup>) y llegada (*Ankunft*<sup>360</sup>) aparecen en reflejo alternativamente, uno en el otro. Dicho desde la diferencia (*Differenz*<sup>361</sup>) esto quiere decir: la participación es un girar (*Kreisen*<sup>362</sup>), uno alrededor del otro, de ser y ente. El fundar mismo aparece dentro del claro (*Lichtung*) de la participación (*Austrag*<sup>363</sup>) como algo, que es; por consiguiente dicho fundar, como ente, reclama la fundamentación correspondiente (*entsprechende Begründung*<sup>364</sup>) a través del ente, esto es, la causación (*Verursachung*<sup>365</sup>), a saber, a través de la causa suprema.

Heidegger señala que, sobre el tema recién desarrollado, podemos encontrar, en un apenas advertido texto de Leibniz (*Las 24 tesis de la metafísica*), una de sus pruebas clásicas en la historia de la filosofía. Heidegger sugiere además que se acompañe

---

<sup>356</sup> Podríamos decir mejor, Heidegger confía en que esto ocurra, confía pues en que el decir de algunas voces diga esta relación. En una nota de su traducción del libro de Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, afirma Felix Duque a propósito de la frase "zur Sprache kommt" ("venir al lenguaje"): "Según se va cimentando en el Heidegger maduro la idea de que el lenguaje es la 'casa del ser', aquello en donde se alberga y pone en seguro al ser, con el riesgo empero de que este 'albergar' (*bergen*) que permite el desocultamiento (*Unverborgenheit*) haga olvidar la 'persistencia en ocultarse' (*sich verbergen*), se irá imponiendo el giro: zur Sprache kommen oder brinden" Cf. *Camino del pensar de Martin Heidegger*, p. 167.

<sup>357</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>358</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>359</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>360</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>361</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>362</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>363</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>364</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>365</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

la lectura del texto de Leibniz con lo que él mismo ha desarrollado en *La proposición del fundamento*. Heidegger en este escrito hace un llamado a estar a la escucha de la interpelación (*Anspruch*<sup>366</sup>) de la proposición del fundamento. Nos advierte que en la formulación más famosa de la proposición del fundamento, *Nihil est sine ratione*, está la palabra *ser*. Palabra que se toma, no obstante, como algo comprensible de suyo. Pero si la advertimos, si reparamos en ella, "ser" y "fundamento" suenan al unísono. Esto comporta que la proposición del fundamento hable ahora como una palabra acerca del ser. Lo que no significa que el ser tenga un fundamento, pues de lo contrario nos representaríamos (*vorgestellt*<sup>367</sup>) al ser como un ente, pues sólo el ente tiene con necesidad un fundamento. El ser, sin embargo, por ser él mismo fundamento, permanece sin fundamento (*Ab-grund*). Heidegger, con todo, explica por qué se ha inadvertido esto:

"Puesto que Leibniz, y toda la metafísica, se quedan sin embargo estancados en la proposición del fundamento como proposición fundamental sobre el ente, el pensamiento metafísico requiere, de acuerdo a la proposición fundamental, un primer fundamento para el ser, a saber: un fundamento que se halle en un ente, y además en el ente más ente[...]"<sup>368</sup>.

---

<sup>366</sup> Cf. *Der Satz vom Grund*, p. 203

<sup>367</sup> *Der Satz vom Grund*, p. 205

<sup>368</sup> *La proposición del fundamento*, p. 195

Quedarse estancados (*stehenbleiben*<sup>369</sup>) es pues lo contrario de estar a la escucha de la interpelación (*Anspruch*) de la proposición del fundamento. Quedarse estancados es mantenerse al nivel de los entes. Por eso, cuando Leibniz pregunta ¿por qué existe algo en vez de nada? responde dios, pues si cada cosa se funda en otra, como su razón, la totalidad de las cosas se fundan en dios. Con Heidegger ahora sabemos que este dios es el dios de los entes, de las representaciones, el de los filósofos.

Pero volvamos a nuestro texto, *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, e intentemos escuchar lo que Heidegger nos dice. Heidegger se esfuerza por mostrar que la constitución onto-teo-lógica proviene de la diferencia y asimismo cómo la metafísica inadvierte esta proveniencia. Inadvertencia que, dicho sea de paso, la constituye. Olvido, recordemos, es un nombre de la metafísica.

La metafísica corresponde (*entspricht*<sup>370</sup>) al ser en tanto **λόγος** y es, por consiguiente, en su rasgo característico, sobre todo lógica. Pero lógica, que piensa el ser del ente, por consiguiente, lógica determinada desde lo diferente de la diferencia (*Differenten der Differenz*<sup>371</sup>): onto-teo-lógica.

---

<sup>369</sup> *Der Satz vom Grund*, p. 205

<sup>370</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 148

<sup>371</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 150

En tanto que la metafísica piensa lo ente como tal y en total, se representa el ente en vista de lo diferente de la diferencia, sin advertir la diferencia en tanto diferencia.

Lo diferente se muestra (*zeigt sich*<sup>372</sup>) como el ser del ente en general y como el ser del ente en lo supremo.

Porque ser aparece (*erscheint*<sup>373</sup>) como fundamento, el ente es lo fundado (*das Gegründete*<sup>374</sup>), pero el ente supremo lo que fundamenta (*Begründende*<sup>375</sup>) en el sentido de causa primera. Si la metafísica piensa el ente en vista de su fundamento común a todo ente en cuanto tal, entonces ella es lógica en tanto onto-lógica. Si la metafísica piensa al ente como tal y en total, esto es, en vista del ente supremo que fundamenta todo, entonces ella es lógica en tanto teo-lógica.

Porque el pensar de la metafísica permanece comprometido con la diferencia impensada en cuanto tal, la metafísica es, desde la unidad unificante de la participación (*aus der einigenden Einheit des Austrags*<sup>376</sup>), antes que todo unitariamente (*einheitlich*<sup>377</sup>) ontología y teología.

La constitución onto-teo-lógica de la metafísica procede del imperar (*Walten*<sup>378</sup>) de la diferencia, diferencia que mantiene unidos y separados al ser como fundamento y al ente como lo que

---

<sup>372</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 150

<sup>373</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 150

<sup>374</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 150

<sup>375</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 150

<sup>376</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 150

<sup>377</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 150

<sup>378</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 150

fundamenta-fundado, imperar cuyo mantener (*Aushalten*<sup>379</sup>) lo soporta la participación (*Austrag*).

Afirma Heidegger que la mencionada participación conduce a nuestro pensar al ámbito, para el que ya no son suficientes las palabras rectoras de la metafísica, ser y ente, fundamento-fundado. Pues lo que nombran estas palabras, lo que representa el modo de pensar regido por ellas, procede como lo diferente de la diferencia. Cuya proveniencia no se deja más pensar en el horizonte de la metafísica.

La mirada puesta en la constitución onto-teológica de la metafísica indica un camino posible para responder a la pregunta: ¿cómo llega el dios a la filosofía?

Dios llega a la filosofía a través de la participación (*Austrag*), que pensamos, de manera más cercana (*zunächst*<sup>380</sup>), como el lugar previo (*Vorort*<sup>381</sup>) de la esencia de la diferencia de ser y ente. La diferencia fija y decide el proyecto o plan en construcción de la esencia de la metafísica. La participación (*Austrag*) da (*ergibt*<sup>382</sup>) y reparte (*vergibt*<sup>383</sup>) al ser como fundamento que produce (*her-vor—bringenden Grund*<sup>384</sup>). Este mismo fundamento requiere de la

---

<sup>379</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 150

<sup>380</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 152 Heidegger podría haber dicho de manera más de acuerdo al asunto. A estas alturas, en vista de la superioridad del asunto mismo, en vista de la singular dificultad que comporta, prefiere hablar de las cercanías del ser.

<sup>381</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 152

<sup>382</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 152

<sup>383</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 152

<sup>384</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 152

fundamentación (*Begründung*<sup>385</sup>) de acuerdo a él mismo desde lo fundamentado por él mismo, es decir, requiere la causación (*Verursachung*<sup>386</sup>) por medio del asunto más originario (*ursprünglichste Sache*<sup>387</sup>). Esta es la causa en tanto Causa sui. Éste, ya lo hemos visto, es el nombre del dios de la filosofía.

Heidegger pone fin al escrito *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica* consignando prudentes y modestas conclusiones. ¿Después de Hegel y Nietzsche el tono podría ser distinto?

