

Un camino hacia la experiencia del 'juego del ser' en *La
proposición del fundamento* de Martin Heidegger

Por:

Andrea Lehner

Monografía para optar al título de:
Magister en filosofía

Directora: Margarita Cepeda

Departamento de filosofía
Universidad de Los Andes
Agosto de 2008

TABLA DE CONTENIDOS

	Pág.
Introducción	4
Capítulo I: La abismalidad de la proposición fundamental.....	8
1.1. La circularidad de la proposición del fundamento.....	10
1.2. La versión rigurosa de la proposición del fundamento.....	13
1.3. La versión completa de la proposición del fundamento.....	22
1.4. <i>Principium grande, magnum et nobilissimum</i>	23
1.5. Otra manera de la época de aludir al fundamento.....	25
1.6. Lo impensado de la proposición del fundamento.....	31
Capítulo II: El salto.....	37
2.1 <i>Ratio</i> como <i>Grund</i> y <i>Vernunft</i>	41
2.2 <i>Ratio</i> como <i>logos</i>	43
2.3 El salto: volver a la co-pertenencia de ser y fundamento.....	46
Capítulo III: El juego.....	53
3.1 El juego del ser en su sentido cósmico.....	53
3.2 El <i>Geschick</i> como juego.....	64
3.3 El juego del darse.....	66
Capítulo IV: El juego a la luz de Gadamer.....	75
4.1 El juego se juega.....	75
4.2. Los jugadores jugados.....	80
Capítulo V: Heidegger...¿jugado por su propio juego?.....	84
5.1 Algunos aspectos impensados por la crítica.....	90
5.2 ¿Una única gran oficina central de correos?.....	99
Capítulo VI: Hacia una experiencia del juego del ser.....	101
Epílogo: Y tú... atente al porque.....	114
Bibliografía	115

<<Dios es o no es>>. ¿De qué lado hemos de inclinarnos? La razón no puede decidir nada aquí, pues hay de por medio un caos infinito que nos separa. Hay un juego que se está jugando en el extremo de esta distancia infinita, donde cara o cruz habrán de decidir. ¿Por qué apostaréis?

De acuerdo a la razón, uno no puede inclinarse por uno y otro; de acuerdo a la razón, uno no puede defender ninguna de las dos proposiciones [...] pero uno tiene que apostar. Esto no es opcional. Se está embarcado en el asunto.

¿Qué partido tomaréis? Veamos.

Puesto que hay que elegir, veamos cuál nos interesa menos. Tenéis dos cosas que perder: la verdad y el bien; o dos cosas que empeñar: vuestra razón y vuestra voluntad, vuestro conocimiento y vuestra felicidad; y vuestra naturaleza tiene dos cosas de qué huir: el error y la miseria.

Vuestra razón no está más espantada en tener que elegir uno en vez de lo otro.

Éste es un punto establecido. Pero ¿vuestra felicidad?

Sopesemos la pérdida y la ganancia hacia la apuesta de que Dios es. Estimemos las posibilidades. Si ganáis, lo ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada.

Apostad entonces sin vacilación porque Él es.

(Blaise Pascal, Pensamientos)

INTRODUCCIÓN

A este escrito dio lugar, paradójicamente, un porqué. ¿Por qué Heidegger, después de plantear la des-fundamentación del ser en su curso *La proposición del fundamento*, menciona la inquietante noción del ‘juego del ser’? ¿Qué sería en este caso el ‘juego del ser’ que él menciona brevemente antes de cerrar el curso, y decide dejar sin delimitar? ¿Será una metáfora para hablar del ser, acercárnoslo a partir de un fenómeno que todos conocemos, para permitirnos de cierta forma tener noticias del ser?

Esta primera duda, abrió nuevamente nuevas dudas: por ejemplo, si Heidegger, en el mismo curso, dice que la metáfora es una figura que pertenece a la metafísica, ¿por qué estaría acudiendo aquí a una metáfora si precisamente quiere des-fundamentar al ser, para hacer un salto en el pensar que no piense metafísicamente en el ser? Todo parecía indicar que el ‘juego del ser’ no era, entonces, una metáfora, o al menos en el sentido que él llama ‘metafísico’ de la metáfora.

Este porqué derivó el camino inicial entonces por otros rumbos: ¿qué sería aquí lo que él llama metafísica? Y este camino fue abriendo otros nuevos: metafísica sería el pensar que piensa al ser en tanto ente y no en tanto ser y sobre esto puede construir un sistema fundamentado. Por lo tanto, el ‘juego del ser’ debe ser la manera de pensar al ser en tanto ser. Pero, ¿qué es el ser en tanto ser? ¿Sería el ser abismal y des-fundamentado que él propone en el curso en términos de un juego del ser, en el que los mortales tienen la opción de ensamblarse y corresponder con el juego?

Estas preguntas, a su vez, fueron derivando en más porqués, que se fueron deslizando en nuevas encrucijadas de porqués. En cada intento por explicar esos porqués, por *rendir cuenta* de ellos, se hacían más y más fuertes las contradicciones. Y así, no era posible diseñar un recorrido de principio a fin que pudiera *dar razón*, fundamentar, la extraña mención de Heidegger al ‘juego del ser’. Fundamentar, dice en *La proposición del fundamento* Heidegger, está relacionado con “la exigencia de eliminar las contradicciones que surjan en su camino. La eliminación acontece avanzando hacia la solución de contradicciones, llevándolas a una unidad apropiada para soportar lo aparentemente contradictorio, es decir, para darle un fundamento. Dentro del

arrastramiento que lleva al representar y al preguntar más allá de contradicciones, se hace valer la exigencia de entregar y emplazar el fundamento adecuado”¹.

En la medida en que el camino en torno al asunto del ‘juego del ser’ se iba profundizando más, la fundamentación parecía, más bien, derivar cada vez en otras oscuras regiones del pensamiento tardío de Heidegger, que a su vez remitían tácitamente a otras, pero no se dejaban insertar en un todo unitario y sistemático que pudiera plantear algo sobre el asunto en cuestión. En otras palabras, no parecía haber una forma de eliminar las contradicciones de ese camino que permitiera fundamentarlo. En este sentido, el porqué inicial y todas las razones de ser de este escrito parecían inviábiles, pues daba la impresión de no estar llegando a nada que se pudiera plantear de una manera que se ensamblara a los requisitos de lo que debe ser una monografía: no podía *dar cuenta* del asunto en cuestión. No podía delimitar su objeto y restituirle las razones de ser que pudieran decir finalmente *algo* definitivo del ‘juego del ser’.

En un principio, entonces, este escrito fue víctima del juego de Heidegger: comenzó abordando el juego de Heidegger a partir de un porqué y, sin proponérselo, no sólo leyó lo dicho por Heidegger sino que tuvo que vérselas con lo mismo planteado ahí por él: la exigencia de entrega de un fundamento. A pesar de intentar analizar un curso que habla sobre el fondo abismal o *Ab-grund*, al que se llega al percibir que el ser no tiene un fundamento último en el que pueda basarse la fundamentación, es decir, al mostrar lo des-fundamentado que es el principio de razón suficiente por el que nos movemos día a día, por medio de un recorrido que se seguirá a continuación, este escrito comenzó indagando en el juego intentando consignarlo en un fundamento. En este sentido, siguió al pie de la letra lo que Heidegger llama representación:

“De hecho, en cuanto nos representamos algo, nos lo representamos *como* esto y *como* aquello. Con este <<como esto>> y <<como aquello>> ubicamos lo representado en algún lado, como si lo consignáramos: lo llevamos a fundamento. Nuestro representar busca por doquier refugio en un fundamento”².

Lo que sucedía, sin embargo, era que cualquier intento por ‘consignar’ al ‘juego del ser’ dentro de un fundamento que permitiera representárselo *como esto* o *como* aquello, ya

¹ Heidegger, Martin. *La proposición del fundamento*. Trad. Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991. Pág. 64.

² Op cit. Pág. 46.

fuera *como* metáfora del ser, contradecía en cierto sentido las afirmaciones de Heidegger. Y no sólo contradecía las afirmaciones de Heidegger, sino que las respuestas provisionales a los porqués no eran satisfactorias: no ofrecían treguas.

Por lo tanto, los caminos presentaron cada vez más la dificultad de llegar al final del camino y obligaron a quedarse ‘en camino hacia’. No en un ‘hacia’ delimitado, preciso, en el que tengamos puesta la vista antes de empezar, sino un ‘hacia’ que permita ir indagando en el juego con la intención de no desembocar en un lugar determinado, en un lugar en el que por fin el juego del ser tuviera su fundamento.

En este sentido y nuevamente, sin quererlo, el juego de Heidegger fue envolviendo todo de tal forma, que el camino pronto fue mostrando que no llegaba a ninguna parte. Más bien, se quedaba en el *porque*, que no permitía ubicar al juego en algo más allá de él. Y tal vez, entonces, hubo una obediencia a lo que Heidegger quería: que se intentara habitar en la vecindad del juego, en su proximidad, pero sin poder decir nada concluyente de él. A lo sumo, señas que abrieran nuevas sendas, nuevos caminos, pero más bien caminos oscuros que claros.

En este sentido, hubo un gran aprendizaje y a la vez mucho desgaste en ese camino espeso. Pero tal vez, se llegó a experimentar más sobre el juego de lo que se hubiera ganado si se hubiera acabado con el ‘juego del ser’ dándole una *razón de ser* que permitiera ubicarlo dentro del contexto del pensamiento de Heidegger. Para ampliar esto, pueden servir estas palabras de Heidegger: “La exploración será más libre, no porque vaya a carecer de vinculaciones, sino porque la mirada ganará un panorama abierto en torno a los mencionados estados de cosas esenciales”³. La exploración en torno al ‘juego del ser’, al irse desprendiendo cada vez de este intento por dar cuenta de él, permite abrir nuevas posibilidades. Aun así, siempre está la tentación de dar cuenta de él, pues siempre es más fácil salirse con la suya dando cuenta de él, aproximándolo a algo, ‘consignándolo’. Pero esta tentación siempre vuelve a revertirse contra sí misma, se muerde la cola y, nuevamente, el camino se vuelve cada vez más laberíntico. Se podría decir, entonces, que así como Pascal apuesta por Dios, puesto que para él no se pierde nada, Heidegger apuesta por el fondo-abismal, en el que él ve la posibilidad de que, por más de echar mucho a perder, el ser ahí pueda volver a echar raíces sobre ese suelo del que está desarraigado. Y, en últimas, si algo se puede aprender de su apuesta,

³ Pág. 132.

es lo que es tener la ‘experiencia’ del fondo abismal, entendiendo aquí experiencia de la siguiente manera: “hacer una experiencia con algo –sea una cosa, un ser humano, un dios – significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma”⁴. En este caso, la ‘experiencia del fondo abismal’ sería la enseñanza de lo difícil que resulta suspenderse sobre ese fondo abismal sobre el que Heidegger suspende la proposición del fundamento, y que aquí se tratará de recorrer; lo difícil que resulta quedarse en ‘camino hacia’, seguir el juego, y tener que aceptar que, en últimas, hay cosas que no se pueden ‘consignar’ en fundamentos.

⁴ Heidegger, Martin. *De camino al I habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal, pág. 143.

Capítulo I

LA ABISMALIDAD DE LA PROPOSICIÓN FUNDAMENTAL

*El vertiginoso regressus in infinitum
es caso aplicable a todos los temas.
A la estética: tal verso nos conmueve por tal motivo,
tal motivo por tal otro motivo...
Al problema del conocimiento: conocer es reconocer,
pero es preciso haber reconocido para reconocer,
pero conocer el reconocer...
¿Cómo juzgar esta dialéctica?
¿Es un legítimo instrumento
de indagación o apenas una mala costumbre?
(Jorge Luis Borges “Avatares de la tortuga” en Discusión).*

Este capítulo hará un recorrido por el último curso que dictó Heidegger en la Universidad de Friburgo en el semestre de invierno de 1955-1956, titulado *La proposición del fundamento* [*Der Satz vom Grund*]. Este curso consta de trece lecciones y finaliza con una conferencia dictada en 1957, que contiene una versión abreviada de las lecciones e incluye ciertas variantes. En él Heidegger emprende el camino de pensar lo impensado de la proposición del fundamento acuñada por Leibniz. Eso impensado termina siendo la compleja relación entre el ser y el fundamento. A partir de varios giros, el ser se termina mostrando como un fondo abismal o un fondo-sin-fondo (*Ab-grund*)⁵. Es decir, como lo que funda a lo ente pero, a su vez, no tiene un fundamento.

Cuando Heidegger aborda la proposición del fundamento acuñada por Leibniz, según la cual *Nada es sin fundamento* (*Nihil est sine ratione*), comienza mostrando que ésta es la gran proposición que rige la manera en que el ser humano se relaciona con el mundo. El ser humano, por doquier, sigue aquello que enuncia la proposición del fundamento. Para él, todo el hacer y dejar de hacer del hombre están interpeladas por la exigencia de ahondar (*ergründen*) y fundamentar (*begründen*) dicho hacer: “en todas partes nuestra residencia en el mundo, nuestra marcha sobre la tierra, están de camino a fundamentos, de camino al fundamento (...) ahondar y fundamentar determinan aquello que hacemos y dejamos hacer”⁶.

⁵ Aquí traduciremos *Ab-grund* como “fondo abismal”, puesto que plantearemos que el *Ab-grund* al que se cae en el proceso de des-fundamentación que hace Heidegger de la proposición del fundamento, no es un vacío sino una fundamentación con un fondo abismal.

⁶ *Ibid.* Pág. 36

Esta proposición que rige todo el comportamiento humano y su forma de habérselas con el mundo, es siempre asumida sin más. No parece haber nada cuestionable ni nada de inquietante en el hecho de que todo tenga que tener un fundamento. Esta auto-evidencia y cercanía que se tiene con la proposición del fundamento es, para Heidegger, misteriosa. Y más misterioso aún es el hecho de que ésta cada vez se acentúa con más fuerza en la cultura occidental. ¿Por qué preguntamos siempre por la razón de las cosas? ¿Por qué nos guiamos por la proposición del fundamento? En últimas, ¿por qué el porqué?

Es precisamente esta cercanía que se tiene con el principio el primer síntoma que lleva a Heidegger a establecer que el principio de razón no se puede asumir de entrada como algo tan evidente, pues su auto-evidencia lo convierte en el más misterioso de los principios. Su estrategia es, por tanto, demorarse en el principio, y poner en evidencia que no hay nada en él que pueda ser asimilado sin más.

Para hacerlo, Heidegger articula su curso en cinco temas que van surgiendo a medida en que va indagando más en la exigencia de fundamento. Entre más va ahondando en el fundamento, la proposición se va haciendo más problemática y tautológica. En este primer capítulo haremos, entonces, un recorrido por estos cinco temas en los que Heidegger va des-encubriendo las incógnitas que giran en torno a la necesidad de fundamentación, y va distanciando a sus interlocutores de la naturalidad con que lo asumen. De esta forma, el efecto de extrañeza con el que consigue envolverla, la convierten en un principio nada obvio y evidente. Pero, como se verá más adelante, el hecho de extrañarla hace que nos acerquemos más a ella. En el acercamiento a ella se revela que la proposición del fundamento, que organiza todo el mundo de los entes en términos de entes fundamentados, finalmente no está fundada sobre algo. Al revelar esto, se plantea finalmente la necesidad de ir hacia un pensamiento que no se rija más por la proposición del fundamento; de dar lo que Heidegger llama ‘un salto en el pensar’. Este salto implica prescindir del ser como fundamento, para considerarlo como un darse que, al dar, se retira.

1. La circularidad de la proposición del fundamento

Antes de que Leibniz acuñara la proposición del fundamento, ésta ya existía: ya regía tanto la manera en que el ser humano conocía el mundo como su comportamiento. Sin embargo, esta proposición necesitó muchos siglos antes de ser acuñada como proposición por Leibniz. Ante este hecho, Heidegger se pregunta lo siguiente: ¿no es bien extraño que a “una proposición tan a la mano, que dirige de forma tácita por doquier todo representar y todo comportamiento humanos, le hayan hecho falta tantos siglos para ser proferid[a] en propiedad como proposición”⁷? Por aquí comienza, entonces, su investigación y su necesidad de abordarla con más cuidado.

Lo primero que hace extraña a la proposición del fundamento es que ésta es una proposición fundamental (*Grundsatz*) que parece ser la más fundamental de todas las demás proposiciones. Al ser una proposición fundamental, está en el mismo rango de todas las proposiciones que dan criterio y medida al representar humano, como el principio de identidad y el principio de no-contradicción. Sin embargo, si se comprende bien lo que dice en un primer momento la proposición, ésta parece ser más suprema que las otras proposiciones fundamentales. Más suprema incluso que el principio de identidad que normalmente se considera como el más importante. Esto se debe a que si se toma lo idéntico en el sentido en que Heidegger lo toma, no como lo igual a sí mismo sino más bien como “la co-pertenencia de lo diverso en el seno de lo mismo”⁸, habría algo sobre lo cual y en lo cual se asentaría dicha co-pertenencia en lo diverso. Y eso sobre lo que se asentaría sería un fundamento. Así, la proposición del fundamento se muestra como la primera entre los primeros principios, el *primus inter pares*, pues incluso el principio de identidad tiene necesidad de él.

Por lo pronto, entonces, la pregunta por el tipo de proposición que es la proposición del fundamento lleva a que ésta sea la más suprema entre los primeros principios. Y esta afirmación conduce a la necesidad de establecer qué es una proposición fundamental; pregunta que a su vez se divide en dos, puesto que hay que averiguar primero qué es un fundamento para luego establecer qué es una proposición.

Sin embargo, al indagar en el fundamento, Heidegger pone en evidencia que en la proposición del fundamento no se dice nada sobre el fundamento. Esta verificación

⁷ Pág. 26.

⁸ Cfr. Pág. 32.

muestra que la proposición fundamental presupone que lo que es un fundamento ya está determinado y claro. Al verse detenido por este presupuesto, Heidegger opta entonces por el camino de determinar qué es una proposición.

Una proposición, según la gramática tradicional, es el enlace de un sujeto con un predicado. Una proposición dice algo de un sujeto. Pero, al acudir a la etimología de lo que quiere decir 'sujeto', Heidegger expone que éste viene del latín *subiectum* que está relacionado con el *hypokeimenon* griego. Ambos significan "lo que se halla de fundamento" que permite la enunciación sobre sí mismo⁹. Por lo tanto, ambas raíces de la palabra 'sujeto' también se basan en la noción de fundamento.

El sentido de la proposición fundamental se encuentra, por lo tanto, en una zona poco clara. La proposición del fundamento, la que debería decirnos algo sobre el fundamento, parece terminar arrojando al pensamiento, paradójicamente, en lo carente de fundamento. Esto se debe a que si se sigue la proposición al pie de la letra, habría que preguntarse por el fundamento de la proposición del fundamento, pues la proposición también debería cumplir la exigencia que ella misma le hace a todo lo que de cierta manera es algo (a todo lo ente). Debe tener, por lo tanto, un fundamento. Pero ¿qué fundamento tiene la proposición del fundamento?

Ante esta pregunta se abren dos nuevos caminos. El primero de ellos conduce a la posibilidad de que la proposición sea lo único no afectado por ella misma; es decir, que esté excluida de su propia región de validez. El segundo llevaría a suponer que ésta sí tenga un fundamento. De tenerlo, empero, dicho fundamento no podría ser un fundamento como cualquier otro. Pues si la proposición del fundamento es la proposición fundamental, la que fundamenta a las demás proposiciones fundamentales, ésta no puede tener un fundamento cualquiera sino el fundamento por excelencia, el fundamento de fundamentos.

El problema con esta posibilidad es que no se puede establecer cuál es el fundamento que fundamenta a la proposición del fundamento. De esta manera, Heidegger enfatiza nuevamente el gran círculo vicioso en el que se ha ido metiendo la exégesis de la proposición, y afirma que parece ser que "quien sigue un tal camino hacia el

⁹ Pág. 34

fundamento, corre el riesgo de que su pensar acabe por hundirse allí”¹⁰. El camino hacia el fundamento parece conducir a una región extraña, peligrosa y ambiguamente iluminada. Y es extraña y peligrosa esta región porque quien accede a ella se percata de que, aunque en su día a día actúa bajo la exigencia de fundamentación de la proposición del fundamento, y la utiliza como apoyo y regla de medida de todo su hacer, la proposición parece precipitarlo en lo carente de fundamento¹¹.

En un intento por esclarecer esta confusión, Heidegger acude a la versión latina acuñada por Leibniz, para establecer si el enredo sólo se presenta en el alemán o si también aparece en la versión latina. El título latino de la proposición que dice *nihil est sine ratione* es el *Principium rationis*. En este caso, Heidegger procede como lo hizo con la versión alemana: trata de establecer qué quiere decir *principium* así como antes lo intentó hacer con el término ‘proposición’. *Principium*, en el sentido en que Leibniz lo está utilizando aquí, fue definido por un discípulo suyo, Christian Wolff: “*principium* es aquello que contiene en sí la *ratio* para otra cosa”¹². La *ratio* se traduce al alemán como *Grund* y al español como fundamento. Por lo tanto, si el principio es lo que contiene la *ratio* para otra cosa y la proposición del fundamento es un *principium*, éste debería contener en sí la *ratio* para otra cosa. Pero, no sólo debería contener en sí mismo la *ratio* para otra cosa sino también, al ser el *principium rationis*, debería contener la *ratio rationis*, o el fundamento del fundamento. En latín también se presenta, entonces, el mismo círculo que en alemán y en la traducción al español.

Por lo pronto, entonces, la proposición, al ser la proposición fundamental suprema, da vueltas dentro de sí. Pues si la proposición fundamental dice que nada es sin fundamento, nada, por consiguiente, tampoco la proposición del fundamento, puede carecer de fundamento. Y, sin embargo, al preguntar por el fundamento de la proposición del fundamento, no se puede llegar fácilmente a él. Por lo tanto, parecería que la proposición del fundamento no cumple en sí misma lo que dice. Se vuelve difícil establecer qué es lo que fundamenta a la proposición fundamental. La proposición del fundamento no está, entonces, fundada en algo más.

¹⁰ Pág. 38.

¹¹ Pág. 40.

¹² Pág. 41.

2. La versión rigurosa de la proposición del fundamento

Continuando con su camino de elucidación de la proposición del fundamento, Heidegger se detiene en la manera en que Leibniz adjetiva la proposición del fundamento. Lo llama ‘principio poderoso’ [*principium grande*]. Para dilucidar el alcance del sentido de este calificativo, Heidegger se pregunta en qué consiste su gran poderío: ¿qué es lo que ejercer el poder en este principio y cómo lo ejerce?

Para encaminarse hacia la pregunta, introduce una versión distinta de la proposición del fundamento que ya no es la versión breve sino una que Leibniz llama ‘la versión rigurosa’. Esta versión, caracterizada por Leibniz como la que piensa *filosóficamente* a la proposición del fundamento, aparece en un escrito tardío de Leibniz titulado *Specimen inventorum*.

En este escrito Leibniz dice lo siguiente: “hay dos principios supremos para todos los raciocinios, a saber, el principio de contradicción y el *principio reddendae rationis*”¹³. El *principium reddendae rationis* indica, según dice Leibniz, que “a cada proposición verdadera cabe restituirle su fundamento” [*quod omnis veritatis reddi ratio potest*]¹⁴. La versión rigurosa del principio dice, entonces, que a todas las proposiciones verdaderas hay que volver a darles (*reddere*) o restituirles un fundamento.

A partir de esta indicación, Heidegger indaga en por qué incluye Leibniz aquí el sentido de ‘volver a dar’ el fundamento y, además, en el ‘a dónde’ en el que hay que restituir este fundamento. Estas nuevas preguntas lo conducen a una aclaración en torno a lo que son los raciocinios y el conocer en general en la filosofía.

El ‘volver a dar’ [*zurückgeben*] o restituir cobra importancia puesto que, el conocer, en el caso de Leibniz, se entiende como *representar objetos* [*Vorstellen der Gegenstände*]. Al conocer, “lo que viene al encuentro [es decir, el objeto] se dis-pone hacia el yo que está representando, que lo re-conduce a él y se lo representa como estando enfrente, emplazado en una presencia”¹⁵. Este es el pensar que Heidegger llama representacional. En dicha manera de pensar, el sujeto está frente a un objeto e indaga en eso que hace que el objeto sea lo que es. La manera en que se lo hace presente es volviéndolo a traer a sí mismo, volviéndoselo a presentar.

¹³ Pág. 51.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Pág. 52.

Para tener certeza de que conoce el objeto que está representando, el sujeto representante debe restituir el fundamento de eso que le viene al encuentro. Dicho en otros términos, la manera en que puede decir con certeza que un ente *es*, es si el representar lo ha asegurado de antemano atribuyéndole un fundamento. Si no se le ha dado un fundamento a esa presencia que está en frente, éste no es un objeto <obstante>, un ente frente al sujeto que el sujeto pueda conocer gracias a que ya antes lo ha emplazado (*Gestell*). Según el *principium reddendae rationis*, por lo tanto, al sujeto representante no le basta con representarse algo *como* algo sino que tiene que comprender cuál es el fundamento que le permite representárselo como se lo representa, para así poder estar seguro de que aquello que se está representando es así.

Antes de continuar, es importante precisar algunos términos que han surgido hasta el momento. Éstos son nociones complejas que necesitan ser ampliadas tanto con aclaraciones de términos que Heidegger lleva a cabo en *La proposición del fundamento* como con otros de sus escritos. La complejidad de éstos se hace difícil de comprender en español puesto que al traducirlos se pierden, por ejemplo, los juegos internos entre preposiciones, verbos y sustantivos y los juegos con las raíces etimológicas existentes en el alemán. Sin embargo, aquí intentaremos aproximarnos un poco a ellos.

El primer término que hace falta precisar es *Vorstellung* que se traduce comúnmente como representación. Para esclarecer su sentido es importante detenerse en el sentido de *Gegenstand*, objeto. El segundo término que es importante aclarar es *Ge-stell*, que es traducido al español como emplazamiento o com-posición, o también puede ser traducido como im-posición.

Para comenzar, es importante resaltar que la palabra *Gegenstand* es la utilizada por Heidegger en este curso para denominar lo que es un objeto, en el sentido filosófico que tiene la noción de objeto para la época de Leibniz, es decir, para la filosofía moderna. Esta palabra se puede descomponer en *gegen* y en *Stand*. *Gegen*, por un lado, puede ser un adjetivo o una preposición. Como adjetivo, tiene el sentido de ‘lo opuesto’. Como preposición, introduce en los elementos nominales o en las oraciones el sentido de oposición o contrariedad. Una de las acepciones de *gegen* como preposición es ‘contra’, ‘en contra de’. *Stand*, por su parte, es un sustantivo que tiene que ver con el estado de algo, o situación en que se encuentra algo. *Stand* se utiliza en alemán, por ejemplo, para referirse a la posición de algo o alguien, a su categoría, su puesto, su situación en un

momento determinado. Juntos, el término *gegen* y el término *Stand* generan el sentido de algo que está encarado o enfrentado. Por lo tanto, la palabra *Gegenstand*, desglosada, conserva el sentido de ‘lo que está situado contra’, y por eso es tan precisa para referirse a los objetos que el sujeto moderno encuentra *frente* a sí y observa a distancia.

La etimología de la palabra latina *objectum* deja ver también este sentido de enfrentamiento. Una de las acepciones del prefijo latino ‘ob’ tiene el sentido de ‘contra’ y ‘jectum’ viene del verbo *jacere* que puede significar ‘lanzar’. Por lo tanto, al descomponer la palabra *objectum* se muestra el sentido del objeto como aquello que está ‘lanzado contra’ que se puede ver en el término alemán *Gegenstand*. La pregunta que surge, sin embargo, es hacia qué está enfrentado eso que lo está. Para adentrarse en esta pregunta, tomando como guía a Heidegger, es importante acudir a como él entiende la noción de conocimiento en la filosofía moderna.

Según Heidegger, en la modernidad el ente aparece como <objeto obstante> frente a un sujeto representante. El sujeto representante conoce el mundo al “situar a lo ente mismo ante sí para ver qué ocurre con él y mantenerlo siempre *ante sí* en esta posición”¹⁶. El *ante sí* es la condición que hace posible observar ‘objetivamente’ y a distancia al ente. El sujeto representante debe, para poder conocer eso que está enfrentado a él, comprender cuál es el fundamento que le permite representárselo como se lo representa. Así pues, el ente, entendido como objeto de conocimiento, “viene al encuentro de manera tal que está puesto y emplazado [gestellt] en su fundamento” y sólo así “vale como cosa que está segura; es decir, como objeto <obstante>. Únicamente lo que así está es de índole tal que de él podemos decir con certeza: él es”¹⁷. Así pues, se puede decir con certeza que un ente *es* si al objeto que se considera que *es*, el representar lo ha asegurado de antemano atribuyéndole un fundamento. Este acto de ‘atribuirle un fundamento’ al ente será ampliado más adelante cuando volvamos a la cuestión del *ratio reddere*.

El sentido de representación (*Vorstellung*), entonces, va en la dirección de este pensar moderno en el que el sujeto no es un ser-en-el-mundo sino un sujeto (ego) que tiene *frente a sí* objetos con los cuales se relaciona a través de representaciones basadas en un fundamento que le permite saber con certeza si el mundo de esos objetos le es *llevado*

¹⁶ Heidegger, Martin. “La época de la imagen del mundo” en Caminos de bosque. Madrid: Alianza editorial, 2005. Pág. 73. El énfasis es mío.

¹⁷ En Op. Cit, pág. 59

de vuelta de forma legítima. A través de la restitución del fundamento el objeto se vuelve estante, sentido que se deja notar más en la palabra alemana *Gegenstand* que en la castellana ‘objeto’. ‘Estante’ puesto que el sujeto lo ubica dentro de un marco de referencia que sería lo que Heidegger llama ‘la estructura de emplazamiento’ (*Ge-stell*).

La necesidad de volver <obstantes> a los objetos es un comportamiento propio de la época moderna llamada por Heidegger *Ge-stell*, que sugiere el conjunto (Ge-) de todo el situar (Stellen) del mundo técnico. Este término es usualmente traducido al español como poner, ‘em-plazar’, ‘com-poner’. Vattimo, en *Las aventuras de la diferencia* (1980) sugiere también el sentido de im-posición, que también integra la idea de poner en posición con la idea de fijar de una manera desafiante a los entes¹⁸.

