

EL FINAL DE LA FILOSOFÍA Y LA TAREA DEL PENSAR



Martin Heidegger

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

El título nombra el intento de una meditación que se queda en pregunta. Las preguntas son caminos para una respuesta. Esta consistiría -en el caso de que alguna vez se accediera a ella- en una transformación del pensar, no en un enunciado sobre un contenido.

El siguiente texto pertenece a un contexto más amplio: es el intento -repetidamente emprendido desde 1930- de configurar de una forma más originaria el planteamiento de «Ser y tiempo». Esto significa someter el comienzo de la pregunta en «Ser y tiempo» a una crítica inmanente. Con lo cual ha de aparecer claro en qué sentido pertenece necesaria y permanentemente al pensar, la pregunta crítica sobre qué sea la «cosa» del pensar. En consecuencia, el título de la tarea «Ser y tiempo» cambiará.

Preguntamos:

I. ¿En qué sentido ha llegado la Filosofía a su final en la época presente?

II. ¿Qué tarea le queda reservada al pensar al final de la Filosofía?

I. ¿EN QUÉ SENTIDO HA LLEGADO LA FILOSOFÍA A SU FINAL EN LA ÉPOCA PRESENTE?

La Filosofía es Metafísica. Ésta piensa el ente en su totalidad - mundo, hombre, Dios- con respecto al Ser, a la comunidad del ente en el Ser. La Filosofía piensa el ente como ente, en la forma del representar que fundamenta, porque desde y con el comienzo de la Filosofía, el Ser del ente se ha mostrado como fundamento, (Grund, *αρχή αίτιον*, principio). El fundamento es aquello por lo cual el ente,

como tal, en su devenir, transcurrir y permanecer, es lo que es y cómo lo es, en cuanto cognoscible, tratable y laborable. Como fundamento, el Ser trae al ente a su estar presente: el fundamento se muestra como presencia. Su presencia consiste en llevar a presencia lo que, a su modo, está ya presente.

El fundamento -según la impronta de la presencia- tiene su carácter fundante como causa óptica de lo real, posibilidad trascendental de la objetividad de los objetos, mediación dialéctica del movimiento del espíritu absoluto, del proceso histórico de producción, como voluntad de poder creadora de valores.

Lo distintivo del pensar metafísico -que busca el fundamento del ente- es que, partiendo de lo presente, lo representa en su presencialidad y lo muestra, desde su fundamento, como fundado.

¿Qué significa la expresión «final de la Filosofía»? Con demasiada facilidad, entendemos el final de algo en sentido negativo: como el mero cesar, la detención de un proceso, e incluso, como decadencia e incapacidad. La expresión «final de la Filosofía» significa, por el contrario, el acabamiento [*Vollendung*] de la metafísica. Ahora bien, acabamiento no quiere decir perfección, en cuyo caso la Filosofía, a su término, tendría que haber alcanzado la máxima perfección. Nos falta, no sólo la medida que permita evaluar la perfección de una época de la metafísica con respecto a otra: es que no hay derecho a hacer este tipo de apreciaciones. El pensamiento de Platón no es más perfecto que el de Parménides. La filosofía de Hegel no es más perfecta que la kantiana. Cada época de la Filosofía tiene su propia necesidad. Hemos de reconocer, simplemente, que una filosofía es como es. No nos corresponde a nosotros el preferir una a la otra, lo que sí se puede hacer cuando se trata de diferentes «Weltanschauungen».

El antiguo significado de nuestra palabra «Ende» [final] es el mismo que el de «Ort» [lugar]: «von einem Ende zum anderen» significa « de un lugar a otro». El «final» de la Filosofía es el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite. «Final», como «acabamiento», se refiere a esa reunión.

Bajo formas distintas, el pensamiento de Platón permanece como norma, a lo largo y ancho de toda la Historia de la Filosofía. La metafísica es platonismo. Nietzsche caracteriza su filosofía como platonismo al revés. Con la inversión de la metafísica, realizada ya por Karl Marx, se alcanza la posibilidad límite de la Filosofía. Esta ha entrado en su estadio final. En la medida en que se intente todavía un pensamiento filosófico, sólo se llegará a una variedad de renacimientos epigonales. Entonces, y a pesar de todo, ¿no será el «final» de la Filosofía un «cesar» de su manera de pensar? Sería precipitado sacar esta conclusión.

El final, como acabamiento, es la reunión en las posibilidades límite. Tendremos una idea muy limitada de ellas, si es que tan sólo esperamos un desarrollo de nuevas filosofías al antiguo estilo. Olvidamos que, ya en la época de la filosofía griega, apareció un rasgo determinante de la Filosofía: la formación de ciencias dentro del horizonte que la Filosofía abría. La formación de las ciencias significa, al mismo tiempo, su emancipación de la Filosofía y el establecimiento de su autosuficiencia. Este suceso pertenece al acabamiento de la Filosofía. Su desarrollo está hoy en pleno auge en todos los ámbitos del ente. Parece la pura y simple desintegración de la Filosofía, cuando es, en realidad, justamente su acabamiento.