El pensar sin dios está más cerca del dios divino que lo que puede permitir el pensar que ha consagrado al dios causa sui. Esta anotación quizá, nos dice Heidegger, arroje algo de luz sobre el camino, sobre el que está en camino un pensar, que da el paso atrás, de regreso de la metafísica hacia la esencia de la metafísica, de regreso del olvido (*Vergessenheit*<sup>388</sup>) de la diferencia en tanto tal hacia el destino (*Geschick*<sup>389</sup>) de la ocultación que se sustrae de la participación (*der sich entziehenden Verbergung der Austrag*<sup>390</sup>).

Nadie puede saber si este paso del pensar se da sobre un camino apropiado (*eigentlichen Weg*<sup>391</sup>), un camino en camino hacia el ser -lo apropiado del camino depende de cuánto tenga que ver con el *Ereignis* (*Evento, acontecimiento, acaecimiento*

---

<sup>385</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 152

<sup>386</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 152

<sup>387</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 152

<sup>388</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 152

<sup>389</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 152

<sup>390</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 154

<sup>391</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 154

*propicio*<sup>392</sup>)-. Recordemos que el afán del pensar es pensar cada vez más de acuerdo al asunto, al ser. Nadie puede saber tampoco cuándo, dónde ni cómo se de el mencionado paso. Su marcha y hacer caminos son inéditos. Además, podría ser, que el señorío (*Herrschaft*<sup>393</sup>) de la metafísica se consolide y precisamente en la forma de la técnica moderna y sus desarrollos furiosos e imprevisibles. Podría ser también que todo lo que surja en el camino del paso atrás sea sólo aprovechado y transformado, a su manera, por la persistente metafísica como consecuencia de un pensar representativo.

Si lo mencionado sucediera permanecería el paso atrás no consumado y el camino, que dicho paso señala y abre, no andado.

Estas consideraciones nos agobian con facilidad, pero no tienen ningún peso comparadas con una dificultad completamente distinta, por la que debe atravesar el paso atrás.

Lo difícil yace en el lenguaje (*Sprache*<sup>394</sup>). Nuestras lenguas (*Sprachen*<sup>395</sup>) occidentales, nos dice Heidegger, son cada una a su modo lenguas del pensar metafísico. Debe quedar abierto el

---

<sup>392</sup> Así traduce Félix Duque la palabra "Ereignis". Duque además anota lo siguiente a propósito de esta palabra heideggeriana: "Clave y eje del Heidegger maduro (palabra intraducible, dirá el mismo como *Tao* o *lógos*), Ereignis trae a lenguaje la verdad (no dicha ni pensada) de la 'identidad' (Identität) en que - según Heidegger- culmina la metafísica con Hegel, igual que *Austrag* ('diferencia decisiva') dice la verdad de la 'diferencia'. En su uso normal el término significa 'suceso', 'evento'; y aunque el propio pensador sabe que su origen está en *eräugen* ('poner ante los ojos' [...]) no cabe duda de su vinculación con lo 'propio' y 'apropiado' (*eigen-*), que tan gran papel jugaba en *Ser y tiempo* y, en definitiva, con el *kairos* paulino, tema de meditación del joven Heidegger." Cf. Pöggeler, *El camino del pensar de Heidegger*, pp. 168-169

<sup>393</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 154

<sup>394</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 154

<sup>395</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 154



problema de si la esencia de las lenguas occidentales está acuñada en sí misma sólo de manera metafísica y, por eso, de manera definitiva por la onto-teo-lógica, o si estas lenguas ofrecen (*gewähren*<sup>396</sup>) otras posibilidades del decir y, esto quiere decir, al mismo tiempo, del no decir dicente (*sagenden Nichtsagens*<sup>397</sup>). Lo difícil se ha mostrado con frecuencia y suficientemente durante los ejercicios del seminario –recordemos que *La constitución onto-teológica de la metafísica* es un escrito que es fruto de un seminario sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel-, lo difícil a lo que queda expuesto el decir pensante (*das denkende Sagen*<sup>398</sup>). La pequeña palabra “es”, que habla por todas partes en nuestra lengua y habla del ser, incluso allí, donde no aparece expresamente, comporta (*enthält*<sup>399</sup>) – desde el ἔστιν γὰρ εἶναι de Parménides hasta el “es” de una proposición especulativa en Hegel, e incluso hasta la disolución del “es” en una posición de la voluntad de poder en Nietzsche – todo el destino del ser.

La mirada en esto difícil, que proviene del lenguaje, debería protegernos, de reacuñar (*ummünzen*<sup>400</sup>) precipitadamente en una terminología el lenguaje del pensar intentado ahora, y de hablar sin más -como algo comprensible de suyo- de la participación (*Austrag*), en lugar de dedicar todo esfuerzo a pensar a través de

---

<sup>396</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 154

<sup>397</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 154

<sup>398</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 154

<sup>399</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 154

<sup>400</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 156. “Ummünzen” tiene generalmente un sentido peyorativo, en nuestra frase quizá no sea erróneo pensar en “falsificar”.

lo dicho<sup>401</sup>. Pues lo dicho fue dicho en un seminario. Un seminario<sup>402</sup> es, como dice la palabra, un lugar y una oportunidad, para diseminar aquí y allá una semilla, una simiente del pensar (*Nachdenken*<sup>403</sup>), que algún día repentinamente podría a su manera abrirse y fructificar. La posibilidad de este abrirse y fructificar, como en la parábola neotestamentaria del sembrador, dependerá de cuan fértil o infecunda sea la tierra en que caigan las semillas. Lo que sí es seguro es que esta tierra no será la de una época que abomine del preguntar, pues como nos dice Heidegger:

“Poder preguntar significa ser capaz de esperar, aunque fuese toda una vida. Pero una época para la cual sólo es real lo que se mueve rápidamente y lo que se puede asir con ambas manos, estimará que el preguntar es ‘ajeno a la realidad’, algo que no es rentable. Mas, lo esencial no son los números, sino el tiempo justo, es decir, el justo instante y la justa perseverancia.”<sup>404</sup>

---

<sup>401</sup> “[...] statt alle Anstrengung dem Durchdenken des Gesagten zu widmen.” Cf. *Identidad y diferencia*, p. 156

<sup>402</sup> “*Seminarium*” es literalmente un semillero, una plantación.

<sup>403</sup> Cf. *Identidad y diferencia*, p. 156

<sup>404</sup> *Introducción a la metafísica*, p. 186

## Conclusiones

- El análisis de la palabra "*Verfassung*" nos ha permitido advertir que su decir articula dos fuerzas. Una fuerza nominal y otra verbal. La nominal, por un lado, señala a la metafísica como unidad de ontología y teología, nos dice que la metafísica está compuesta por un discurso acerca del ser y otro acerca de dios. Este decir nominal, sin embargo, se mueve en un nivel historiográfico pues, como dice Heidegger, en cualquier recorrido historiográfico de la historia de la filosofía nos encontramos con que dios ha entrado en dicha historia. Historiografía en la que autores como Jaeger y Natorp, por ejemplo, para el caso de Aristóteles, desterraban a la teología de la metafísica.

El decir verbal, por el otro, se movería a nivel filosófico pues señala la tarea asumida por Heidegger de pensar la unidad de ontología y metafísica, y la proveniencia de dicha unidad. Dicha tarea apuntaría a hacer posibles los discursos que constituyen la metafísica o filosofía, es decir, la ontológica y la teológica.

- Heidegger convierte la pregunta de 1929 "¿Qué es metafísica?" en la pregunta por la "constitución onto-teo-lógica de metafísica". La pregunta por la metafísica, lo sabemos, es una herencia de Aristóteles, en éste se la puede leer en su *τὴν ἐπιστήμην ζητοῦμεν*. El mérito de Heidegger es haber recibido esta herencia y haberle dedicado su vida a pensarla. Heidegger la llama también la

“unidad aún impensada de la esencia (*Wesen*) de la metafísica”. En 1949, en la introducción a la quinta edición de *¿Qué es metafísica?* Heidegger ya hablaba de la esencia onto-teológica de la metafísica y señalaba que el desocultamiento (*Unverborgenheit*) del ente como tal ha ido adquiriendo su forma en este doble sentido en la metafísica de Aristóteles.