La palabra *Gestell* es un sustantivo utilizado en alemán para denominar una especie de estructura. Se puede traducir al español como el soporte, la estantería, el armazón, el esqueleto. Al incluir un guión entre el ‘Ge’ y el ‘stellen’, el verbo ‘stellen’ sale a relucir. Éste puede ser traducido como poner, situar, asentar, colocar. El prefijo Ge también cobra importancia por medio del guión y es el prefijo utilizado en alemán para apelar a la noción de un todo o de un conjunto. En el término *Ge-stell* hay, por ende, varios elementos. Uno de ellos es la idea de estructura y orden en que se disponen los entes (para traducir este término se puede usar la palabra em-plazamiento). Otro de ellos es el conjunto de las distintas maneras de poner en posición a los entes (se puede traducir como com-posición).

Hay una cita en la que Heidegger habla del conjunto de distintas formas de *stellen* que puede dar aquí varias luces:

Este traer aquí, este producir [Her-stellen], debemos pensarlo en toda su amplia y múltiple esencia. El hombre encarga [be-stellen] la naturaleza allí donde ella no basta a su representar [vor-stellen]. El hombre produce cosas nuevas allí donde le faltan. El hombre desplaza [um-stellen] las cosas de allí donde le molestan. El hombre oculta [ver-stellen] las cosas allí donde le distraen en sus propósitos. El hombre expone [aus-stellen] las cosas allí donde las evalúa para su compra y utilización. El hombre expone allí donde exhibe [heraus-stellen] sus propios resultados y ensalza

¹⁸ Vattimo, Gianni. *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Ediciones Península, 2002. Pág. 231.

y hace propaganda de su propia empresa. En esta múltiple producción el mundo es detenido y llevado a su estar. Lo abierto se convierte en objeto y de este modo es desviado hacia el hombre. Frente al mundo como objeto, el hombre se exhibe a sí mismo y se establece como aquel que impone todas estas producciones deliberada o intencionalmente¹⁹.

El *Ge-stell*, por lo tanto, se puede ver como el conjunto (enfaticado en el *Ge*) de las distintas maneras en que el hombre trata de poner *ante sí* al mundo para poder tenerlo frente a sí como un objeto del que puede disponer. Al no concebirse *en* el mundo sino *ante él*, el hombre puede, o cree que puede, clasificarlo, ordenarlo, como si éste fuera un *stock* de entes disponibles. De esta manera, también trata de no dejar ninguna margen de misterio frente al mundo, pues todos los entes parecen estar bien dispuestos y en su puesto, y no salirse del *Stand* en que él ha logrado llevar el mundo a estar.

Uno de los lugares de su obra en el que Heidegger más se detiene en este concepto es en “La pregunta por la técnica” escrito en 1949 y publicado en “Conferencias y artículos” en 1954. Según este escrito, que se pregunta por la esencia de la técnica moderna, la manera en que los entes son representados por el ser humano desde la modernidad hasta nuestro tiempo, tiene que ver con la relación entre el ser humano y el mundo que se da con el surgimiento de la técnica moderna. Técnica viene del *τεχνικόν* griego y se refiere a lo que es de tal modo que pertenece a la *τέχνη*. Lo decisivo del sentido griego de *τέχνη*, que revela un modo de relacionarse con lo ente diferente al de la técnica moderna, es que ésta es un modo de *αληθεύειν*, de des-ocultamiento. Este carácter se debe a que es una manera de hacer salir de lo oculto a “algo que no se produce a sí mismo y todavía no se halla ahí delante”²⁰. La *τέχνη* es, entonces, para los griegos un hacer-salir-de-lo-oculto. Al ser un hacer, la *τέχνη* es una manera de *dejar llegar* a la presencia lo que antes no estaba presente. Por tanto, es una forma de *ποίησις*, que es la palabra usada para denominar el hecho de producir o de traer-ahí-adelante y que, según la cita del *Simposion* de Platón que Heidegger aporta, tiene el sentido de “toda acción de ocasionar aquello que, desde lo no presente, pasa y avanza a presencia (205b)”²¹. Se

¹⁹ “¿Y para qué poetas?” en *Caminos del bosque*. Trad de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2007. Pág. 214.

²⁰ Heidegger, Martin. “La pregunta por la técnica” en Conferencias y artículos. Barcelona: Ediciones del Serbal. Pág. 14.

²¹ *Ibid.* Pág. 13.

puede decir, entonces, que la τέχνη griega, según la interpretación de Heidegger, es una manera de traer-ahí-adelante (ποίησις) desde lo oculto, o de producción, de algo que todavía no es presente y que, además, no surge por sí mismo sino gracias a una αἰτία (causa), que es la responsable de ese traer-a-la-presencia.

La técnica moderna, que se rige por los preceptos de la física moderna, es también una manera de traer-a-la-presencia algo que estaba oculto. Sin embargo, el traer a la presencia no tiene el sentido poiético que tenía para los griegos, el de llevar a algo a aparecer, o dejarlo venir a darse en la presencia, sino que tiene un sentido de provocación. Es una manera de retar, provocar, desafiar a los entes; el término para esta provocación que utiliza Heidegger es *herausfordern*. El ser humano le exige a la Naturaleza (ya no entendida como φυσικῶς sino como entes a disposición) suministrarle energía que él pueda extraer y almacenar. En la relación del ser humano, con el mundo de los entes, la naturaleza ya no se concibe como lo que brota por sí mismo y que el ser humano acoge en su brotar sino que, a través del *Ge-stell*, a la φυσικῶς se la transforma en un recurso cuantificable, medible y calculable. Por lo tanto, el hacer salir de lo oculto se convierte en una relación de emplazamiento (*Gestell*) provocador con la Naturaleza. Esta relación acontece así: “la energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado”²².

Este tipo de des-ocultamiento llevado a cabo por la técnica moderna solicita que todo lo des-ocultado esté emplazado, en su puesto, para ser solicitado para otra solicitud. Se crean, entonces, series imbricadas de solicitud. Así, el mundo se convierte en un recurso a disposición del ser humano, disponible para ser usado y, viceversa, el hombre también se convierte en dominado por los entes del mundo de la técnica. Éste es exhortado a corresponder de determinada manera a los entes y, por tanto, está también emplazado y solicitado, toma parte en el solicitar.

En el *Ge-stell* hay, por lo tanto, implicados dos emplazamientos, o, tal como lo indica Heidegger, hay una “mutua pertenencia [*Zusammengehören*] de hombre y ser a modo de provocación alternante [*wechselseitigen Heausforderung*]²³. Así pues, no es sólo el

²² Ibid. Pág. 17.

²³ Heidegger, Martin. *Identidad y diferencia*. Trad: Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990. Pág. 85.

ser humano el que provoca por voluntad propia, sino que él es, por decirlo de algún modo, provocado a provocar. Con el *Ge-stell* tanto los entes como el ser humano son desafiados. No se trata, como lo pone en evidencia Heidegger, de una relación unilateral. En la técnica moderna, el hombre también es llevado “a su estar”. En “La pregunta por la técnica” Heidegger describe al *Ge-stell* de la siguiente manera: “*Ge-stell* (estructura de emplazamiento) significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias”²⁴. Según esta cita, el *Ge-stell* es aquello en lo que hombre y el ser se co-pertenecen en el mundo técnico. Es una mutua provocación, un mutuo disponer el uno del otro. La provocación no es sólo, por tanto, de parte del ser humano, no es que el ser humano decida emplazar a los entes. En la relación del *Ge-stell* hay una provocación *conjunta* del ser hacia el hombre y del hombre hacia el ser.

Eso que lo está provocando a asumir esta actitud solicitante, que se representa a la Naturaleza como una ‘trama de fuerzas calculables’, es su co-pertenencia con el acaecer del ser, con la manera en que el ser acaece, se da, en una época determinada. Aquí entra otro término que es importante dilucidar antes de proseguir: *Geschick*. El *Ge-stell*, aquello propio de la técnica moderna que provoca al hombre a hacer salir de lo oculto de determinada manera a los entes, es, para Heidegger, la forma de un envío, de un destino que él llama *Geschick*. Un envío que lleva al ser humano a corresponder de determinada manera con el acaecer en determinada época o periodo de su ser histórico. En el mundo técnico, al ser humano el ser se le asigna, se le envía de una forma que hace que éste y el ser se dirijan el uno al otro en forma de mutua provocación. ¿Por qué se ha dado este envío? No se sabe: se ha dado porque se ha dado. Pero debido a que ya se ha dado así, hay que corresponder a esto de algún modo; modo que será el planteado por Heidegger a partir de la sexta lección del curso y que se expondrá más detenidamente en el capítulo siguiente.

Sólo diremos, por ahora, que cuando el hombre intenta poner al mundo a su disposición, él también acaba por ponerse a disposición de él. En palabras de Heidegger, “en la misma medida que el ser, el hombre se encuentra provocado, esto es, emplazado, a poner en lugar seguro lo ente que se dirige hacia él, como la substancia de sus planes y

²⁴ Op.Cit. Pág. 20.

cálculos y a extender ilimitadamente tal disposición”²⁵. El *Ge-stell*, entonces, es el envío que le llega al hombre y que lo hace (y entonces lo vuelve a él también sujeto de provocación) des-ocultar a lo oculto de forma provocadora. Así, el ser humano somete a los entes para ponerlos en plaza, en un stand (*Gestell*), y ubicarlos no de otro modo que como objetos para ser solicitados para otra solicitud y así sucesivamente. El ser de los entes queda, así, controlado, puesto en plaza, y fundamentado.

En el sentido de *reddere* se unen todos los términos que se discutieron más arriba. Según Heidegger, para Leibniz conocer tiene el valor de representar. El representar [*Vorstellung*] es una manera de emplazar. En dicho emplazamiento que es el representar, los entes que salen al encuentro son vistos como objetos, como <<lo que está enfrente>>. Es decir, en un espacio *opuesto*, en el otro extremo. Para relacionarse con dicho ente que está enfrente, el objeto, debe llegar a tener, para el sujeto representante, estado [*Stand*]. Por lo tanto, el sujeto no se relaciona con el objeto sólo por el hecho de que éste aparezca, que se des-oculte, sino que le debe dar estado (situarlo ante sí por medio de una representación) para poderlo conocer. El conocer es, entonces, una especie de re-conocer (*Er-kennen*) eso que sale al encuentro puesto que esto encontrado no se conoce de entrada, sino sólo hasta que el sujeto se lo vuelve a presentar, a partir de una re-presentación, a sí mismo.

Vor, en tanto prefijo preposicional del verbo, sugiere el sentido de ‘delante de’, ‘ante’, tanto en el sentido de ‘frente a’ como en el de anterioridad o de acción previa, ‘hacia’. El *Stellen* que, como se dijo, tiene el sentido de situar, poner, colocar, dar una situación espacial, permite poner en su sitio eso que está en frente. El ente no se presenta por sí sólo sino que es el sujeto el que, al representárselo, le otorga dicha presencia.

Y esta presencia que le da es estante. El adjetivo estante sugiere aquí aquello a lo la representación le ha dado permanencia en un estado, lo ha situado de alguna manera no dejándolo ser en su des-ocultamiento sino más bien imponiéndole ese estado. En palabras de Heidegger: “en *este* emplazar viene a estar, a tener estado, algo que nos sale al encuentro”²⁶. ¿Por qué viene a tener estado? Puesto que el sujeto le da estancia, es decir, lo ubica dentro de un determinado marco de referencia al darle un fundamento. Es decir, se lo representa como éste o aquel ente, y le da así una *ratio* a la representación.

²⁵ Ibid. Pág. 83.

²⁶ Pág. 53

El *reddere*, entonces, es la entrega en plaza del fundamento al hombre representante: “la *ratio* es *ratio reddenda*; lo que quiere decir: el fundamento es algo que debe serle entregado al hombre representante, pensante”²⁷. El ente, en la época moderna, es, por lo tanto, un objeto que está enfrentado a un sujeto y que el sujeto trata de emplazar, de poner en su lugar representándolo como algo. En este sentido, *es* a la medida del sujeto cognoscente. El ente sólo es ente en tanto el sujeto le ha dado una *ratio reddendae* y se lo puede re-presentar. No hay objeto sino para un sujeto que se objeta lo que se presenta y, entonces, la objetividad del objeto es dependiente de la subjetividad del sujeto. La relación entre el sujeto y el objeto no se concibe como una de co-pertenencia mutua sino que el sujeto cree poder observar el objeto a distancia, como algo que está-en-frente y en esa mirada distante lo em-plaza, lo pone en su sitio dentro de la estructura en la que se sitúan las existencias en plaza. Es precisamente el *principium reddendae rationis* el que interpela a emplazar.

Aquí hay una relación con la lógica. La proposición del fundamento es la que decide sobre la verdad de las proposiciones, sobre la validez del juicio: “no hay proposición correcta a menos que entregue el fundamento que, necesariamente, la emplace”²⁸. Para que el ente en su estancia se pueda presentar, hay que hacer una proposición correcta que permita emplazarlo. En este sentido, es lo lógico lo que termina determinando lo ontológico, al ente en su ser. Aquí ve Heidegger otro tipo de técnica, de hacer llegar a la presencia, diferente a la de hacer-salir-de-lo-oculto. Aquí está parte del gran poder de la proposición del fundamento: que se vuelve una proposición que rige la manera en que el ser humano conoce el mundo. Pero, dentro de la ontología leibniziana para que este conocimiento sea certero y no se dé un *regressus ad infinitum*, que sería posible si se fuera de razón en razón, tiene que haber una razón última. Por esto, la *ratio reddendae* tiene que ser suficiente, como se verá en lo que sigue.

²⁷ Pág. 54

²⁸ Pág. 70.

3. La versión completa de la proposición del fundamento

Hasta ahora se ha establecido que, al agregarle la acción implicada en el verbo *reddere*, el principio de razón, éste gana el calificativo de “poderoso” [*großmächtigen Prinzip*]. El *reddendum* le otorga su importancia para la época moderna puesto que es la parte de la proposición que interpela, que exige del representar humano una fundamentación y que deja ser presente a lo presente. Según lo que dice la proposición en su versión rigurosa, el objeto que se *presenta en frente* debe ser *re-presentado como algo* tienen que estar fundamentado. Por lo tanto, la versión rigurosa de la proposición del fundamento es la que da regla y medida a todo el pensar moderno.

Para Heidegger, sin embargo, el gran poderío de la proposición del fundamento no está solamente en la función que éste cumple dentro del pensar, pues tendría entonces un poder muy restringido. Ésta tiene un alcance mayor: se refiere no sólo a la manera en que el ser humano conoce el mundo al fundamentar sus representaciones sino que también abarca todo lo que de alguna manera *es*. Ésta vale no sólo en sentido epistemológico sino en sentido ontológico y su dominación se extiende hacia todo lo que Leibniz concibe como *Natura* e incluso hasta la *prima causa*. *Natura* es la palabra con que Leibniz designa la naturaleza de las cosas en general: sean naturales, históricas o culturales.

En otro de sus tratados tardíos Leibniz escribe lo siguiente: “Hay en la naturaleza fundamento de que exista algo, más bien que nada [*Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil*]”²⁹. Según sus palabras, en la naturaleza, aquello que acostumbramos a atribuir a las cosas (*Natura, quam rebus tribuere solemos*), hay un fundamento que da razón de por qué algo existe más bien que nada. Y este fundamento, de acuerdo al cual la naturaleza se inclina a existir y no lo contrario, se encuentra, como se deja percibir en los fragmentos de Leibniz que Heidegger escoge, en un ente efectivo: “Este fundamento (en la Naturaleza de las cosas de acuerdo al cual éstas tienen en efecto la inclinación a existir, antes que a no existir) tiene que estar en un ente que sea de alguna manera efectivo, o en su causa”³⁰. Este fundamento, a partir del cual las cosas son en vez de no ser, no es un ente en medio de otros sino que es una *ultima ratio Rerum* y es el más extremo de los fundamentos entitativos de las cosas. Es la razón

²⁹ Pág. 58.

³⁰ Pág. 59.

última y, por lo tanto, la primera y más fundamental de la serie de razones. Por esto, esta razón última es señalada por Leibniz también como la causa primera: como la *prima causa* de las cosas en general. Para Leibniz, este fundamento último (o primero) se encuentra en algún ente real (*in aliquo Ente Reali seu causa*). Este ente real es Dios: “y (aquel ente que es necesariamente en tanto fundamento supremo) suele ser denominado con una palabra, Dios [*et* (a saber: *illud Ens necessarium*) *uno vocablo solet appellari, Deus*]³¹. Por lo tanto, la ontología de Leibniz, que también sería una teología, ubica el fundamento de todo en un Ente supremo.

Si se le pregunta a Leibniz, siguiendo la interpelación según la cual ningún ente es sin razón, cuál es la razón de ser del Ente supremo, Leibniz tiene una respuesta muy particular. La razón de ser de Dios es la proposición del fundamento. La existencia de Dios es la consecuencia de este gran principio que no permite que nada sea sin razón. La razón de ser del ente supremo, de la causa de las causas también se deriva del *principium reddendae rationis*. Dios, por lo tanto, se sigue de la proposición del fundamento. Uno podría preguntarse si no hay aquí una circularidad: la existencia de este ente supremo se debe a que no hay nada sin razón pero, a la vez, se puede decir que no hay nada sin razón, en tanto que hay un ente supremo: Dios. La manera en que se puede detener la circularidad es diciendo que el Ente supremo es incausado. Sin embargo, el no poder determinar su causa es también no poder determinar su porqué. En este sentido, el sujeto no se podría re-presentar al ente como *esto* o *aquello* y no podría darle una razón. La razón, entonces, que permitiría representárselo de alguna manera, sería que nada es sin fundamento. Así, la proposición termina volviéndose también el fundamento del ente real.

4. *Principium grande, magnum et nobilissimum*

Es precisamente lo anterior lo que ejerce el poder de este principio grandemente poderoso: que abarca incluso al Ente supremo, al Dios de los filósofos y, en este sentido, funda toda la onto-teología. En otras palabras, el poderío del principio está en el *reddendum* que rige a todo representar humano, a la ontología y a la teología. Éste implica que el fundamento debe ser traído para que todo aparezca como una

³¹ Pág. 59.

consecuencia de este principio. Es decir, en el pensamiento moderno en el que queda inscrito Leibniz, algo *es* sólo en la medida en que un representar fundamentado lo haya emplazado con seguridad como un objeto fundamentado. Así, lo que dice la proposición del fundamento no es sólo una exigencia que se le hace al conocimiento sino que es lo que da ser a los entes puesto que algo *es* si y sólo si el representar le ha restituido su fundamento. Por lo tanto, todo <<lo que es>>, es algo en la medida en que es representado como algo que se sigue de otra cosa³². Solamente eso que está emplazado en un fundamento se le ofrece al representar como algo seguro, es decir, como un objeto obstante. Y sólo al ser un objeto obstante es que el representar puede decir con certeza que él *es*. Así pues, un ente sólo puede ser “aquello que, en una representación fundamentada, ha sido llevado a su estancia”³³. Por lo tanto, todo lo que es *es* a consecuencia de un fundamento. Incluso Dios es un resultado de la exigencia de la proposición del fundamento, puesto que es la consecuencia que se desprende de la interpelación de que todo ente debe tener un fundamento.

Esta onto-teología está, por lo tanto, fundada sobre un ente representable como Dios. No sobre algo más allá del ente que le daría lugar. Para Heidegger, esto implica que se da una entificación del fundamento que llega hasta hoy en día. Esta entificación, dice Heidegger: “amenaza todo cuanto le es *heimlich* <hogareño> al hombre, privándolo de todo suelo y fundamento que le permita echar arraigo”³⁴. Esto indica que “hay una correlación, un juego enigmático, entre la exigencia de emplazamiento del fundamento y la retirada del suelo natal”³⁵. El juego se da, entonces, entre entrega y retirada: el ser humano, entre más entrega fundamentos, más se retira de un habitar de una manera en la que pueda tener mejores posibilidades de ser en el mundo.

Como se verá más adelante, para que haya ente, para que el ente pueda aparecer, no puede haber un fundamento que sea un ente. El fundamento del ente no puede ser un ente porque tiene que ser otra cosa no ente, que permita venir a la presencia al ente. En este caso el juego entre entrega y retirada sería uno en el que al hombre se le entrega y él acoge eso que se le entrega y retira a la vez. Acoger sería, en este contexto, permitir que lo que se le entrega se retire en vez de intentar disponer de él. Esta sería la

³² Pág. 59.

³³ Pág. 60

³⁴ Pág. 65.

³⁵ Ibid.

posibilidad que ve Heidegger de “edificar y habitar en el ámbito de lo conforme a esencia”³⁶. Para poder llegar a ese edificar y habitar, se necesita pensar hasta el fondo la proposición del fundamento.

5. Otra manera de la época de aludir al fundamento

En un intento por seguir ahondando en las intenciones suficientes del principio de razón suficiente, Heidegger contrapone el tipo de pensamiento de Leibniz al de un contemporáneo suyo: Angelus Silesius. Si bien Leibniz dice que todo ente se fundamenta sobre algo más y que siempre habrá una suficiencia que permita fundamentar el todo de los entes, hay algo que parece no entrar dentro de esta pretendida suficiencia, como se verá a continuación.

La proposición del fundamento interpela al representar y hace que éste se pregunte constantemente lo siguiente: “¿Por qué lo representado es, y por qué es tal como es?”³⁷. La pregunta por el fundamento, por lo tanto, siempre se ha formulado utilizando el pronombre interrogativo <<por qué>>, ésta es la manera de preguntar por el fundamento que hay que entregar. Así pues, el <<por qué>> es el pronombre que indaga por el fundamento, por la *ratio* o el *Grund* de un ente. Lo anterior implica que a aquello a lo que se le puede dar un fundamento, que según la proposición del fundamento es a todo lo ente, algo que concluye Heidegger puesto que afirmar que nada es sin fundamento significa que todo tiene un fundamento, siempre debe tener un porqué. Heidegger llega, a partir de esta constatación, a formular estratégicamente una nueva versión más abreviada de la versión rigurosa de la proposición del fundamento. Esta es la forma en que hace su reformulación: “Nada es sin el fundamento que hay que entregar puede verse en la forma: nada es sin porqué”³⁸.

Esta nueva proposición, sin embargo, y en la época de Leibniz, parecía no regir al ente en su totalidad. Permaneció un ámbito del pensamiento humano al que no llegó la exigencia del principio poderoso, magno y noble: el de Angelus Silesius. Heidegger resalta cómo Angelus Silesius, que era un médico de profesión y escribía versos, fue referido varias veces por Leibniz en sus cartas y escritos. Aunque Heidegger reconoce que Leibniz lo consideraba una fuente de peso, también creía que su pensar era mística

³⁶ Ibid.

³⁷ Pág. 71.

³⁸ Ibid.

y poesía y que sus versos se inclinaban casi al ateísmo. El siguiente verso, por ejemplo, puede poner de manifiesto su ‘ateísmo’, puesto que contradice rotundamente a la *prima causa* de Leibniz:

“La rosa es sin porqué; florece porque florece,
No cuida de sí misma, no pregunta si se la ve”

En este verso se ve claramente por qué Silesius podía rayar en el ateísmo como dice Leibniz, pues parece indicar, a primera vista, que sí hay un ente sin porqué: la rosa. Si se recuerda que el porqué es lo que da cuenta del fundamento, se podría afirmar que indicar que ‘la rosa es sin porqué’ es una manera de establecer que la rosa no tiene un fundamento o una razón y de negar, por lo tanto, la suficiencia del principio de razón suficiente.

Si se observa la segunda parte del primer verso, sin embargo, ésta utiliza la conjunción causal *porque* que se usa para introducir el motivo por el cual se da un efecto. Por lo tanto, parece ser que la rosa, según el verso de Silesius, sí tiene un fundamento. El problema es que dicho fundamento no cumple con los requisitos de lo que es un fundamento para Leibniz. Pues el florecer de la rosa no está basado en nada más que no sea el florecer mismo. Ésta florece *porque* florece. Por lo tanto, su fundamento no puede ser entregado. En este sentido, el verso no parece ser una proposición verdadera puesto que no cumple con la definición de *principium* que da el alumno de Leibniz y que se mencionó unas páginas más atrás. A saber, que “*principium* es aquello que contiene en sí la *ratio* para otra cosa”³⁹. Si el *principium*, traducido al español como proposición y al alemán como *Satz*, debe tener en sí mismo el fundamento para otra cosa para poder ser verdadera, el verso “la rosa florece porque florece” no cumple con esta exigencia. El verso tendría que decir algo así como la rosa florece porque está genéticamente diseñada para producir brotes reproductores que le permiten reproducirse o algo por el estilo. Pero, en el lenguaje proposicional, una proposición como “la rosa florece porque florece” no tiene ningún sentido. Su florecer no está basado en otra cosa fuera del acto mismo, no hace referencia a *nada más allá* de este hecho. Por lo tanto, la manera en que el porque, conjunción causal normalmente utilizada para explicar la razón de ser de

³⁹ Pág. 41.

algo, es empleado en este verso, no restituye el fundamento que da cuenta de lo que ella es.

Además de no señalar hacia un fundamento, el verso padece de contradicción interna. En su uso común el porqué corresponde a un preguntar que busca un fundamento. El porque, por otro lado, corresponde a un contestar que normalmente aporta el fundamento. Uno pregunta ¿por qué la rosa florece? y la manera en que se contesta esta pregunta es diciendo “florece porque”. A primera vista, ambos apuntan hacia el fundamento. El porqué, por su parte, es el que pregunta por él y el porque es el que lo otorga. Sin embargo, debido a que al principio del verso se niega que haya un fundamento y al momento se afirma que sí lo hay, el verso se muestra como una contradicción, pues es una simultánea afirmación y negación del fundamento, y de un fundamento que ni siquiera podría permitir hablar con verdad de la rosa.

Parece ser, entonces, que hablar en esta manera contradictoria es asunto de la mística, dice irónicamente Heidegger. Sin embargo, si se mira cuidadosamente el uso que el poeta hace del *porque* y del *porqué*, sus versos hablan con mucha claridad. Lo primero que hace Heidegger es preguntarse si el fundamento que busca el porqué y el fundamento que aporta el porque son el mismo⁴⁰.

En la primera parte del verso se dice que la rosa es *sin porqué*. Ante la pregunta ¿cómo se puede ser sin porqué?, el segundo verso provee una respuesta: el ser sin porqué de la rosa consiste en no cuidar de sí misma, no preguntar si se la ve. Así pues, la rosa, al ser sin porqué, no necesita, como sí lo necesita hacer el ser humano, prestar atención a los fundamentos que la determinan en cada caso concreto. No necesita restituir (*reddere*) el fundamento de su florecer. Si se pusiera esto en el lenguaje de Leibniz, se podría decir que a la rosa no le hace falta, para ser, fundamentos en los que se funde su florecer: “dado el modo en el que la rosa *es*, no necesita de un cuidado especial de sí misma; no necesita cuidarse de todo aquello que le pertenece en cuanto la determina, es decir: la fundamenta⁴¹. La rosa puede, entonces, florecer, así nunca preste atención a los fundamentos que posibilitan su florecer, así no se rija por la proposición del fundamento.

⁴⁰ Cfr. Pág. 73.

⁴¹ Pág. 74.

Esta interpretación del ser sin porqué de la rosa que otorga Heidegger muestra, sin embargo, que “Angelus Silesius no quiere negar que el florecer de la rosa tenga un fundamento”⁴². Más bien, que ella *es* y florece sin tener que regirse por la interpelación que la proposición del fundamento le haría y que ella se haría a sí misma, como es el caso del ser humano. El *principium reddendae rationis* (la versión rigurosa de la proposición del fundamento) no vale, por lo tanto, para la rosa y, lo más destacable del incumplimiento de la proposición por parte de la rosa es que su existencia y florecer no cesa de darse por no seguir dicha interpelación: “la rosa es rosa sin que un *reddere rationem*, una entrega del fundamento, tenga que pertenecer a su ser de rosa”⁴³.

Lo anterior no significa, y esto es muy importante, que la rosa no tenga un fundamento y que contradiga, por lo tanto, a la primera versión abreviada, <<Nada es sin razón>>, de la proposición del fundamento. La rosa es sin porqué, pero no sin fundamento. Y no es sin fundamento no solamente porque cuando ésta se convierte en un objeto de representación del ser humano, éste puede decir por qué la rosa es como es, qué causa está a la base de su florecer y puede, así, emplazarla. La rosa no es sin fundamento, aunque florece sin que su florecer tenga que estar anclado en la causa y condición de su florecer, aunque no tenga que establecer, como un principio de razón suficiente, eso que la deja salir a la presencia. Por lo tanto, según la afirmación de Silesius, la rosa puede ser rosa sin que alguien la pueda volver un objeto estante. Es algo que *es* fuera del sujeto representante.

No se puede decir que la rosa es sin fundamento porque ésta tiene, por ejemplo, un suelo, un fondo; es decir, hay algo que permite que ésta venga a la presencia, un fondo que la deja crecer y manifestarse como por sí misma. Y esto, como se verá más adelante, es muy importante para comprender el fundamento al que quiere llegar Heidegger.

El enfoque de Angelus Silesius, como lo anota Heidegger, va más en la dirección del ser rosa de la rosa y no de lo que la rosa es para el sujeto representante. Ella es sin porqué en la manera en que existe y se las ha con el mundo. Pero esto no implica que su florecer no esté fundado: “el fundamento en base al cual la rosa florece no tiene para

⁴² Pág. 74.

⁴³ Ibid.

ésta ese carácter de interpelación [*Anspruch*] que exigiría, *de ella y para ella*, la entrega del fundamento”⁴⁴.

El suelo en que se para la rosa, sin embargo, es bastante diferente de la suficiencia en la que se sostiene el sujeto representante. Es importante considerar esto para el salto en el pensar que quiere dar Heidegger. Un salto en el que quiere acceder a un pensar que se relacione de diferente manera con el fundamento, una manera más parecida a la forma en que la rosa se las ha con su florecer. Estas palabras que él dice lo comprueban: “el hombre, en el fondo más oculto de su esencia, no *es* de verdad más que si a su modo *es*, como la rosa, sin porqué”⁴⁵. Para decir, adelantándonos un poco, en qué consiste esta relación, se trata de una posibilidad en que, como la rosa, se esté provisto, y simultáneamente no se esté, de fundamento. Es decir, la posibilidad de tener una relación con el fundamento en el que puedan coexistir al mismo tiempo un sin porqué y un porque en la manera en que el ser humano es en el mundo.

Debido a que el *porque* utilizado por Silesius nombra de cierta manera al fundamento de la rosa, Heidegger logra mostrar que la manera en que se utiliza el *porque* en este verso nombra también al fundamento, a pesar de no apuntar, como sucede normalmente con las proposiciones, a “otra cosa aparte y lejana, a algo que no es un florecer y que debe fundamentar desde otro lugar el florecer”⁴⁶. Más bien, en el porque el fundamento es llevado “a una referencia por lo que hace a nosotros, mientras que en el porqué es como si alejáramos de nosotros el fundamento”⁴⁷. El porque, por lo tanto, es una manera de relacionarse con el fundamento en la que se está cerca a ese fundamento, mientras que el por qué aleja a ese fundamento.