Baste con señalar la independencia de la Psicología, de la Sociología, de la Antropología como antropología cultural, el papel de la

Lógica como Logística y Semántica. La Filosofía se transforma en ciencia empírica del hombre, de todo lo que puede convertirse para él en objeto experimentable de su técnica, gracias a la cual se instala en el mundo, elaborándole según diversas formas de actuar y crear. En todas partes, esto se realiza sobre la base, según el patrón de la explotación científica de cada una de las regiones del ente.

No hace falta ser profeta para saber que las ciencias que se van estableciendo, estarán dentro de poco determinadas y dirigidas por la nueva ciencia fundamental, que se llama Cibernética.

Ésta corresponde al destino del hombre como ser activo y social, pues es la teoría para dirigir la posible planificación y organización del trabajo humano. La Cibernética transforma el lenguaje en un intercambio de noticias. Las Artes se convierten en instrumentos de información manipulados y manipuladores.

El despliegue de la Filosofía en ciencias independientes - aunque cada vez más decididamente relacionadas entre sí- es su legítimo acabamiento. La Filosofía finaliza en la época actual, y ha encontrado su lugar en la científicidad de la humanidad que opera en sociedad. Sin embargo, el rasgo fundamental de esa científicidad es su carácter cibernético, es decir, técnico. Presumiblemente, se pierde la necesidad de preguntarse por la técnica moderna, en la misma medida en que ésta marca y encauza los fenómenos del mundo entero y la posición del hombre en él.

Las ciencias interpretarán según las reglas de las ciencias -es decir, técnicamente- todo lo que todavía recuerde, en su construcción, su origen a partir de la Filosofía. Entiende las categorías -de las que depende cada ciencia, para la división y delimitación de su campo de

objetos-, instrumentalmente, como hipótesis de trabajo. Su verdad no se medirá sólo por el efecto que produzca al ser aplicada dentro del progreso de la investigación: la verdad científica se equiparará a la eficacia de estos efectos.

Ahora, las ciencias asumen como tarea propia lo que -a trechos y de una forma insuficiente- intentó la Filosofía en el transcurso de su historia: exponer las Ontologías de las correspondientes regiones del ente (naturaleza, historia, derecho, arte). Su interés se dirige hacia la teoría de los conceptos estructurales, siempre necesarios para el campo de objetos subordinado a ellos. «Teoría» significa ahora: suposición de las categorías, a las que sólo se atribuye una función cibernética, negándoles, sin embargo, todo sentido ontológico; llegar a dominar el carácter operacional y modélico del pensar representante-calculador.

Mientras tanto, las ciencias hablan cada vez más del Ser del ente, al suponer necesariamente su campo categorial. Sólo que no lo dicen. Pueden negar su origen filosófico, pero no eliminarlo: en la cientificidad de las ciencias consta siempre su partida de nacimiento en la Filosofía.

El final de la Filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él. «Final» de la Filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental.

Ahora bien, el final de la Filosofía, en el sentido de su despliegue en las ciencias, ¿no significa también la plena realización de todas las posibilidades en las que fue colocado el pensar como

filosofía?, ¿o es que, aparte de la última posibilidad mencionada (la desintegración de la Filosofía en las ciencias tecnificadas), hay para el pensamiento una primera posibilidad, de la que tuvo que salir, ciertamente, el pensar como filosofía, pero que, sin embargo, no pudo conocer ni asumir bajo la forma de filosofía?

En este caso, todavía le quedaría reservada -secretamente- al pensar una tarea desde el principio hasta el final en la Historia de la Filosofía; tarea no accesible a la Filosofía en cuanto Metafísica, ni menos todavía a las ciencias que provienen de ella. Por eso, preguntamos:

II: ¿QUÉ TAREA LE QUEDA TODAVÍA RESERVADA AL PENSAR AL FINAL DE LA FILOSOFÍA?

De entrada, la idea de una semejante tarea del pensar resulta ya extraña: ¿qué clase de pensar es ese que no puede ser ni metafísica ni ciencia?

¿Y cuál es esa tarea que se ha cerrado a la Filosofía, desde su comienzo y precisamente por él, y que se le ha escapado constante y progresivamente en lo sucesivo?

¿Qué clase de tarea del pensar es esa que -según parece implica la afirmación de que la Filosofía no ha estado a la altura de la «cosa» del pensamiento, habiéndose convertido, por consiguiente, en una historia de la mera caída?

¿No habla aquí la presunción de querer situarse sobre la grandeza de los pensadores de la Filosofía?