- En el escrito de 1957, *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, pensar la unidad de la mencionada esencia lleva a Heidegger a pensar en la proveniencia (*Herkunft*) de la esencia de la estructura onto-teológica de toda metafísica. Dicho pensar será llamado “paso atrás” (*Schritt zurück*). Pensar la mencionada proveniencia lleva a Heidegger a la pregunta ¿cómo entra dios en la filosofía? La respuesta a esta pregunta pareciera ser la ontología misma, es decir, aclarar que todo discurso que ingrese al terreno del buscar razones, que ingrese al ámbito del fundamento, culmina en la busca de la razón última, suprema. Y como para que esta razón última sea verdaderamente última debe ser la primera detrás de la cual ya no se puede ir y, así, la última y, por eso, única. Por este motivo, es necesario buscar un principio único y último que tenga su fundamento en sí mismo, esto es, *causa sui*. Únicamente como *causa sui* es representado, cabalmente, el ser del ente en el sentido del fundamento. *Causa sui* es el concepto metafísico de dios. La metafísica al moverse en el horizonte del fundamento se encuentra, necesariamente, con dios al final de su búsqueda. Sin

embargo, Heidegger muestra que la explicación de la teología, de dios en la filosofía, a partir de la ontología es insuficiente pues la metafísica es ontología y teología a la vez. Ni la ontología explica la teología y tampoco la teología puede explicar la ontología, pues no hay la una sin la otra.

Heidegger por consiguiente, señala que queda por pensar qué unidad es la que reúne a la ontológica y la teológica, así como queda por pensar la proveniencia de esta unidad, así como también queda por pensar la diferencia de lo diferente que dicha unidad unifica. Heidegger señala que se trata de la unidad de lo que es preguntado y pensado en la ontológica y la teológica. Se trata de la unidad del ente como tal en general y primero, en uno con el ente como tal en lo supremo y último. La unidad de este uno es de manera tal que lo último a su manera fundamenta lo primero y lo primero a su manera fundamenta lo último. La disparidad de ambas maneras de fundamentar cae dentro de la mencionada diferencia todavía impensada. En la mencionada unidad del ente como tal en general y en lo supremo descansa la constitución de la esencia de la metafísica.

Pero antes Heidegger consideró ineludible ubicar (*erörtern*) la pregunta por la esencia onto-teológica de la metafísica sólo como pregunta. El lugar, en el que la pregunta por la constitución onto-teológica de la metafísica se ubica, sólo nos lo puede señalar el asunto mismo. Y esto es así de una manera tal que debemos

intentar pensar el asunto del pensar de un modo más de acuerdo al asunto mismo. Para este intento Heidegger dirige nuestra atención hacia la palabra "ser", que le ha sido heredada al pensar occidental para nombrar al asunto del pensar. Así, para pensar el singular encuentro de teología y ontología, Heidegger recurrirá al encuentro de los encuentros o la que también podemos llamar la diferencia ejemplar, la de ser y ente. Heidegger muestra cómo ente y ser aparecen en virtud de la diferencia. Cuando tratamos con el ser del ente y con el ente del ser, nosotros tratamos en cada caso de una diferencia (*Differenz*). Luego se trata de pensar la proveniencia de la esencia de esta diferencia.

- "Diferencia" (*Differenz*), palabra de origen latino, será luego sustituida por la palabra de origen germánico para diferencia, "*Unter-schied*", para destacar el entre ("unter") que separa. Luego la diferencia será pensada con la palabra "*Austrag*" (participación). Participación, unidad y diferencia, de ser y ente. Pensar dicha participación será el camino utilizado por Heidegger para pensar la unidad de ontología y teología. Previamente, sin embargo, Heidegger se detiene en el llamado carácter transitivo del verbo ser. Medita cómo se da este tránsito. Tránsito hacia lo ente, transitar que no comporta que el ser abandone su lugar (*Ort*). El ser se muestra como el paso (o tránsito) desocultante. El ente como tal aparece a la manera de la llegada que se oculta en el desocultamiento. Al intentar pensar la diferencia (*Differenz*) en

cuanto tal, la seguimos hacia la proveniencia de su esencia. En camino hacia ésta pensamos la participación de paso y llegada.

- Heidegger concentrará sus esfuerzos en pensar la diferencia como participación (*Austrag*), de manera que se haga más significativo hasta qué punto la constitución onto-teo-lógica de la metafísica halla la proveniencia -o procedencia- de su esencia en la participación (*Austrag*), que pone en marcha la historia de la metafísica, impera a través de sus épocas y que, sin embargo, por todas partes, permanece oculta y así olvidada en el seno de un olvido que todavía se sustrae a sí mismo. Heidegger asimismo llama nuestra atención acerca de lo difícil que es pensar el asunto del pensar, en este caso, el "Austrag", la participación, pues asegura que la manera como el asunto del pensar, el ser, se da, pertenece a un orden de cosas único. Heidegger procura que las palabras digan esta relación peculiar de ser y ente. Uno pasa (*überkommt*) al otro. Uno llega al otro (*Eines kommt im Anderen an*). Paso (*Überkommnis*) y llegada (*Ankunft*) aparecen en reflejo alternativamente, uno en el otro. Dicho desde la diferencia (*Differenz*) esto quiere decir: la participación es un girar (*Kreisen*), uno alrededor del otro, de ser y ente.

- Heidegger se esfuerza también en mostrar que la constitución onto-teo-lógica proviene de la diferencia y cómo la metafísica inadvierte esta proveniencia. Inadvertencia que la constituye. Olvido, recordemos, es un nombre de la metafísica. En tanto que la

metafísica piensa lo ente como tal y en total, se representa el ente en vista de lo diferente de la diferencia, sin advertir la diferencia en tanto diferencia. Lo diferente se muestra como el ser del ente en general y como el ser del ente en lo supremo. Ontología y teología.

- Porque ser aparece (*erscheint*) como fundamento, el ente es lo fundado (*das Gegründete*), pero el ente supremo lo que fundamenta (*Begründende*) en el sentido de causa primera. Si la metafísica piensa el ente en vista de su fundamento común a todo ente en cuanto tal, entonces ella es lógica en tanto onto-lógica. Si la metafísica piensa al ente como tal y en total, esto es, en vista del ente supremo que fundamenta todo, entonces ella es lógica en tanto teo-lógica.

- La constitución onto-teo-lógica de la metafísica procede del imperar (*Walten*) de la diferencia, diferencia que mantiene unidos y separados al ser como fundamento y al ente como lo que fundamenta-fundado, imperar cuyo mantener (*Aushalten*) lo soporta la participación (*Austrag*).

- Heidegger nos dice que la mencionada participación ya no se puede pensar con las palabras que gobiernan la metafísica, ser y ente, fundamento-fundado, pues éstas provienen de la diferencia misma, cuya proveniencia no se deja más pensar en el horizonte de la metafísica. El paso atrás, el pensar de la diferencia, de la participación, podría, empero, resultar fallido, trunco, al ser aprovechado y transformado por la metafísica cuyo poder, si fuera



el caso, en la forma de la técnica moderna, sería incontestable. Pero hay todavía una dificultad mayor y es que, nos dice Heidegger, podrían las lenguas occidentales estar hipotecadas a perpetuidad a la metafísica y no ofrecer ninguna posibilidad alternativa del decir o, como dice Heidegger, del no decir dicente. Por esto, es necesario, una y otra vez, laboriosamente, meditar lo dicho en el escrito *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica* con la esperanza de que las semillas que ha esparcido algún día fructifiquen.

- "Causa sui" es el nombre metafísico de dios, es el nombre que dios recibe en la ontoteológica. Para Heidegger tal nombre es sinónimo de desdiosamiento y, así, de indecisión respecto de dios, esto es, sinónimo de no buscar a dios. "Causa sui" es también un golpe contra dios, una blasfemia, la mayor lejanía de dios. Acercarse al dios divino demanda, en consecuencia, abandonar al dios de la metafísica.

## Apéndice

### Etimología de “Verfassung”

En los diccionarios (Véase, el de los hermanos Grimm<sup>405</sup>, Menge<sup>406</sup> y Kröner<sup>407</sup>) se vincula a *Verfassung* con las voces latinas:

*Conceptio*,<sup>408</sup> *Ordo*<sup>409</sup>, *Status*<sup>410</sup>, *Habitus*<sup>411</sup>, *Constitutio*<sup>412</sup>, *Disciplina*<sup>413</sup> y *Conscriptio*<sup>414</sup>.

En el célebre diccionario de los hermanos Grimm, en una primera acepción, *Verfassung* significa: la acción de coger y estrechar en la mano, de empuñar; además, abrazo, abarcar. También su significado se vincula al de *Zusammenfassung* [unión, recolección, centralización, recopilación, resumen, sumario.] Una segunda acepción refiere: una exposición sumaria, resumida.

---

<sup>405</sup> Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Band 25, Verlag von S. Hirzel / Leipzig, 1956

<sup>406</sup> Menge-Güthling Langenscheidts Grosswörterbuch der lateinischen und deutschen Sprache, zweiter Teil Deutsch-Lateinisch von Dr. Otto Güthling, Berlin: Druckhaus Langenscheidt, 8. Auflage, 1966.