Hasta ahora se ha insistido en que la proposición del fundamento exige que la representación de los objetos se fundamente a sí misma para que sea verdadera y, al mismo tiempo, que el objeto de dicha representación esté también fundamentado, emplazado con seguridad. Se ha destacado, también, que hay otra forma de fundamentación señalada en el *porque* del verso de Angelus Silesius y que remite a otro tipo de fundamentación: a un florecer que se fundamenta él mismo, que se refiere al florecer en tanto florecer y ahí se queda. Anteriormente se señaló que, a simple vista,

⁴⁴ Pág. 75.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Pág. 100

⁴⁷ Pág. 80.

decir “la rosa florece porque florece” parece no estar diciendo nada fundamentado puesto que comúnmente las proposiciones fundamentadas deben predicar algo de un sujeto. Para poder hacerlo, deben tener un fundamento (un porqué) que permita ligar sujeto y predicado con certeza. En este caso, se predica de la rosa que ésta florece. Pero si se pregunta por qué florece, no hay otra respuesta que *porque florece*. Así, se crea una proposición que se muerde la cola puesto que deja un porqué sin contestar que genera una circularidad.

Se pone a tambalear, así, la manera convencional del enlace sujeto y predicado. Esta estructura predicativa muestra, y a la vez determina, una manera particular de concebir a los objetos como los sujetos portadores de predicados, propiedades o atributos. Decir algo con verdad de la rosa sería, por ejemplo, decir que el rojo es una de sus propiedades. Esta estructura predicativa muestra la siguiente tendencia que se tiene: que para entender algo, para poder formarse un concepto de algo, hay que ser capaz de especificar los atributos de los cuales ese algo (el sujeto) es portador.

Esta frase muestra, precisamente, una imposibilidad de formarse un concepto del porqué del florecer de la rosa y así representarse al objeto rosa como algo em-plazado. Heidegger empieza a llegar, así, a la imposibilidad de atribuir también un concepto al ser mismo de la rosa en este verso. La rosa no tiene un fundamento más allá de ella misma, es decir, existe sin tener que rendir cuentas a un porqué, sin saber si viene o no de un fundamento que a la vez viene de un fundamento que sería el ente supremo. La rosa es en el mundo, no está ante el mundo y, el hecho de que Heidegger señale este verso, empieza a mostrar que el sentido mismo de la rosa, al no estar anclado en algo más allá de ella, empieza a abrir al pensar a un nuevo ámbito. Éste no posibilita que la rosa sea puesta en su puesto, representada como *algo*, sino que invita a quedarse en ella y en la manera en que ella es-en-el-mundo. Al dejar ser a la rosa de esta manera, de un momento a otro, ella acaece de otra manera, ya no está *frente* a un sujeto sino en un espacio abierto y muestra también mucho al sujeto de lo que él es.

No fundar el florecer en algo *fuera* del florecer de la rosa no permite emplazar a la rosa y tenerla como un objeto seguro para el representar. El *porque* del verso, por tanto, en vez de ser una conjunción causal que explique *el motivo por el cual*, o que introduzca *la razón que da cuenta de por qué* la rosa florece (razón que debería fundamentarse desde otro lugar que no sea el florecer), remite al florecer mismo. Es decir, el florecer se funda

él mismo, el mismo hecho de florecer, de brotar desde sí, se vuelve ahora lo que concierne, y no el hecho de “por qué se origina” ese florecer. Aquí hay una alusión a la φύσις, en el sentido griego de ésta, como brotar por sí mismo.

6. Lo impensado de la proposición del fundamento

A partir de esta paradoja que le presenta Silesius a Leibniz es que Heidegger va a abordar la cuestión de la co-pertenencia en lo mismo del ser y el fundamento. Con esta inquietud que genera este otro tipo de aproximación a los objetos que es el *porque* y los demás misterios que ha señalado sobre la proposición, Heidegger decide, finalmente, dejar los rodeos y entrar en materia.

Al entrar en materia, lo primero que constata es lo que le muestran los rodeos que ha dado: que el *principium rationis* no dice nada sobre el fundamento, a pesar de que su título parecería prometer ser una proposición *acerca* del fundamento. Ésta parece ser, más bien, una proposición *de*, en el sentido de propiedad, el fundamento. Como si fuera el fundamento el que está haciendo la proposición, el mismo que la propone.

A simple vista, *Nihil est sine ratione* se lee familiarmente enfatizando en el *est* y en el *ratione*, éste es el énfasis que da la pauta. El *sine ratione*, en este caso, es el predicado que se le atribuye al *Nihil*, que, sumado al *sin*, enuncia a “todo lo que es”. *Nada*, aquí, es otra forma de decir <<todo lo que es>>; por lo tanto, <<todo lo que es>> sería el sujeto de la proposición del fundamento. Aquí está la razón por la cual la proposición del fundamento no dice nada sobre el fundamento. Leída en su tonalidad habitual, ésta sólo habla del fundamento como un predicado y pone su énfasis es en el sujeto, en todo lo ente: “la proposición del fundamento, entendida al modo habitual, no es enunciado alguno sobre el fundamento, sino sobre el ente, en la medida en que éste es, en cada caso, un ente”⁴⁸. Por ende, ante la pregunta ¿de qué habla la proposición del fundamento?, la respuesta más próxima que se presenta es: la proposición del fundamento no habla sobre lo que sugiere su título, sino que habla sobre los entes. Esta mirada es, no obstante, la superficial, la que sólo hace una exégesis habitual del *principium rationis*; es decir, la está abordando desde los típicos enfoques que la tradición ha acordado sobre esta proposición. Enfoques que el mismo Heidegger, para 1929, asumió como los únicos cuando escribió “De la esencia del fundamento”.

⁴⁸ Pág. 83.

Esta vez, sin embargo, Heidegger tiene el presentimiento de que la proposición del fundamento sí dice algo sobre el fundamento, así su lectura habitual desmienta este pronóstico. Ella sí habla del fundamento, sólo que lo dice de otra manera: la del no-decir.

Y para captar esa forma del no decir, es necesario un pensar de la escucha y de la visión. A esta relación entre el pensar y lo visual y auditivo Heidegger le dedica varios párrafos de su curso y no debe ser pasado por alto. Para él, ver (*sehen*) y escuchar (*hören*) como pensar no implican simplemente dos acciones de los sentidos que permiten captar lo sensible para luego transferir (*übertragen*) eso sensible que se recibe a lo no sensible, es decir, al pensar. Pues pensar de esta manera está separando a lo sensible y a lo no sensible como si fueran dos regiones autónomas. Heidegger quiere sustituir esta idea binaria de lo sensible y lo no-sensible y más bien invitar a a-vistar (*Er-blicken*) y a prestar oídos (*Er-hören*) para poder pensar propiamente a la proposición. Y es en este momento en el que logra comprender la entonación y la manera en que se enfatizan las itálicas, que siempre ha primado en la tradición.

Para poder salirse de la forma habitual en que ésta se lee y se oye, Heidegger decide enfatizar otros acordes de ella. En vez de detenerse en el Nada y en el sin, como lo ha hecho durante el curso, decide abordar la tonalidad de la proposición por otra vía. Acentúa (visualmente) el <<es>> y el <<fundamento>>. Así, en vez de tener <<Nada es sin fundamento>>, pone el énfasis en <<Nada es sin *fundamento*>>. Con este nuevo énfasis aleja a la proposición del fundamento de ser una proposición acerca del ente.

Lo anterior se debe a que el <<es>> hace referencia al ser. En este caso, al ser del ente. La proposición dice, entonces, que para ser un ente, del tipo que sea, hay que tener un fundamento. Se ve, aquí, una consonancia entre ser y fundamento. Al ser del ente le *pertenece* (*gehört*) el fundamento. Hay una inseparabilidad, difícil de percibir puesto que no está dicha explícitamente, entre el ser ente del ente y su fundamento. En esta nueva tonalidad se muestra esta relación entre el ser y el fundamento.

El ser se revela como algo que pertenece al fundamento: “<<al ser le pertenece [*gehört*] fundamento>>”⁴⁹. Esto no significa, sin embargo, que el ser esté fundado, que una de las propiedades del ser (propiedad en el sentido de objeto de dominio) sea el

⁴⁹ Pág. 92.

fundamento y que, por lo tanto, éste esté fundamentado. A lo que intenta llegar Heidegger es a que “ser es, en cuanto ser, fundante”⁵⁰. Y, al ser fundante, el ser es lo que funda a los entes pero no tiene él mismo una razón. Es decir, el ser no es una razón suficiente a la manera de Leibniz.

Heidegger quiere destacar un sentido de co-pertenencia (*Zusammengehörigkeit*) entre el ser y fundamento: “El fundamento recibe su esencia de su co-pertenencia con el ser en cuanto ser. A la inversa, el ser en cuanto ser se hace valer a partir de la esencia del fundamento”⁵¹. El fundamento y el ser se revelan, ahora, como lo mismo (*das Selbe*), pero esto no quiere decir que sean lo igual (*das Gleich*), pues si fueran lo igual no tendrían dos nombres distintos. Pero Heidegger escoge trazar esta relación ayudándose de los dos puntos, para evitar utilizar una proposición para referirse al ser. Para evitar decir “Ser y fundamento son lo mismo”, una proposición en la que se utiliza el “son” para decir un predicado sobre el sujeto ser y fundamento, Heidegger escribe “Ser y fundamento: lo mismo”⁵². De esta manera, intenta salirse de la forma que los enunciados proposicionales tienen y evita sugerir que el ser *es* algo, como si éste fuera un ente.

Con el cambio de énfasis, la proposición deja de ser, entonces, una proposición en el sentido lógico y gramatical del término. Se vuelve más importante su tonalidad y, en este sentido, se alude al sentido que *Satz* tiene en el lenguaje musical. Para esto acudo a los traductores de la versión en español de *La proposición del fundamento* que dicen algo muy sugerente con respecto al sentido musical de *Satz*:

“De ahí que *Satz* sea también, en el lenguaje musical, el <<movimiento>> de una sonata o de una sinfonía. Allí, el tono dominante, la clave, corre a través de las notas, en un fraseo, sin tener otro lugar que el que el tono mismo da. El <<movimiento>>, el <<tiempo>> *adagio*, o *allegro*, no va de un sitio a otro, en los que descansara. Él *es* puro movimiento”⁵³.

Este ser ‘puro movimiento recuerda’, una vez más, al florecer de la rosa. Su florecer no tiene un fundamento en *otro lugar* que no sea su mismo florecer, ella no descansa en

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² Pág. 93.

⁵³ Véase la Introducción a *La proposición del fundamento*, pág. 9.

algo más que en ella misma. Igualmente, la proposición del fundamento leída en esta tonalidad convierte al ser y al fundamento en lo mismo. Al ser lo mismo, el ser es lo que funda y lo que funda es el ser, no se puede detener la relación en algún otro lugar que no sea en la co-pertenencia de los dos.

Para esclarecer un poco el sentido de la mismidad entre ser y fundamento que Heidegger quiere señalar es importante detenerse en el sentido de esta pertenencia que se indica a través del verbo *gehören*. El sentido de este verbo es expuesto detenidamente por Heidegger en *Identidad y diferencia* (1957). El *gehören*, el pertenecer, se refiere a una dimensión que integra a lo que es múltiple. Es estar juntos gracias a una relación de apropiación, de pertenencia que hace que se esté junto *en lo mismo*. Si el ser y el fundamento son lo mismo (*das Selbe*), no quiere decir que sean idénticos y que, por lo tanto, no haya que diferenciarlos. Más bien que hay una relación entre ellos de pertenencia. En dicha relación, cada uno llega a ser propiamente eso que es sólo con su relación con lo otro. Así, al ser el ser lo mismo que el fundamento, se sugiere que el ser sólo en tanto fundante, adquiere su carácter de ser y que el fundamento sólo gracias al ser adquiere su ser fundamento.

La proposición, en su nueva tonalidad, se muestra como una proposición sobre el ser. Al cambiar los énfasis, Heidegger logra mostrar que el ser como fundamento, en el sentido de eso sólido a la base que puede dar razón del ente, también siempre implica una desfundamentación del ser, un *Ab-grund*, puesto que éste no puede ser fundamentado. Leído en el sentido de nada *es sin fundamento*, la nada sería eso que *es sin fundamento*. Algunos de los estudiosos de este curso⁵⁴ de Heidegger conciben que la proposición, en su nueva tonalidad, puede ser leída ya no en forma negativa enfatizada por el *nada sin*, sino en su forma afirmativa, como si hubiera algo así como la nada que *es sin fundamento*, es decir, la nada cuyo ser es ser sin fundamento. Al leer la proposición de esta manera, el ser podría ser visto como esa nada, la no cosa, lo no ente, puesto que Heidegger quiere precisamente que el ser no sea un ente en particular, y ese no-ente que no tiene fundamento, vendría a ser un *Ab-grund*, que no tiene fundamento. No obstante, a pesar de no tener fundamento, sí funda a todos los demás entes que vienen a la presencia. Es, entonces, lo que da ser al ente, pero no un principio de razón suficiente en

⁵⁴ Ver, por ejemplo, Spariosu, Miahai. *Dionysus Reborn: Play and the Aesthetic Dimension in Modern Philosophical and Scientific Discourse*. Ithaca, N.Y; London: Cornell University press, 1989. Pág. 118. O el capítulo “Le principe de l’être comme fond abyssal” en Panis, Daniel. *Il y a le il y a: l’Enigme de Heidegger*. Bruxelles: Éditions Ousia, 1993. Pp. 130-148.

el que se pueda detener toda la cadena de porqués y darle una razón estable al pensamiento racional, a partir de la cual se pueda construir un edificio de razones consistente. El ser humano que busca razones, entonces, llega ante un no-ente del que, como se verá más adelante al analizar el juego del ser, a lo sumo puede decir que *da, es gibt*.

Así, la proposición ya no muestra un *principio de razón suficiente* sino que se convierte en un círculo vicioso. Esto sucede porque ante la pregunta *¿qué significa ser?*, la respuesta es: ser significa fundamento; y ante la pregunta *¿qué significa fundamento?*, sólo se puede responder: fundamento significa ser. Por lo tanto, al apreciar en el principio de razón una forma de concebir al ser como co-perteneciente al fundamento, se da un regreso al infinito, algo que ha tratado de evitarse durante toda la historia de la metafísica y que ha llevado a todo tipo de empresas de fundamentación (que sólo pueden estar situadas más allá (*metà*) de la esfera física (*φύσις*)) como la idea del Bien platónica, el Motor Inmóvil de Aristóteles o el Dios de la filosofía.

Así pues, el ser se queda sin fundamento, él mismo se sale del fundamento. El *Grund*, el fundamento que todo lo fundamenta, se convierte así en un *Ab-grund des Seins*. Generalmente, el sentido del prefijo *-ab* que viene del latín es un prefijo que se emplea para generar el sentido de ‘separación de’, o de privación. Por lo tanto, se puede considerar que el *Ab-grund* implica una des-fundamentación del fundamento. Si ya no se tiene el *Grund*, el fundamento que todo lo fundamenta (incluso al fundamento mismo) se incurre en la gran tautología de que al fundamento lo fundamenta el fundamento que a su vez es fundamentado por el fundamento que está fundamentado por el fundamento... y así hasta el infinito. Se llega a una regresión al infinito, considerada por Borges como la más amenazante para el pensamiento: “Hay un concepto que es el corruptor y desatinador de los otros. No hablo del Mal cuyo limitado imperio es la ética; hablo del infinito”⁵⁵.

Hasta este momento, Heidegger ha convertido a la proposición en algo completamente diferente y ha mostrado lo no escuchado en ella. Su propuesta es, sin embargo, difícil de asimilar aún para los oídos y para la visión. Pues no se ve claramente por qué la proposición del fundamento es una proposición acerca del ser, algo que, como se vio,

⁵⁵ Borges, Jorge Luis. “Avatares de la tortuga” en *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1989. Pág 254.

convierte a la proposición en una frase musical que no descansa en algún sitio. Este tono dominante, su clave, que corre a través de las notas sin tener otro lugar que el que el tono mismo da, sólo es asimilable si se da un salto en el pensar. Dicho salto no implica, para él, saltar a un abismo sino saltar a la pertenencia al ser que sería un suelo (*Boden*), en vez de un fundamento.

Vattimo en *Las aventuras de la diferencia* (1985), muestra que hay una diferencia entre *Boden* y *Grund* que cabe destacarse. Heidegger dice, en la *Proposición del fundamento*, que “el total hacerse valer de la apelación de la asignación de la razón suficiente (*Grund*) amenaza con quitar al hombre de toda posibilidad de tener una patria y le sustrae el suelo (*Boden*) sobre el que sólo puede originarse lo que es nativo”⁵⁶. Vattimo, a partir de esta cita, dice que al ser *Boden* un suelo, *humus*, remite a la noción de ‘dejar ser a la presencia’, y alude así a un fondo “del cual algo puede nacer (no: derivar causalmente)”⁵⁷. Es decir, el suelo no es la *causa* de los entes sino que “ nombra la presencia en su carácter de *proveniencia* ” y, así, es un término como el de *a-letheia* que “conduce al pensamiento hacia ese modo de remitirse al ser que, sin superar el <<rasgo fundamental>> de la *Shickung*, su epocalidad, no olvida este aspecto suyo, piensa en ella como aquello que se retrae y sustrae en el dar del ‘*Es gibt*’”⁵⁸.

El salto es necesario “suponiendo que espere a nuestro encuentro la posibilidad de que [el *Ge-stell*], esto es, la provocación alternante de hombre y ser en el cálculo de lo calculable, nos hable como el *Ereignis*⁵⁹ que expropia al hombre y al ser para conducirlos a lo propio de ellos”⁶⁰. Este encuentro en el que el *Ge-stell* hable más bien como *Ereignis*, o acaecimiento apropiador, abriría un camino libre para que el hombre pudiera experimentar lo ente de modo originario y volver a su suelo.

⁵⁶ Proposición del fundamento. Op Cit. Pág. 60.

⁵⁷ Vattimo, Gianni. Op. Cit. Pág. 180.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Este término es ampliado más adelante. Cfr. Págs. 66-69.

⁶⁰ Identidad y diferencia. Op Cit. Pág. 93.

Capítulo II

EL SALTO

...el animal está *en el mundo*;
nosotros estamos *ante el mundo* debido a ese curioso giro
y a la intensificación que ha desarrollado nuestra conciencia

Martin Heidegger, *¿Y para qué poetas?*

En el capítulo anterior se planteó que ser y fundamento suenan ahora al unísono. Esto implica que la proposición fundamental ya no habla como una proposición referida al ente, ya no dice que todo ente tiene un fundamento. Al decir ser y fundamento: lo mismo, Heidegger abre la posibilidad de relacionarse con el fundamento de forma distinta. Heidegger quiere mostrar con esta co-pertenencia de ser y fundamento que el ser es lo que funda, lo que deja en cada caso que el ente sea un ente, pero que él mismo no tiene un fundamento y, por lo tanto, no se deja representar. En este sentido, el ser ya no puede ser pensado como un ente sino como lo que funda y a su vez queda desfundamentado, algo difícil de asimilar para el pensar 'calculante' interpelado por el principio de razón suficiente, y para la metafísica que siempre se ha olvidado de la diferencia ontológica entre el ser y los entes, y se ha representado al ser como un ente o como El ente más ente.

En la proposición del fundamento, oída en otra tonalidad ya está implícito ese *salto* al ser *en tanto* ser que tiene como consecuencia el salto al *Ab-grund*, que es traducido al español como fondo-y-abismo y que es, para Heidegger, la región en donde se accede a una nueva relación con el ser. Dar ese salto no implica caer en el vacío, en el sin-sentido o en el nihilismo. Pues el *Ab-grund* al que se salta no es simplemente un vacío, sin suelo (*Bodenlos*): "El salto no deja caer al pensar, sin embargo, en lo insondable y sin suelo, en el sentido de lo completamente vacío; (...) el salto es el que deja que el pensar acceda por primera vez a la correspondencia para con el ser en cuanto ser, es decir, para con la verdad del ser"⁶¹. Al saltar, más bien, el ser humano comienza a pensar al ser de una manera que corresponda al darse del ser, que hacia el final del curso será planteado

⁶¹ Pág. 176.

por Heidegger en términos del juego del ser. Así, encuentra un suelo que, como dice en “¿Qué significa pensar?”, es aquél “sobre el cual vivimos y morimos, cuando no nos vanagloriamos de ser lo que no somos”⁶². Esta nueva posibilidad que quiere señalar Heidegger, nos hace dar “un paso atrás que nos haga retroceder más acá de la pregunta: ¿por qué?”⁶³ y más bien quedarnos en el “preyacer [*Vorliegen*] sin porqué del que todo depende, sobre el que todo se aqueda”⁶⁴. Quedarse en ese ámbito que no tiene un porqué que permita representarse al ser como un ente, sería el pensamiento que piensa al ser en tanto ser, y tiene la experiencia del fondo abismal sobre el que todo se aqueda.

En un intento por poder dar este salto en el que se vaya más allá del pensamiento representacional, Heidegger lleva a cabo, como también en otros cursos, una lectura de la historia del pensamiento occidental escrita como una historia del ser (*Seinsgeschichte*). Esta historia del ser es llamada por Heidegger *Geschick*, que implica el conjunto de envíos (*schickungs*) en los que el ser se envía en distintas épocas siempre retirándose. El *Geschick* se traduce normalmente como el ‘sino’ del ser, pero en lo que sigue lo dejaremos como *Geschick* o conjunto de envíos. Además de los envíos, con la palabra *Geschick*, Heidegger destaca otros dos sentidos, a partir de la palabra ‘destinar’ (*shicken*) y ‘proveer’ (*beschicken*), en las que él ve el sentido de “preparar, ordenar, llevar cada suerte de cosas allí donde pertenece”⁶⁵. Lo que quiere enfatizar con estas palabras es también que, en los envíos, el ser “nos exhorta y se despeja, y despejando avía [o prepara] el espacio de juego del tiempo [*Zeit-Spiel-Raum*] en el que el ente puede aparecer”⁶⁶. Lo que Heidegger quiere resaltar a través del curso es cómo en la historia de esos envíos, el ser siempre se retira, pero nunca es dejado permanecer en su retirada por el pensar sino que se lo fuerza a entrar dentro de un concepto.

Así mismo, quiere mostrar que al ser destinarse y en cada caso abrir espacios de tiempo, épocas, hay distintas interpretaciones de ser: “en las distintas épocas de su sino, <<ser>> y <<ser>> dice, en cada caso algo distinto”⁶⁷. No obstante, a pesar de decir algo distinto cada vez, en él se hace valer algo que es lo mismo. Eso que se deja valer no “se deja representar por un concepto universal ni extraer como si fuera un hilo rojo

⁶² Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2006. Págs. 16-17.

⁶³ *Proposición del fundamento*. Op. Cit. 196.

⁶⁴ *Ibid.* Pág. 197.

⁶⁵ Pág. 106.

⁶⁶ *Ibid.* Pág. 107.

⁶⁷ *Ibid.*

del curso histórico de múltiples pliegues”⁶⁸, pues eso que se deja valer es el envío que siempre es ya retirada.

Heidegger intenta transitar, entonces, un camino que pueda ver los distintos envíos y sus retiradas. El propósito de llevar a cabo esta empresa, a la cual consagra la segunda mitad del curso, es poder encontrar un camino distinto que se quede en el *porque* del ser, y dé así señas de la retirada del ser. Este camino intenta ir más allá, o habitar más propiamente en él, del pensamiento metafísico que se queda estancado en la proposición del fundamento. Ésta, para él, sólo se interesa por fundamentar al fundamento de los fundamentos. Cuando se propone llegar a un primer fundamento, siempre busca un fundamento que se halle en el ente más ente. Pero, para Heidegger, si bien los entes tienen un fundamento: éste es el ser, puesto que es él “el que lo ha dado, el que lo ha puesto, en el ser”⁶⁹, nunca se puede decir qué es el fundamento que sostiene, da cuenta del ser. En este sentido, conviene más bien quedarse en el ser, demorarse en él, en vez de conceptualizarlo para tener un sistema filosófico suficiente. Y demorarse en él es ver cómo el ser, al asignarse, “al mismo tiempo se retira en su esencia”⁷⁰, cómo la retirada (*Entzug*) es lo que siempre sale a relucir en el conjunto de envíos.

A partir de lo que él llama ‘la historia acontecida del ser’, pretende establecer una relación liberadora con la tradición que, como dice Vattimo, es una ‘unión liberadora’ que permite el acceso a un pensamiento que va más allá del principio de razón suficiente. Aquí plantearemos ese pensamiento como el pensar del juego, o el pensar lúdico.

Para poder salirse de dicho pensar metafísico, es necesario el salto. En *Identidad y diferencia*, Heidegger se detiene bastante en el salto. Este salto es una manera de apartarse del pensar representativo para entrar en lo que él llama *tener una experiencia de*. El ser se asume normalmente en el pensamiento occidental como el fundamento en el que se funda todo ente en cuanto ente. Hay que apartarse del pensar representativo: “este apartarse hay que entenderlo como un salto que salta fuera de la representación usual del hombre como animal racional, que en la época moderna llegó a convertirse en sujeto para su objeto. Al mismo tiempo, el salto salta fuera del ser. Ahora bien, éste ha sido interpretado desde la aurora del pensamiento occidental como el fundamento en el

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid. Pág. 195.

⁷⁰ Pág. 115.

que se funda todo ente en cuanto ente”⁷¹. Entonces, ¿a dónde salta el salto cuando salta desde el fundamento (*Vom Grund*)?. ¿A un abismo? “Sí, mientras nos limitemos a representar el salto, y en concreto, en el horizonte del pensar metafísico. No, mientras saltemos y nos dejemos ir. ¿A dónde? Allí, a donde estamos ya admitidos: la pertenencia al ser”⁷². Para saltar y dejarse ir a la pertenencia al ser, Heidegger hace un recorrido por la manera en que el ser ya ha estado siempre ahí en el fundamento.

A partir de rememorar el *Geschick*, Heidegger hace a sus interlocutores experimentar, sin necesidad de captar por medio de ‘conceptos estrictos’, lo que sea ser y lo que sea fundamento. Pues a él no le interesa “tomar nota” o informarse sobre el fundamento, y pretende hacer esto precisamente a través del pensamiento rememorante con el que quiere lograr un “oír pensante que haga la experiencia del lugar hacia el cual nosotros ya siempre, es decir, propiamente, pertenecemos”⁷³.

Por cuestiones de espacio, aquí no nos podremos detener en todo su recorrido por la manera en que la tradición ha concebido al ser como un ente. Solamente nos interesa señalar que Heidegger se refiere a Aristóteles para mostrar cómo en su *Física*, ya el ser, como *physis*, no se deja experimentar como ‘retirarse’ sino como lo más patente de por sí. Al ser se puede acceder a partir del camino que conduce de ‘lo más patente para nosotros’ a ‘lo más patente por sí mismo’⁷⁴. El ser, como dice Heidegger, es para Aristóteles “lo de por sí más patente, y precisamente no se retira”⁷⁵. Heidegger, con su recorrido por la historia acontecida del ser, quiere mostrar que el ser siempre se retira. También mostrar cómo, al ver al ser como enfrentamiento objetual, éste tampoco se deja experimentar en su retirada. Al ser enfrentamiento objetual, el ser se representa también como voluntad del sujeto.

Heidegger acude, entonces, a la etimología de la palabra *ratio* y a sus traducciones. Las traducciones son parte de la tradición y revelan cómo se comprende el ser en un determinado momento histórico. Por lo tanto, éstas pertenecen a la historia acontecida del ser o, lo que es lo mismo, corresponden a las distintas épocas del *Geschick* del ser. Al detenerse en las distintas traducciones que ha tenido la palabra *ratio* Heidegger pone en evidencia cómo la mismidad entre ser y fundamento ha estado siempre de algún

⁷¹ Identidad y diferencia. Op. Cit. Pág. 77.

⁷² Pág. 79.

⁷³ Pág. 148.

⁷⁴ Pág. 110.

⁷⁵ Ibid..

modo ya ahí, y, a la vez, esa mismidad se ha mantenido desatendida e impensada. Ir a los sentidos que tenían antes estas palabras le permite ver cómo “ya no escuchamos nada de lo que viene dicho en la palabra romana ni del modo en que es dicho”⁷⁶. Por esto, ve la necesidad de ‘oír hacia atrás’. *Grund*, a la vez, es la traducción al alemán de la palabra *ratio*. Razón, *Vernunft*, también lo es. Por lo tanto, la palabra *ratio* tiene dos acepciones en alemán, que también se presentan en español: *Grund* y *Vernunft*, fundamento y razón.

2.1 *Ratio* como *Grund* y *Vernunft*

¿De dónde viene el doble sentido de *ratio*? Heidegger comienza investigando lo que quiere decir *ratio* para el pensador romano Cicerón, que muestra un sentido distinto al de Leibniz. Éste dice lo siguiente: “llamo causa al fundamento del efectuar; y a lo que sucede y se sigue de ello, lo efectuado” [*causam appello rationem efficiendi, eventum id quod est effectum*]⁷⁷. La *ratio*, entendida por Cicerón, está conectada con la eficiencia y con el evento. Para Heidegger, este hecho implica que el fundamento aquí tiene el sentido de la causa del *efficere* y el *efficere* es “el entresacar y el sacar a la luz”⁷⁸. Por lo tanto, “*ratio* es *ratio* para lo que ha de sacarse a la luz, es su *causa*. Esta *causa* pertenece a la región del sacar a la luz, a propósito de lo cual algo sucede”⁷⁹. En Cicerón, el sentido de *ratio* es un tener-en-cuenta en el que sale algo a luz, en el que algo sucede. En dicho tener-en-cuenta, “sale algo a la luz, sucede; *eventos* y *efficere* pertenecen, así, a la región de la *ratio*”⁸⁰. Este sentido parece estar alejado del de Leibniz y relaciona al fundamento con la causa.

Más adelante, Heidegger muestra cómo *ratio* pertenece al verbo *reor*, que tiene como sentido principal ‘tener algo por algo’. Un algo se tiene por otro algo. El primer algo tiene al otro algo a la base y, al tenerlo, es emplazado. Heidegger relaciona esto con el verbo *rechnen* en alemán que quiere decir <contar>. *Contar con algo* tiene que ver con tener algo en cuenta y lo tenido en cuenta se hace manifiesto cuando se cuenta con eso. Algo se tiene a la vista y uno se dirige teniendo en cuenta a esa cosa. Heidegger ve una estrecha relación entre este sentido del verbo *rechnen* y la palabra *ratio* puesto que esta última significa dar cuentas. Al dar cuenta, quien la da se representa tanto lo que hay

⁷⁶ Pág. 159

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Pág. 160.