Esa sospecha aparece con insistencia, pero es fácil eliminarla, ya que cualquier intento de hacerse una idea sobre la supuesta tarea del pensar, se ve remitido a una mirada atrás, hacia la totalidad de la Historia de la Filosofía. Y no sólo esto: se ve, además, precisada a pensar la historicidad de aquello que da a la Filosofía la posibilidad de una Historia.

El supuesto pensar es inferior, sobre todo, porque su tarea tiene tan sólo un carácter preparatorio, no fundante. Se contenta con despertar una disposición humana a una posibilidad, cuyo contorno sigue siendo oscuro y su llegada incierta.

El pensar tiene que aprender primero a conocer lo que le queda reservado y guardado, y a entregarse a ello: en ese aprendizaje se prepara su propio cambio. Se piensa con ello en la posibilidad de que la civilización universal, que ahora mismo comienza, supere algún día el cuño científico-técnico e industrial, única medida para la estancia del hombre en el mundo; que lo supere, por supuesto no a partir de o por sí mismo, sino de la disponibilidad del hombre para una determinación que, se la escuche o no, habla constantemente en el destino aún incierto del hombre. Sigue siendo igualmente incierto el que la civilización universal sea rápidamente destruida dentro de poco, o bien se consolide durante un largo tiempo en el que no se apoye en algo permanente; sino que, más bien, se acomode al cambio progresivo de lo que cada vez es más nuevo.

El supuesto pensar preparatorio no quiere ni puede predecir ningún futuro. Tan sólo intenta indicarle al presente algo que, desde hace tiempo y justamente en su comienzo, fue dicho ya para la Filosofía, aunque ésta no lo pensara propiamente. De momento, bastará con que nos refiramos a ello dentro de la debida brevedad. Con

este fin, tomamos como ayuda una indicación que la misma filosofía nos ofrece.

En el horizonte de la Filosofía, preguntar por la tarea del pensar significa: determinar aquello que concierne al pensar, lo que todavía es cuestionable para él, el motivo de controversia. Esto es lo que significa, en alemán, la palabra «Sache». Se refiere a aquello con lo que tiene que habérselas el pensar en el caso presente; en lenguaje platónico: *τὸ πρᾶγμα αὐτό* (cfr. la carta séptima, 341 c. 7).

En la época más reciente, y por sí misma, la Filosofía ha llamado expresamente al pensar «Zur Sache selbst» [A la cosa misma]. Mencionaremos dos casos a los que hoy día se concede una especial atención. Escuchamos esa llamada «a la cosa misma» en el prefacio que Hegel colocó al comienzo de su obra, aparecida en 1807, y que lleva por título ***Sistema de la ciencia. Parte primera: La Fenomenología del Espíritu***. Este prefacio no es el prólogo a la ***Fenomenología***, sino al ***Sistema de la Ciencia***, a la totalidad de la Filosofía. La llamada «a la cosa misma» vale finalmente, y esto quiere decir en lo que se refiere a la cosa [der Sache nach], en primer lugar, para la ***Ciencia de la Lógica***.

En la llamada «a la cosa misma», el acento recae sobre el «misma» [selbst]. Tal como suena, la llamada tiene el sentido de un ponerse en guardia: se rechazan las relaciones inadecuadas con la «cosa» de la Filosofía. Entre ellas está el mero hablar sobre el fin de la Filosofía, y también el mero informar sobre los resultados del pensar filosófico.

Ninguno de los dos es la totalidad real de la Filosofía. La totalidad se muestra, en primer lugar y tan sólo, en su devenir; lo que

sucede en la exposición desarrollada de la «cosa». en la exposición se identifican tema y método. Identidad que en Hegel se llama «Idea» [Gedanke]. La «cosa» de la Filosofía aparece con ella «en sí misma». Sin embargo, esta cosa es determinada históricamente [geschichtlich] como la «subjetividad». Con el **ego cogito** cartesiano -dice Hegel-, la Filosofía pisa por primera vez tierra firme, en la que puede estar en casa. Si con el **ego cogito** -como **subjectum** por excelencia- se alcanza el **fundamentum absolutum**, esto quiere decir entonces que el sujeto es el *υποκείμενον* trasladado a la conciencia, lo verdaderamente presente, que en el lenguaje tradicional, y de una forma bastante imprecisa, se llama substancia.

Cuando Hegel explica en el prefacio (ed. Hoffmeister, p. 19) que «lo verdadero [de la Filosofía] no se puede captar ni expresar como substancia, sino como sujeto», esto quiere decir que el Ser del ente, la presencia de lo presente, sólo se patentiza -y, en consecuencia, alcanza la plenitud de la presencia-, si se hace presente para sí y como tal, en la Idea absoluta. Ahora bien, a partir de Descartes, «idea» quiere decir **perceptio**. El devenir del Ser hacia sí mismo tiene lugar en la dialéctica especulativa, y el movimiento del pensamiento, el método, es justamente la «cosa misma». La llamada «a la cosa misma» exige el método de la Filosofía adecuado a la cosa.