<sup>407</sup> Philosophisches Wörterbuch, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1960.

<sup>408</sup> Acción de recibir, redacción, fórmula (jurídica), concepción.

<sup>409</sup> fila, hilera; orden, clase social; sucesión, distribución.

<sup>410</sup> Postura, posición, actitud. En sentido figurado, posición, situación, estado. *Status* proviene de *sto* estar de pie, estar inmóvil, mantenerse firme, resistir, depender. Y de *sisto* establecer, poner, apostar. Colocar en su sitio, erigir (una estatua, un templo). Consolidar (el régimen político). Fijar, determinar. Estar, establecerse, apostarse.

<sup>411</sup> Apariencia, aspecto exterior. Postura, posición, porte, conducta, actitud. Referido a la salud, constitución, complexión, físico. En sentido figurado, *habitus* significa la tendencia espiritual, el “ethos” de un grupo o de una época. Vestido.

<sup>412</sup> Composición, ensambladura, unión. Disposición legal, constitución. Arreglo, disposición, organización, institución, fundación, creación, mecanismo y aparato.

<sup>413</sup> Instrucción, enseñanza, conocimiento, ciencia, arte. Método, sistema, formación, educación, disciplina. Organización, constitución política. Normas de vida.

<sup>414</sup> Redacción.

Además, una disposición o hechura ordenadas. En una tercera significación, se habla de lo que se ha formado a través de un hacer ordenado, sistemático.

En el *Duden Herkunftswörterbuch*<sup>415</sup> (etimológico), *Verfassung* es remitida al verbo *fassen*, de éste procede el verbo *verfassen* de donde proviene *die Verfassung*.

Veamos, pues,<sup>416</sup> cómo se ha formado el significado actual de *fassen*, cuyas variaciones es posible rastrear en el germánico antiguo, en la lengua de los países bajos (de donde es oriundo el germánico occidental) y en el inglés antiguo.

En el germánico antiguo, *fassen* se relaciona con los verbos: *ergreifen*<sup>417</sup>, *fangen*<sup>418</sup>, *einfassen*<sup>419</sup>, *zusammenpacken*<sup>420</sup>, *aufladen*<sup>421</sup>, *kleiden*<sup>422</sup> y *schmücken*<sup>423</sup>.

En la lengua de los países bajos, *fassen* está emparentada con: *ergreifen*, *fangen* y *verstehen*<sup>424</sup>.

En inglés antiguo, *fassen* se emparenta con: *holen*<sup>425</sup>.

---

<sup>415</sup> Duden Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, Band 7, DudenVerlag, Mannheim/Wien/Zürich, 1989.

<sup>416</sup> Tanto en el alto alemán antiguo (dialecto alto alemán del siglo VIII hasta el XI), cuanto en el alto alemán medio (lengua de la literatura alemana del siglo XI al XIV).

<sup>417</sup> Coger, tomar, echar mano de, asir.

<sup>418</sup> Coger, apresar, pescar, cazar, enlazar.

<sup>419</sup> Guarnecer, encausar, envasar (en toneles, por ejemplo).

<sup>420</sup> Coger, agarrar, empaquetar, envolver (en papel, por ejemplo).

<sup>421</sup> Cargar.

<sup>422</sup> Vestir, adornar. Sentar, ir bien.

<sup>423</sup> Adornar, aderezar.

<sup>424</sup> Entender, comprender, concebir.

<sup>425</sup> Ir a buscar, comprar, etc. Venir a tomar, buscar, recoger, traer.

*Verfassen*, en el alto alemán medio significaba: desde un punto de vista especial, abarcar, contener y, relacionado con las cosas del espíritu, comprender. En lenguaje jurídico se refirió a consignar por escrito.

*Verfassen* en un significado más cercano al actual, usado en primer lugar por Lutero, alude a escribir que da forma, cuerpo, estructura, en suma, escribir en un sentido de creación.

En el siglo XVII, *Verfasser*, abreviando *Schriftverfasser*, significa *autor*.

*Verfassung*, en el s. XIV, en alto alemán medio, significó: manifestación (relación, relato, declaración, presentación) escrita.

Desde el siglo XVIII, *Verfassung* posee el sentido de ley fundamental de un Estado y, además significa: estado, condición, disposición (por ejemplo, condición, carácter de un hombre).

El significado actual de *Verfassung* (véase Slaby<sup>426</sup> y *Langenscheidts Großwörterbuch*) es: composición, redacción, estado, condición, situación, disposición del ánimo, moral, organización, estructura, constitución (por ejemplo, "*Verfassungrecht*" es traducida por derecho constitucional, "*Verfassungsbruch*" violación de la constitución). Actualmente, su uso más común es el de las reglas de un Estado –las más de las veces escritas-, que determinan la forma de gobierno y los deberes y derechos de los ciudadanos. Sin embargo, "*verfassen*" es

---

<sup>426</sup> Wörterbuch der Spanischen und Deutschen Sprache von Dr. Rudolf J. Slaby und Dr. Rudolf Grossmann, Barcelona: Herder, 1971.

redactar, escribir (una oración, un libro, una novela, etc.). Además, "*Verfasser*" refiere a un autor, escritor, redactor.

Y en el diccionario filosófico de la editorial Kröner, *Verfassung* es remitida a *Konstitution*, cuyo significado es: composición, ensambladura, unión. Disposición legal, constitución. Arreglo, disposición, organización, institución, fundación, creación, mecanismo, aparato. Hablando en términos de la biología o de la medicina, constitución es lo que hereda un individuo o ha adquirido ya como propio y que es analizable, morfológico-funcionalmente. El concepto antropológico de constitución refiere a la totalidad de las facultades individuales que dependen de la herencia, es decir, que están arraigadas genotípicamente. Refiere también al carácter, que viene a ser la totalidad de todas las posibilidades de reacción de orden afectivo-voluntario.

Podemos también analizar *Verfassung*, separando el prefijo *Ver-* del radical *Fassung*: *Fassung*, según el *Duden* etimológico y el *Slaby*, significa: Gefäß<sup>427</sup>, Bekleidung<sup>428</sup> y Schmuck<sup>429</sup>. Engaste, engarce, portalámpara, armadura, guarnición, montura. Modo de expresarse, forma de expresión. Redacción, texto. Fórmula.

El prefijo *ver-* es de uso muy fecundo<sup>430</sup>.

- Para formar un verbo desde un adjetivo. Algo -o alguien-sufre lo que el adjetivo señala. Por ejemplo:

---

<sup>427</sup> Vaso, vasija, recipiente.

<sup>428</sup> Vestido, traje, ropaje, incrustación, desempeño (de un cargo).

<sup>429</sup> Adorno, ornamento, aderezo (collares), joyas.

<sup>430</sup> Cf. Langenscheidts Großwörterbuch, Deutsch als Fremdsprache y Slaby.

Der Fotograf vergrößerte das Foto (Er machte das Foto größer)

El fotógrafo agrandó la foto (Él hizo la foto más grande)

billig y verbilligen (barato y abaratar)

deutlich y verdeutlichen (claro y aclarar)

dumm y verdummen (tonto y atontar)

einsam y vereinsamen (solo y hacer solitario)

flüssig y verflüssigen (líquido y licuar)

schön y verschönern (bello y embellecer)

vollkommen y vervollkommen (perfecto y perfeccionar)

- Para formar un verbo desde un sustantivo. Algo –o alguien– es llevado al estado o condición del sustantivo. Por ejemplo:

Er beabsichtigt, einen Roman zu verfilmen (Er will aus einem Roman einen Film machen). Él proyecta hacer una película de una novela (El hará una película de una novela)

Dunst y verdunsten (Vapor y evaporarse)

Sklave y versklaven (esclavo y esclavizar)

Steppe y versteppen (estepa y transformarse en estepa)

- Para formar un verbo transitivo de uno intransitivo. Por ejemplo: verspotten: Karl verspottet oft seine Nachbarn (Karl spottet oft über seine Nachbarn) Karl se burla frecuentemente de sus vecinos.

plaudern y verplaudern (charlar y pasarse horas charlando)

schweigen callar(se) (zu/über ante); (vor/aus de/por) guardar silencio (zu/über sobre/ante) y verschweigen (callar, pasar en silencio)

- Para expresar que alguien muere de la manera que el verbo nombrado. Por ejemplo:

verhungern: Jeden Tag verhungern Tausende von Menschen  
Jeden Tag sterben Tausende von Menschen vor Hunger; Todos los días miles de seres humanos mueren de hambre.

verdursten (morir de sed)