⁸⁰ Ibid.

que tomar en cuenta, lo que hay que considerar, con lo que se cuenta. Eso con lo que se cuenta ‘rinde cuentas’ de aquello con lo que una cosa se las ha. Así pues, en echar cuentas (*rechnen, ratio*) sale a relucir “aquello en que resida <lo que im-porte en> el hecho de que una cosa sea tal como es”⁸¹.

Rationem reddere también da el sentido de dar cuenta de algo. El *reddere*, en la época de Leibniz, está referido al yo representante. La *ratio* a partir de aquí se vuelve el *principium*, “la interpelación dominante y que da la pauta a todo ente en vista de su ser”⁸². En el *reddendum*, Leibniz oye una interpelación y una exigencia, es así cuando la *ratio* se convierte en el principio que es la interpelación dominante que da la pauta para el ente en relación con el ser. La *ratio reddere* también es la *ratio sufficiens* puesto que “la interpelación requiere que se entregue y emplace la cuenta de la posibilidad de un exhaustivo echar cuentas, que llegue a cubrir con su cómputo todo aquello que es en cuanto ente”⁸³.

La traducción de la *ratio* como fondo y razón alcanza su marca decisiva en la modernidad. ¿Si fundamento quería decir suelo, tierra, por qué llegó a tener el sentido de razón que tiene que ver con percatarse de algo, oírlo? ¿De dónde viene esta co-pertenencia entre fondo y razón? *Ratio* significa rendición de cuentas, en la rendición de cuentas algo se ubica a la base, “se supone aquello que precisamente cuenta para que a una cosa le vaya como le va. Lo así su-puesto, calculado, lo es a la manera de aquello que cuenta: lo que va por delante, lo que pesa, lo computado del cómputo; la *ratio* es con ello la base, el suelo, es decir el fundamento”⁸⁴. Heidegger saca a luz el hecho de que el verbo *reor*, del cual *ratio* es el sustantivo, quiere decir enderezar algo de acuerdo con algo, representarse algo *como* algo. Y eso que permite representarse algo como algo (lo que hace la acción del verbo *reor*) es lo que está emplazado por debajo, es decir, el fundamento de ese algo (el fundamento).

La bifurcación (*Gabelung*) indica que ambos (*ratio* y fundamento) tienen un tronco en común pero que, a la vez, pugnan entre sí. Se esfuerzan por separarse pero aún así permanecen unidas. La bifurcación muestra, por ende, una relación entre *ratio* y

⁸¹ Pág. 161.

⁸² Pág. 162.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Pág. 166.

fundamento. Heidegger acude a la idea de un horcajo, *Zwiesel*, para dar la idea de un árbol con el tronco bifurcado.

Al ser *ratio* una rendición de cuentas en la cual algo se ubica a la base, “se supone aquello que precisamente cuenta para que a una cosa le vaya como le va. Lo así supuesto, calculado, lo que pesa, lo computado del cómputo; la *ratio* es con ello la base, el suelo, es decir el fundamento”⁸⁵. Al ubicar algo debajo, el representar logra emplazar algo ante sí *como algo* y, al hacerlo, lo tiene a disposición: “este representarse algo como algo es un traer-ante-sí que, en todo caso, un ser que yace-ahí-delante pone- por-delante, per-catándose él en tal pro-puesta de cómo se cuente con ello, de cómo se confíe en ello, de cómo se lo tenga en cuenta, solicitándolo: emplazándolo a disposición”⁸⁶. En este sentido, la *ratio* cobra el sentido no sólo de la causa, sino de lo que permite tenerlo frente a sí como algo.

2.2 *Ratio* como logos

Este análisis lleva a Heidegger a ver cómo la *ratio* se copertenece con el ser. Esto se des-encubre cuando Heidegger ahonda más en la historia acontecida de esta palabra. *Ratio* habla también de un modo griego. *Ratio* es la traducción de λόγος. Tenemos, entonces, que fundamento y razón (*Grund* y *Vernunft*) son la traducción moderna de la palabra latina *ratio*. *Ratio* es, a la vez, la traducción latino-romana de la palabra griega λόγος.

Λόγος pertenece al verbo λέγειν. Este verbo quiere decir reunir, ligar una cosa con otra, la referencia de algo a algo pero, más precisamente es una palabra para designar el <<decir>> (sagen). Decir, a la vez, para los griegos da el sentido de “traer a comparecencia; dejar que algo aparezca en su <<tener-el-aspecto-de>>; mostrar en el modo en que su aspecto mira hacia nosotros, el motivo por el cual el decir nos pone al corriente de ese aspecto”⁸⁷. La razón por la cual el decir es un λέγειν o λόγος es porque, al tener estas palabras también el sentido de eso que reúne, que liga o relaciona las cosas, según muestra Heidegger, se trata de un ligar que, al reunir, levanta y conserva en

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Pág. 170.

⁸⁷ Pág. 170.

verdad eso reunido. Es, por lo tanto, a la vez un “dejar-hallarse-ahí-delante [*Vorliegenlassen*], que trae a comparecencia: lo que se halla ahí delante”⁸⁸.

Por lo tanto, lo “ahí delante” (*das Vorliegend*) es lo que hace de por sí acto de presencia, y el λέγειν y el λόγος dejan que eso que hace acto de presencia haga acto de presencia. En este sentido, el λόγος, en tanto ligar que congrega, deja brotar eso que brota de por sí, está ligado con la φύσις, con el ser. Además, el λόγος, en tanto que λεγόμενον también tiene el sentido de lo mostrado, en tanto que dicho, de lo que hace acto de presencia, es decir, lo ente en su ser. En otras palabras, el λόγος es, a la vez, la palabra para nombrar eso que deja que lo que hace acto de presencia haga acto de presencia, y, a la vez, lo mostrado (lo ente en su ser). Λόγος tiene el sentido de λεγόμενον que es lo dicho que es mostrado, lo que se halla ahí delante como tal. Pues si digo algo, lo hago aparecer, eso dicho hace acto de presencia (sin necesidad si quiera de estar ahí físicamente). Por esto, el λέγειν y el λόγος son lo que dejan que se halle ahí delante lo que, en su hacer acto de presencia, hace acto de presencia.

Así mismo, el λόγος es visto como “lo que se halla ahí delante, como lo ahí puesto delante, la pro-puesta y muestra previa, aquello *sobre lo cual* otra cosa se halla y descansa”⁸⁹. Esto quiere decir que el λόγος nombra al fundamento. Es, a la vez, tanto hacer acto de presencia (*Anwesen*) como lo que funda. Es decir, permite que se muestre eso que se halla-ahí-delante y al tiempo lo que funda: “el λόγος nombra esta co-pertenencia de ser y fundamento. La nombra en tanto dice de consuno: dejar que se halle ahí delante en el sentido de dejar brotar, brotar-de-por-sí: φύσις, ser; y: dejar estar ahí delante en cuanto hacer propuestas [*Vorliegenlassen als Vorlegen*], configurar un suelo, fundar: fundamento”⁹⁰. La conclusión a la que llega Heidegger es, entonces, que λόγος ya nombra esa manera en que *ser* y *fundamento* se co-pertenecen: la co-pertenencia está nombrada en el logos que tiene el doble sentido (el sentido ahorquillado).

Pero la copertenencia de ser y fundamento se confunde normalmente en una identidad puesto que la palabra λόγος es una palabra ocultadora que no permite ver claramente la co-pertenencia de estos términos. Y esta relación de co-pertenencia se oculta cada vez

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Pág. 171. El subrayado es mío.

⁹⁰ Ibid.

más con las consecuentes traducciones de la palabra λόγος, para mostrar al ser más bien como algo separado del fundamento: en vez de ser representado el fundamento como ser, éste comienza a ser relacionado con el ente y se llega a la proposición, que le resulta habitual al representar, “todo ente tiene un fundamento”. Según Heidegger, sólo Heráclito, en un único instante, logró mostrar a través de la palabra la co-pertenencia entre ser y fundamento. Al decir λόγος, Heráclito también se refiere al ser como φύσις: “Ser es, en cuanto dejar brotar que alberga-y-concentra, aquel Primero a partir del cual, y por vez primera, cualquier cosa, del tipo que sea, brota como aquello que, en cada caso, es un caso de lo concentrado por él y emerge en lo desoculto-y-brotado. En cuanto λόγος, el ser es aquel Primero a partir del cual hace acto de presencia lo que hace acto de presencia; en griego, *to proton hóthen*”⁹¹.

Al decir <<lo primero a partir de lo cual>> Heidegger se refiere a “aquello desde lo cual cualquier cosa, del tipo que sea, se inicia y a partir de lo cual ella, como iniciada, sigue estando dominada; iniciar se dice en griego αρχειν”⁹². Por lo tanto, el λόγος es el αρχή que permite que *lo que brota* brote. Aquí ve Heidegger el inicio del afán por la búsqueda de principios que tiene el representar y de donde viene la co-pertenencia entre ser, principio, razón y entre ser y fundamento.

Visto a la luz del λόγος ser tiene para Heidegger el sentido del “dejar, concentrando, que algo se halle ahí delante”⁹³. Al permitir que algo se halle ahí delante, salga a luz, el λόγος es responsable de que un ente se manifieste. En el λόγος reside el hecho de que “algo sea, y que sea de una manera y no de otra, se muestra como una cosa tal que es responsable”⁹⁴. Y la palabra que existe para aquello que es deudor es la palabra griega αιτιον que fue traducida por los romanos como *causa* y al alemán como *Ursache*. La causa (αιτιον) y el principio (αρχή) tienen ambos carácter de fundar. Por lo tanto, los principios y las causas, dice Heidegger, son los que van a determinar al ente en el futuro y los que van a regir al representar de éste. Se vuelve luego algo tan dominante y que parece tan natural, que éstos van a determinar a lo ente en su ser, sin que nadie lo cuestione ni se sienta extrañado ante este hecho.

⁹¹ Pág. 173.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid.

De modo que, en la historia acontecida el ser, éste se oculta en su copertenencia con el fundamento como *λόγος* y, al retirarse también deja que el fundamento comparezca bajo la figura de *archai*, *aitiai*, de las *rationes*, de las *causae*, de los principios, causas y fundamentos racionales. Este es el envío (*schikung*) del ser al hombre en el cual él se oculta “bajo el espeso velo del fundamento racionalistamente entendido, de las causas y de las configuraciones”⁹⁵.

2.3 El salto: volver a la co-pertenencia de ser y fundamento

Al ser consciente de que el hombre y el ser se co-pertenecen (*zusammengehören*), se logra hacer una transposición con respecto al esquema del sujeto y del objeto, propio del pensar representacional. Ser y hombre se requieren mutuamente: en el hombre se da propiamente el ser y lo propio del hombre es ser el ahí del ser. Así pues, para que esta relación se pueda potenciar, es preciso entrar en el juego del ser.

Al decir que ser y fundamento son lo mismo, esto llama el sentido de lo mismo como co-pertenencia, del que se habló en el capítulo anterior, y que se deja ver en Parménides, antes de que lo mismo se identificara como una identidad de lo mismo consigo mismo. Lo mismo no quiere decir que ser y fundamento son idénticos en el sentido de uniformes y que no se distingue el uno del otro. Aquí, lo mismo apunta más hacia el sentido de co-pertenecer, en el que el uno y el otro ganan algo para sí sólo en tanto han entrado en una relación de pertenencia con el otro. Pero es una co-pertenencia que permite mantener separada la desigualdad. Es importante este sentido porque se mantiene la desigualdad precisamente para que ésta no caiga por separado sino que siempre haya una mutua pertenencia. La mutua pertenencia permite, por decirlo así, una juntura que no es equiparación de contrarios sino más bien una conjunción en la disyunción que sólo es posible porque uno y otros se necesitan mutuamente. Así, se llega a mantenerse unido en el hecho de mantenerse por separado⁹⁶.

Al hacer un salto en el pensar y acceder al ser en tanto ser, se trata precisamente de lograr esta co-pertenencia y de vivir en las posibilidades de esta co-pertenencia. El salto por tanto, “hace jugar al pensar en compañía de aquello en donde se aquieta el ser en cuanto ser, mas no en compañía de aquello, por consiguiente, sobre lo cual él, como

⁹⁵ Pág. 174.

⁹⁶ Cfr. Identidad y diferencia. Pág. 145.

sobre su fundamento, descansase”⁹⁷. Aquello donde se aquieta el ser en tanto ser es, si se recuerda, el *Geschick*. Por lo tanto, al saltar, el pensar entra por primera vez en juego con el ser como un darse que se retira, un juego de apropiación en el que sólo al tener esta experiencia logra también habitar propiamente en ese juego, en el que así no lo sepa ya está puesto en juego, aunque siempre ponga resistencia a jugar por querer, precisamente, encontrarle un fundamento a este juego.

Ese juego que apenas se deja avistar, no permite que se hable de él, o que se lo explique. Pues ¿cómo hablar de algo en lo que ya estamos siempre y que, precisamente, por estar, estamos tan cerca de él que somos miopes ante él? Miopes porque, al estar siempre tan en juego, tenemos una cortedad de alcance de la mirada. Una explicación, que trata precisamente de ponerse fuera del juego para poder atribuirle razones, causas, y así entender ese juego en el que somos puestos, continuaría en la misma miopía. Es por esto que Heidegger dice que hay que *tener una experiencia del juego* en el que se está siempre y el camino que sigue es precisamente el del pensar rememorante o *Andenken*, un pensar desde lo sido en el que se logra una unión liberadora con lo sido, que nunca es del todo libertad porque siempre se está aún sujeto a eso sido.

Para poder incitar a que sus interlocutores se vean en juego, Heidegger no habla con claridad sobre el juego. No se detiene a explicar el juego, es decir, a explicar a qué se juega, quién juega, ni en el modo en que se deba aquí pensar el hecho de jugar. Pues el juego, dice, hay que pensarlo desde su misterio. Así, Heidegger sólo da algunas señas, hace algunos guiños, pero no determina al juego. Pues, de lo contrario, seguiría inserto en el pensar representacional, en una manera vigente de pensar que no logra hacer una experiencia del juego: “pues tan pronto intenta pensar el juego, es decir, representárselo a su modo, lo toma como algo que es”⁹⁸. Y así, intentaría darle un porqué, darle un fundamento y se intentaría llegar hasta un fundamento suficiente que sustente por qué se da un juego del ser y por qué el ser humano es puesto en ese juego.

Pero esto no es lo que se propone Heidegger:

⁹⁷ Pág. 176.

⁹⁸ Pág. 177.

¿Se deja determinar en medida adecuada a la cosa la esencia del juego a partir del ser como fundamento, o tendremos que pensar ser y fundamento, ser como fondo-y-abismo, a partir de la esencia del juego y, además, del juego al que somos llevados nosotros, los mortales, que solamente somos y existimos en la medida en que habitamos en la cercanía de la muerte que, como más extrema posibilidad de estar <del Estar humano>, es capaz de lo supremo en punto al despejamiento del ser y de la verdad de éste?⁹⁹.

Esta pregunta de Heidegger parece ir encaminada a establecer que, para poder realmente tener una experiencia del ser como el fondo-abismal, habría que pensar en la esencia del juego. Del juego en el que somos puestos en tanto mortales, que, como se verá a continuación, es el juego del acaecimiento apropiador acaeciendo apropiadoramente en el cual nosotros también acaecemos y tenemos la opción de acaecer apropiadoramente (es decir, de experimentar nuestra existencia expropiada para ganar una cercanía con nuestras propias posibilidades y poder acaecer o ex-sistir, por lo tanto, de manera más propia) o de sólo acaecer. Ese juego en el que el ser-ahí es puesto en juego -del cual lo más cercano y que más nos revela esta puesta en juego es la muerte, puesto que ésta es la posibilidad más radical de la existencia- al ser experimentado, puede mostrarnos de una manera diferente el mundo, ese ahí en el que nos movemos casi siempre miopeamente. Pero lo importante del juego es que nunca podemos salirnos de él. Siempre estamos en juego, entonces no podemos ser sujetos frente al juego. Por lo tanto, comprender el juego de apropiación en el que estamos metidos es podernos comprender realmente como seres jugados. Seres jugados que, en tanto jugadores, gozan de cierta libertad de maniobrabilidad (libertad entre comillas porque es una libertad que se da precisamente sólo en tanto se está en juego) para poder jugar de vuelta.

De las primeras cosas para experimentar este ser puesto en juego, que nos desligue de la creencia de ser sujetos, dice Heidegger, sería tener una relación más cercana con la inconmensurabilidad de la muerte. Vivir esta cercanía nos permite experimentar realmente ese *Ab-grund* en el que somos puestos y al que debemos corresponder con

⁹⁹ Ibid.

una actitud diferente a la propuesta por la proposición del fundamento: la actitud de mortales. Vivir la muerte como una posibilidad es lo que nos puede dar la donación de medida (Maßgabe) de ese juego, nos permite experimentarnos realmente como seres puestos en juego: “La muerte es la donación-de-medida, la pauta, aún impensada, de lo inconmensurable, es decir, del juego supremo al que el hombre es llevado en esta tierra y en el que él está puesto en juego¹⁰⁰. Aquel juego está, entonces, limitado por la donación de medida que es la muerte. El hombre, por lo tanto, al pensar al ser en tanto ser, como lo que funda pero a la vez no es fundado, logra que su pensar acceda al fondo-y-abismo, y nunca pueda parar la representación en una razón suficiente. Al hacer esto, el hombre percibe que es parte de un juego, un juego inconmensurable y cuya donación de medida la podría dar la muerte. De la muerte no tenemos nada que decir, no nos la podemos representar.

Heidegger cuestiona a sus interlocutores sobre lo que puede significar llegar al final del curso y tratar de relacionar la co-pertenencia del ser y del fundamento con el juego: “¿no es acaso un mero jugueteo, al final del curso sobre la proposición del fundamento, esto de andar estirando casi a la fuerza el pensamiento relativo al juego y a la co-pertenencia de ser y fundamento con el juego?¹⁰¹”. Tal vez parezca un poco forzado halar estos pensamientos sobre el juego y relacionarlos con la co-pertenencia entre ser y fundamento. Pero Heidegger señala que si el pensar se adecúa al *Geschick* del ser, al carácter epocal del ser, si se encomienda, conmemorando la tradición del pensar, no sería un ‘mero jugueteo’ (*spielerisches*) la idea de relacionar con el juego la co-pertenencia entre ser y fundamento. Por lo tanto, si se logra saltar con él, y llegar a otro tipo de pensar, pensar el juego no sería un mero jugueteo, sería realmente experimentar el juego. Es decir, ser propiamente, y no a distancia, los mortales que somos.

Antes de cerrar el curso, Heidegger acude nuevamente a Heráclito. Una vez ha hablado del juego, como la manera de pensar la co-pertenencia entre ser y fundamento y su relación con el ser ahí, en tanto ser mortal, vuelve al *λόγος* de Heráclito que es el término en el que él concibe que por primera vez se dejó a-vistar la co-pertenencia entre ser y fundamento. Es así como llega al *αιων*, comúnmente traducido al español como tiempo o como lo ‘siempre siendo’ que será muy importante para analizar el juego. El *αιων*, dice él, es difícil de traducir: “se dice: tiempo del mundo. Es el mundo que da

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid.

mundo al mundo y tiempo al tiempo en cuanto que, como κόσμος, lleva al ajuste [Fügung] del ser a resplandor que abrasa”¹⁰². El fragmento 52, en el que Heráclito habla sobre el αἰὼν dice lo siguiente: αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιλῆϊ.

La traducción de la traducción que hace Heidegger es: “Sino del ser, tal es un niño que juega, que juega a juego de tablas; de un niño es el reino”¹⁰³. El hecho de que de un niño sea del Reino, significa para Heidegger, que es de un niño el αρχή, “el fundar que administra instituyendo, el ser para el ente”¹⁰⁴. En seguida, Heidegger utiliza los dos puntos para referirse al *Seinsgeschick* como un niño que juega: “El sino del ser: un niño que juega”¹⁰⁵.

Podemos ver, entonces, varias señas con respecto al tema del juego. La primera es que uno de los jugadores del juego es el *Geschick* del ser. El *Geschick* es, para Heidegger, el que da inicio al juego, pues, en tanto jugador, el niño Rey, nombrado también por Heidegger *Geschick*, es “el arché, el fundar que administra instituyendo, el ser para el ente”¹⁰⁶. El niño rey/*Geschick*, es el arché del juego, el que da inicio a este juego. Pero da inicio al juego, porque da inicio al juego. Es decir, el niño juega porque juega. Por lo tanto, su juego tampoco responde al porqué. Aunque funda el mundo al jugar, no lo hace por ninguna razón en particular. Al ser el niño visto por Heidegger como un *Geschick*, éste serían los distintos envíos del ser. Pero sería una historia que no tiene porqué y que, por lo tanto, está des-fundamentada y no nos permite representárnosla como un objeto. A lo sumo, podemos comprenderla como un juego, un juego en el que además siempre estamos puestos en juego y, por ende, no podemos estar *ante* él. El hecho de ser un niño, y el hecho de estar jugando un juego de tablas y así estar fundando el ente, siendo el *arché*, son determinaciones del *Geschick* del ser que se vuelven muy importantes para entender este juego.

Así mismo, en ese jugar, dice Heidegger, hay alguien que es jugado por dicho juego del ser. El ser humano y su tiempo de vida, están puestos ahí a riesgo y ventura del niño que juega con una “suave justeza”. Así pues, uno de los jugadores de este juego, según las indicaciones de Heidegger sería el ser ahí. Pero es un jugador que no puede dejar de serlo, pues en su tiempo de vida (es decir todo el tiempo en que esté en el mundo)

¹⁰² Pág. 178.

¹⁰³ Pág. 178.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid.

siempre estará puesto en juego. Lo único que parece depender de él, y que está marcado por la pregunta final con que Heidegger cierra el curso, es ver cómo jugar en ese juego en el que siempre está puesto en juego: “La pregunta queda: si nosotros, al oír las proposiciones de este juego <y las transposiciones de éste>, entramos en el juego [*mitspielen*] y nos ajustamos [*fügen*] a él. Y la pregunta queda: ¿cómo hacerlo?”¹⁰⁷. Se sugiere así que está la opción jugar con el juego (*mitspielen*), pero que también está la opción de no hacerlo, de no corresponder con el juego e ir a la búsqueda de fundamentos, como se ha hecho. La introducción condicional que Heidegger incluye en la pregunta, muestra que el hombre, aunque está siempre puesto en juego, tiene la opción de no jugar de vuelta y no ajustarse al juego. Si sí quiere jugar, tendría que buscar cómo hacerlo. Pero ante la pregunta ¿cómo hacerlo?, es decir, cómo jugar con el juego, Heidegger no responde. Dejar esta pregunta inconclusa despierta, entonces, mucho por pensar y será lo que se tratará de pensar a continuación.

Nuestra aproximación a esta pregunta tratará de seguir los pasos de Heidegger. Primero, intentará rememorar lo dicho hasta ahora, lo sido, del *Geschick* del ser para ver cómo éste juega todo el tiempo con el ser ahí. Al ver cómo juega tal vez podríamos hacer una aproximación, que siempre se sabrá a sí misma miope puesto que está ahí dentro, a lo que sería ese juego del *Geschick*. Si se sigue lo que Heidegger dice, ese rememorar daría pie para dar un salto, y poder encontrar ahí una manera de ajustarse de otra forma al juego del *Geschick*. En el salto, nos saldríamos del intento siempre latente de fundamentar al ser, se trataría de ver cómo corresponder [corresponder en el sentido de jugar de vuelta (*wiederspielen*)], jugar *con* el *Geschick* del ser.

Al establecer las contrajugadas, se intentaría mostrar cómo el pensar podría acceder por primera vez a la amplitud del juego en el que el hombre y su tiempo de vida están puestos en juego.

Esto se hará sólo a manera de señas, de tratar de quedarse en él, no de pasar a otro lado. Pues este jugar, Heidegger lo advierte, no se puede fundamentar a partir de porqués, pues es un jugar que juega *porque* y en tanto que juega. Como en el caso de la rosa, su jugar no se puede fundamentar en algo fuera del jugar mismo. De esta manera, al entrar en el juego, no se puede buscar salirse de él a partir de explicaciones causales, más bien hay que demorarse en él, jugar: “el <<porque>> se sume en el juego. El juego es sin

¹⁰⁷ Pág. 179

<<porqué>>. Juega en tanto que <al tiempo que> juega. Sigue siendo sólo juego: lo más alto y lo más hondo”¹⁰⁸. Pero ser sólo juego es “Todo, lo Uno, lo Único”¹⁰⁹. Al final de este intento se verá si esto fue posible y si no fue posible se podrá ver las posibles inconsistencias que no lo permitieron.

Por ahora, sólo tenemos que de un niño es el *arché*, el fundar que administra instituyendo, el ser para el ente. El *Geschick* es un niño que juega y que juega porque juega. Eso que funda, que hace que lo que es sea, es descrito por Heidegger como un niño que juega, que a la vez es la figura del *aeí on*, de lo siempre siendo. Es un niño que es el tiempo que a la vez funda (envía, da) y el hombre, al existir, al igual que todo lo que ex – siste es puesto ahí en juego. Heidegger sólo deja esto señalado, pero deja el curso así, para que las señas continúen siendo señas. Pues si diera cabida para que el pensar representara sus señas como “enunciados definitivos”, éste se daría por satisfecho y no seguiría la indicación de esta seña, no continuaría meditando en pos de ella. Por lo tanto, se abre un tipo de pensar que sigue las señas, va abriendo caminos con ellas, sin detener nunca la indicación de éstas. El camino, sin embargo, no es progresivo sino que “llega a un camino que conduce a aquello que, en la tradición de nuestro pensar, se muestra ya de antiguo, al mismo tiempo que se vela como lo digno de ser pensado”¹¹⁰. Es un camino que mira hacia la tradición del pensar, vuelve una y otra vez sobre ella; en vez de tratar de innovar, para no tener que vérselas más con ella. Para ampliar esta idea, puede ser conveniente mencionar un proverbio chino al que Heidegger acude en el seminario sobre Heráclito que dictó con Eugen Fink: “lo una vez señalado es mejor que lo dicho cien veces”¹¹¹.

¹⁰⁸ Pág. 178.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Pág. 199.

¹¹¹ Heidegger, Martin y Fink, Eugen. *Heraclitus Seminar*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993. Pág. 17. La traducción es mía.

Capítulo III

EL JUEGO

*Se sientan con papeles llenos de garabatos,
apuntan los aciertos, hacen cuentas,
deducen probabilidades, calculan, por fin realizan sus apuestas y...
pierden igual que nosotros, simples mortales que jugamos sin <<combinación>>*

Dostoievsky, *El jugador*

Para comenzar, es importante resaltar que Heidegger anuncia qué tipo de juego no es este juego. Éste no es pensable ya como una dialéctica entre libertad y necesidad que se inscribe dentro de unas reglas¹¹². El juego no puede ser tampoco considerado como aquello que está siendo jugado por un Dios que calcula. Si así fuera, la proposición leibniziana que dice *Cum Deus calculat fit mundus*, podría ser simplemente transformada en “mientras Dios juega viene a ser el mundo” (177). Dios siendo, en este caso, el que hace sus envíos de ser y hace que el mundo, el conjunto de lo ente, sea como es. Al optar por esta salida, se estaría acudiendo al juego como un concepto abstracto para tener a la base del ser de lo ente pero se seguiría dentro del pensamiento metafísico que es precisamente todo lo contrario al pensar al que Heidegger quiere llegar a partir del salto. Para no interpretar metafísicamente el juego, y darle una determinada razón, o fundamento, Heidegger propone no fundamentar ese juego sino más bien pensarlo desde su misterio, no tomándolo como algo que es, sino, a lo sumo, caminando en la proximidad a él. Esto es lo que intentaremos hacer ahora, recorrer la región del juego, intentando localizarlo, para mostrar cómo esta noción se presenta en el Heidegger tardío.

Lo primero que consideraremos es el juego del ser en su sentido cósmico. Después de esto, lo veremos en su sentido histórico, como el *Geschick* y finalmente intentaremos plantear cómo se ajustaría el ser-ahí en ese juego del ser.

3.1 El juego del ser en su sentido cósmico

Heidegger retoma el fragmento 52 de Heráclito en otras de sus obras, en las que quiere plantear el mundo como un juego. Sin embargo, este juego no quiere ser como el juego agonístico de fuerzas que para él es el juego del mundo en Nietzsche y en Rilke. A

¹¹² Pág. 177.

continuación, empezaremos mostrando las críticas que Heidegger hace del juego del mundo de Nietzsche y Rilke, para dar señas sobre el tipo de juego al que él quiere llegar.

En *Caminos de Bosque*, en el ensayo “¿Y para qué poetas?” (1946, publicado en 1950), Heidegger se refiere al fragmento 52 de Heráclito, y lo cita de la siguiente manera: “El tiempo del mundo es un niño que juega a las tablas; del juego de un niño depende el mando”¹¹³. En este caso, la cita se inscribe dentro de un contexto en el que Heidegger está haciendo una crítica a la noción de juego del mundo (*Weltspiel*) de Rilke, puesto que dice que ésta está aún dentro de la metafísica nietzscheana.

En el libro *Nietzsche II*, en la sección donde discute las cuatro notas de Agosto de 1881 de Nietzsche, lo cita de la siguiente manera: “El aión es un niño que juega, que juega un juego de tablas; de un niño es el dominio (esto es, el dominio sobre el ser como un todo)”¹¹⁴. Heidegger incluye la referencia a Heráclito para hacer un paralelo con el ‘juego de la vida’ planteado por Nietzsche en su Segundo Plan para el pensamiento del eterno retorno.

En los dos fragmentos arriba mencionados, Heidegger hace una traducción del *Aión* distinta. En *¿Y para qué poetas?* lo traduce como *Weltzeit*, tiempo del mundo. Y en su estudio sobre Nietzsche lo deja como aión, pero lo relaciona con el dominio, que como veremos él relaciona con el juego de la voluntad de poder, que domina al ser en su totalidad. En ambos estudios, como lo destaca Mihai Spariosu¹¹⁵ -quien se concentra en la historia del concepto de juego tanto en el discurso filosófico como en el científico- Heidegger hace una crítica a la idea de juego del mundo en relación con la voluntad de poder, que para él está aún inscrita dentro de la metafísica. Según Heidegger, la idea metafísica del concepto de juego del mundo que tiene Nietzsche se debe a su olvido de la diferencia ontológica. Sin entrar a discutir qué tanta justicia le hace la interpretación

¹¹³ Heidegger, Martin. “¿Y para qué poetas? En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza editorial, 2002. Pág. 207.

¹¹⁴ Heidegger, Martin. “*Nietzsche II*” en *Nietzsche Volume II: The Eternal Recurrence of the Same*. Trad. David Farrell Krell. Pág. 77. La traducción del inglés al español es mía.