Está decidido de antemano, sin embargo, qué sea la cosa de la Filosofía: la cosa de la Filosofía, como Metafísica, es el Ser del ente, su presencia bajo la forma de substancialidad y subjetividad.

Cien años más tarde, se escucha de nuevo la llamada «a la cosa misma» en el ensayo de Husserl **La Filosofía como ciencia estricta**. Aparece en el primer tomo de la revista **Logos** en el año 1910-1911 (pp. 289 ss.). La llamada tiene, nuevamente, sobre todo el sentido

de un poner en guardia. Pero, en este caso, apunta en una dirección distinta a la de Hegel: se refiere a la psicología naturalista, que pretende ser el verdadero método científico para investigar la conciencia. La razón está en que ese método cierra, de entrada, el acceso a los fenómenos de la conciencia intencional. La llamada «a la cosa misma» se dirige también contra el historicismo, que se pierde en discusiones sobre los diferentes puntos de vista de la Filosofía, y en clasificar los tipos de «Weltanschauungen» filosóficas. A este propósito dice Husserl, subrayándolo (*op. cit.*, p. 34): **El impulso de la investigación tiene que partir, no de las Filosofías, sino de las cosas y de los problemas.**

¿Y cuál es la «cosa» de la investigación filosófica? Siguiendo la misma tradición, ésta es tanto para Husserl como para Hegel, la subjetividad de la conciencia. Las **Meditaciones cartesianas** fueron para Husserl, no sólo el tema de las conferencias pronunciadas en París, en febrero de 1929, sino que, desde la etapa posterior a las **Investigaciones lógicas**, su espíritu acompañó hasta el final la marcha apasionada de sus investigaciones filosóficas. La llamada «a la cosa misma», tanto en su sentido positivo como en el negativo, sirve para garantizar y elaborar el método; sirve de procedimiento filosófico, el único con el que la cosa misma llega a darse legítimamente. Para Husserl, el «principio de todos los principios» no es, en primer lugar, un principio de contenido, sino metodológico. En su obra **Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**, publicada en 1913, Husserl dedicó todo un párrafo (§ 24) a la determinación del «principio de todos los principios». Husserl dice (*op. cit.*, p. 44) que con este principio «ninguna teoría imaginable puede inducirnos a error».

El «principio de todos los principios» dice:

Toda intuición que da originariamente [es] **una fuente legítima de conocimiento**: todo lo que se nos **ofrece originariamente** [en su realidad viva, por así decirlo] **en la intuición** [ha de] tomarse sencillamente **como lo que se da**, pero también **sólo dentro de los límites en los que ahí se da**.

El «principio de todos los principios» implica la tesis de la primacía del método. Este principio decide sobre cuál es la única «cosa» que puede convenirle al método. Exige que la subjetividad absoluta sea la «cosa» de la Filosofía. Su reducción trascendental a ella, da y asegura la posibilidad de fundamentar en la subjetividad, y por medio de ésta, la objetividad de todos los objetos (el Ser del ente) en su legítima estructura y estabilidad, es decir, en su constitución. La subjetividad trascendental -como método de la «ciencia universal» de la constitución del Ser del ente- pertenece también al mismo género de Ser de ese ente absoluto, es decir, al de la «cosa» más propia de la Filosofía. El método no tiene sólo por norma la «cosa» de la Filosofía, ni «está en la cosa», porque él es «la cosa misma». Si se preguntara ¿de dónde saca el «principio de todos los principios» su inamovible legitimidad?, habría entonces que responder: de la subjetividad, que se ha dado ya por supuesto es la «cosa» de la Filosofía.

Elegimos como guía la explicación de la llamada «a la cosa misma». Debía encaminarnos a determinar la tarea del pensamiento al final de la Filosofía. ¿Dónde hemos llegado? A comprender que, para la llamada «a la cosa misma», ya está establecido de antemano lo que concierne a la Filosofía como su «cosa». Desde el punto de vista de Hegel y de Husserl -y no sólo para ellos-, la «cosa» de la Filosofía es la subjetividad. Para la llamada, lo polémico no es la «cosa» en cuanto tal,

sino su exposición, a través de la cual la «cosa» misma se hace presente. La dialéctica especulativa de Hegel es el movimiento en el que la «cosa», como tal, llega a sí misma, a su correspondiente presencia. El método de Husserl debe llegar a la «cosa», a su dación originaria, de una forma definitivamente válida, es decir, a presentarse ella misma.

Los dos métodos son de lo más diferente que pueda pensarse. Pero la «cosa» en cuanto tal, que deberían exponer, es la misma, aunque se la aborde de distinta forma.