- Para expresar que el resultado de una acción verbal es negativo o indeseado.

etwas verrutscht: Mir verrutscht die Hose dauernd (Meine Hose rutscht immer wieder nach unten) El pantalón se me baja todo el tiempo.

verkochen (cocer demasiado)

verschlafen (no despertarse a tiempo)

sich verfahren (errar el camino)

verbrauchen (agotar)

verbauen (malgastar el dinero en obras de construcción)

- Expresa la deformación o perversión de la raíz -o sentido verbal- al que se adiciona. Por ejemplo:

sich verrechnen: Der Verkäufer hat sich verrechnet Der Verkäufer hat beim Rechnen einen Fehler gemacht (El vendedor se ha equivocado con las cuentas [ha sumado mal])

sich verhören (no oír, no entender)

sich vertippen (equivocarse al escribir a máquina)

versehen (omitir, pasar por alto, descuidar)

verbauen (edificar o construir mal)

verschneiden (echar a perder cortando)

Verbildung (deformación, incultura)

- Expresar que algo o alguien se aleja de algún lugar o lo abandona.

vertreiben: Durch den Krieg wurden viele Menschen aus ihrer Heimat vertrieben. Viele Menschen waren durch den Krieg gezwungen, ihre Heimat zu verlassen; (Por la guerra muchos hombres fueron expulsados de su tierra.)

verjagen (ahuyentar, echar)

verreisen (marcharse)

verschieben (desplazar, correr)

verschieben sich (desplazarse)

sich verkriechen (escondarse, ocultarse)

- Para expresar que la acción verbal ha finalizado, ha llegado a su fin. Por ejemplo:

etwas verklingt: Als die letzten Töne der Orgel verklungen, war die Kirche bereits leer. Die Kirche war bereits leer, als die letzten Töne aufhörten zu klingen; (Cuando los últimos tonos del órgano cesaron, la iglesia estaba vacía)

verblühen (desflorecer, marchitarse)



verbrennen (incinerar)

verglimmen (irse extinguendo, apagarse lentamente)

- Para expresar que algo es provisto o recibe algo. Por ejemplo:

versiegeln: Er versiegelte den Brief Er machte ein Siegel auf den Brief (El selló [lacró] la carta)

verchromen (cromar)

verminen (minar)

verriegeln (cerrar con cerrojo)

- Para intensificar el concepto expresado en la raíz. Por ejemplo:

verbiegen (doblar, encorvar)

verdecken (cubrir)

verschließen (cerrar con llave)

verarzten (curar)

Podemos también analizar la terminación "-ung", esta terminación se usa en alemán (véase *Slaby*) para construir sustantivos derivados de verbos transitivos o reflexivos. Por ejemplo:

-*Verfolgen*: perseguir, entonces *Verfolgung*: persecución

-*Erziehen*: educar, *Erziehung*: educación.

-*Vefassen*: redactar, componer *Verfassung*: redacción, composición.

Asimismo “-ung” sirve para referir al significado del infinitivo sustantivado (es decir, la acción o actividad) y para la denominación del resultado o efecto (frecuentemente concreto) de la acción o actividad. Así por ejemplo, “constitución” refiere tanto al constituir mismo cuanto a lo que ha sido constituido.

ALTO SECRETO

## Bibliografía

### Obras de Heidegger

"Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik" En: Identität und Differenz, Neske, 5. Auflage, 1976

"La constitución onto-teo-lógica de la metafísica" en Identidad y Diferencia, Barcelona: Anthropos, 1988; traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte

"La Constitución onto-teo-lógica de la metafísica", Revista de Filosofía, Nr. 66 (1989), pp. 301-319 (traducción de Felipe Boburg) Identity and Difference, Chicago: The University of Chicago Press, 2002; traducción de Joan Stambaugh

Kant und das Problem der Metaphysik Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 1951

Kant y el problema de la metafísica, México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

Kants These über das Sein, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 1963

"La tesis de Kant sobre el Ser" en Eco, revista de la cultura de occidente, Nr. 90 (1967), pp. 639-660 y Nr. 91 (1967), pp. 80-102 Vorträge und Aufsätze, Tübingen: Neske, 1978

Conferencias y artículos, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

Einleitung zu "Was ist Metaphysik?". Der Rückgang in den Grund der metaphysik [En: GA 9]

Introducción a "Qué es metafísica?". El regreso al fundamento de la metafísica Trad. de Rafael Gutiérrez Girardot, en: Ideas y Valores (Bogotá), Nros. 3 y 4, (1952) pp. 206-220.

Nietzsche I, II Neske, 1961

Nietzsche, Destino, Barcelona, 2000

Unterwegs zur Sprache, Neske, 1982

De camino al habla, Barcelona: Serbal, 1987

Conceptos fundamentales, Madrid: Alianza Editorial, 1989

Phänomenologie und Theologie, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970

"Para abordar la pregunta por la determinación del asunto del pensar," en Mapocho, (1999), pp. 108-117.

"Europa y la filosofía alemana" en Mapocho, (2000), pp. 145-153.

Parmenides, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982

Parménides, Traducción de Carlos Masmela, Madrid: Ediciones Akal, 2005

Introducción a la fenomenología de la religión, Madrid: Siruela, 2005.

La fenomenología del espíritu de Hegel, Madrid: Alianza Editorial, 1992

Sein und Zeit, Tübingen: Max Niemeyer, 1979

El ser y el tiempo, México DF: Fondo de Cultura Económica, 1986.  
Ser y Tiempo, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.  
Hitos, Madrid: Alianza Editorial, 2000.  
Einführung in die Metaphysik Tübingen: Max Niemeyer, 1976  
Introducción a la metafísica, Barcelona: Gedisa, 1997.  
Über den Humanismus, Frankfurt, Vittorio Klostermann  
Lettre sur L´Humanisme, Paris, Éditions Montaigne, 1957  
Carta sobre el humanismo, Madrid: Alianza Editorial, 2001.  
Der Satz vom Grund, Pfullingen: Neske, 1958  
La proposición del fundamento, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.  
Tiempo y ser, Madrid: Tecnos, 1999  
Holzwege, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1957  
Camino de Bosque, Madrid: Alianza Editorial, 2000.  
¿Qué es esto, la filosofía?, Lima: UNMSM, 1958.  
Was heisst Denken? Tübingen: Max Niemeyer, 1954  
¿Qué significa pensar? Buenos Aires: Nova, 1958  
Serenidad (Gelassenheit), en: ECO, tomo I/4, agosto (1960), pp. 337-352.  
Nur noch ein Gott kann uns retten, en Der Spiegel, Nr. 23, 31. Mai (1976), s. 193-219  
Solamente un Dios puede salvarnos, en: Revista de Filosofía, año XXII, Nr. 66 (1989), pp. 267-296  
Entrevista de *Spiegel* a Martin Heidegger Traducción y notas de Ramón Rodríguez, Madrid: Tecnos, 1996.  
Carta a William J. Richardson, en Stromata, año XLIII, Nr. 3/4, Jul-Dic (1987), pp. 275-289  
Carta al Padre William Richardson, en Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Nr. 13 (1996), pp. 11-18  
Hegel und die Griechen (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977  
Hegel y los griegos, (traducción de Danilo Cruz Velez) en: ECO, año II, Nr. 1, nov (1960), pp. 16-38  
Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. (Informe Natorp), Madrid: Editorial Trotta, 2002.  
Apuntes de taller (1959), en: Estudios Públicos, Nr. 28 (1987), 293-296  
Martin Heidegger / Karl Jaspers. Correspondencia (1920-1963), Madrid: Editorial Síntesis, 2003.  
Martin Heidegger / Hannah Arendt. Correspondencia (1925-1975), Barcelona: Herder, 2000.  
Denkerfahrten, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.  
La fenomenología del espíritu de Hegel, Madrid: Alianza Editorial, 1992.  
La época de la imagen del mundo (Trad. Wagner de Reyna), Santiago de Chile: Ediciones de los anales de la Universidad de Chile, 1958

Beiträge zur Philosophie, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989

Aportes a la filosofía, Buenos Aires: Biblos, 2003

Meditación, Buenos Aires: Biblos, 2006

Introducción a la filosofía, Madrid: Ediciones Cátedra, 1999

### Obras sobre Heidegger

ACEVEDO, Jorge, "En torno a la interpretación heideggeriana del principio de razón suficiente" en Revista Philosophica, Vol. 26 (2003), pp. 5-26.

ACEVEDO, Jorge, "Aspectos de la interpretación heideggeriana de la era técnica" en Seminarios de Filosofía, Nr. 2, (1989), pp. 63-79.