¹¹⁵ Spariusi muestra que en algunas de sus obras tardías, específicamente en *¿Y para qué poetas?*, en “El origen de la obra de arte”, en “Sobre la esencia del lenguaje” y en *La proposición del fundamento*, Heidegger acude al juego cuando intenta describir al ser, y plantea que es tan recurrente su alusión al juego, que se podría decir que el pensamiento del Heidegger tardío se puede reunir bajo el nombre de *Sein und Spiel*.

heideggeriana a Nietzsche, queremos mostrar cómo en su interpretación ya se deja ver la relación entre el ser y el juego que Heidegger quiere replantear a partir de la noción nietzscheana de juego del mundo. Esto ayudará a dilucidar lo que puede querer lograr Heidegger al referirse al juego del ser en estas obras, y a dar pistas sobre su uso del juego del ser en *La proposición del fundamento*.

En su estudio sobre Nietzsche titulado “El nihilismo y la historia del ser”, Heidegger, al preguntarse por el olvido del ser, destaca que el ser en la obra de Nietzsche se presenta como un juego en el que todo está siendo jugado y que el ser es ese juego del mundo. Heidegger menciona nuevamente al juego del mundo, en el que se había detenido brevemente cuando hablaba de la doctrina del eterno retorno. Aquí ya no hace, como en su otro escrito sobre las notas de 1881, referencia al fragmento 52 de Heráclito sino que parte del poema “A Goethe”. Heidegger se detiene en la última estrofa en la que Nietzsche nombra al juego del mundo:

El juego del mundo, dominante
Mezcla ser y apariencia:
¡Lo eterno bufonesco
Nos mezcla a nosotros – en él!...(N II, 309)

Este juego del mundo está basado, según Heidegger, en la voluntad de poder:

El carácter de juego del mundo lo piensa la metafísica de Nietzsche del único modo en que puede pensarlo: desde la unidad de la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo. Sin la referencia a esa unidad, la expresión <<juego del mundo>> quedaría vacía. Para Nietzsche es, sin embargo, una expresión pensada y, en cuanto tal, pertenece al lenguaje de su metafísica¹¹⁶.

Así pues, el juego del mundo mencionado en este poema por Nietzsche cobra sentido, para Heidegger, sólo en relación con la voluntad de poder, que éste interpreta como voluntad de voluntad, y que es caracterizado por él como el momento en el que la

¹¹⁶ Heidegger, Martin. *Nietzsche II*. Trad. Juan Luis Vernal. Barcelona: Ediciones Destino, 2000. Pág. 310.

metafísica de la subjetividad llega a su completitud. De modo que, para Heidegger, aquí el juego del mundo está pensado metafísicamente y sigue dentro del olvido del ser.

Para poder comprender mejor su crítica, conviene mencionar el contexto en el que se inserta esta referencia al poema de Nietzsche. En este capítulo, para decirlo de manera breve, Heidegger quiere plantear que el pensamiento de Nietzsche, a pesar de querer superar el nihilismo haciendo un replanteamiento de nuevos valores, sigue dentro del nihilismo. Antes de llegar al poema “A Goethe” Heidegger está mostrando que la filosofía de Nietzsche se asienta dentro de la metafísica de la subjetividad puesto que “convierte al ser, en el sentido del ente en cuanto tal, en la objetividad del re-presentar y del pro-poner [*Vor-setzen*]” y la manera en que lo hace es proponiendo al ser “como valor puesto por la voluntad de poder”¹¹⁷. Algo que Heidegger caracteriza como “el último paso de la metafísica moderna, en la que el ser aparece como voluntad”¹¹⁸.

Al aparecer como voluntad de poder, el ser se sustrae de una manera más radical que nunca, lo que ocasiona que el ser humano también esté sustraído de sí mismo puesto que él es “el albergue del ser (...) en su advenir”¹¹⁹. Y así: “frente a su propia esencia, que permanece en la sustracción junto con el ser mismo, el hombre se vuelve inseguro, sin poder experimentar el origen ni la esencia de esa inseguridad”¹²⁰. De esta manera, en vez de ir al origen de la inseguridad: “busca lo primariamente verdadero y consistente en la seguridad de sí mismo”¹²¹. Para encontrar esa seguridad en sí “aspira a un aseguramiento de sí en medio del ente que sea organizable por él mismo”¹²². En este caso, por lo tanto, el hombre inseguro de sí mismo, se ve arriesgado, “puesto en juego en mayor grado”¹²³. Y al verse como el ente más puesto en juego, se le “alumbra la posibilidad de que el ente en cuanto tal pueda esenciar de modo tal que ponga todo en juego: que sea él mismo ese ‘juego del mundo’”¹²⁴. En resumidas cuentas, cuando se llega a una época en la que el ser se ha ocultado de tal manera, que el hombre está más fuera de su esencia que nunca, éste trata de asegurarse a sí mismo con nuevas seguridades y es aquí cuando interpreta al mundo como un juego, dominante, en el que él (el hombre) es el ente más puesto en juego, más arriesgado. Su referencia al ser se

¹¹⁷ Ibid. Pág. 308.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Ibid.

¹²² Ibid.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Ibid.

vuelve, entonces, la del juego, pero este juego es visto como un ente a partir de la voluntad de poder.

Este mundo como juego mezcla la apariencia con el ser y esta mezcla de ser y apariencia es llamado por Nietzsche “lo eterno bufonesco”. El juego es visto como la “rueda del mundo, al rodar”, que es “el eterno retorno de lo mismo, que no pone ninguna meta imperecedera sino que sólo “roza meta tras meta”¹²⁵. Todo lo que es, por lo tanto, es una forma de la voluntad de poder que mezcla ser y apariencia en el eterno retorno de lo mismo. El juego del mundo que Nietzsche menciona, entonces, está atado a la noción de voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo y es una manera de concebir al mundo como un juego de fuerzas de poder que nunca termina, puesto que no tiene ninguna meta imperecedera sino que sólo “roza meta tras meta”, en el que lo que es viene a ser. Lo que queda siempre es una visión del juego del mundo como *la interminable repetición de la voluntad de voluntad*. La tarea del ser humano, dentro del pensamiento de Nietzsche, según la interpretación de Heidegger, sería vivir en una honesta afirmación de esta voluntad de poder.

Heidegger dice que la voluntad de poder es la esencia del hombre moderno, y la manera en que el ser de los seres se revela, ocultándose extremadamente, en esta época, puesto que el ser se vuelve un valor, otro ente más dentro de la metafísica, aunque ahora revertido.

En pocas palabras, Heidegger considera que en este juego del mundo de Nietzsche hay un olvido del ser que es el que, al darse, da ser a los entes. El pensamiento del valor se olvida del ser. De acuerdo a la posición de Nietzsche que Heidegger destaca, no se necesita replantear la pregunta por el ser sino una voluntad de poder lo suficientemente fuerte que dé lugar a nuevos valores. Al tratar de re-plantear los valores, el nihilismo puede decir que no hay nada del ser, y el ser se vuelve, entonces, un valor. De esta manera, se queda inserto dentro de la metafísica puesto que sólo plantea lo contrario al platonismo. En este sentido, Nietzsche sería “el último metafísico” que no hace sino una mera inversión de la metafísica platónica pero no va más allá del horizonte de la metafísica. En vez de volver, como Heidegger, a la pregunta por el ser, Nietzsche quiere que la voluntad de poder sea lo suficientemente fuerte como para ser capaz de poner nuevos valores. Dentro de la concepción de Heidegger, aquí no hay una oportunidad de

¹²⁵ Pág. 109.

tener una experiencia del ser como mostrarse y ocultarse, o de un comienzo más allá de la voluntad.

En “¿Y para qué poetas?” (1946), escrito casi al mismo tiempo que este ensayo sobre el nihilismo en Nietzsche, Heidegger continúa mostrando los dejos de Nietzsche que hay en la poesía de Rainer Maria Rilke, al destacar cómo éste piensa aún al juego del mundo en términos de la voluntad de poder. Dicho muy brevemente, para Heidegger, Rilke experimenta el ser de los entes en términos también de voluntad, y para él, hay seres más osados que saben estar en esta voluntad que está planteada como riesgo. Los más osados son aquellos que saben vivir de la manera más propia dentro del riesgo. Por esto propone lo que él llama una lógica del corazón, en oposición a la lógica de la razón, pero nuevamente lo que logra, dentro de la interpretación de Heidegger, es un revertimiento de la metafísica que no rompe su dominio como tal. Al pensar al ser como voluntad, no piensa al ser como un darse que abre el espacio de tiempo de cada época, sino como si la esencia del ser fuera ser voluntad.

Como lo anota Spariosu, en este escrito de Heidegger se deja percibir una confrontación entre el juego del mundo de la voluntad de poder de Nietzsche y el juego del mundo como el juego de espejos de la Cuaternidad (*Das Geviert*) de Heidegger¹²⁶. El mundo de Rilke es interpretado como voluntad de poder en el sentido leibniziano de *Natura* que significa, según Heidegger, el ser de lo ente y “se presenta en cuanto *vis primitiva activa*”, esto es, como “la capacidad inicial y captadora, que todo lo reagrupa junto a sí y que, de este modo abandona a cada ente en sí mismo”¹²⁷. Según esta concepción de la *Natura* “todo ente, en cuanto ente, está en la voluntad (...) él mismo, en la medida en que es, es al modo de la voluntad”¹²⁸. La relación entre el ser y los entes es, entonces, una de poder, que Heidegger describe en términos de riesgo: “El ser desata y abandona a lo ente en el riesgo. Este abandono que arroja a lo ente es el auténtico riesgo”¹²⁹. Al riesgo pertenece, a su vez, la voluntad: “el ser de lo ente es el riesgo (...) [é]ste reside en la voluntad, que desde Leibniz se anuncia más claramente como ser de lo ente desvelado en la metafísica”¹³⁰. En este momento, Heidegger asocia el riesgo con el aión de Heráclito, para hacer un paralelo entre el juego del niño rey y la poesía de Rilke en la

¹²⁶ Spariosu, Mihai. Op. cit. Pág. 108.

¹²⁷ ¿Y para qué poetas? Op. Cit. Pág. 206.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Pág. 207.

¹³⁰ Ibid.

que los entes son puestos a riesgo y ventura en ese juego de la voluntad de voluntad que es el mundo. Estas indicaciones son concluidas por Heidegger de la siguiente manera: “en la medida en que Rilke representa la naturaleza como riesgo, la piensa metafísicamente a partir de la esencia de la voluntad. Esta esencia se oculta todavía tanto en la voluntad de poder como en la voluntad en cuanto riesgo. La voluntad está presente en tanto que voluntad de voluntad”¹³¹.

Rilke utiliza la fuerza de la gravedad, un centro que atrae hacia sí todo y lo mantiene en relación con todo lo demás y así deja a todos los seres en el juego del riesgo. La crítica que Heidegger implícitamente hace de Rilke es que cuando éste habla de lo abierto, no tiene en mente el des-encubrimiento que deja que los seres se presenten, sino un centro de gravedad hacia el que todos los seres tienden.

A partir de su crítica de Rilke y de lo que se mencionó más arriba de su crítica de Nietzsche, Heidegger critica la noción del juego del mundo, como bien lo anota Spariosu en su libro, y su tendencia a ser representada a partir del poder; representación que se acentúa aún más en la época tecnológica. Spariosu muestra cómo para esta concepción del juego del mundo agonístico presente, según él, en Nietzsche y en Rilke, Heidegger comienza a pensar al ser en términos del juego de espejos (*Spiegel-Spiel*) de la Cuaternidad, que es una noción muy difícil de comprender puesto que no se deja representar como un objeto.

En la Cuaternidad, cielo, tierra, mortales y divinos no están unidos agonísticamente, como en el juego del mundo de Rilke y Nietzsche, sino más bien lo que los une es un juego de espejos en el que co-pertenece y, al hacerlo, se va conformando el mundo o el mundo va haciendo mundo. El juego de espejos es un “reflejar que liga en lo libre” y así “desde la cohesión desplegable de la unión, confía cada uno de los Cuatro a cada uno de ellos”¹³². De este modo, las cuatro regiones del mundo no están atraídas hacia un centro de gravedad en el que son arriesgadas, como en el poema de Rilke, sino que lo que los une es el juego de espejos que es un “depropiante apropiar”. Es de-propiante porque cada uno está unido en una relación con la otra región, es decir, no está ensimismada y separada en sí misma. A la vez, es apropiante porque cada uno es

¹³¹ Ibid.

¹³² Heidegger, Martin. “La cosa” en *Conferencias y artículos*. Trad: Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994. Pág. 132.

diferente al otro, no está sintetizado en el otro sino, pasa por el otro y, al hacerlo, obtiene lo suyo propio.

Al ser de-propiante y apropiante, el juego de los parajes del mundo se establece en términos de un ‘unión liberadora’. Las regiones son, al tiempo, distintas de las otras, pero ligadas en el juego en el que “reflejando de este modo apropiante-despropiante” cada uno “juega a cada uno de los restantes”¹³³. En este juego, cada uno acaece de un modo propio y diferenciado del otro, pero a la vez están vinculados por el mismo juego que se está jugando. Heidegger describe su unión en términos de ‘ligar en lo libre’, ‘cohesión desplegente’, lo que sugiere una unión que no permite que ninguna de las cuatro regiones se quede en su peculiaridad particular sino que, por el contrario, al unirse con los otros sea “de-propiado de lo suyo propio”¹³⁴. Y en este sentido es que es un juego, pues el juego implica una unión liberadora, “este reflejar que liga en lo libre es el juego”¹³⁵. Así pues, el juego de espejos es un ‘de-propiante apropiar’, que se tratará de abordar en otros términos cuando lleguemos al *Ereignis* o acaecimiento apropiador.

La unidad de los cuatro no se puede entender sólo como un Todo unificado, sino más bien como una constante relación entre el todo y sus partes. Sólo pensar esta relación permite que el mundo se conciba como una relación en la que el mundo munde y no en la que el mundo es un mundo porque *contiene dentro* de sí muchas partes en relación. Heidegger intenta aclarar esto al decir que no hay un aro que abrace este juego de espejos, no hay anillo que los circunda que siempre es el mismo. Más bien, el anillo se va haciendo *durante* el juego de espejos. En este sentido, la unión va aconteciendo cada vez, va acaeciendo y el anillo es formado por el mismo juego de espejos que los pone en relación, y no porque el anillo represente un límite *desde afuera*.

La unidad del juego de espejos no se da ni porque estén juntos los unos a los otros ni porque la constitución de los cuatro los abrace y se añada a ellos como un todo con referencia a sus partes. Los Cuatro están de-propiados de su peculiaridad particular pero a la vez, en esta de-propiación, mantienen lo suyo propio. Por lo tanto, al expropiarse cada uno en su relación con el otro guardando, a la vez, lo propio que tienen, acaece el mundo, que es, como se verá más adelante, el acaecimiento apropiador o el *Ereignis*.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Ibid.

El juego de espejos es, entonces, un juego de apropiación, pero en este juego, como lo destaca Heidegger, se ensambla “dócilmente el mundo”¹³⁶. Dócilmente sugiere que ya no es de manera agonística. Para acentuar esta docilidad, acude Heidegger al anillo: “flexible, maleable, dúctil, dócil, fácil, se dicen en nuestra lengua alemana *ring* y *gering*. El juego de espejos del mundo que hace mundo, desanilla, como “la vuelta” del anillo, a los Cuatro en su unidad llevándolos a la docilidad que les es propia, a la ductilidad de su esencia”¹³⁷. Así pues, lo predominante no es la fuerza entre los Cuatro que constituyen el mundo sino más bien el juego de espejos es un *Reigen*, traducido al español como corro, que quiere decir un ‘espacio que incluye’ que normalmente es circular. Este *Reigen* es “la danza en corro”, “el anillo que hace anillo al jugar al juego de los espejos”¹³⁸. Nuevamente, no es que el anillo ya esté puesto como un límite *desde afuera*, sino que el anillo se va haciendo cada vez en el juego. Al juntarse de esta manera, se forma el *Gering*, traducido como vuelta, pero que también se puede traducir como el anillar para mostrar las vueltas en redondo.

Spariosu anota en su estudio que probablemente Heidegger utiliza el juego de espejos para superar la noción de *agón*, y que para hacerlo, intenta, a través de tautologías como ‘el mundo mundeá’, ir más allá del pensamiento teleológico¹³⁹. Esto sería un intento por ir más allá de la voluntad de representación y caer nuevamente en la voluntad de poder. A partir del juego del mundo, Heidegger también parece salirse de la visión de Nietzsche del juego como el juego de individuación e integración que la voluntad juega consigo misma¹⁴⁰, que es como él interpreta el verso de Nietzsche del juego del mundo. En vez, Heidegger menciona al juego en términos de una danza redonda que se conforma en el juego de espejos de la cuaternidad, para ir más allá del ser de los seres como la voluntad de voluntad y más bien plantear al ser como el juego de apropiación entre las regiones que, al co-pertenecerse las unas a las otras, se va conformando el mundo que bien hubiera podido ser de otra manera.

El mundear del mundo se vuelve, entonces, algo inexplicable a partir de cualquier fundamento. Pero Heidegger aclara que su imposibilidad de fundamentación no se debe a que nosotros, en tanto mortales, no lo podemos fundamentar porque no tenemos

¹³⁶ Pág. 133.

¹³⁷ Ibid

¹³⁸ Pág. 132.

¹³⁹ Spariosu Mihai. Cfr. Op Cit. Pág. 113.

¹⁴⁰ Cfr. Pág. 115.

acceso al fundamento último. Más bien, porque “lo inexplicable e infundamentable del hacer mundo del mundo” hace que “algo así como causas o fundamentos [sean] algo inadecuado al hacer mundo del mundo”¹⁴¹. Así pues, el juego de espejos que se va configurando no tiene razones de ser, no tiene un porqué, sino que mundeia *porque* mundeia, o viene a ser mundo *en tanto* viene a ser mundo. De esta forma, no hay posibilidad de extraer una *ratio* al hacer mundo del mundo, no hay una razón suficiente para este ‘mundear’. Al no haberla, surge la posibilidad de que el ser humano corresponda con este juego en una actitud más cercana al *porque* que al por qué.

En “De la esencia del habla” (1959), escrito después de *La proposición del fundamento*, como Spariosu resalta, Heidegger también vuelve a mencionar la cuaternidad dentro del contexto del decir; el decir, como eso que muestra, deja aparecer, que ofrece “mundo en un Claro que al mismo tiempo es ocultación” en el que “la proximidad se revela como la puesta-en-camino del en-frente-mutuo de las unas y de las otras regiones del mundo”¹⁴². El decir, entonces, dice el juego de las cuatro regiones del mundo. Aquí Heidegger ya no habla de la Cuaternidad (*Geviert*) sino de las cuatro regiones del mundo (*die vier Welt-Gegenden*). Esta vez, las cuatro regiones no aparecen a partir del juego de espejos, sino de un encuentro, el en-frente-mutuo (*das Gegen-einander-über*) en el juego quedo (*das Spiel der Stille*) entre el tiempo y el espacio.

Si bien en “La cosa” el juego de espejos tiene un sentido más espacial, aquí añade el elemento temporal en el juego del mundo y se acerca más a lo que después llamará *Ereignis*, que se traduce al español como acaecimiento apropiador. El tiempo no debe ser entendido aquí como una secuencia cronológica, sino más bien de manera simultánea. El tiempo temporaliza y el espacio espacializa, al igual que el mundo mundeia, y así dan lugar al enfrente-mutuo de ambos que dejan ser a la amplitud “donde la tierra y el cielo, el dios y el hombre se alcanzan”¹⁴³. El enfrente-mutuo de las cosas es “aquello que en-camina lo vecinal de las cuatro regiones del mundo, lo que deja que se alcancen y los mantiene en la proximidad de su vastedad”¹⁴⁴, que logra la proximidad de las regiones del mundo. Su proximidad no se da por estar próximos en el tiempo, o en el espacio: “no es la distancia, sino el en-caminar del en-frente-mutuo del uno y del otro de

¹⁴¹ Pág. 132.

¹⁴² De la esencia del habla en Op. Cit pág. 192.

¹⁴³ Heidegger, Martin. “La cosa” en *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del serbal. Pág. 189.

¹⁴⁴ Ibid.

las regiones del mundo”¹⁴⁵. Del tiempo y del espacio sólo puede decirse: el tiempo temporaliza y el espacio espacializa, para no dar lugar a una representación de éstos. El tiempo, “nos retrae a su triple simultaneidad, aportándonos con ello lo eclosionador de lo con-temporáneo, la igualdad unidad de haber sido, presencia y lo que guarda encuentro”¹⁴⁶. En el retraer y aportar, el tiempo permanece quedo y espacializa. De esta manera llega a ser el espacio temporal (*Zeit-Raum*). El espacio, a su vez, “da espacio a las localidades y los lugares: los libera a la vez que los entrega a ellos y asume lo con-temporáneo como tiempo espacial (*Raum-Zeit*)”¹⁴⁷. El espacio tampoco se mueve sino que permanece quedo. Este juego quedo, también llamado “Lo mismo”, *das Selbe*, es un juego en el que ambos, en su retraer y aportar “dejando entrar y dejando salir”, pertenecen juntos en lo Mismo, que como “aquello que mantiene recogido en su esencia al tiempo-espacio, puede llamarse *der Zeit-Spiel-Raum*”¹⁴⁸. Nuevamente, participan en lo mismo, aún permaneciendo en su diferencia. Esto es, el espacio de juego del tiempo que “temporalizando-espacializando, en-camina el en-frente-mutuo de unas y otras de las cuatro regiones del mundo: tierra y cielo, dios y hombre –el juego del mundo”¹⁴⁹.

A partir de estos escritos, señalaremos por lo pronto que Heidegger, en un intento por ir más allá de la posibilidad de poder representarse la *Natura* como un conjunto de objetos representables a la manera de Leibniz, o como la visión agonística del juego propia de la representación del ser como voluntad de poder, acude a las concepciones del juego de espejos de la Cuaternidad o de las cuatro regiones del mundo. En este caso, da señas hacia una unión que se da en la disyunción, en una co-pertenencia en lo mismo que no tiene un fundamento y que se hace irrepresentable para el pensar calculante. En un intento por no hablar en términos impositivos sobre esta co-pertenencia, Heidegger acude al juego de propiación de los parajes del mundo. Un ámbito oscilante, en el que los parajes se alcanzan el uno al otro y así “adquieren lo que les es esencial”¹⁵⁰. Como dice en *Identidad y diferencia*, lo que interesa es poner atención a esta oscilación, sin

¹⁴⁵ Ibid. Pág. 189.

¹⁴⁶ Pág. 191.

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Pág. 192.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ *Identidad y Diferencia*. Op. Cit. Pág. 89.

necesidad de encontrar “lo que [ésta] significa en el horizonte de la representación, que es lo que nos permite pensar el ser de lo ente como presencia”¹⁵¹.

En este sentido, Heidegger quiere que el pensar no se represente esta oscilación a partir de un juego de fuerzas, sino más bien a partir de la unión en lo mismo de lo diferente propia del *Ereignis*. Al co-pertencerse las regiones en lo mismo, la unión de lo diferente se da por estar juntos en lo mismo, siempre siendo diferentes. Se puede afirmar, por lo tanto, que el juego en estos escritos señala hacia un juego que sería más bien el movimiento de retraer y aportar en el que lo diferente se en-camina hacia lo otro preservando a la vez lo suyo propio; pero este movimiento nunca se detiene. En este sentido, el juego del mundo, distinto al que él interpreta de Rilke o Nietzsche, no se fija en un concepto o en *algo*, como, por ejemplo, en una lucha agonística de fuerzas, sino en la co-pertenencia en lo mismo que siempre se configura de maneras distintas, al acontecer el continuo apropiarse y expropiarse en el que el mundo munde. Esto será más ampliado a partir de la noción imposible de conceptualizar que es el acaecimiento apropiador o *Ereignis*. Antes de pasar a eso, intentaremos ampliar la noción del juego desde una visión más histórica de ese juego cósmico en el que se habla igualmente de la manera en que el ser se destina, a través del *Geschick*, y abre así épocas.

3.2 El *Geschick* como juego

En *La proposición del fundamento*, aparece ese juego ya no tanto como juego cósmico sino como un juego que aquí llamaremos ‘epocal’. Al recorrer la historia acontecida del ser, pasando por el *lóγος*, el ser se revela como eso que no tiene fundamento sino que se da porque se da. Es en este momento en el que Heidegger habla sobre el *αἰών*, como la manera de comprender el darse del *lóγος*. Como él ha rememorado la historia del *lóγος*, ha salido a relucir que el carácter móvil del *lóγος* se interpretó en la historia acontecida de la metafísica como una presencia siempre fija que funda al ente. Al ir otra vez hasta Heráclito, Heidegger rescata de la tradición del pensar un momento en el que éste fue captado como el ‘dejar que reuniendo deja que lo que es se manifieste’. En este lugar es que él intenta volver a localizar al ser, puesto que es un momento del pensar en el que el ser se manifestó como algo móvil que funda pero que no es un principio de razón suficiente. Heidegger parte de aquí para poder dar un salto en el pensar, un salto en el que el ser sea visto como algo más cercano a este *lóγος* irrepresentable, que no es

¹⁵¹ Ibid. Pág. 85.

ni causa ni principio de razón suficiente sino más cercano al αἰών, otra manera en que Heráclito nombra al λόγος y del que Heidegger habla en términos de *Geschick*.

Repetiremos aquí lo que dice del αἰών. Éste, dice Heidegger, es difícil de traducir: “se dice: tiempo del mundo. Es el mundo que da mundo al mundo y tiempo al tiempo en cuanto que, como κόσμος (Frg. 30), lleva el ajuste del ser a resplendor que abraza”¹⁵²

En el αἰών, entendido de esta manera, es la mutua pertenencia de mundo y tiempo que mientras, como κόσμος munde y temporaliza lleva al ajuste (*Fügung*), o al ensamble armónico del ser, a destellar brillo o a manifestarse. Y este llevar es, para Heráclito, el αρχη que, como lo ha dicho Heidegger antes, viene de αρχέιν que quiere decir en griego iniciar. El logos se concibe como αρχη por ser “<<Lo primero a partir de lo cual>>”, por ser “aquello desde lo cual cualquier cosa, del tipo que sea, se inicia y a partir de lo cual ella, como iniciada, sigue estando dominada”¹⁵³. Pero ese “primero a partir del cual”, que es el que, en cierto sentido funda y sigue dirigiendo lo fundado, es, para Heráclito, un niño-rey que juega. Por lo tanto, el αρχη del mundo, ese origen, no sólo es un niño, sino que la manera en que ‘dirige lo fundando’ es jugando.

Ese niño que juega es, a la vez, equiparado por Heidegger con el *Geschick*, el conjunto de envíos del ser, en el que *se da* el ser siempre en su retirada. Hay, en ese <<Primero a partir del cual>> que funda, entonces, en ese niño-rey que juega, varias señas por considerar.

El hecho de que sea un niño el que tiene el mando proporciona ya unas primeras señas sobre este ‘juego epocal’. El niño normalmente se asocia con la espontaneidad, con la inocencia, y de él normalmente se dice que aún ‘no tiene uso de razón’. Esto no es algo negativo, antes bien, se asume como algo positivo porque el niño muchas veces no se restringe de hacer muchas cosas que quiere. El niño no piensa en razones suficientes antes de actuar, no está precisamente aún dominado por el principio de razón; no anticipa sus acciones a partir de cálculos, no se atiene a convenciones sociales. En otras palabras, no se atiene a reglas ni desarrolla planes para controlar lo que se le puede presentar al jugar, sino que se *ajusta* al movimiento de su actuar y por esto es el jugador por excelencia. Además, la acción que más lleva a cabo el niño es la de jugar, pues al no atenerse a reglas ni a fines impuestos desde fuera de la acción misma, el niño casi

¹⁵² Pág. 187.

¹⁵³ Pág. 173.

siempre está en juego. En este sentido, el *aión* de Heráclito que es un niño del que todo proviene, puede ser visto sin porqué. No tiene unas razones de ser, más allá del jugar. Como la rosa, lo que acaece en este juego que es el *arché* bajo el mando de un niño, no se fundamenta en algo más allá de sí mismo.

También es conveniente tener en cuenta que en el *aeí-on* de Heráclito, que normalmente se traduce como ‘lo siempre siendo’ y el *Geschick* de Heidegger, está la idea de una relación entre lo que es y el tiempo. Por el lado de Heráclito, lo siempre siendo es un niño que juega, es decir, la manera en que lo que es *es* en el tiempo, tiene que ver con un juego sin porqué. Por otro lado, está también el *Geschick*, el conjunto de los envíos epocales del ser, que sería un juego que tiene que ver con la manera en que el ser se presenta en cada época histórica, tiene entonces que ver con el ser humano y también es sin porqué. En ambos se puede evidenciar una relación entre el tiempo y lo que se presenta en el tiempo que son descritas por ambos filósofos a partir del juego. Para ampliar la noción del juego en este pasaje que cierra el curso de *La proposición del fundamento* se hace, entonces, muy importante ampliar la relación planteada por Heidegger entre tiempo y ser.

3.3. El juego del darse

Debido a esto, nos remitiremos a una de las conferencias que dictó Heidegger en su período más tardío, en el que se da gran importancia a la relación entre tiempo y ser y en la que Heidegger menciona al acaecimiento apropiador o *Ereignis*. Se trata de la conferencia “Tiempo y ser” (1962). Aunque Heidegger ya había hablado en otras ocasiones sobre el acaecimiento apropiador, dándole distintos sentidos, en *Identidad y diferencia*, en sus *Contribuciones a la filosofía* y en 1919 en el seminario “La idea de la filosofía y el problema de la visión de mundo”, nos interesa en particular, para el presente estudio, lo que dice en la conferencia de 1962. Pues es ahí donde más se detiene en el *Ereignis* como tal y no sólo en la relación de apropiación entre ser y ser humano que se da cuando el *Ereignis* acontece.

Esta conferencia ahonda en la relación que se deja percibir en un primer momento en la composición misma del término *Ereignis*, que es bastante difícil de traducir al español y normalmente se traduce como acaecimiento, evento, suceso. Heidegger le añade un guión a esta palabra, escribiéndola como *Er-eignis*, para acentuar el *eigen* y el *Er-*.

Manuel Garrido, en la introducción a la traducción al castellano que hace de este texto, da algunas luces sobre el sentido de esta palabra. Al respecto, dice que ‘Er’ es “un prefijo de valor intensivo”¹⁵⁴, y en *eignis*, a su vez, “se puede detectar una cierta presencia de la voz *eigen*, que significa propio” (16). Por esto, Heidegger se permite añadirle al sentido común de esta palabra que se traduce como acaecimiento, el sentido de apropiación. La traducción de *Ereignis* por acaecimiento apropiador es la que más deja ver este doble sentido. En esta traducción se deja ver que el *Ereignis* es un acaecer (un suceso que es parte del tiempo) que, en su acaecer, se va dando simultáneamente una apropiación de ser y tiempo. La conferencia, en un intento por mostrar la mutua relación, la mutua implicación entre ser y tiempo, trata de ahondar precisamente en el <<y>> que hay entre la palabra ser y la palabra tiempo, la relación de apropiación entre el acaecimiento del tiempo y el acaecimiento del ser que se deja ver en ambos.