Pero ¿de qué nos sirve comprobar todo esto, para el intento de poner ante los ojos la tarea del pensar? No nos ayudará nada, mientras nos demos por satisfechos con una simple explicación de la llamada. Se trata de preguntar qué es lo que queda por pensar en la llamada «a la cosa misma». Al hacerlo así, podemos darnos cuenta de que, precisamente allí, donde la Filosofía llevó a su «cosa» a saber absoluto y evidencia definitivamente válida, algo se esconde, que ya no puede ser «cosa» de la Filosofía el pensarlo.

Sin embargo, ¿qué es lo que queda por pensar en la «cosa» de la Filosofía, como también en su método? La dialéctica especulativa es una de las formas en que la «cosa» de la Filosofía -desde sí y para sí misma- aparece, haciéndose así presente. Este aparecer tiene lugar, necesariamente, en una claridad [Helle]. Lo que aparece sólo puede mostrarse, aparecer, a través de ella. Por su parte, la claridad se basa en lo abierto y libre, que puede alumbrar aquí y allá, en uno u otro momento. La claridad juega en lo abierto y lucha allí con lo oscuro. Dondequiera que algo presente sale al encuentro de otro o permanece tan sólo frente a frente -e incluso donde, como Hegel, uno se refleja especulativamente en el otro-, allí reina ya la apertura, un espacio libre

está en juego. Y sólo esta apertura le permite también a la marcha del pensamiento especulativo pasar a través de lo que piensa.

Llamamos a esa puerta, que hace posible el que algo aparezca y se muestre, *die Lichtung* [El claro]. La palabra alemana *Lichtung* es, desde el punto de vista de la historia del lenguaje, una traducción de la francesa *clarière*. Está formada como las palabras más antiguas *Waldung* y *Feldung*.

Sabemos lo que es el claro del bosque [Waldlichtung] por contraposición a la espesura del bosque, que en alemán más antiguo se llama *Dickung* [espesura]. El sustantivo *Lichtung* remite al verbo *lichten*. El adjetivo *licht* es la misma palabra que *leicht*. [ligero] *Etwas lichten* significa: aligerar, liberar, abrir algo, como, por ejemplo, despejar el bosque de árboles en un lugar. El espacio libre que resulta es la *Lichtung*. Ahora bien, *das Lichte*, en el sentido de libre y abierto, no tiene nada que ver, ni lingüística ni temáticamente, con el adjetivo *licht*, que significa *hell* [Claro]. Esto hay que tenerlo en cuenta para entender la diferencia entre *Lichtung* y *Licht*. Sin embargo, sigue existiendo la posibilidad de una conexión temática entre los dos: la luz puede caer sobre la *Lichtung*, en su parte abierta, dejando que jueguen en ella lo claro con lo oscuro. Pero la luz nunca crea la *Lichtung*, sino que la presupone. Sin embargo, lo abierto no sólo está libre para lo claro y lo oscuro, sino también para el sonido y el eco que se va extinguiendo. La *Lichtung* es lo abierto para todo lo presente y ausente.

Es necesario que el pensar tenga en cuenta lo que aquí acaba de llamarse *Lichtung*. No se trata, como fácilmente podría parecer en un primer momento, de sacar de simples palabras (de *Lichtung*, por ejemplo) meras representaciones. Se trata, más bien, de prestar

atención a la cosa singular que se designa con el correspondiente nombre de *Lichtung*. Lo que nombra la palabra, en la conexión pensada ahora -lo abierto libre-, es, para emplear una palabra de Goethe, un *Urphänomen*. Tendríamos que decir: una *Ur-sache*. Anota Goethe (*Máximas y reflexiones*, n.º 993): «que nadie vaya a buscar nada detrás de los fenómenos: ellos mismos son la doctrina». Esto quiere decir: el fenómeno mismo nos coloca ante la tarea de aprender de él preguntándole, es decir, de dejarnos decir algo.

Según esto, quizás un día el pensamiento no se asuste ante la pregunta de si la *Lichtung* -lo abierto libre- no sea precisamente aquello, en lo que el espacio puro, y el tiempo estático, y todo lo presente y ausente en ellos, encuentren el lugar que reúne y acoge todo.

De la misma manera que el pensamiento dialéctico-especulativo, la intuición originaria y su evidencia necesitan de la apertura ya dominante, la *Lichtung*. Lo evidente es lo inmediatamente visible. *Evidentia* es la palabra con que Cicerón traduce, es decir, traslada al mundo romano, el griego $\alpha\iota\epsilon\gamma\rho\alpha\iota\epsilon\gamma\rho\alpha\iota\epsilon\gamma\rho$, en la que habla el mismo origen que en *argentum*, significa aquello que luce y brilla. Y, únicamente puede brillar, si hay ya una apertura: el rayo de luz no crea la apertura, la *Lichtung*, sino tan sólo la atraviesa. La apertura es la única que ofrece a un dar y recibir, a una evidencia, la libertad en la que pueden permanecer y tienen que moverse.