ACEVEDO, Jorge, Heidegger y la época técnica, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1999.

ALBIZU, Edgardo, "Heidegger: la metafísica como derrumbe y alienación" en Revista de Filosofía, año XIX, Nr.56, mayo-agosto (1986), pp. 183-209.

ALBIZU, Edgardo, "Tiempo y lenguaje" en Stromata, año XIX, No. 56, enero-junio (1985), pp. 63-85.

ALBIZU, Edgardo, "Metafísica: anatema y clandestinidad" en Arete, vol. I, No. 1 (1989), pp. 5-14.

ALBIZU, Edgardo, "Pensar después de Heidegger" en Revista de Filosofía, año XXII, No. 66, set.-dic. (1989), pp.375-387.

ALLEMANN, Beda, Hölderlin y Heidegger, Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1965

ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano, "El carácter antitético del objeto de la metafísica en Aristóteles" en En torno a Aristóteles, Santiago de Compostela: Universidade, 1998, pp. 149-172

ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano, "El problema de Dios en Wittgenstein y Heidegger" en Revista de Occidente, Nr. 258 (2002), pp. 108-123.

ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano, "Sobre el significado y alcance de la metafísica en Kant. De las ideas trascendentales a las ideas trascendentes" en Agora, Vol. 23, Nr. 1 (2004), pp. 39-65.

ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano, Pensamiento del ser y espera de Dios, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004

BARASH, Jeffrey, "Martin Heidegger desde la perspectiva del siglo XX: reflexiones sobre la *Gesamtausgabe* de Heidegger" en Revista de Filosofía, Vol. VII, Nr. 11 (1994), pp. 275-303

BARRET, William, "Heidegger y el existencialismo moderno" en MAGEE, Bryan, Los Hombres detrás de las ideas,

- México: Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 80-102.
- BARTH, Kart, "Hegel" en Cuadernos de filosofía latinoamericana, Nr. 68-69 (1996), pp. 37-70.
- BENEDITO, María Fernanda, Heidegger en su lenguaje, Madrid: Tecnos, 1992
- BERCIANO, Modesto, "Postmodernidad: estado de la cuestión " en Dialogo Filosófico, 52(2002), pp. 4-42
- BERCIANO, Modesto, La revolución filosófica de Martin Heidegger, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- BERCIANO, Modesto, "Heidegger, Vattimo y la deconstrucción " en Anuario Filosófico, 26(1993), pp. 9-45.
- BERCIANO, Modesto, "Sinn-Wahrheit-Ort(Tópos). Tres etapas en el pensamiento de Heidegger" en Anuario Filosófico, Vol. 24/1(1991), pp. 9-48.
- BERCIANO, Modesto, Superación de la metafísica en Martin Heidegger, Oviedo: Universidad de Oviedo, 1991.
- BERCIANO, Modesto, La crítica de Heidegger al pensar occidental, Salamanca: Universidad Pontificia, 1990.
- BERCIANO, Modesto, Técnica moderna y formas de pensamiento, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1982.
- BERTI, Enrico, « La Métaphysique d' Aristote: 'Onto-Théologie' ou 'Philosophie Première' ? » en Revue de Philosophie Ancienne, XIV, 1(1996), pp. 61-85
- BIEMEL, Walter, "En torno a Heidegger" en Revista de Filosofía, año XXII, No. 66, set. -dic. (1989), pp. 332-348.
- BLOND, Phillip (ed.) Post-secular philosophy. Between philosophy and theology, London: Routledge, 1998
- BORGES-DUARTE, Irene, "Heidegger escritor de diálogos. ¿Recuperación de una forma literaria de la filosofía" en Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Nr. 13 (1996), pp. 75-93
- BORGES-DUARTE, Irene, "La tesis heideggeriana acerca de la técnica" en Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Nr. 10 (1993), pp. 121-156
- BOURDIEU, Pierre, La ontología política de Martin Heidegger, Barcelona: Paidós, 1991
- BRITO, Emilio, "Heidegger et le christianisme" en Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, tome 83, Nr. 2, (1999), pp. 241-272
- CALLEJO, José, "Hermenéutica como metafísica en la dimensión de la ontología fundamental. Consideraciones en torno a un concepto de filosofía" en Anales del Seminario de Metafísica, Nr. 92 (1992), pp. 135-165

- CARVAJAL, Julian, "Kant y la fundamentación del discurso de la metafísica" en Anales del Seminario de Metafísica, Nr. 20 (1985), pp. 47-79
- CARRASCO, Eduardo, "Heidegger y el cristianismo", en Revista de Filosofía, Vol. 60 (2004), pp. 29-54.
- CONSTANTE, Alberto, El retorno al fundamento del pensar (Martin Heidegger), México: Universidad Nacional de México, 1986
- CONSTANTE, Alberto, "Pensar como recordación y gratitud", en A Parte Rei 40(2005)  
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/index.html>
- CORDUA, Carla, Filosofía a destiempo, Santiago de Chile: Universidad Nacional Andrés Bello, 1999.
- CORTINA, Adela, "La teología trascendental, el más elevado punto de vista de la filosofía trascendental kantiana" en Anales del Seminario de Metafísica, Nr. ¿? (¿???), pp. 47-66.
- CRUZ VELEZ, Danilo, Filosofía sin supuestos, Buenos Aires, Sudamericana, 1970.
- CRUZ VELEZ, Danilo, "Metafísica y Teología", en ECO, tomo III/3, julio (1961)
- CUARTANGO, Román G., Así fundan los poetas (Heidegger y la poesía de Hölderlin), Santander: *Editorial Limite*, 2000
- DASTUR, Françoise, "Heidegger y Hegel: distancia y proximidad", en Arete, vol. VIII, Nr. 1(1996), pp. 7-23.
- DEL CURA ELENA, Santiago, "Posdata: exceso y precariedad de Dios", en Revista de Occidente, Nr. 258 (2002), pp. 84-107.
- DOVAL REIXA, Irene, "Una cala en las olas germanizadoras de la historia de la lengua alemana", en Revista de Filología Alemana, Nr. 28 (2005) pp. 115-128.
- DUQUE, Félix, "Martin Heidegger: en los confines de la metafísica", en Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Nr. 13 (1996), pp. 19-38.
- DUQUE, Félix, "Con Hegel y Heidegger: Amenaza de la finitud", en Anales del Seminario de Metafísica, Nr. 24 (1990), pp. 11-26.
- DUQUE, Félix, En torno al humanismo, Madrid: Tecnos, 2006
- DÜRING, Ingemar, Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento, México: UNAM, 1990.
- FARÍAS, Víctor, Heidegger y el Nazismo, Barcelona: Muchnik, 1989.
- FARÍAS, Víctor, "El maestro y su sombra: Heidegger en el recuerdo" en Estudios públicos, Nr. 83 (2001), pp. 5-16.
- FILIPPI, Silvana, "Martin Heidegger y la mística eckhartiana" en Invenio Nr. 11(2003), pp. 33-39

- FORNET-BETANCOURT, Raúl, "La cuestión de Dios en el pensar de Heidegger" en Revista de Filosofía, año XXII, No.66, set.-dic. (1989), pp. 332-348.
- GABAS, Raúl, "El concepto de existencia en Heidegger", en Anales del Seminario de Metafísica, Nr. Extra (1992), pp. 253-268.
- GADAMER, Hans-Georg, La dialéctica de Hegel, Madrid: Cátedra, 1994
- GADAMER, Hans-Georg, *Mis años de aprendizaje*, Barcelona: Herder, 1996
- GADAMER, Hans-Georg, "Destrucción y reconstrucción", en Verdad y Método II, Salamanca: Sígueme, 2002, pp. 345-359
- GADAMER, Hans-Georg, Heideggers Wege, Tübingen: Mohr, 1983
- GADAMER, Hans-Georg, Los caminos de Heidegger, Barcelona: Herder, 2002
- GALVIN, Pablo, "El fenómeno del mundo en Martin Heidegger" en Nexo. Revista de Filosofía, Nr. 2 (2004), pp. 123-153
- GANDER, Hans-Helmuth, "Religious life, facticity, and the question of the self" en Andrzej Wiercinski (Editor): Between the human and the divine: philosophical and theological hermeneutics. Toronto: The Hermeneutic Press, 2002, pp. 378 – 386
- GAOS, José, "Caminos de bosque" en Cuadernos Americanos, 5 (1950), pp. 135-153.
- GARCÍA ASTRADA, Arturo, "Tiempo y Ser en Heidegger" en Revista Venezolana de Filosofía, 36/37(1998), pp. 193-213.
- GARRIDO, Ángel, "El abismo y el tiempo: elucidación de la noción de abismo y de la temporalidad en los Beiträge zur Philosophie de Martin Heidegger", en Revista Venezolana de Filosofía, 36/37(1998), pp. 163-191.
- GONZÁLEZ DE CARDENAL, Olegario, "Filosofía y teología", en Revista de Occidente, Nr. 258 (2002), pp. 5-31.
- HANLEY, Catriona, "Heidegger on Aristotle's Metaphysical God" en Continental Philosophy Review, 32(1999), pp. 19-28.
- HABERMAS, Jürgen, El discurso filosófico de la modernidad, Buenos Aires: Taurus, 1989.
- HÖFFE, Otfried, Kants Kritik der reinen Vernunft, München: C. H. Beck Verlag, 2003
- HÜNERMANN, Peter, Cristología, Barcelona: Herder, 1997
- INCIARTE, Fernando, "Heidegger, Hegel, and Aristotle: A Straight Line?" en Acta Philosophica, vol. 9 (2000), pp. 223-240.