En esta relación la idea de lo que permanece a través del tiempo se plantea en términos diferentes. Ninguno de los dos llega a ser y, sin embargo, sí son puesto que están dándose todo el tiempo. Y son precisamente porque se apropian mutuamente. La relación, el <<y>> de la cópula se vuelve inseparable. El término acaecimiento no deja que la relación sea estática, sino que indica que la pareja implicada, el ser y el tiempo están ambos todo el tiempo dándose, ofreciéndose.

Por esto, para comprender mejor este acaecimiento apropiador hay que desprenderse de las usuales representaciones de ser y de tiempo. Para no acudir a las representaciones usuales, Heidegger intenta ampliar los términos refiriéndose a las maneras en que se suele nombrar a cada uno en relación. Así, por ejemplo, al decir que cada cosa tiene su tiempo, se está implicando que cada ente viene y va en el tiempo que le es oportuno y permanece presente por un tiempo, durante el tiempo que le ha sido asignado. El ente, por lo tanto, “es” porque viene y va en el tiempo y permanece por un tiempo.

El ser, lo que le da ser al ente, sin embargo, no *es*. Al no ser, parecería que no estuviera en el tiempo. Lo que quiere decir que él dejaría estar presente a la presencia, pero él no sería afectado por el tiempo. Por lo tanto, sería como una especie de permanencia inmóvil que es la causa de todo lo demás pero que a su vez no cambia, no está en el

¹⁵⁴ Garrido, Manuel. “Introducción” en Heidegger, Martin. *Tiempo y ser*. Madrid: Editorial Tecnos, 2006. Pág. 16.

tiempo y por esto podría ser siempre el mismo a pesar de manifestarse de formas diversas.

No es a demostrar esto, sin embargo, a lo que pretende llegar el pensamiento de Heidegger. Es más bien a todo lo contrario: a afirmar que el ser, a pesar de no ser una cosa real y concreta que se presente a través del tiempo, sí está en el tiempo, es temporal. El ser se hace presente en los entes, al estar en el tiempo. Es decir, el ser sale a la presencia en el transcurrir del tiempo.

A su vez, el tiempo pasa todo el tiempo, nunca es el mismo tiempo y, no obstante, “mientras pasa constantemente, permanece como tiempo”¹⁵⁵. Si el tiempo permanece como tiempo, esto quiere decir que no desaparece y, por tanto, está presente. Pero lo que está presente es aquello determinado por el ser. Es decir, el tiempo, al permanecer como tiempo, en su constancia de pasar siempre, *es* tiempo. Al *ser* tiempo, está determinado por el ser.

Así muestra Heidegger una mutua implicación entre tiempo y ser. Dicha mutua implicación parece ser paradójica: “El ser no es ninguna cosa real y concreta, y por tanto nada temporal, mas es, empero, determinado como presencia por el tiempo”¹⁵⁶. A la vez, “el tiempo no es ninguna cosa real y concreta, y por tanto nada ente, pero permanece constante en su pasar, sin ser él mismo algo temporal como lo ente en el tiempo”¹⁵⁷. Ninguno de los dos son entes, pero al ser determinados mutuamente, parece como si lo fueran. Pues lo determinado por el ser es lo ente que permanece por un tiempo presente en el tiempo, y lo determinado por el tiempo se convierte en una presencia determinada por el tiempo.

Esta especie de paradoja que se presenta invita a detenerse en la relación de mutua implicación de ambos términos. Para evitar concebir al tiempo y al ser como algo ente, Heidegger prefiere, en una primera instancia, hablar de éstos a partir del verbo darse: el tiempo se da, el ser se da. Así, evita referirse a ellos empleando el verbo ser y sale de la estructura predicativa según la cual el tiempo es x o el ser es x.

El ser, por su parte, da, puesto que deja estar presente. El dejar-estar-presente es un dejar que saca de lo oculto, desoculta, trae a lo abierto al ente, lo deja manifestarse. En

¹⁵⁵ Ibid. Pág. 21.

¹⁵⁶ Ibid. Pág. 22.

¹⁵⁷ Ibid.

el dejar reside la posibilidad del estar presente de la presencia, del desocultamiento. Así pues, en el desocultamiento juega un dar: es un dar que da el ser, da el estar presente al ente.

No obstante, si el ser se concibe como lo que da, se está pensando en términos de ‘algo’ que da, y ese algo que da, puede ser representado por el pensar. Por ejemplo, se hace posible representárselo como un Se sin forma ni porqué, que da. Pero igual se sigue dentro del pensar representativo, porque, así no sea una presencia que se presente claramente, se puede seguir hablando del ser dentro de una estructura predicativa. Al decir “El ser se da”, vemos como lo propio del ser el darse. El darse sería lo que se predica del ser. En este sentido, así no sea posible armarse en la cabeza una representación del darse del ser porque el ser no tendría pies ni cabeza, uno lo podría imaginar como *algo* fuera del darse que siempre está dando.

Para evitar caer en esa representación, Heidegger comienza con otra indicación. El ser (sujeto) no está separado del darse (verbo). En este sentido, no es que el ser sea una fuerza que está constantemente lanzando dones y, en este sentido, deja ser a lo ente. Más bien, el ser no es el sujeto de la acción dar sino que sujeto y acción se unen en el darse porque el ser está en el tiempo, y al darse va acaeciendo también en el tiempo. Y, al ir acaeciendo en el tiempo, no es sino darse y retirarse para dejar ser al ente. No es nada más que el darse siempre en el tiempo. El verbo dar sugiere que no es sino que deja ser y, al ser siempre darse en el tiempo nunca coincide con lo que es. Sólo permite el ‘hay’, pero no se confunde con el fenómeno que se presenta, porque siempre está en retirada para que lo dado se pueda presentar.

No obstante, en vez de pensar el darse como tal, el acaecimiento apropiador acaeciendo apropiadoramente, se piensa al ser ya como don, como lo dado, se conceptualiza como ser con referencia a lo ente. Lo que abre la reflexión de Heidegger y que es muy importante para lo del juego, es que al ser el ser puro darse, nunca se puede dar una coincidencia entre el darse y lo dado. El darse nunca es, mientras lo dado sí.

Como dice el protocolo a la conferencia “Tiempo y ser”, en el término *Ereignis* Heidegger trata más o menos de mostrar que “el ser –y con él sus manifestaciones epocales- es contenido en el destino, pero cancelado como destino en el acaecimiento

apropiador”¹⁵⁸. Se cancela como *Geschick* porque no es más que un darse en el tiempo que no es lo dado, entonces nunca puede estar presente. Más bien, al destinarse, se oculta a sí mismo: “Abstenerse, contenerse, se dice en griego *εποχή*. De ahí el discurso acerca de épocas del destino del ser. Época no quiere decir aquí una sección temporal en el acontecer, sino el rasgo fundamental del destinar, el retener-se-a-sí-mismo en cada caso a favor de la perceptibilidad del don”¹⁵⁹. El darse se retira precisamente para que lo dado se pueda presentar. Hay, entonces, algo peculiar al ser. Si atendemos al ser como un darse, vemos que éste está siempre en un movimiento de darse, que es un destinar, *schikung*, pero a la vez es un destinar que siempre se retira a sí mismo. Esta retirada indica que el ser, al darse, no se da a sí mismo como don. Pero, a la vez, al dejar ser a lo que da, hay unas señas mientras simultáneamente se oculta y nunca se revela. Esas señas normalmente son tomadas por el ser humano como si eso fuera el ser: como el ser del ente.

Ser y tiempo dan el presente al ofrendarse mutuamente. Pero el presente nunca es más que lo sido y lo pasado simultáneamente. En la apropiación entre tiempo y ser se da lo que acaece. Para nombrar esta apropiación, es que Heidegger llega al *Er-eignis* que nombra el apropiarse “del ser como presencia y del tiempo como ámbito de lo abierto” que permite que ambos estén simultáneamente “en lo que uno y otro tienen de propio”¹⁶⁰. Es algo así como el acaecer que acaece cuando tiempo y ser se apropian mutuamente y se da el evento, el ahí. Ese ahí, sin embargo, no es un punto en el tiempo, sino el espacio en el que coexisten simultáneamente lo sido (lo ya no presente) y lo porvenir (el todavía no), que permiten ser al presente.

En el acaecimiento apropiador, hay siempre algo que se oculta o que se retiene. En el caso del ser se da un destinar que no es una des-ocultación total de la presencia sino que es un darse que para dar no puede darse a sí mismo pero que es a la vez el mismo darse. En el caso del tiempo, al darse el tiempo, siempre se da y se retiene el presente. Pues el ahora presente que se muestra, nunca es siempre presente, sino que es sólo en tanto su extensión flexible que se mueve entre pasado, presente y futuro. Siempre hay, entonces, en el acaecimiento, una retirada. De ahí se entiende que sea un acaecimiento y no una

¹⁵⁸ Pág. 172.

¹⁵⁹ Ibid. Pág. 72.

¹⁶⁰ Pág. 38.

permanencia. A la vez, en eso que se da y en cómo se imbrica lo destinado por el ser, el ente, en lo abierto que abre la tridimensionalidad del tiempo, en ese ahí, hay un acaecer que se imbrica de manera apropiadora.

A su vez, el tiempo se da, pero al darse, da un presente. Este presente que da, sin embargo, nunca es siempre presente sino que implica una movilidad entre pasado y futuro. Así, el tiempo da el pasado, es decir, da lo ya no presente, y reserva el futuro, lo aún no presente. En este sentido lo que da es un ir y venir entre pasado y presente que en realidad nunca *es* sino que es pura “recusación y retención” es un continuo dar y retirarse. En esa extensión abierta que se abre, a la vez, el ser se destina y así se revela como lo destinado en lo ente, como muchas transformaciones epocales que se dan en el tiempo y siempre de forma distinta.

Y es precisamente ese continuo dar y retirarse lo que a Heidegger le concierne, y lo que él llama lo más merecedor de pensarse: “lo que se muestra al pensar como lo que ante todo hay que pensar es *la manera de la movilidad* más propia del acaecimiento apropiador, que es *el giro a la retirada*¹⁶¹. Para poder dar ese salto y pensar como más merece pensarse, dice Heidegger, “no podemos poner al acaecimiento apropiador, ni como algo que se nos enfrenta, ni como lo que todo lo abarca. De ahí que el pensar fundamentante-representante corresponda tan escasamente al acaecimiento apropiador como el decir meramente enunciativo”¹⁶². En este sentido, Heidegger decide no hablar en términos proposicionales del *Ereignis* y dice, por lo tanto, que el acaecimiento apropiador acaece apropiadoramente o que el *Ereignis ereignet*.

Así pues, una vez visto este juego de apropiación entre tiempo y ser que permite que haya lo que hay y el ahí, es que podemos comprender el juego del *Geschick*. El *Geschick* sería el conjunto de lo que se da gracias a que el acaecimiento apropiador acaece apropiadoramente y, así, abre épocas. Estas épocas son descritas por Heidegger en *La proposición del fundamento*, como “una quietud, una concentración en la que también se queda centrado todo movimiento del pensar, tenga o no el pensar, de inmediato, noticia de ello”¹⁶³. Por ponerlo en términos más comprensibles y reductores: en la apropiación entre tiempo y ser, se despeja de alguna manera un espacio de juego del tiempo que permite que las cosas se manifiesten. Este espacio de juego del tiempo,

¹⁶¹ Ibid. Pág. 61.

¹⁶² Pág. 42.

¹⁶³ *La proposición del fundamento*. Op. Cit. Pág. 138.

que está en el tiempo, lo asimila Heidegger a los envíos del ser, que son las épocas en las que las cosas se presentan de determinada manera y no de otra. Así se dispone el espacio del tiempo de cada época en que el ser y el ser humano se co-pertenecen de alguna manera en el acontecimiento apropiador. Y, en ese acaecimiento, el sentido del ser se interpreta de alguna manera que marca la particularidad en que una época histórica se relaciona con lo ente.

Capítulo IV

EL JUEGO A LA LUZ DE GADAMER

Acudiremos aquí a algunas especificaciones del juego como experiencia ontológica que Gadamer plantea en *Verdad y Método*. Lo que Gadamer plantea sobre el juego puede dar muchas luces sobre lo que es el juego en general, por más de que Gadamer hable del fenómeno del juego en el contexto de la experiencia estética. Acudir a Gadamer, en este caso, no implica decir que los planteamientos de él y los de Heidegger no sean diferentes. Sin embargo, estas indicaciones ayudarán a interpretar el sentido de este juego de apropiación que acaba de aparecer con lo del acaecimiento apropiador, al que acudimos en un intento por determinar el αὐτόν al que Heidegger alude al final del curso *La proposición del fundamento*.

4.1 El juego se juega

Para comprender mejor lo que podría ser el juego del *Geschick*, ayuda referirse a lo que Gadamer llama ‘el sentido medial del juego’. En algunos usos lingüísticos que Gadamer analiza, en los que el término juego es empleado (por ejemplo en expresiones como ‘juego de olas’, ‘juego de palabras’, ‘juegos de luces’), el juego se muestra como un “movimiento de vaivén que no está fijado a ningún objeto en el cual tuviera su final”¹⁶⁴. Ese movimiento de vaivén no tiene un objetivo en el que desemboque, sino que se “renueva en constante repetición”¹⁶⁵, algo similar al darse del ser que se mencionó en el capítulo anterior. Aquí, la constante repetición no implica que sea siempre igual puesto que es una constante repetición que se renueva, esto es, que no es siempre la misma sino que es siempre cambiante. La repetición renovada, por lo tanto, estaría más encaminada a sugerir que es el mismo juego el que se está dando pero que éste es siempre distinto. Sus configuraciones siempre se van modificando en la acción misma de jugarse. Por lo tanto, ese movimiento de vaivén no se detiene nunca a conformar algo concreto (en un objeto definido) sino que es “la pura realización del movimiento”¹⁶⁶, siempre distinta. Al no detenerse en algo concreto, no está diseñado para cumplir un objetivo por fuera de él mismo, sino que sería un juego que se juega porque se juega. Es, entonces, sin

¹⁶⁴ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones sígueme, 2003. Pág. 146.

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Ibid.

objetivo externo: no hay una intención en la que se funde el jugar que esté más allá del juego mismo; en otras palabras, no tiene un *telos* más allá de sí mismo.

Para Gadamer, para que el movimiento se pueda dar, tiene que haber un vaivén de éste. Esto implica, que tiene que haber unas partes que jueguen las unas con las otras: “el vaivén pertenece tan esencialmente al juego que en último extremo no existe el juego en solitario”¹⁶⁷. Siempre tiene que haber algún <<otro>> que permita, por así decirlo, que el vaivén siga siendo tal. Ese otro posibilita al juego puesto que juega “con el jugador” y responde “a la iniciativa del jugador con sus propias contra-iniciativas”¹⁶⁸. Pues, al ser movimiento de vaivén, son importantes los otros para reflejar el movimiento, para que éste juegue a ir y volver. Debe haber, entonces, partes en relación.

En el capítulo anterior se planteó el juego de las regiones que se contrajuegan y, al hacerlo, viene a ser el mundo. En ese contra-juego se van co-perteneciendo en lo mismo (esto es, en el juego), las regiones y así se dan los ‘ahí’ en los que viene a ser el mundo. Pero nunca hay una de las partes que sea la característica distintiva del juego, más bien es en el movimiento de vaivén en lo que consiste el juego o el mundear del mundo.

Según las indicaciones de Gadamer, ese movimiento, además de no tener un objetivo en el que desemboque, “carece de sustrato”¹⁶⁹. Esto se deja notar en los usos lingüísticos en los que se emplea la palabra juego para designar el sujeto mismo del juego. El juego es el que se juega: “el verdadero sujeto del juego no es con toda evidencia la subjetividad del que, entre otras actividades, desempeña también la de jugar; el sujeto es más bien el juego”¹⁷⁰. Se puede hacer aquí un paralelo con el acaecimiento apropiador que acaece apropiadoramente. No hay nada que esté llevando a este acaecer a ser más que el hecho mismo de acaecer apropiadoramente. No hay algo a la base que siempre permanece en el darse si no es el juego de darse y retirarse. El *aión* de Heráclito, el niño que juega no sería, según esto, el sujeto del juego, más bien el juego al que juega *porque* juega sería el que se juega aquí. En este juego, por lo tanto, se deshace la oposición sujeto y objeto, representante y representado, destinatario y destinador, jugador y jugado. Más bien, en el modo de ser del juego lo que hay es un *ahí* siempre distinto.

¹⁶⁷ Ibid. Pág. 148.

¹⁶⁸ Pág. 149.

¹⁶⁹ Pág. 146.

¹⁷⁰ Pág. 147.

Pero aquí abandonarse no quiere decir que se vuelvan un Uno indistinto con el juego. Sino que sigan siendo partes constitutivas ligadas por ser en lo mismo, pero conservando las diferencias. Para aclarar esto sirve acudir al sentido medial que Gadamer denomina como voz media.

Jean Grondin en su libro *Introducción a Gadamer* (2003) amplía un poco este aspecto refiriéndose a la voz media en la lengua griega, algo que puede ayudar a aclarar un poco el ‘sentido medial’ del juego al que se refiere Gadamer en este caso¹⁷¹. En griego la voz media es una conjugación verbal que oscila entre la voz pasiva y la voz activa. A pesar de tener la construcción de los verbos conjugados en voz pasiva, estos verbos se refieren a un proceso activo. Pero el proceso no es *tan* activo porque no se trata de una acción en la que el sujeto del verbo es el agente; sin embargo, éste tampoco es el paciente. Ejemplos de estos verbos son *peithomai* que significa obedecer o *paideuomai* que significa educar. La voz media, entonces, suele expresar una participación especial del sujeto en la acción del verbo, que puede mostrarse en la traducción mediante el matiz de reflexividad, de interés y de implicación del sujeto. Al decir, por ejemplo, “yo sólo obedecí a sus órdenes”, el sujeto indica que realizó una acción, pero que esta acción no dependía tanto de sí mismo. Lo mismo ocurre con educar. Según esto, la frase “yo eduqué a mi gato” no se entendería como si el yo mencionado hubiera realizado la acción, sino como si la hubiera realizado a medias porque en realidad el gato fue el que acató las enseñanzas y se educó él mismo a partir de ellas; hubiera podido no acatarlas y no hubiera sido posible la educación.

Si se toman estas implicaciones de la voz media del griego y se trasladan a lo que puede querer decir Gadamer con la frase “el sentido más original de jugar es el que se expresa en su forma de voz media”¹⁷², tal vez se pueda ampliar un poco más el sentido medial del jugar. El sentido medial del jugar implicaría que en el juego no hay un sujeto que esté realizando plenamente la acción (como en la voz activa), pero tampoco se puede afirmar que en esta actividad particular, el sujeto sea un pasivo receptor de una acción que recae sobre él. Más bien, estamos ante un fenómeno en el que ambos lados (sujeto y verbo) son los que están llevando a cabo la acción de jugar. En el juego, entonces, no son las partes constitutivas del juego las que juegan en su mismidad (no es el objeto: el monopolio, por ejemplo, jugándose solo; pero tampoco es el sujeto: los que están

¹⁷¹ Cfr. Grondin, Jean. *Introducción a Gadamer*. Madrid: Herder Editorial, 2003. Pág. 69.

¹⁷² Gadamer, Hans Georg. Op. Cit. Pág. 146.

sentados alrededor del tablero jugando para sí mismos). Más bien, lo que está ahí en juego es la oscilación que se da, o acaece en el interactuar de las partes. Por ejemplo, el juego del monopolio acaece, se juega, cuando todas sus partes se co-pertenecen en el juego. Gracias a la co-pertenencia de los jugadores, del tablero, de los dados, de las reglas, y de todo el movimiento que se da al interactuar estas partes y ajustarse a cada nueva jugada.

Aquí nos interesa señalar que no hay nada de lo que se pueda prescindir. No hay una jerarquía ni una diferenciación entre elementos, sino que todas las partes son indispensables para que el juego se juegue. Así, al jugar, el juego particular que se está jugando empieza a aparecer por sí mismo, por la manera en que el movimiento, que establece unas relaciones determinadas dentro del tablero, haciendo que marche solo, que se juegue.

De acuerdo con lo anterior, el juego es un movimiento de vaivén que no puede ser visto como un objeto, que no tiene una finalidad fuera de sí. Así mismo, este movimiento es una configuración en la que todo lo involucrado es indispensable para que el juego marche. En este sentido, todas las partes se relacionan mutuamente entre sí, pero se dejan ser las unas a las otras (no son im-positivas sino co-pertenecientes), y por esto es que puede haber juego. Este juego sería distinto al juego que Heidegger interpreta en sus lecturas de Nietzsche y Rilke, puesto que en el juego de la voluntad de voluntad, las partes no dejarían ser las unas a las otras sino que intentarían que las unas se vuelvan lo que quieran las otras. Esto sin embargo, sería la interpretación de Heidegger que no se está afirmando aquí.

El movimiento del juego, que en el caso de Gadamer no es entendido como competencia, no tiene un objetivo en el que desemboque sino que es la pura realización del movimiento, un vaivén se da como si marchase solo, sin intención, sin finalidad externa (sin porqué más allá de sí mismo), sin esfuerzo. Así, el juego está desplegándose continuamente en una zona intermedia que es sólo de oscilación, de movimiento, su sentido es medial, nunca se puede ver como un ente presente que responda al porqué. El juego es sin razón, entendiendo aquí razón como algo más allá del juego por lo que uno juegue. Esto se deja evidenciar en el juego humano, por ejemplo. Cuando se juega a algo, por ejemplo, al ajedrez, no se juega para conquistar reinos. Aunque el motivo del juego es ese, lo que realmente interesa en el ajedrez es

jugar. La prueba está en que uno siempre sabe que en su vida fáctica, de nada le servirá hacer un jaque y, sin embargo, pone todo el empeño en jugar y hacer el jaque. Esto sería en el juego humano, pero en el juego epocal o en el cósmico, el hecho de no tener una razón implica que el juego no se juega por algo más allá de él, sino que se juega *porque* se juega.

Lo que se acaba de mencionar sobre el sentido medial del juego puede dar muchas luces a lo que es el juego del *Geschick* planteado por Heidegger en comparación con el *aión* de Heráclito. El *Geschick*, el darse del ser, según la conferencia “Tiempo y ser”, es un dar-sustraer que siempre está implicado en el tiempo y que, al darse en el tiempo, acaece apropiadoramente. En este acaecimiento apropiador, se presenta una diferencia ontológica entre lo presente y lo que, al darse, deja ser a lo presente. La diferencia entre los dos es que el ser nunca llega a ser presente sino que siempre se da simultáneamente retirándose. Por lo tanto, nunca coincide con lo que es presente. Esta no coincidencia está en la base de la relación especificada por Heidegger entre ser y tiempo. El ser acaece, se da y, al darse, se despliega en su temporalidad. En este acaecer se constituye lo presente, que en realidad nunca es un presente inmóvil sino un acaecimiento apropiador en el que las partes se apropian y expropian mutuamente y van configurando el mundo. En este acaecer apropiador se van configurando presencias epocales siempre cambiantes en las cuales no hay nada a la base que permita dar cuenta de por qué son como son. El juego, por lo tanto, sería este acaecimiento de apropiación en el que tiempo y ser van acaeciendo mientras simultáneamente se apropian y abren así épocas, o ‘ahís’, en el que todos lo implicados en ese acaecimiento son puestos.

En este movimiento que se da en el acaecimiento apropiador entre tiempo, ser y lo que se presenta, se va dando el mundo de maneras distintas. El ser humano, un jugador dentro de ese juego, interpreta de alguna manera las formas en que el acaecimiento apropiador va acaeciendo apropiadoramente y abriendo épocas o envíos. Pero normalmente se olvida de que está en medio de ese acaecimiento apropiador que siempre está acaeciendo, y trata de encontrar lo más ente dentro de los entes que se presentan. Toma esas manifestaciones del acaecimiento apropiador como si hubiera algo más allá del acaecer creándolo. Por lo tanto, no se queda o demora en su vaivén, que se renueva en constante repetición sino que está más concentrado en hallar algo más allá del juego. En otros términos, asume posiciones no-lúdicas en las que se comporta como un ‘ser para sí’ que no corresponde de la mejor manera con el juego.

Sin embargo, según las especificaciones de Heidegger, no hay más allá del juego que permita darle una razón al juego. Pues el juego es tanto el sujeto de la acción como el verbo: él es, tanto el ser como el fundamento. Aquí citaremos lo siguiente para iluminar lo dicho anteriormente: el *Geschick* no es, para Heidegger, “una capa más profunda tras la historia acontecida del pensar”¹⁷³, que uno se pueda representar.

Heidegger hace una invitación en *La proposición del fundamento*, para que el ser ahí deje de ser ser-para-sí. Su invitación es la de demorarse en el *porque* del acaecimiento apropiador, quedarse en él, no alejarse de él buscándole un porqué. Más bien, así suene forzado, dejar que el acaecimiento apropiador acaezca apropiadoramente *en tanto* acaece apropiadoramente. Esto significaría, no buscar algo fuera del juego en el que está metido que lo fundamente, sino demorarse en el juego de apropiación, en el que cada uno de los parajes del mundo, al expropiarse, obtiene lo suyo propio para ir configurando el movimiento del juego de apropiación. Demorarse en él es una posibilidad inagotable puesto que estamos *en él*, no *ante él* como frente a un objeto y estar en él implica estar en un juego abismal puesto que, como se vio anteriormente, el ser no tiene fundamento.

En *La proposición del fundamento*, el juego que está siendo jugado por el niño en el fragmento de Heráclito, llamado *πεσσεύων* en griego, es traducido al alemán como *das Brettspiel*. *Brett* puede ser traducido como tablero, tablas. Hay otras traducciones del *πεσσεύων* que juega el niño: una de ellas es peones, otra dados. Dados podría ser interesante dentro del contexto de Heidegger porque le agregaría al *aeí on*, al siempre siendo, un matiz más enfatizado de azar en el que la configuración de ese siempre siendo depende de cómo caigan los dados, que nadie maneja desde fuera porque es un juego que se va configurando en el mismo momento de estar siendo jugado. Estas palabras que Gadamer incluye casi al final de *Verdad y método* lo pueden decir más claramente: es “el juego mismo el que juega, en cuanto que incluye en sí a los jugadores y se convierte de este modo en el verdadero *subjectum* del movimiento lúdico”¹⁷⁴.

Este juego es descrito por Heidegger como el más alto y el más hondo (*das Höchste un Tiefste*) jugado también por el niño más grande (*das größte Kinder*). El niño tiene una suavidad, una apacibilidad, una afabilidad para jugar que es nombrada a través del

¹⁷³ *La proposición del fundamento*, pág. 126.

¹⁷⁴ Pág. 584.

adjetivo *Sanfte*. Esta suave justeza de su juego es suave tal vez porque los otros jugadores no se sienten jugados. Lo que implica que su juego se da ‘como si marchase sólo’, no hay una lucha agonística entre las partes sino más bien un ajuste de ellas.

El juego del *aión* es descrito por Heidegger como un juego que no es amenazante. A pesar de esto, los humanos están envueltos en este juego todo su tiempo de vida. El verbo que usa Heidegger para nombrar este estar puesto es *gesetzen*. Aquí puede cobrar importancia también el hecho de que *Brett* también puede tener el sentido de estante en alemán. Como si el juego consistiera en poner en el estante el tiempo de vida del ser humano. Así, en vez de ver aquí al ser humano como el que puede poner al ser en un estante, darle un puesto determinado a partir de la fundamentación, aquí parece como si fuera más bien el *Geschick* el que, al ir moviendo sus fichas, pone al ser ahí en su estante. Pero esta mención no debe ser entendida de manera fatalista, sino más bien en el sentido de un misterio que el ser-ahí no puede superar.

Si volvemos a la penúltima frase con la que Heidegger cierra el curso, tenemos que, en el juego, el *Geschick* nos “pasa”, (*zuspield*) ser y fundamento: “Ser en cuanto fundante no tiene fundamento alguno, juega como el fondo-y-abismo de aquel juego que como sino [*Geschick*] nos pasa [*zuspield*], en el juego, ser y fundamento”¹⁷⁵. El *zuspield*, traducido aquí como ‘pasa’, puede dar luces sobre ese juego de tablas. *Zuspielen* puede ser traducido como facilitar, como dar, pero también se puede entender en el sentido de un partido de fútbol donde un jugador “jemand zupield”, pasa la pelota a alguien, es decir, en español, ‘hace un pase’ a otro jugador. En otras palabras, el ser como el abismo de aquel juego que como *Geschick* nos pasa el ser y el fundamento.

Ese pase es descrito aquí por Heidegger como el pase que el *Geschick* le hace al ser humano. El pase es “ser y fundamento”. Pero ya sabemos que el ser y el fundamento terminan siendo lo mismo y, que al serlo, el ser queda como un fondo-abismal. Según esto, el pase del niño rey, esas fichas que mueve en el tablero en el que juega, son puros envíos de ser que nosotros tomamos como fundamentos y, así, tratamos siempre de aquietar en una presencia, para poder ponerlos en plaza y tenerlos a disposición.

Pero lo anterior no implica que el *Geschick*, o el país paizon de Heráclito, sean vistos aquí como “un sujeto que se comporte como jugador”, si se quiere realmente

¹⁷⁵ *La proposición del fundamento*. Op. Cit. 179.

comprender el modo de ser del juego. Se juega un juego, en esta frase, “el verdadero sujeto del juego no es con toda evidencia la subjetividad del que, entre otras actividades, desempeña también la de jugar; el sujeto es más bien el juego”¹⁷⁶. Es decir, no es el niño el sujeto, más bien es el juego que se juega ahí, en Heidegger esto se podría leer como el acaecimiento apropiador. No hay un sujeto que esté llevando el juego, más bien son muchas cosas en juego, jugando unas con otras, acaeciendo y así apropiándose las unas a las otras, y ese es el juego. En el juego, por lo tanto, se deshace la tajante oposición que enfrenta sujeto y objeto, representante y representado, destinatario y destinador, jugador y jugado. Y, sin embargo, no es que se unan en un Todo indistinto sino que cada uno es propiamente cuando es un jugador-jugado y se comporta de manera apropiante y depropiante en ese juego.