Todo pensar bajo la forma de filosofía que, expresamente o no, sigue la llamada «a la cosa misma» se confía ya, en su marcha, con su método, a la libertad de la *Lichtung*. Sin embargo, la Filosofía no sabe nada de la *Lichtung*. Es verdad que habla de la luz de la razón, pero no se preocupa por la *Lichtung* del Ser. El *lumen naturale*, la luz de la

razón, alumbra tan sólo lo abierto. Sin duda que tiene relación con la **Lichtung**, pero contribuye tan poco a formarla que, más bien, necesita de ella para poder iluminar lo presente en la **Lichtung**. Esto es válido, no sólo para el **método** de la Filosofía, sino también, y sobre todo, para su «cosa», a saber: la presencia de lo presente. No podemos mostrar aquí con detalle en qué medida, incluso en la subjetividad, se piensa siempre el **subjectum**, el *υποκείμενον*, lo que está ya delante, es decir, lo presente en su presencia. Ver a este respecto: Heidegger; **Nietzsche**, t. II, 1961, pp. 429 ss.

Ahora prestamos atención a otra cosa. Independientemente de que pueda o no ser aprehendido, comprendido o expuesto lo presente, la presencia -como estancia en lo abierto- necesita siempre de la **Lichtung** ya imperante. Lo ausente tampoco podría existir como tal, si no es como presente en la libertad de la **Lichtung**.

Toda metafísica -incluido su adversario el positivismo- habla la lengua de Platón. La palabra fundamental de su pensamiento -es decir, de la exposición del Ser del ente- es *εἶδος, ἰδέα*: el aspecto con que se muestra el ente como tal. El aspecto es, sin embargo, una forma de presencia: no hay aspecto sin luz, y esto lo sabía ya Platón. Pero tampoco hay luz y claro sin la **Lichtung**, incluso lo oscuro lo necesita, porque ¿cómo podríamos entrar en la oscuridad y errar a través de ella? No obstante, la **Lichtung** imperante en el Ser y la presencia sigue sin pensarse en la Filosofía, aun cuando se hablase de ella en sus comienzos.

¿Dónde y con qué nombre sucede esto? Respuesta:

En el poema pensante de Parménides, quien, por lo que sabemos, fue el primero en reflexionar con propiedad sobre el Ser del

ente, que todavía hoy -aunque nadie le escuche- habla en las ciencias en las que se ha disgregado la Filosofía.

Parménides escucha la indicación:

Χρεῷ δέ σε πάντα πυθέσθαι

ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλεος ἀτρεμῆς ἤτορ

ἡδὲ βροτῶν δόξας ταις οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς

Fragmento I, 28 ss.

[... pero tú tienes que conocer todo:

tanto del no-ocultamiento,

del bien redondeado corazón que no tiembla

como de la opinión de los mortales,

a la que falta el poder confiar en lo no oculto.]

Aquí se nombra a la *Ἀληθεία*, el no-ocultamiento. Se llama la «bien redondeada», porque está trazada según la pura esfericidad del círculo, en la que principio y fin son lo mismo en todas partes. En esa vuelta no hay posibilidad alguna de tergiversar, disimular y ocultar. El hombre que reflexiona debe conocer lo que es el corazón, que no tiembla, del no-ocultamiento. ¿Y qué significa la expresión «el corazón que no tiembla del no-ocultamiento»? Éste es la **Lichtung** de lo abierto. Preguntamos: ¿apertura para qué? Ya hemos visto que el camino del pensar -tanto especulativo como intuitivo- necesita de una **Lichtung** capaz de ser atravesada. Y en ella reside también la posibilidad del «aparecer», es decir, la posibilidad del estar presente de la presencia.

Antes que nada, lo primero que ofrece el no-ocultamiento es el camino por el que el pensar persigue lo único y lo recibe: *ἠνὸς νῆπις*!...

ianæ: que lo presente esté presente. La **Lichtung** ofrece, ante todo, la posibilidad del camino hacia la presencia y, también, la posibilidad de su estar presente. Hemos de pensar la *Αληθεία*. el no-ocultamiento, como la **Lichtung** que permite al Ser y al pensar el estar presente el uno en y para el otro. El tranquilo corazón de la **Lichtung** es el lugar del silencio, en el que se da la posibilidad del acuerdo entre Ser y pensar, es decir, la presencia y su recepción.

En ese estar unidos se funda la posible exigencia de una obligación del pensar. Sin embargo, hablar de obligación o no del pensar carece de fundamento sin una experiencia previa de la *Αληθεία* como **Lichtung**. Porque ¿de dónde le viene la obligatoriedad a la determinación platónica de la presencia como *ἰδέα*?, ¿con respecto a qué está obligada la interpretación aristotélica de lo presente como *ἐνέργεια*?

No podemos hacer estas preguntas -extrañamente relegadas siempre por la Filosofía- hasta que no conozcamos lo que Parménides tuvo que conocer: la *Αληθεία*, el no-ocultamiento. El camino hacia ella es distinto de la carretera por la que ha de vagar la opinión de los mortales.