- INWOOD, Michael, *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers, 1999.
- JAEGER, Werner, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- JAEGER, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- JAEGER, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- JALFEN, Luis, *El compromiso con la libertad*, Buenos Aires: Editorial Galerna, 1987
- JARAN, François, "Heidegger et la constitution onto-théologique de la métaphysique cartésienne," en *Heidegger Studies / Heidegger Studien* 19: (2003), pp. 65-80.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid. Alfaguara, 1994
- KÜNG, Hans, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979
- LAISECA, Laura, "Nihilismo y superación. La dimensión advenidera del 'último Dios' en Heidegger" en *Tópicos*, Nr. 10 (2002), pp. 43-58.
- LERNER FEBRES, Salomón, "En torno a la comprensión heideggeriana de la metafísica" en *Arete*, Vol. I, No. 1(1989), pp.77-107.
- LERNER FEBRES, Salomón, "Una 'ética' para el tiempo de penuria. Reflexión en torno al 'pensamiento del ser' en el último Heidegger" en *Areté*, vol. extraordinario (1990), pp. 167-196.
- LEYTE, Arturo, *Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- LOTZ, Johannes B., "El problema de Dios en la filosofía del ser de Martin Heidegger" en *Revista de Filosofía*, año XIX, No. 56, mayo-agosto (1986), pp. 225-241.
- LÖWITH, Karl, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid: Visor, 1992.
- LÖWITH, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Madrid: Ediciones Rialp, 1956.
- LUIS RODRIGUEZ, Mariano, "El pensador y el poeta. Sentidos del otro pensar según Heidegger" en *Anales del Seminario de Metafísica*, Nr. 24 (1990), pp. 27-46
- MAY, Reinhard, *Heidegger's hidden sources. East Asian influences on his work*, London and New York: Routledge, 1996
- MALY Kenneth, "Translating Heidegger's works into English: the history and the possibility" *Heidegger Studies / Heidegger Studien* 16: 115-138 (2000).
- MARDONES, José, *Síntomas de un retorno*, Santander: Sal Terrae, 1999.

- MARTÍNEZ CAMINO, Juan A., "Por qué la filosofía" Las Razones del teólogo W. Pannenberg" en Revista de Occidente, Nr. 258 (2002), pp. 62-83.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe, "La palabra que viene" en DUQUE, Félix (Editor), La voz de los tiempos sombríos, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991, pp. 147-160.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe, Heidegger y su tiempo, Akal, 2002.
- McINERNY, Ralph, "El final de la filosofía", en Anuario Filosófico, Nr. 35 (2002), pp. 695-711
- NADDAF, Gerard, "Plato's *Theología* revisited" en Methexis IX, (1996), pp. 5-18.
- MCNEILL William, "Metaphysics, fundamental ontology, metontology 1925-1935," Heidegger Studies / Heidegger Studien 8: 63-79 (1992).
- MELENDO, Tomás, La unidad de la Metafísica de Aristóteles: una propuesta especulativa", en Contrastes, vol. II (1997), pp. 193-211.
- MOST, Glenn W, "Heidegger's Greeks" en *Arion* 10.1 (2002), pp. 83-98.
- MÜLLER, Max, Crisis de la metafísica, Buenos Aires: Sur, 1961.
- MUÑOZ, Mercedes, "De cómo 'el ser' devino época" en en Anales del Seminario de Metafísica, Nr. 27 (1993), pp. 181-193
- NIETZSCHE, Crepúsculo de los ídolos, Madrid. Alianza Editorial, 1973
- OLASAGASTI, Manuel, Introducción a Heidegger, Madrid: Revista de Occidente, 1967.
- ONETTO, Breno, "Inflexiones preparatorias al pensamiento del inicio. Poetizar y pensar en el pensamiento heideggeriano" en Revista de Filosofía, (2001), pp. 77-90.
- ONETTO, Breno, "El apoderamiento de Hölderlin y Nietzsche en la medianoche del mundo" en *A Parte Rei* 15 (1997) <http://serbal.pntic.mec.es/AparteRei/>
- OÑATE, Teresa, "La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger" en Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Nr. 5 (1985), pp. 19-38.
- OTT, Hugo, En camino hacia su bibliografía, Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- PASCUAL, Rafael, "La unidad onto-teológica de la metafísica en Santo Tomás de Aquino" en Alpha Omega, II, Nr. 1, 1999, pp. 81-121.
- PESQUERO, Encarnación, "Kant y la reforma del saber metafísico" en Anales del Seminario de Metafísica, Nr. 20 (1985), pp. 81-111

- PHILIPSE, Herman, *Heidegger's Philosophy of Being: a critical interpretation*, Princeton: Princeton University Press, 1998.
- PÖGGELER, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid: Alianza Universidad, 1993.
- RAMOS, María Elena, "La poesía como peligro. A propósito de Heidegger sobre Hölderlin" en *Concienciactiva*, Nr. 7 (2005), pp. 165-183
- RESTREPO, Carlos, "La 'muerte de Dios' y la constitución onto-teológica de la metafísica" en *Estudios Filosóficos*, Nr. 36 (Agosto, 2007), pp. 151-173
- RICHARDSON, William, *Heidegger: Through phenomenology to thought*. New York: Fordham University Press, 2003
- RICHARDSON, William, "Martin Heidegger: in Memoriam" en *Stromata*, año XLIII, Nr. 3/4, Jul-Dic (1987), pp. 290-296.
- RIVERA, Jorge Eduardo, "Bewandtnis" en *Seminarios de Filosofía*, Anuario, vol. 2 (1989), pp. 29-48.
- RIVERA, Jorge Eduardo, "Grecia fundante: el ámbito de la libertad" en *Estudios Públicos*, 59 (invierno 1995), pp. 16-32
- RIVERA, Jorge Eduardo, "El silencio originario en el pensar de Heidegger" en *Estudios Públicos*, 69 (verano 1998), pp. 369-383
- RIZO-PATRÓN, Rosemary, "Lectura de lecturas: Heidegger y la ontología fundamental" en *Areté*, Vol.V, Nr. 1-2 (1993), pp. 171-187
- ROBBINS, Jeffrey W., "The Problem of Ontotheology: Complicating The Divide between Philosophy and Theology" en *The Heythrop Journal* (2002), pp. 139-151
- RORTY, Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona: Piados, 1993.
- RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1983.
- ROSALES, Alberto, "Heidegger y el problema de la *aletheia*" en *Escritos de Filosofía*, Nr. 43 (2003), pp. 3-39.
- ROSSI, "El tedio y el terror: La crisis de 1929 en el curso de Heidegger *Los conceptos fundamentales de la metafísica*" en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXVIII Nr. 2 (2002), pp. 247-273.
- ROSSI, "La política en su sentido más alto: Los supuestos políticos y metodológicos de la interpretación heideggeriana de Hölderlin" en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXX Nr. 1 (2004), pp. 97-124.