4.2 Los jugadores jugados

Lo que parece sugerir Heidegger es que para dejar que el acaecimiento apropiador acceda a su manifestación, el ser humano, uno de los jugadores del juego, no debe estar frente a él como si fuera el que lo controla. En este sentido debe comportarse como un jugador expropiado de sí mismo y no, como dice Gadamer, como un ‘ser para sí’. Pero, a la vez, en esa expropiación de sí mismo que permite que no sea un sujeto en el juego sino que se abandone al juego y se deje jugar por el juego, su manera auténticamente lúdica de corresponder es entre activa y pasiva; podríamos decir medial.

Ahora bien, este modo de ser medial, de los jugadores en el juego, es particular: a éstos les corresponde saberse jugadores y tomarse en serio el juego, pero, a la vez, al tomarse el juego en serio se pone en suspenso la conciencia de que son jugadores. En este sentido, los jugadores son simultáneamente jugadores jugados.

La seriedad con que el jugador asume el juego, según Gadamer, es particular, y puede servir aquí para aclarar lo de los jugadores jugados. Pues si bien por un lado el jugador se abandona a éste, al comportarse lúdicamente no deja desaparecer “las referencias finales que determinan la existencia activa y preocupada”¹⁷⁷. Sólo las pone *particularmente* en suspenso. Es importante resaltar, en esta cita, el ‘particularmente’, pues no se trata simplemente de que no asuma con seriedad al juego sino que, aunque sabe que está en una actividad que no es más que un juego, tiene que mantener presente

¹⁷⁶ Pág. 147.

¹⁷⁷ Pág. 144.

una referencia a la seriedad. Así pues, poner las referencias finales ‘particularmente en suspenso’ implica que aunque sepa que juega, que lo que está haciendo no es más que juego, a la vez no lo sabe: “el jugador sabe muy bien lo que es el juego, y que lo que hace <<no es más que juego>>, lo que no sabe es que lo <<sabe>>” (144). El jugador, por lo tanto, tiene una relación con el juego particular: a la vez se sabe y no se sabe en juego, y esto es lo que permite que asuma las posibilidades del juego *en serio*, y se abandone a él. Aunque Gadamer está hablando aquí del juego como un juego que el ser humano juega para distraerse, pero separado de la existencia activa y preocupada, su propuesta sirve de todas maneras para iluminar lo correspondiente a la manera en que el ser humano está en ese juego.

Cuando se está en el juego con toda la seriedad, el juego con las posibilidades serias termina ejerciendo tal fascinación que el jugador se entrega por completo al juego. Lo que significa que se “entra en ellas [en las posibilidades del juego] hasta el punto de que ellas le superan a uno e incluso pueden llegar a imponérsele”¹⁷⁸. Esta fascinación es parecida a lo que Heidegger dice cuando entramos en ese juego del ser y lo concebimos en su misterio. El misterio, la fascinación que ejerce el juego, está relacionado con el hecho de que nunca se sepa en qué va a parar ese juego. Asumir esa imprevisibilidad del juego en serio, ser receptivo a eso y hundirse ahí parece ser la invitación de Heidegger. Pero eso es precisamente lo que el pensamiento del principio de razón suficiente no hace normalmente. No se toma en serio el juego y, por tanto, no corresponde lúdicamente con él. Más bien, intenta ir más allá del juego con sus empresas de fundamentación.

El hecho de que pueda asumir esta actitud no-lúdica implica que hay una cierta libertad en el juego, pues hay siempre la decisión de optar por esto o por lo otro. Pero la libertad en el juego del mundo es particular. Según lo que parece indicar Heidegger, el ser humano no puede salirse de ese juego, su libertad consiste más bien en qué tan en serio se tome el juego. Tiene tres opciones: o ser el jugador-aguafiestas, el jugador-mortal o el jugador-frívolo.

El jugador-aguafiestas es aquél que no se toma en serio el juego porque no se asume en juego. Este sería el jugador que intenta poner un principio de razón suficiente, en vez de

¹⁷⁸ Pág. 149.

ponerlo en suspenso. Este sería el jugador que, en vez de ajustarse al acaecer abismal del juego, intenta encontrarle un fundamento para poder dominar el juego a su voluntad.

El jugador-mortal sería el que sí se ajusta al juego tomándose en su más seria posibilidad. Heidegger dice que lo que da pauta y medida al juego es la muerte. El jugador mortal es el que puede asumir la muerte como muerte. La muerte es algo que lo espera y que no se puede representar. Heidegger en “La cosa” asocia a la muerte con la nada, esto es, con el no-ser o no-seguir-siendo: “la muerte es el cofre de la nada, es decir, de aquello que desde ningún punto de vista es algo que simplemente es, pero que, a pesar de todo, esencia, incluso como el misterio del ser mismo”¹⁷⁹. Esta nada es, a su vez, relacionada por Heidegger con el ser mismo: “la muerte, como cofre de la nada, es el albergue del ser”¹⁸⁰. No ser capaz de asumir la muerte como muerte es negar lo que es innegable y no asumir, además, lo potenciador de la muerte. Lo potenciador de ver la posibilidad de la muerte consiste en que se puede ver cómo en la cotidianidad, se toma todo sin asombro. Por ejemplo, nunca se pregunta uno por qué hay ser y no más bien nada. El hecho de que haya el ‘hay’ no asombra casi nunca. Heidegger dice que hay momentos, sin embargo, en que nos sentimos ‘rozados’ por este asombro: “surge, por ejemplo, en momentos de gran desesperación, cuando desaparece todo el peso de las cosas y el sentido se oscurece por completo”¹⁸¹. Al tener la experiencia de la nada, que sólo se presenta en algunos momentos, puesto que ésta “se manifiesta tan sólo como una única y sorda campanada cuyo sonido penetra la existencia y que luego se va apagando suavemente”¹⁸², los entes parecen aparecer de otra manera. Una experiencia de la nada, según Heidegger, parece acercarnos al ser. Pero no en un sentido nihilista sino como una “experiencia del ser como experiencia de la alteridad respecto a todo ente”¹⁸³. La muerte genera una angustia potenciadora que “garantiza la misteriosa posibilidad de la experiencia del ser”¹⁸⁴ puesto que nos enfrentamos a un fondo-abismal.

Así mismo, asumir la muerte como una posibilidad latente y no como algo lejano que eventualmente ocurrirá, cruzamos el umbral que lleva de la <<existencia inauténtica>>

¹⁷⁹ “La cosa” en Op. Cit. Pág. 131.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Ediciones Gedisa, 2001. Pág. 11.

¹⁸² Ibid.

¹⁸³ Heidegger, Martin. “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’” en *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2007. Pág. 254.

¹⁸⁴ Ibid.

a la <<existencia auténtica>>, de <<vivir dormido>> a <<vivir despierto>>¹⁸⁵. Al vernos como mortales ampliamos nuestro espectro de ‘ser seres humanos’. En vez de pensar como mayor logro el pensar calculador, el ser humano queda imposibilitado de verse como un logro definitivo o realizado. Por lo tanto, todo el tiempo se está pensando como un llegar a ser, como temporalidad, y no como algo que ya es. En este sentido el hombre, al concebir su impotencia ante la muerte, se vuelve paradójicamente más potente y más vital. Se abre un ámbito de impotencia que nos vuelve más potentes. La energía que encuentra al asumirse como mortal lo hace vivir sin pensar que ya todo está controlado.

Es así como se ajusta a la inconmensurabilidad del juego. Asume que hay algo en el juego que no se puede representar y que, por lo tanto, no puede controlar el juego. Este jugador potencializa sus decisiones. Sabe que en cada decisión siempre hay un riesgo puesto que no puede predecir qué va a pasar después. No sabe “si se podrá, si saldrá o volverá a salir”¹⁸⁶. Y así, el juego “mantiene hechizado” a este jugador, “le enreda en el juego y le mantiene en él”¹⁸⁷. En el juego del acaecimiento apropiador, la muerte está marcada como lo que da pauta y medida a ese riesgo en el que está puesta su vida y que le permite potencializar el juego, al asumir con seriedad sus posibilidades dentro de ese juego.

Finalmente, está el jugador frívolo que sabe que está en juego pero que es totalmente pasivo ante el juego. Éste se somete al acaecer, sin intentar potencializar las posibilidades del juego. Gadamer proporciona una descripción de este frívolo: “el que por disfrutar la propia capacidad de decisión evita aquellas decisiones que puedan resultarle coactivas, o se entrega a posibilidades que no desea seriamente y que en consecuencia no contienen en realidad el riesgo de ser elegidas y de verse limitado por ellas, recibe el calificativo de frívolo”¹⁸⁸. Si nos remitimos a *Ser y tiempo*, en medio del juego también está el ser humano en su existencia in-auténtica que no se toma en serio las posibilidades del juego sino que vive en el *Se* impersonal.

¹⁸⁵ Véase Mujica, Hugo. *La palabra inicial: la mitología del poeta en la obra de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1995. Pág. 114.

¹⁸⁶ *Verdad y método*. Op cit. Pág. 149.

¹⁸⁷ *Ibid*. Pág. 150.

¹⁸⁸ Pág. 149.

Capítulo V

HEIDEGGER... ¿JUGADO POR SU PROPIO JUEGO?

*El alacrán clavándose el aguijón, harto de
ser un alacrán pero necesitado de alacranidad
para acabar con el alacrán*
Rayuela, Julio Cortázar

El juego en Heidegger es algo que en los últimos treinta años ha sido estudiado por algunos especialistas, ya sea en Heidegger o en el tema del juego. En Alemania hay algunos estudios al respecto, aunque aún no han sido traducidos¹⁸⁹, y en la academia americana ha sido un tema relativamente estudiado por algunos interesados en la noción de juego en la filosofía, en cuyos análisis normalmente entran las implicaciones sobre el juego que se dejan entrever en la filosofía de Heidegger. A continuación, veremos cuáles son las críticas más destacadas que algunos de estos comentaristas le hacen a Heidegger con el fin de ver qué aportes puede haber en ellas para hacer una experiencia del juego en su obra tardía.

Comenzaremos por Mihai Spariosu, de quien ya se mencionaron algunas críticas en el capítulo III. En su libro *Dionysus Reborn: Play in the Modern Philosophical and Scientific Discourse*, Spariosu dedica una sección al concepto de juego en Heidegger. Su mayor crítica al juego de Heidegger es que el filósofo alemán, aunque intenta salirse de la noción de juego del mundo cargada de las connotaciones de un juego agonístico de fuerzas, no logra hacerlo porque sigue interno en la noción de poder, que ha sido la manera en que la filosofía occidental se ha representado al juego en la tradición: como juego de fuerzas.

Para decirlo muy brevemente, lo que Spariosu quiere mostrar a través de su libro es que, aunque algunas veces en la filosofía o en la ciencia el juego se haya considerado como un juego racional y otras veces como un juego irracional de fuerzas, éste siempre ha estado ligado con el poder. Unas veces dentro del discurso filosófico el poder está más

¹⁸⁹ Un estudio reciente es: Roesner, Martina. *Metaphysica ludens: das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers*. Dordrecht : Kluwer academic publishers, 2003, pero no está traducido.

enfocado hacia el predominio de lo pre-racional sobre lo racional; en este caso, se acude al juego como un juego de fuerzas en el que los fenómenos se presentan. Otras veces, el énfasis va más hacia el predominio de lo racional, y se subordina al juego a lo racional. Este es el hilo conductor que atraviesa el estudio de Spariosu, quien intenta poner en evidencia que siempre ha habido una lucha entre la mentalidad racional y la pre-racional y, por lo tanto, entre un juego interpretado como la afirmación de lo irracional o un juego subordinado a lo racional. Esta lucha, para él, sigue aún tan firme como hace dos milenios y medio y en este sentido Heidegger no se aleja de Nietzsche. Pero este *agón*, según afirma Spariosu, seguirá siempre sin decidir, porque es este retornar perpetuo el que permite que los valores orientados hacia el poder sigan retornando¹⁹⁰. Así pues, en la sección que dedica a Heidegger, muestra cómo éste acude al juego para posicionarlo, como lo hizo Nietzsche, en un lugar importante en la filosofía, pero también para revelar cómo se sigue viendo en su filosofía, al igual que en la de Kant y Schiller, la recurrente línea de división entre lo racional y lo irracional¹⁹¹.

Su lectura del juego en *La proposición del fundamento*, va encaminada a mostrar que el juego es una noción a la que acude Heidegger para mostrar que, si bien el pensamiento representacional solamente puede comprender el ser de los entes a partir de un fundamento, el pensamiento no-representacional puede jugar entre el pensamiento fundamentado y el no fundamentado. La rosa, por ejemplo, no es que no tenga fundamento sino que puede llegar a la presencia por sí misma, como una cosa, -en el sentido de cosa que Heidegger trabaja en “La cosa”- fuera del sujeto representante que le asigna una razón, la clasifica, y, al hacerlo, no se fija en el “cosear de la cosa”¹⁹². En esta crítica de Heidegger al sujeto, Spariosu ubica su necesidad de acudir al juego. Según él, al saberse en juego, el ser humano deja de ser la medida de todas las cosas y más bien entra a convertirse en juguete del ser. Y al ser juguete, lo máximo que puede hacer es jugar-con el ser, pero no parar o dominar el juego en el que está inmerso¹⁹³.

Spariosu resalta que, al equiparar Heidegger al *aión* de Heráclito con la historia del ser, está cambiando su visión del juego cósmico que había enfatizado en otras obras para

¹⁹⁰ “despite its fierceness, this agon will remain forever undecided, because it is its very perpetuation that allows the power-oriented values of our culture to return, generation after generation, like Cadmian warriors sprouting out of the dragon’s teeth” (311-312).

¹⁹¹ “the agon carries over to the conceptual level the contest between rational and prerational values that has since Antiquity been at the core of what I have called western mentality” (125).

¹⁹² Cfr. Pág. 119.

¹⁹³ “man is no longer the measure of all things (...) he is the toy of Being, and the most he can do is play along (mitspielen) with it”. Pág. 119.

darle un enfoque más histórico al juego del ser. El juego, en este caso, es el del ser como dispensación de envíos epocales, como historia¹⁹⁴. Pero esta secuencia que es la historia no se puede pensar a partir de una cadena racional de causas y efectos sino más bien como un despliegue espontáneo y arbitrario y, por esto, es tan impredecible como el juego de un niño.

Spariosu anota que ésta es la manera en que Heidegger quiere alejarse de la noción agonística del juego de Nietzsche. Su pregunta es si Heidegger logra finalmente salirse de la concepción occidental del juego como poder. Y su planteamiento es que si bien con el juego del ser Heidegger se aleja de la voluntad de poder, no se aleja de la noción de juego como poder. Por lo tanto, logra ir más allá de la metafísica del sujeto, pero no logra salirse de la presuposición del poder en el juego: solamente transfiere la noción de poder de la voluntad del sujeto al ser de los entes¹⁹⁵. El ser de los entes, entonces, juega con el ser humano de una manera que sobrepasa al ser humano y cuya única medida es la muerte. El juego del ser es una *fuerza extremadamente poderosa* que sigue siendo muy agonística y va tan más allá del hombre que hace que éste sea, más que un jugador, un juguete en medio de un juego en el que no tiene mucha decisión.

Spariosu no ve claramente, entonces, cómo la ‘serenidad’ o *Gelassenheit* que plantea Heidegger es posible si el ser ahí, por más que quisiera, está todo el tiempo gobernado por este poder que lo sobrepasa, si hasta su propia voluntad está determinada por unos giros impredecibles del juego cósmico y fortuito del ser¹⁹⁶. Pues sería más bien decisión del ser y no del ser humano asumir la actitud de dejar-ser. En este sentido, dice Spariosu, la filosofía de Heidegger no está abandonando la supremacía del discurso metafísico así acuda al juego o al lenguaje poético. A pesar de que él quiere superar la metafísica (tarea que, como recalca Spariosu, Heidegger decide abandonar al final de su vida), lo único que logra es superar la metafísica del sujeto, que todavía ve presente en Nietzsche. Para hacerlo, lleva la tarea de Nietzsche a su máximo desarrollo: consolida el retorno a la mentalidad pre-racional, arcaica del poder como juego del mundo y por lo

¹⁹⁴ “Being plays (with Dasein) its game of advancing and retreating in different ways in different epochs”. Pág. 120.

¹⁹⁵ “Although he no longer thinks of Being as Will, Heidegger nevertheless thinks of it as a nonrepresentable, inscrutable, and unpredictable force that overpowers man, playing with him a dangerous and ‘fearful’ game, whose highest stake is death” (121).

¹⁹⁶ “In this respect, it is not very clear how, in Heidegger, *Gelassenheit* or ‘the will not to will, to let things be’, can be anything more than a strategy of Dasein in negotiating the dangerous play of Being. Dasein could not practice *Gelassenheit* in the mystical sense, even if it wanted to, given the fact that its own will is determined by the unpredictable turnings of the Being’s cosmic game of chance” (122).

tanto *subordina* la razón a la poesía y al juego. Y así la razón, dice Spariosu, se convierte sólo en un instrumento de la voluntad del juego del mundo (que es el movimiento incansable de las fuerzas físicas)¹⁹⁷, como en la filosofía de Nietzsche y de Schopenhauer.

El único momento en que Spariosu parece rescatar a Heidegger de su concepto agonístico del juego es cuando éste concibe a las cuatro regiones del mundo no pensadas ni unidas por una lucha, ni como entidades aisladas, sino como la totalidad abarcante, no delimitada *desde fuera* por algo englobante, sino por el ‘espejar’ mutuo o como juego de espejos de la cuaternidad. Como se planteó en el capítulo anterior, cada uno de los cuatro espeja la presencia de los otros. Pero este ‘espejar’ no debe ser entendido en términos representacionales, sino como un juego de reflejos de espejos irrepresentable en el que cada reflejo se mezcla en el otro mientras sigue al mismo tiempo siendo discernible. En tanto cada una de las regiones refleja a la otra, permanece propiamente en lo suyo. Se trata, nuevamente, de lo que antes hemos llamado la expropiadora apropiación. Spariosu resalta que la imagen que sobresale no es la de la lucha sino la del baile en redondo [*Reigen*] de la cuaternidad. Éste sería el juego del acaecimiento apropiador o *Ereignis*, juego en el que lo diferente está en lo mismo, y es parte de un juego que se juega, aún siendo sí mismo.

Aun así, Spariosu señala que este momento en el que Heidegger parece haber dejado la noción nietzscheana del juego agonístico, sólo se manifiesta en “La cosa” y en “De la esencia del habla”. Pues él considera que en sus otros escritos, no se sale de la concepción del juego orientada hacia la lucha de poderes. Al pasar del juego cósmico que plantea en estas lecturas a una concepción del juego como *Geschick*, en el que el juego del ser viene a ser una secuencia de épocas históricas, la misión del ser humano parece ser la ineluctable gestión de jugar de vuelta. El ser humano queda, entonces, sometido al juego del ser, ante el cual no puede hacer mucho. Spariosu clasifica por esto a Heidegger dentro de lo que él llama la teología *ludens* del mundo occidental, donde también inserta a filósofos como Pascal, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche. Estos pertenecientes a lo que él llama teología *ludens* son

¹⁹⁷ Cfr. Pág. 66.

los que toman al juego como una metáfora para poder imaginar la relación entre la divinidad y el hombre, como una relación entre jugador y jugado¹⁹⁸.

Otro de los críticos del concepto de juego en Heidegger es Drew Hyland en su libro *The Question of Play*¹⁹⁹ (1984). Su enfoque es diferente al de Spariosu porque él no quiere mostrar cómo el juego siempre ha estado dominado por el presupuesto del poder sino que quiere plantear su propia concepción del juego y, para hacerlo, pasa por lo que antes se ha dicho del juego en varias disciplinas. Para él es muy importante la actitud del jugador en el juego, y dice que para que el juego pueda ser juego, se necesita una apertura receptiva [“responsive openness”] por parte del jugador. Apertura que es difícil de lograr e inestable, puesto que el jugador siempre está sujeto a caer o en la dominación o en la sumisión, y perder así la apertura receptiva. En el capítulo de su libro en el que acude a Heidegger está tratando de mostrar cómo la filosofía del siglo XX se ha centrado en el modelo infantil del juego, con sus connotaciones de espontaneidad, libertad, sin porqué, impredecible e irracional hasta el punto de quitarle al jugador esta “apertura receptiva”. Hyland, al igual que Spariosu, considera que la tendencia a pensar en el juego, en el siglo veinte, está más preocupada por plantear que el juego se puede dar por sí mismo, sin depender de haya o no haya jugador²⁰⁰, y destronar al sujeto. Para él, esta concepción del juego puede dar muchas luces pero, a la vez, insiste en que la “apertura receptiva”, aunque se puede manifestar sin la intención del jugador (según él éste es el punto de Heidegger y de Gadamer), también el hecho de que los jugadores *quieran voluntariamente* tener esta apertura receptiva hace que las posibilidades de la manifestación del juego aumenten²⁰¹.

Una de sus críticas a Heidegger, y a muchos de los filósofos que acuden al juego, que surgen de esta visión abismal del juego, es que ven al juego como algo incausado y atético y lo conciben, entonces, como algo *opuesto a lo racional*. Su propuesta es más bien que se tenga en cuenta al niño rey de Heráclito no sólo como un niño que juega (*país paizon*), sino un niño que juega un *juego de tablas*: que es un juego con reglas y movimientos ordenados. En otras palabras, su propuesta es no enfocarse sólo en el

¹⁹⁸ Cfr. Pág. 29.

¹⁹⁹ Hyland, Drew. *The Question of Play*. Lanham: University Press of America, 1984.

²⁰⁰ Cfr, por ejemplo, pág. 89.

²⁰¹ Su interpretación de Gadamer, por ejemplo, está centrada sólo en los momentos en que Gadamer habla del juego que juega, y del juego en el que no importa si hay o no jugadores. Pero no se detiene en el hecho de que los jugadores deben tener también una actitud lúdica frente al juego que es una mezcla entre ‘tomarse el juego en serio’, para no ser un aguafiestas y, a la vez, estar dispuesto a asumir cada jugada con todo el riesgo que implica, para no ser un ‘frívolo’.

juego como lo irracional, que se sale del dominio de la proposición del fundamento, sino también tener en cuenta que es algo que tiene su propia causalidad interna y, por tanto, su propio *principium rationis*²⁰², aunque este principio de razón no sea un principio de razón suficiente.

Otra de sus críticas a Heidegger consiste en que a pesar de que Heidegger plantea al juego como a-télico al decir que es sin porqué, lo está usando para un *telos*: como una metáfora del acontecer del mundo y del comportamiento humano. Y lo mismo lo dice con respecto a Gadamer²⁰³. Así, el juego se ve como el medio para algo más. En este caso, para poder pensar al acontecer del ser, al *Geschick*, como un juego que acontece como el juego de un niño que juega con el ser humano a un juego epocal que es fatalmente serio. Pero el juego sería, entonces, una metáfora para algo más, para referirse al movimiento del cosmos y a la manera en que el ser humano está ahí metido como una pieza más del engranaje del juego.

Otro de los puntos que destaca con respecto al juego en Heidegger, es que éste, a diferencia de Nietzsche, que dentro de la concepción de Hyland parece afirmar al juego en una actitud creadora, el juego de Heidegger, por el contrario, es visto como un juego en el que la vida del ser humano está puesta en riesgo y dejada a la contingencia de los envíos del ser. Por esto, en vez de una apertura receptiva, la actitud que Heidegger parece querer para sus jugadores es una en la que el ser humano se suelte hacia el juego y se deje jugar por el juego. En otras palabras, en vez de afirmarlo, sus referencias al juego parecen invitar a una actitud de total desprendimiento. Este rasgo, para él, no parece ser una posibilidad de decirle sí al juego como lo hace Nietzsche, sino más bien una especie de sumisión o resignación. Hyland compara este juego del ser con el ser humano –aunque advierte que su comparación puede caer levemente en la exageración– con el jugar-con de un ratón capturado por un gato y lo contrasta con el jugar-con que se puede dar entre amigos²⁰⁴. De esta manera, su interpretación del juego en Heidegger está encaminada hacia una versión en la que el juego del ser es tan grande y sobrepasa

²⁰² Cfr. Pág. 87.

²⁰³ “he uses play for a telos other than itself: as a metaphor for the happening of the world and for human comportment. The same is true for the role of play in the thought of Gadamer” (87).

²⁰⁴ “[W]hat Nietzsche characterized as the destructive element in the innocent creativity of play is preserved by Heidegger in the ominous sense in which Being ‘plays with’ human being. At the slight risk of exaggeration, we might say that this is less the ‘playing with’ of friends than the ‘playing with’ of a captured mouse by a cat” (86).

de tal modo al ser humano que juega fatalmente con él, pero no tanto con una actitud ‘lúdica’ sino de dominación.

Según Hyland, la forma de ‘soltarse’ a ese juego que propone Heidegger es desprendiéndose del esfuerzo por comprender, explicar y justificar todo con base en la razón. Lo cual significa abandonar totalmente el pensamiento metafísico o incluso la filosofía. John D. Caputo también comparte esta opinión en *The Mystical Element in Heidegger’s Thought* (1978): el ser-ahí debe dejar tanto la metafísica como la filosofía para poder jugar con el juego del ser²⁰⁵. Para Hyland, no para Caputo, esto supone una mala comprensión por parte de Heidegger del juego.

5.1 Algunos aspectos impensados por la crítica

Los anteriores aspectos que se destacaron muestran una concepción del juego en Heidegger que lo encasillan fácilmente en varias categorías. En primer lugar, Hyland afirma que es un predicador del juego irracional, y Spariosu del juego pre-racional. En segundo lugar, Spariosu muestra que sigue dentro de la noción del mundo como juego de fuerzas, pero que, en un intento por ir más allá de Nietzsche (puesto que Nietzsche es para él el último metafísico), transfiere el poder ya no a la voluntad del sujeto sino al juego del ser. En tercer lugar, es categorizado como un filósofo que, aunque le otorga al juego posición filosófica, lo concibe como una metáfora para algo más; lo cual no se alejaría mucho de una visión del juego como algo que permite re-presentarse al juego del ser como algo que es. Finalmente, que el juego es visto por él como un juego ominoso ante el cual el ser humano parece no tener más decisión o libertad que la de simplemente ceder a este juego y entregarse a él. En lo que sigue, se intentará mostrar que hay algunas ‘señas’ de Heidegger que estas interpretaciones han dejado a un lado y que, por lo tanto, no permiten ‘hundirse’ en el juego del ser y quedarse allí, sino acabar fácilmente con él.

Empezaremos poniendo en evidencia algunas señas que estos planteamientos no toman en consideración. En primer lugar, la idea de que Heidegger, en *La proposición del fundamento* y en otras de sus obras tardías, le da primacía al carácter irracional del juego. Carácter irracional en este caso entendido no negativamente sino como lo

²⁰⁵ “Dasein must give up philosophy and metaphysics altogether in order to ‘play along with’ (mitspielen) the play of Being” en Caputo, John D. *The Mystical Element in Heidegger’s Thought*. Athens: Ohio University Press, 1978, pág. 84.

completamente otro de la razón, que se aleja de la fundamentación propia del pensamiento racional. La postura que aquí se defiende no comparte esta visión puesto que no considera que, al decir que el juego *juega porque juega*, Heidegger esté intentando irse hacia un pensamiento que contradiga rotundamente al pensamiento metafísico. Aunque sí quiere llegar a dar un salto en el pensar que haga una modificación en la manera en que el ser humano intenta ser un sujeto en ese juego, aquí no se comparte que quiera salirse por completo de la metafísica o del pensar calculante. Aquí afirmaremos, más bien, que lo que Heidegger quiere lograr no es ni poesía, ni mística, ni ciencia, sino más bien lo que él llama pensar. Este pensar no es el pensar que abandona por completo el por qué. Pues, por ejemplo, una pregunta como ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, puede ser una pregunta aún formulable dentro de su pensar. De lo que se alejaría sería, más bien, de no permitir que ese porqué se quede en el *porque*, sino que se ancle en un principio de razón suficiente. Las siguientes palabras de Heidegger, incluidas en la conferencia de “La proposición del fundamento” pueden ayudar a abrir esta vía de interpretación:

Pese a todo, tenemos que preguntar ¿por qué? Pues no podemos abandonar de un salto la era presente, en la que se hace valer la proposición fundamental del fundamento suficiente que hay que emplazar. Pero, al mismo tiempo, no nos está permitido dejar de atenernos al porque, dado que estamos a la escucha de la palabra acerca del ser como fundamento. Lo que tenemos que hacer es: plegarnos al prevalecer que la proposición fundamental tiene, respecto a todo representar. Pero no nos está permitido dejar de hacer lo otro: meditar lo grandemente poderoso de la palabra acerca del ser²⁰⁶.

Como lo anotan estas palabras, no es posible salirse del porqué, pero sí podemos meditar acerca del gran poderío de esta palabra y no dejar de hacer lo otro. En “Superación de la metafísica” Heidegger también dirá lo siguiente, que parece no corroborar tampoco la posición de que pensar a la manera del *porque* es irse a lo completamente otro de la metafísica: “no podemos deshacernos de la Metafísica como nos deshacemos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una

²⁰⁶ *Proposición del fundamento*. Pág. 198.

doctrina en la que ya no se cree y que ya no se defiende”²⁰⁷. Y más adelante añade “porque la metafísica, incluso superada, no desaparece. Regresa transformada y continúa dominando como distinción entre el ser y el ente, distinción que sigue en vigor”²⁰⁸. Se trata, más bien, de un tipo de pensar en el que el ente y *sólo* el ente “pierde la exclusividad que ha tenido hasta ahora en su pretensión de ser módulo y medida”²⁰⁹ y también se recuerda al ser, ya no como ente sino en su retirada.

En este sentido, y como se muestra en *La proposición del fundamento*, el pensar que salta no cae “en lo insondable y sin suelo”²¹⁰, o en el sentido de lo completamente vacío. La manera de jugar con el juego es, más bien, poner en suspenso la interpelación del principio de razón *suficiente* que no permite tener una experiencia del ser que en su asignarse se retira. Y no lo permite puesto que al dar un principio de razón suficiente el ser es representado onto-teológicamente, como un ente más, que permite dar una razón del manifestarse del mundo y agota las posibilidades de seguir siempre *en camino hacia*.

Al desfundamentar al ser mostrándolo como el fondo abismal, y no dar lugar a la posibilidad de darle un fundamento sobre el cual fundamentarlo, éste se vuelve el juego de apropiación del acaecimiento apropiador, en el que suceden las cosas. El ser humano se apropia, en ese acaecer de apropiación, de los fenómenos como se le presentan en ese momento. Pero en vez de tratar de fundamentar eso que se le presenta, más bien tiene que seguir jugando-con, no detener el juego. Por lo tanto, hacer el salto al fondo abismal no implica que no se use la razón, más bien es tener otra relación con la razón que no sea la de la suficiencia, sino una que permita siempre estar en juego. Así, por ejemplo, como dice Heidegger, al decir que el ser humano es un animal racional, no estamos diciendo algo que no sea. Lo que sucede es que esa razón no debe ser entendida como andar al acecho de razones suficientes.