Si traduzco obstinadamente la palabra *Αληθεία* por no-ocultamiento, no es en razón de su etimología, sino por la «cosa» que ha de tenerse en cuenta, al pensar conforme a ella lo que se llama «Ser y pensar». En cierto modo, el no-ocultamiento es el único elemento en que se dan tanto el Ser como el pensar y su mutua pertenencia. Es cierto que se nombra a la *Αληθεία* al comienzo de la Filosofía, pero no se la ha pensado después propiamente como tal, pues la «cosa» de la Filosofía como Metafísica consiste, ya desde Aristóteles, en pensar ontoteológicamente el ente como tal.

Estando así las cosas, no podemos tampoco juzgar que la Filosofía haya descuidado, que haya echado a perder algo, adoleciendo, por tanto, de una carencia esencial: referirse a lo impensado en la Filosofía no es criticarla. De ser ahora necesaria una crítica, debería entonces recaer sobre el intento cada vez más apremiante desde **Ser y tiempo**- de preguntar, al final de la Filosofía, por una posible tarea del pensar. Ya es hora de preguntar: ¿por qué no se traduce aquí *Αληθεία* con su nombre corriente, con la palabra «verdad». La respuesta será:

En la medida en que se entienda «verdad» en el sentido «natural» tradicional, como la concordancia probada ópticamente entre el conocimiento y el ente, y, en la medida en que se la interprete también, como la certeza del saber sobre el Ser, la *Αληθεία*, el no-ocultamiento como **Lichtung**, no podrá ser equiparada a verdad. La *Αληθεία* -el no-ocultamiento pensado como **Lichtung**- es, más bien, lo único que permite la posibilidad de la verdad.

Puesta ésta -igual que Ser y pensar- sólo puede ser lo que es en el elemento de la **Lichtung**. La evidencia y la certeza en todos sus niveles, cualquier clase de verificación de la *veritas*, se mueven ya **con** ella en el ámbito de la **Lichtung** imperante.

La *Αληθεία*, el no-ocultamiento pensado como **Lichtung** de la presencia, todavía no es la verdad. ¿Es que la *Αληθεία* es menos que la verdad? ¿O es más, por permitir ser a la verdad como **adaequatio** y **certitudo**, y al no poder darse la presencia y el hacerse presente fuera del ámbito de la **Lichtung**?

Esta pregunta queda confiada al pensar como tarea suya. Éste ha de preguntarse si realmente puede plantearla, en tanto que piensa

filosóficamente, es decir, en sentido estrictamente metafísico que interroga a lo presente sólo sobre su presencia.

En cualquier caso, está claro que la pregunta por la *Αληθεία*, por el no-ocultamiento en cuanto tal, no es la pregunta por la verdad. Por eso, no era adecuado para la «cosa» e inducía a error, el llamar a la *Αληθεία*, en el sentido de *Lichtung*, verdad. El hablar de la «verdad del Ser» tiene en la *Ciencia de la Lógica* su legítimo sentido, ya que verdad significa aquí la certeza del saber absoluto. Pero Hegel, como tampoco Husserl y toda metafísica, no pregunta por el Ser en tanto que Ser, es decir, no se plantea la pregunta: ¿en qué medida puede darse la presencia como tal? Sólo se da si impera la *Lichtung*. Es cierto que se la nombra con la *Αληθεία*, el no-ocultamiento, pero no se la piensa como tal.

El concepto «natural» de verdad, ni siquiera en la filosofía de los griegos, se refiere al no-ocultamiento. Se apunta con frecuencia y con toda razón que, ya en Homero, la palabra *αλεθές* se usa siempre para los *verba dicendi*, los enunciados, y, por consiguiente, en el sentido de exactitud y fiabilidad, y no en el de no-ocultamiento. Pero esta indicación significa, tan sólo, que ni el poeta ni el uso cotidiano del lenguaje, ni aun la Filosofía, se ven ante la tarea de preguntar cómo la verdad, es decir, la exactitud del enunciado, se ofrece sólo en el elemento de la *Lichtung* de la presencia.

En el horizonte de esta pregunta debe reconocerse que la *Αληθεία*, el no-ocultamiento en el sentido de la *Lichtung* de la presencia, fue conocida desde el comienzo, y sólo como *ορθότες*, como la exactitud del representar y el enunciado. Pero, entonces, tampoco es sostenible la afirmación de un cambio esencial de la verdad, es decir, del no-ocultamiento en exactitud. En lugar de eso hay que decir: la

Αληθεία -como *Lichtung* de la presencia y actualización en el pensar y el decir- se manifiesta desde un principio bajo la forma de *ομοίωσις* y *adaequatio*, es decir, como asimilación en el sentido de concordancia de la representación y lo presente.