- RUBIO, José María, "El camino de la fenomenología y el pensar esencial en Heidegger" en Revista de Filosofía, 2da. Serie, VII, enero-junio (1984), pp.43-64.
- RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique, "Heidegger y el siglo XX" en Enrahonar 34 (2002) pp. 95-103.
- RUSSO, José, El hombre y la pregunta por el ser, Lima: UNMSM, 1963.
- RUTA, Carlos Rafael, "Hacia una poética del *kehren* en Meister Eckhart" en Stromata, Nr. 53 (1997) 217-249.
- SACCHI, Mario, "Los nombres de la metafísica" en Sapientia vol. LVI, fascículo 210(2001), pp. 665-690.
- SACCHI, Mario, "La impugnación de la metafísica mediante el recurso al conocimiento apofántico de Dios" en Sapientia, vol. LIV, fascículo 206(1999), pp. 513-537.
- SACCHI, Mario, "La metafísica a pesar de Heidegger" en Sapientia, vol. LIV, fascículo 205 (1999), pp. 263-296.
- SAEZ RUEDA, Luís, "Acerca del conflicto entre los discursos 'Metafísico', 'Postmetafísico' y 'teológico'" en Daimon. Revista de Filosofía, Nr. 8 (1994), pp. 63-82.
- SAFRANSKI, Rüdiger, Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, München: Carl Hanser Verlag, 1994
- SAFRANSKI, Rüdiger, Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo, Barcelona: Tusquets Editores, 1997
- SALAZAR, Ramiro, "La unidad ontoteológica de la metafísica de Aristóteles" en Yachay, Nr. 30 (1999), pp. 55-71.
- SANABRIA, José, "¿Metafísica Todavía? Heidegger y la metafísica" en Revista de Filosofía, año XXII, No. 66, set. - dic. (1989), pp.388-399.
- SANCHEZ MECA, Diego, "La crítica hermenéutica al fundacionismo moderno", en Anales del Seminario de Metafísica, Nr. 26 (1992), pp. 49-72
- SANTANDER, Jesús, "Desarrollo moderno y nihilismo", en Elementos, Nr. 38 (2000), pp. 9-19.
- SANTANDER, Manuel, "Ser y Decir: El Habla como desocultamiento del mundo" tesina para optar el grado de Licenciado en filosofía, Universidad de Chile, 2003.
- SARTRE, Jean Paul. El existencialismo es un humanismo, Madrid: Hispamérica: 1984
- SAVIANI, Carlo, El Oriente de Heidegger: la cuestión de la nada, Barcelona: Herder, 2004
- SCHULZ, Michael, "Por qué los filósofos cultivan la filosofía: Karl Rahner y Hans Urs von Baltasar" en Revista de Filosofía, Nr. 258 (2002) pp. 32-61.

- SCHULZ, Walter, *El Dios de la metafísica moderna*, México: Fondo de Cultura Económica, 1961.
- SCHULZ, Walter, "Hegel y el problema de la superación de la metafísica" en *ECO*, tomo V, 2 (1962), pp. 109-137.
- SCHÜRMAN, Reiner y CAPUTO, John D., *Heidegger y la mística*, Cordova: Ediciones Librería Paideia, 1995
- SEGURA, Carmen, "Heidegger 1922: 'Indicación de la situación hermenéutica'. (Una aproximación)" en *Revista de Filosofía (Universidad Complutense)* 3ª. época, vol. XII (1999), Nr. 21, pp. 77-112
- SHEEHAN, Thomas, "How (Not) To Read Heidegger" en *American Catholic Philosophical Quarterly*, Nr. LXIX, 2 (1995), pp. 275-293.
- SHEEHAN, Thomas, "Heidegger's Lehrjahre" en John Sallis et al., eds., *The Collegium Phaenomenologicum*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1988, pp. 77-137.
- SILVA, Juan Manuel, "La superación del análisis lógico del lenguaje por medio de la metafísica" en *Revista de Filosofía*, año XXII, No. 66(1989), pp.354-374.
- SLOTERDIJK, Peter, *Normas para el parque humano*, Madrid: Ediciones Siruela, 2003
- SLOTERDIJK, Peter, *El sol y la muerte*, Madrid: Ediciones Siruela, 2003
- SOLA DIAZ, María, "Metafísica y teología: dos caras de la ontificación de Dios en Heidegger", en *Themata*, Nr. 38 (2007), pp. 307-319.
- SONDEREGGER, Erwin, "Aristóteles, *MET.* XII – Eine Theologie?" en *Méthesis*, IX, 1996, pp. 58-98.
- STEINER, George, "El mago enamorado" en *Revista de Occidente*, Nr. 220 (1999), pp. 67-82.
- TANZER, Mark Basil, "Heidegger on Being's oldest name: "to *chreón*"," *Heidegger Studies / Heidegger Studien* 15: 81-96 (1999).
- TAUBES, Susan Anima, "The Gnostic Foundations of Heidegger's Nihilism" en *The Journal of Religion*, Volume XXXIV, Nr. 3 (1954), 155-172
- THOMSON Iain, "Ontotheology? Understanding Heidegger's *Destruktion* of metaphysics" en *International Journal of Philosophical Studies* 8: 297-327 (2000)
- THOMSON Iain, "Heidegger on Ontological Education, or: How We Become What We Are" en *Inquiry* Nr. 44 (2001), pp. 243-268
- THURNHER, Rainer, "Gott und Ereignis – Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie" *Heidegger Studies / Heidegger Studien* 8: 81-102 (1992).

- TORREVEJANO, Mercedes, "Teología y ciencia 'universal y primera' en Aristoteles" en *En torno a Aristóteles*, Santiago de Compostela: Universidade, 1998, pp. 203-226
- TORTORELLA, Laura, "Heidegger y el ser para la muerte" en *Ecclesia*, XVII, Nr. 1 (2003), pp. 103-109
- VATTIMO, Gianni, *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona: Ediciones Península, 1998.
- VATTIMO, Gianni, "Muerte y transfiguración de la metafísica" en *Revista de Occidente*, Nr.102 (1989), pp. 59-74.
- VATTIMO, Gianni, *Más allá del sujeto*, Barcelona: Paidós, 1992.
- VATTIMO, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Barcelona: Gedisa, 1995.
- VATTIMO, Gianni (comp.) *Hermenéutica y racionalidad*, Santafé de Bogotá: Norma, 1994.
- VIGO, Alejandro, "Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea" en *Teología y Vida*, Vol. XLVLI (2005), pp. 254 – 277
- VIGO, Alejandro, "Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger" en *La filosofía como pasión: homenaje a Jorge Rivera Cruchaga en sus 75 cumpleaños*, Madrid: Trotta, 2003, pp. 143-190.
- VOLPI Franco, "Heidegger et la romanité philosophique," en *Revue de Métaphysique et de Morale*: 5-18 (2001).
- VOLPI Franco, "Heidegger, el problema de la intraducibilidad y la *romanitas* filosófica" en *La filosofía como pasión : homenaje a Jorge Rivera Cruchaga en sus 75 cumpleaños*, Madrid : Trotta, 2003, pp. 27-40.
- VYCINAS, Vincent, *Earth and Gods (An Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger)*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1961
- WAEHLENS, Alphonse de, *El pensamiento de Heidegger*, Louvain, 1942
- WAGNER DE REYNA, Alberto, *La ontología fundamental de Heidegger*, Buenos Aires: Losada, 1945
- WEISCHEDEL, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt: Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, 1998

### **Diccionarios**

- A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Chicago: The University of Chicago Press, 1957.
- Bonitz, H. *Index Aristotelicus*. Secunda editio. Akademische Druck und Verlagsanstalt. Graz, 1955.
- Duden Herkunftwörterbuch der deutschen Sprache, Band 7, DudenVerlag, Mannheim/Wien/Zürich, 1989.

- Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Band 25, Verlag von S. Hirzel / Leipzig, 1956.
- Griechisch-deutsches Schulwörterbuch von Gustav Eduard Benseler, Leipzig: Verlag von B.G. Teubner, 1900
- Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch von Wilhelm Gemoll, München: G. Freytag Verlag, 1985.
- Heyse, Johann Christian August, Allgemeines verdeutschendes und erklärendes Fremdwörterbuch mit Bezeichnung der Aussprache und Betonung der Wörter nebst genauer Angabe ihrer Abstammung und Bildung, Hannover: Hahnsche Buchh., 1922.
- Langenscheidts Großwörterbuch, Deutsch als Fremdsprache, Berlin: Langenscheidt, 1998.
- Lexicon der philosophischen Werke. Herausgegeben von Franco Volpi und Julian Nida-Rümelin. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1988.
- Menge-Güthling Langenscheidts Grosswörterbuch der lateinischen und deutschen Sprache, zweiter Teil Deutsch-Lateinisch von Dr. Otto Güthling, Berlin: Druckhaus Langenscheidt, 8. Auflage, 1966.
- Pabón, J.M. Diccionario Manuel Griego-Español. Barcelona: Bibliograf, 1981.
- Philosophisches Wörterbuch, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1960.
- VOX Diccionario Ilustrado Latino-Español, Español-Latino, Barcelona: Bibliograf, 1983.
- Wörterbuch der Spanischen und Deutschen Sprache von Dr. Rudolf J. Slaby und Dr. Rudolf Grossmann, Barcelona: Herder, 1971.