Pero este proceso desencadena justamente la pregunta: ¿cuál es el motivo de que para el natural conocimiento y lenguaje humanos, la *Αληθεία*, el no-ocultamiento, **sólo** aparezca como exactitud y fiabilidad? ¿Estriba en que la estancia ex-tática del hombre en la apertura de lo presente, sólo está vuelto a lo presente y a la presentación que se hace de lo presente? ¿Y qué otra cosa significa sino que continúan sin tenerse en cuenta la presencia como tal, y con ella, todavía más, la *Lichtung* que la hace posible? Sólo se conoce y piensa lo que posibilita la *Αληθεία* como *Lichtung*, no lo que es ella en cuanto tal.

Esto sigue oculto. ¿Es por casualidad? ¿O es sólo consecuencia de una negligencia del pensar humano? ¿O sucede porque el ocultarse, el ocultamiento, la *Λήθη*, pertenecen a la *Αλήθεια*, no como un mero añadido, como las sombras a la luz, sino como corazón de la *Αληθεία*? ¿No reina ya en ese ocultarse de la *Lichtung* de la presencia, un abrigar y preservar, a partir de los cuales sólo será posible el no-ocultamiento, pudiendo así aparecer lo presente en su presencia?

De ser así, la *Lichtung* no sería mera *Lichtung* de la presencia, sino *Lichtung* de la presencia que se oculta, del refugio que se oculta.

De ser así, habríamos llegado, tan sólo con estas preguntas, a un camino hacia la tarea del pensar al final de la Filosofía.

Pero ¿no es todo esto mística sin fundamento, inclusive mala mitología, o en todo caso, un irracionalismo funesto, la negación de la **Ratio**?

Yo pregunto de nuevo: ¿qué significan ratio, *νοῦς*, *νοεῖν*, percibir?, ¿qué significan fundamento y principio, e incluso «principio de todos los principios»? ¿podríamos alguna vez determinarlo suficientemente sin conocer la *Αληθεία* al modo griego, como no-ocultamiento, y después, yendo más allá de los griegos, sin pensarlo como **Lichtung** del ocultarse? Mientras que la **Ratio** y lo **rationale** sigan siendo cuestionables en lo más íntimo, carece también de fundamento el hablar de irracionalismo. La racionalización científico-técnica, que domina la época actual, se justifica sorprendentemente cada día por sus efectos, todavía imprevisibles. Pero esa efectividad no dice nada de lo único que permite la posibilidad de lo racional e irracional. La efectividad prueba la exactitud de la racionalización científico-técnica. Pero ¿se agota en lo demostrable la apertura de lo que es? La insistencia en lo demostrable ¿no cierra el camino hacia lo que es?

Tal vez hay un pensar más sencillo que el imparable desencadenamiento de la racionalización, y el arrastrar tras de sí de la Cibernética. Es posible que sea sumamente irracional precisamente ese arrastrar.

Tal vez hay un pensar fuera de la distinción entre racional e irracional, más sencillo todavía que la técnica científica, más sencillo y, por eso, aparte; sin efectividad y, sin embargo, con una necesidad propia. Al preguntar por la tarea de ese pensar, no sólo queda involucrado en la pregunta ese mismo pensar, sino también la pregunta

que cuestiona por él. Frente a toda la tradición de la Filosofía, esto significa:

Todos nosotros tenemos aún necesidad de una educación en el pensar, y, antes de esto, de saber qué significa tener o no educación en materia de pensamiento. A este respecto, Aristóteles nos insinúa en el libro IV de su **Metafísica** (1006a ss.) *εστι γαρ απαιδευσία τό μή γιγνώσκειν τίνων δεί ζετειν απόδειξιν και τίνων συ δεί*

«Es, en efecto, falta de educación no saber, con respecto a qué es necesario buscar una prueba y, con respecto a qué no lo es.»

Esta palabra exige una cuidadosa meditación, porque todavía no se ha resuelto de qué manera debe conocerse, para que pueda ser accesible al pensar, lo que no necesita de ninguna demostración. ¿Se trata de la meditación dialéctica, de la intuición que da originariamente, o de ninguno de los dos? Únicamente puede decidir sobre ello la singularidad de lo que, ante todo, exige de nosotros que le admitamos. Pero ¿cómo posibilitarnos la decisión si antes no le hemos admitido? ¿En qué círculo -lamentable, además- nos movemos aquí?

¿Se piensa la *ευκύκλεος Αληθεία*, el no-ocultamiento bien redondeado, como la **Lichtung**?

¿Es, entonces, el título de la tarea del pensar, en lugar de **Ser y tiempo**, «**Lichtung** y presencia»?

Pero, ¿de dónde y cómo hay **Lichtung**?, ¿qué habla en el «hay»?

La tarea del pensar consistiría, entonces, en el abandono del pensar anterior, para determinar lo que es la «cosa» del pensar.