Así mismo, en el curso sobre *La proposición del fundamento*, él encuentra muchos porqués para dar cuenta de por qué el ser desde siempre se ha interpretado como el fundamento (encuentra razones en las etimologías de *logos*, *ratio*, y luego en el ahorquillado sentido de la *ratio*). Pero establece una relación positiva con estos porqués,

²⁰⁷ Heidegger, Martin. “Superación de la metafísica” en *Conferencias y artículos*. Traducción: Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001. Pág. 51.

²⁰⁸ Ibid. Pág. 52.

²⁰⁹ Ibid.

²¹⁰ La proposición del fundamento. Op Cit. Pág. 176.

una que le permite en cierto sentido seguir ligado a ellos pero no sometido a ellos a partir de la interpelación de la exigencia de fundamentación. Aunque Heidegger vaya más allá de las enunciaciones lógicas con sus frases tautológicas, que no obedecen al sujeto verbo y predicado, también acepta que no es posible salirse de la estructura predicativa. Así mismo, si por un lado afirma que no es que la rosa carezca de fundamentos, pues se la puede fundamentar, por el otro señala que la rosa pueda ser sin fundamentos al mismo tiempo. Por lo tanto, es más bien una razón que no se quede ensimismada en sí misma, sino que pueda ir al encuentro con la rosa y detenerse en ella, sin establecerse en una última razón. En este sentido, sería una razón que permite que el juego se juegue.

En segundo lugar, la manera en que Heidegger intenta salirse de la visión del juego del mundo de Nietzsche y Rilke, de alejarlo de la voluntad de voluntad que él califica de platonismo invertido, es planteando un juego que no trate de ser fundamentado a partir de una voluntad de poder que se va conformando por lucha de fuerzas. En este caso, esto no necesariamente implica que siga dentro de la lucha de fuerzas y conciba al juego como poder. Aquí nos arriesgaremos a decir que Heidegger intentaría, más bien, resaltar en el juego el sentido de co-pertenencia con lo otro. De permitirse ser uno, siempre expropiándose hacia el juego, no siendo un ser para sí impositivo, sino dejando ser al juego. Y al dejar ser al juego, se potencian las posibilidades del juego. Entender este sentido de co-pertenencia que se da entre las partes del juego, sería ver que en el juego, el movimiento de vaivén se posibilita cuando no se le impone a otra parte algo, sino cuando se toma en cuenta que esa relación con la otra parte es necesaria para que el ensamble del juego funcione. En vez del poder, se trataría de que no haya precisamente la posibilidad de una jerarquización en el juego sino de un término que siempre está rondando en la obra tardía de Heidegger: el de la co-pertenencia en lo mismo en el que lo diferente puede seguir siendo tal, al co-pertenecer en lo mismo con lo otro. Si se tiene en cuenta que el juego es el que se juega, ninguna de las partes del juego tendría verdaderamente el control sobre el juego en ningún momento.

Por ejemplo, en la relación técnica del hombre con el mundo, así el hombre piense que él provoca porque quiere provocar, en realidad si se lo ve de otra manera, el hombre provoca porque es provocado a provocar. Pero aquí no primaría tanto el sentido fatalista de que el hombre es provocado a provocar, sino que Heidegger intenta concebir la relación desde los dos lados. Aun así, este punto de Sprius da mucho qué pensar y

habría que hacer una relación más profunda en lo que es la co-pertenencia en lo mismo de las partes en Heidegger. Pues a veces sí parece haber en la obra de Heidegger la idea de que el acaecimiento apropiador se apropia del hombre de tal manera que su voluntad termina siendo siempre sometida, como se verá más adelante.

En tercer lugar, comprender el juego como una metáfora del ser implicaría que Heidegger estaría utilizando el concepto de juego que nos es familiar, puesto que todos sabemos en qué consiste el juego, para permitirnos aproximarnos a algo más alejado; en este caso, al ser. A través de plantear al ser a partir de una metáfora como el juego, por lo tanto, podríamos apropiarnos del ser, comprenderlo a partir de algo que sí tenemos próximo. Sin embargo, es importante tener en cuenta algo que Heidegger dice precisamente con respecto a la metáfora en este curso²¹¹:

La representación del <<transferir>> de la metáfora reposa en la diferenciación, si no incluso en la separación, entre lo sensible y lo no-sensible, entendidos como dos regiones autónomas. La instauración de esta divisoria entre lo sensible y lo no sensible, lo físico y lo no-físico, es un rasgo fundamental de eso que se llama la metafísica, y que determina, dándole la pauta, al pensamiento occidental²¹².

Por lo tanto, si Heidegger hiciera mención al juego como si éste fuera una metáfora del ser, se seguiría dentro de la diferenciación entre lo sensible, lo físico y lo no-sensible, lo más allá de lo físico. En este caso el juego, fenómeno de este mundo conocido por todos, nos daría un acceso, nos permitiría transferir el sentido, al mundo tan oscuro del ser.

Así pues, la metafísica, al corresponder a una retirada esencial del ser, tendería a hablar del ser de manera metafórica de acuerdo con su determinación epocal. Por ejemplo, en una época habría hablado del ser como idea, luego como subjetividad, después como voluntad, y luego, entonces, como juego. En este sentido, debido a que el ser no es nada, no podría sino nombrarse de manera metafórica, que es lo que hace la metafísica.

²¹¹ Esta referencia de Heidegger sobre la metáfora es tomada en consideración en el texto de Paul Ricoeur llamado *La metáfora viva* (1975) y los dos textos de Jacques Derrida “La mitología blanca: la metáfora en el texto filosófico” (1971) y “La retirada de la metáfora” (1996).

²¹² La proposición del fundamento. Op cit. Pág. 89.

Pero aquí plantearémos más bien que el juego del ser no sería una metáfora, como se comprende normalmente la metáfora. Para esto nos basamos en el texto de Jacques Derrida “La retirada de la metáfora”, texto que se dedica precisamente al tema de la metáfora en el texto de Heidegger.

Según señala Derrida, a esta transferencia de un ámbito conocido a uno desconocido no es a lo que apunta Heidegger con palabras como el *Ereignis*, el juego del ser, la casa del ser. Y esto lo dice en varios momentos en los que “al recurrir a fórmulas que se tendría la tentación de entender como metáforas, Heidegger precisa que no lo son, y lanza la sospecha sobre lo que creemos pensar como cosa segura y clara bajo aquella palabra”²¹³. En este sentido, Heidegger siempre se adelanta a aclarar que lo que queremos interpretar como metáfora no es una metáfora. Es decir, que no hay nada ‘abajo’ o ‘detrás’ o ‘más allá’ a lo que lo que tenemos la tentación de entender como metáfora; por ejemplo, del juego. Heidegger, además, en *Identidad y diferencia* dice lo siguiente: “para la esencia del ser, no existe ejemplo alguno en ningún lugar de lo ente, presumiblemente porque la esencia del ser es el propio juego”²¹⁴.

Además, si la metáfora sí fuera una representación del ser, no habría de todas formas, maneras de hacerse una idea del ser. Pues el ser no llega más que a retirarse y este retirarse, no es derivado, como lo señala Derrida. Es decir, no es que primero se dé el ser y luego, de forma derivada, se retire. Más bien en el darse ya está el retirarse: “pero no se destaca ni antes ni después (...) ni sustancialmente ni accidentalmente, ni materialmente ni formalmente, ni según ninguna de las oposiciones del discurso llamado metafísico”²¹⁵. Por lo tanto, si fuera una metáfora ésta tendría que ser siempre una metáfora de metáfora que nunca llega al ser.

En otras palabras, si fuera una metáfora, no se llegaría finalmente al referente de dicha metáfora, es decir, al *algo más*, que menciona Hyland. Sería, por lo tanto, una metáfora de metáfora que siempre es metáfora de algo más, que va de tropo en tropo y nunca llega al sentido propio. En este sentido, no habría aquí una distinción entre lo que sería metáfora, lo propio ni lo literal, sino que se daría una metáfora siempre diferida y derivada (que es, para Derrida, lo que es, en últimas, el lenguaje). En palabras de

²¹³ Derrida, Jacques. “La retirada de la metáfora”. En: Derrida en castellano [en línea]. Disponible en <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/metafora.htm>>

²¹⁴ *Identidad y diferencia*. Op. Cit. Pág. 143.

²¹⁵ Derrida, Jacques. Op Cit.

Derrida: “si del ser no se puede hablar metafóricamente, tampoco puede hablarse de él propiamente ni literalmente, sino que de él se hablará siempre según una metáfora de metáfora”²¹⁶. Si se toma esto en cuenta, se volvería difícil interpretar al juego del ser como una metáfora para designar algo desconocido. Además, la filosofía y la poesía en el pensamiento tardío de Heidegger no son opuestas, más bien, se co-pertencen en lo mismo. No habría, entonces, una forma figurada de hablar y una que no sea figurada.

Finalmente, ante la insistencia del juego fatídico, en el cual el ser humano no tiene nada de decisión, aquí se dirá que la tiene y no la tiene con base en la noción de jugador-jugado que se señaló más atrás. Sí es cierto que Heidegger, a veces, parece sugerir, para salirse de la tendencia subjetivista, un fatalismo histórico, como el que se confirma en las citas que se expondrán a continuación. Dentro de esta interpretación, el ser humano asumiría una actitud totalmente pasiva en el juego, solamente la del jugado.

Aquí citaremos algunas frases sospechosas que pueden ser manifestaciones de Heidegger del deseo de rendirse impotentemente al destino que el *Geschick* del ser plantea. En “Superación de la metafísica”, por ejemplo, dice lo siguiente:

El hecho de que la voluntad esté personificada a veces en estos y aquellos ‘hombres de voluntad’ hace que la voluntad de voluntad parezca ser la irradiación de estas personas. De ahí la opinión de que la voluntad humana sea el origen de la voluntad de voluntad, cuando lo que ocurre es que el hombre es querido por la voluntad de voluntad, sin que experimente la esencia de este querer²¹⁷.

En “...Poéticamente habita el hombre”, por otro lado, también dice:

el hombre se comporta como si fuera el forjador y el dueño del lenguaje, cuando es éste, y lo ha sido siempre, el que es señor del hombre²¹⁸.

Estas anotaciones de Heidegger, como lo anota Bret Davis²¹⁹, son críticas radicales a la voluntad del hombre y sí parecen sugerir que el ser-ahí debería delegar su voluntad a aquello que la voluntad del ser decida. En este sentido, no se estaría tan lejos de lo que

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ Conferencias y artículos en Op cit. Pág. 65.

²¹⁸ “Poéticamente habita el hombre” en Conferencias y artículos. Op cit. Pág. 141.

²¹⁹ Davis, Bret. *Heidegger on the Will: On the way to Gelassenheit*. Evanston, Ill. : Northwestern University Press, 2007. Pág. 246 y ss.

Spariosu ha interpretado sobre el juego del ser en Heidegger y que llega a catalogar dentro de la *teologia ludens*. Davis también dice que con afirmaciones radicales de este tipo, Heidegger parece haber hecho una reelaboración secular de la ontología medieval²²⁰. El Dios sería, entonces, aquél Dios que hace jugadas al ser humano, ante las cuales éste, a pesar de su libre albedrío, no tendría mucho que hacer.

Los envíos del ser serían, entonces, también entendidos, desde el punto de vista de la voluntad, como una negación de la libertad humana. Pero, si se tiene en cuenta esto que dice en “La pregunta por la técnica”, se ve que no es tan fácil afirmar o un humanismo voluntarioso y un fatalismo pasivo²²¹:

“siempre prevalece, de parte a parte, en el hombre el sino del hacer salir lo oculto. Pero no es nunca la fatalidad de una coacción. Porque el hombre llega a ser libre justamente en la medida en que pertenece a la región del sino, y de este modo se convierte en uno que escucha [ein Hörender], pero no en un oyente sumiso y obediente [ein Höriger]”²²².

Según señala Heidegger en esta cita, en el juego del *Geschick* también hay una manera de ser alguien que escucha y no sólo que obedece. La manera de pensar que plantea Heidegger sería, por lo tanto, una manera de ajustarse a ese juego de envíos y de estar siempre dispuesto a escuchar en ellos algo más. De esta manera, hay una co-pertenencia entre esos envíos.

Sin embargo, como lo señala Davis también, a veces sí parece haber algo más que esta voluntad de ser alguien que escucha en Heidegger, que Davis llama momentos de ‘voluntad disimulada’. Por ejemplo, el hecho de crear la unidad de la historia del ser, puede dar señas de una ‘voluntad de unidad’ que Davis y también otros críticos de Heidegger, como Derrida, destacan: la voluntad de unificar todo bajo el único nombre del Ge- para poder representarse la historia de la metafísica y así su interpretación se vuelva la dominante. Así mismo, el hecho de querer un pensar de una sola vía, clasificar su pensar como ‘el pensar del ser’, también puede mostrar intentos de esta voluntad de unificación. Esta cita de *¿Qué significa pensar?*, por ejemplo, lo corroboraría: “El

²²⁰ Cfr. Ibid.

²²¹ Pág. 248.

²²² “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*. Op cit. Pág. 23.

pensador necesita tan sólo un único pensamiento. Y la dificultad para el pensador está en retener este único pensamiento, este pensamiento uno”²²³. Y esto lo dice en un contexto en el que está hablando sobre Nietzsche. De los poetas también dice lo mismo: “todo gran poeta poetiza sólo de un único Poema. La grandeza se mide por la amplitud con que se afianza este único Poema y por hasta qué punto es capaz de mantener puro en él su decir poético”²²⁴. La pregunta de Davis ante esto es si Heidegger no ha olvidado el carácter de revelarse y ocultarse de la *a-letheia* cuando decide emplazarlo en una sola ruta de pensamiento²²⁵.

Además, también está presente en su filosofía el hecho de que ubique a los pensadores como los medios por los que el envío del ser habla. Así, en Descartes habla el momento en que se *envió* la división entre el sujeto y el objeto, en Leibniz el comienzo de la voluntad, en Nietzsche el último metafísico y la época moderna el envío de la voluntad de voluntad. Es decir, cada época se funda en la decisión (y aquí habría restos de voluntad) de un envío del ser; un envío en el que normalmente los pensadores no participan sino más bien hacen parte, como medios, puesto que es a través de ellos que el *Geschick* habla.

Aquí habría, entonces, una oscilación en sus obras que va desde momentos en los que intima con una relación activa de voluntad con el ser –en la que el ser humano se deja llevar por el juego, pero a la vez se juega cada posibilidad pensando en sus decisiones– hasta momentos en los que sí sugiere que hay una negación total de la voluntad o de la libertad de maniobrabilidad del ser humano en el juego del ser.

De todas maneras, estas dos opciones no se cancelan la una a la otra. El mismo Heidegger señala, hacia el final del curso, que está la posibilidad de entrar en juego y ajustarse a él, pero nunca menciona que no hay la otra posibilidad: la de no hacerlo. Lo que sí parece indicar es que no ajustarse al juego es no corresponder con un juego en el que ya siempre está inscrito el ser ahí; es decir, el ser humano no tiene la posibilidad de no estar en ese juego que lo desborda, pero sí tiene la opción de no ajustarse en él. Entrar y ajustarse al juego implica dejar que el juego se juegue sin intentar ir en contra de él imponiéndole razones suficientes. Aún así, puede no ajustarse al juego y ser el

²²³ ¿Qué significa pensar? en Op. Cit. Pág. 40.

²²⁴ Heidegger, Martin. “Del habla en el poema” en *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1987. Pág. 35.

²²⁵ Cfr. *Heidegger and the Will*. Op Cit. Pág. 254.

aguafiestas o el frívolo. Sí se tiene, por consiguiente, una libertad de elegir que es la que plantea Heidegger hacia el final: o seguimos siendo el sujeto frente al objeto, en la suficiencia del principio de razón suficiente, esta posibilidad siempre está abierta, o más bien empezamos a ajustarnos en ese juego.

Ajustarse al juego implicaría una forma de ser en la que se *es* (puesto que se está en correspondencia con las posibilidades de habitar armónicamente con el juego) y se *deja ser* al juego, al mismo tiempo. Lo anterior no implica soltarse por completo a la no-voluntad. Es también querer porque, nuevamente, la libertad y el riesgo se necesitan para no ser el frívolo, y el dejarse ir también se necesita para no ser el aguafiestas. Dejar que el juego se juegue sería asumir la vida como ese juego en el que las cosas van acaeciendo y en el que siempre hay una libertad de decisión (en este sentido, una especie de voluntad) pero, a la vez, esta libertad de decisión siempre está a riesgo y ventura. Siempre hay un riesgo puesto que, como el gato que juega con la bola de lana en los ejemplos de Gadamer, la bola, en este caso, “es capaz de dar sorpresas por sí misma”²²⁶.

5.2 ¿Una única gran oficina central de correos?

Estas señales que dan lugar a interpretaciones fatalistas del juego de Heidegger, también darían lugar a pensar que Heidegger, aunque de una manera más lúdica, sigue dentro de la metafísica. Por ejemplo, el hecho de decir que el juego es un *Geschick*, un conjunto de envíos del ser, permanecería dentro del intento por unificar toda la historia del ser dentro del prefijo Ge-. Por lo tanto, la historia sería categorizada dentro de un único conjunto que pueda ser representado, aunque lúdicamente, y puesto en plaza para darle un sentido. Este deseo de univocidad del pensamiento de Heidegger, lo destaca Derrida en *La tarjeta postal* (1980) en donde el *Geschick* que nos juega, es visto por Derrida como un ‘engaño postal’:

“...ordenar las diferentes épocas, etapas, determinaciones, en suma, toda la historia del ser, según la destinación del ser, constituye tal vez *el engaño postal más inaudito*. Ni siquiera existen *la poste* o el envío, existen las *postes* y los envíos. Y dicho movimiento (que en ocasiones

²²⁶ Verdad y método. Op cit. Pág. 149.

me parece a la vez sumamente lejano y sumamente cercano al de Heidegger, pero no importa) evita ahogar todas las diferencias, las mutaciones, las estructuras, los compases de los regímenes postales en una única y exclusiva gran oficina central de correos²²⁷.

Estas palabras de Derrida muestran la posibilidad de que el Ge- del *Geschick*, que marca el conjunto de los envíos, siga anclada dentro del principio de razón suficiente. Y el hombre, para corresponder con ese juego, rememoraría la historia acontecida del ser para unificarla dentro del conjunto de envíos. Al unificarla, la volvería un objeto representable. Las críticas de Derrida a veces parecen sugerir que hay, en el juego del *Geschick*, algo no histórico del ser. En otras palabras, algo que no está contenido dentro de los límites epocales de la historia de la metafísica sino que ha destinado este destino para esa época desde otra esfera no-histórica.

Como se percibe en el pasaje arriba citado, Derrida señala, más bien, la posibilidad de que no haya un Ge- en el *Geschick*, sino que más bien sólo haya los *schickungs* que no se puedan clasificar dentro de una ‘única y exclusiva gran oficina de correos’ sino en muchas oficinas. Así mismo, la cuaternidad es, para él, “la más hermosa postal que Martin nos ha enviado desde Freiburg” que remite a la “simplicidad de lo cuatripartito”²²⁸, pero parece seguir dentro del pensamiento de la totalidad, de crear una imagen cósmica y poner en posición, de esta manera, al mundo al crear una bella postal de él.

Se despiertan de esta manera varios debates al respecto que discuten si realmente Heidegger ha logrado liberarse de aquello que pensaba el pensamiento de Leibniz, de Nietzsche, de otros. En otras palabras, la pregunta que resiste a ser resuelta es si Heidegger duplica algunos prejuicios de la filosofía como metafísica en el mismo momento en el que critica radicalmente a la tradición que ha querido subordinar a los entes a un principio de razón suficiente. ¿Será que no hay manera de duplicar esos prejuicios? ¿O será que la manera sería, como lo es, por ejemplo, para Derrida, a partir de la contaminación en vez de la apropiación? En el siguiente capítulo intentaremos señalar una vía que podría mostrar otra posibilidad.

²²⁷ Derrida, Jacques. *La tarjeta Postal: de Sócrates a Freud y más allá*. En: Derrida en Castellano [en línea]. Disponible en: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/la_tarjeta_postal.pdf>

²²⁸ Ibid.

Capítulo VI

HACIA UNA EXPERIENCIA DEL JUEGO DEL SER

*Negarse a que el acto delicado de girar el picaporte, ese acto por el cual todo podría transformarse,
se cumpla con la fría eficacia de un reflejo cotidiano.
Hasta luego, querida. Que te vaya bien.
Apretar una cucharita entre los dedos y sentir su latido de metal, su advertencia sospechosa.
Cómo duele negar una cucharita, negar una puerta,
negar todo lo que el hábito lame hasta darle suavidad satisfactoria.
Tanto más simple aceptar la fácil solicitud de la cuchara,
emplearla para revolver el café.
Y no que esté mal si las cosas nos encuentran otra vez cada día y son las mismas.
Que a nuestro lado haya la misma mujer, el mismo reloj,
y que la novela abierta sobre la mesa eche a andar otra vez en la bicicleta de nuestros anteojos,
¿por que estaría mal?
Pero como un toro triste hay que agachar la cabeza,
del centro del ladrillo de cristal empujar hacia afuera,
hacia lo otro tan cerca de nosotros, inasible como el picador tan cerca del toro.*

Julio Cortázar, *Manual de instrucciones*

En este capítulo intentaremos señalar una manera en que el ser humano podría corresponder con el juego del ser. En este caso, no hablaremos de una posible ética que se podría desprender de esto, sin del tipo de pensar que podría ajustarse al juego y las implicaciones que éste tendría para la interpretación. Este tipo de pensar es el que Heidegger plantea durante todo su curso: el del pensamiento rememorativo o *Andenken* que rememora la historia acontecida del ser (el *Geschick*) en un intento por ver lo impensado en ella para prepararse para dar un ‘un salto en el pensar’ y así corresponder al ser en tanto ser. Corresponder al ser en tanto ser en este caso sería poder pensarlo como un fondo-abismal, como acaecimiento apropiador que acaece apropiadoramente; siempre dando lugar a un ámbito de misterio que es el de su retirada. El pensamiento rememorativo pretendería rememorar al ser sin encontrar otra cosa donde arraigarlo, sino dejando al pensar suspendido en el abismo, haciéndolo mantenerse ahí sin nunca poder llegar a pisar suelo firme. Estaríamos hablando de un modo de pensar fuera del principio de razón suficiente, que piense en el ser como un dar que, al darse, ya siempre se ha sustraído para dar lugar a que el ente se presente. Heidegger describe de esta manera al pensar rememorante:

El recuerdo que se interna en la historia del ser piensa la historia como el advenir cada vez lejano de un dirimir [*Austrag*] de la esencia de la verdad, esencia en la que acaece inicialmente el ser mismo. El recuerdo

que se interna ayuda al pensar rememorante [*Andenken*] de la verdad del ser en cuanto hace pensar en qué sentido la esencia de la verdad es al mismo tiempo la verdad de la esencia. Ser y verdad se pertenecen mutuamente, así como, mutuamente superpuestos, pertenecen ambos a un aún oculto sobreponerse en un inicio cuya despejante inicialidad resta por venir²²⁹.

El pensar rememorante sería un pensar que no intenta ir en la búsqueda de la fundamentación sino más bien quedarse en lo que se manifiesta. En este sentido, se quedaría más bien mirando cómo el acontecer acontece *porque* acontece y cómo ahí siempre hay algo que permanece oculto y ante lo cual el pensar no se puede decidir. Para Heidegger, quedar suspendido en ese fondo abismal al que se puede caer, por ejemplo, a través de sus frases “la rosa florece porque florece”, no implica caer en el vacío sino, como dice en su conferencia “El habla”, es “caer hacia lo alto” puesto que “su altitud abre una profundidad” que “mide una localidad en la cual desearíamos afincarnos”²³⁰. Y esa localidad de la que él habla, no es un lugar al que se llegue al final de un recorrido, sino que es el lugar en el que “ya nos hallamos”, sólo que no podemos verlo en su proximidad. El lugar en el que ya nos hallamos, leído a partir de su curso *La proposición del fundamento* es ese fondo abismal. Ubicarlo, según Heidegger, permitiría el “recogimiento en el advenimiento apropiador”²³¹ y una posibilidad de pensar siempre en la profundidad del abismo sin llegar a un fondo tranquilizador.

La suspensión en el fondo abismal sería esa posibilidad que tiene el pensar para ‘ajustarse al juego’, corresponder con él a partir de una manera de pensar que no sea la interpelada por la exigencia de fundamentación suficiente sino más inclinada a demorarse. Dejarse suspender en ese fondo abismal sería lo que Heidegger en otras ocasiones llama estar siempre ‘en camino hacia’. Conviene destacar las siguientes palabras de Heidegger: “para el pensamiento actual, que es representativo y que, desde todo punto de vista, obtiene su forma del cálculo técnico y científico, el objeto de conocimiento es asunto del método. Y, de hecho, el método es la consecuencia más extrema de la degeneración de lo que es un camino”²³². Heidegger quiere alejarse de la manera de conocer propia del método, que toma a aquello a lo que se quiere aproximar

²²⁹ *Nietzsche II*. En Op Cit. Pág.

²³⁰ Heidegger, Martin. “El habla” en *De camino al habla*. En Op. Cit. Pág. 13.

²³¹ *Ibid*. Pág. 12.

²³² *Ibid*. Pág. 176.

como un ‘objeto de conocimiento’ y, así, lo intenta fundamentar. Para Heidegger esto implica alejarse del objeto en vez de caminar en proximidad a él.

El camino, dice Heidegger, es

“lo que nos permite llegar (*gelangen*), esto es, llegar a aquello que tiende (*langt*) hacia nosotros, y que nos de-manda (*be-langt*). Sin embargo, entendemos el verbo *belangen* sólo en su sentido habitual que dice: demandar a alguien, someterlo a interrogatorio. Pero podemos también entender *Be-langen* en un sentido elevado: concernir, llamar, tomar bajo custodia, guardar (*be-langen, be-rfuen, be-hüten, be-halten*). El be-lang, la De-manda: lo que alcanza a nuestra esencia, la solicita y la deja así llegar a donde pertenece. El camino es lo que nos deja llegar a aquello que nos de-manda²³³.

El camino que Heidegger emprende en *La proposición del fundamento* es la de localizar (*Erörtern*) la proposición, ver *de dónde* viene su interpelación y ver ahí qué es lo que nos de-manda, lo que merece ser tomado bajo custodia. Eso que nos demanda es, precisamente, el hecho de que nos movamos con tanta familiaridad en la exigencia de fundamentación. Ahí concibe Heidegger un misterio, algo impensado en donde ve que se abre un camino. En el camino del curso, Heidegger lleva a cabo un recorrido pensante por la tradición y pone al descubierto cómo para cada época, la manera en que se definió el fundamento, determinó la manera de relacionarse con el ser. Esta relación con el ser, si bien se dejó ver de manera distinta en los presocráticos –por ejemplo en Heráclito en la frase *la physis ama ocultarse* que muestra cómo el ser siempre se oculta– luego cambió y dio lugar a la creencia de que siempre se podía acceder al ser puesto que éste era lo más manifiesto de por sí, como es el caso de la *Física* de Aristóteles, que se mencionó en el primer capítulo. Al poner en evidencia estas relaciones en su pensamiento rememorante, Heidegger establece un vínculo con la tradición. Este vínculo es particular. Pues indaga en la historia de los conceptos y en cómo éstos han determinado una relación particular con el ente. Lo que siempre se deja notar en las relaciones que se han tenido con el ente es que, la filosofía cada vez se fue

²³³ Ibid. Las palabras que aparecen en alemán no fueron agregadas por mí sino por los traductores, que las dejaron así para mostrar el juego de palabras que lleva a cabo Heidegger.

alejando más de tener esa relación de co-pertenencia con el ser, hasta que se llega a un punto de extremo alejamiento en la época de la técnica en el que la proposición del fundamento termina dominando al ser humano.

Al ver este alejamiento con el retirarse del ser, que se da en la demanda de fundamentos, Heidegger ve la necesidad de caminar con esto que demanda del pensar. Su manera de aproximarse a la proposición del fundamento, abre todo un mundo de sentido.

Cuando Heidegger se detiene en la proposición del fundamento, no se relaciona con ella como lo haría, por ejemplo, con algo que se llama ‘objeto de estudio’, sino que deja que ella abra todo un mundo en el que entran Leibniz, Nietzsche, Kant, Aristóteles, Angelus Silesius, y la historia etimológica de la palabra fundamento. En este sentido, abre el sentido del fundamento y hace sentir a sus interlocutores extrañados ante lo que es el fundamento, de lo cual se valen siempre y todos los días. Así, permite tener una experiencia del fundamento y de las distintas maneras que éste ha asumido en la tradición y ver cómo esto nos afecta aún hoy en día. Por lo tanto, también se abre una relación con lo contemporáneo del fundamento y se muestra cómo algo que hoy pertenece tanto a la cotidianidad, que define al pensar calculante y a la manera en que vivimos, siempre se ha asumido con la mayor evidencia pero encierra mucho de impensado.

Abrir el camino, como dice Heidegger en “El final de la filosofía y la tarea del pensar” no es sino “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”²³⁴. Este pensar, “no quiere ni puede predecir ningún futuro”²³⁵ sino que tan sólo “quiere 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”²³⁶. Esto que no se ha pensado todavía propiamente y que nunca se pensará propiamente es el ser en su retirada, que no es posible de comprender a través de ningún ente. Despertar la disposición a una posibilidad, sería una manera de despertar la opción de relacionarse con lo otro, de lo que en un momento dado parece tan obvio, con lo olvidado de lo presente.

²³⁴ “El final de la filosofía y la tarea del pensar” en *Tiempo y ser*. Op cit. Pág. 82.

²³⁵ *Ibid.* Pág. 82.

²³⁶ *Ibid.*

Por ejemplo, Heidegger rememora la historia acontecida del pensar, para señalar lo lejanos que estamos de eso que en principio parecía lo más cercano: el hecho de que todo tenga un fundamento. Y esto se presenta, entonces, como lo que hay que pensar. Al demorarse en eso que parece tan extraño, se abre una posibilidad para el pensar. Se abre el camino que él llama, el camino hacia el misterio. Y en ese camino él encuentra algo en la proposición del fundamento que hace que ésta no sea la única forma posible. En este sentido, posibilita al pensar para hacer una transposición en la relación con la proposición del fundamento: el fundamento como un fondo-abismal que es abismal precisamente porque no tiene fundamento, *prima causa* o algo más allá de la física que lo sostenga.

Esto sería lo que siempre habría que tener en cuenta en cada época histórica: que el ser nunca se da sino que siempre está en retirada en el tiempo. O, como dicen estas palabras de Heidegger:

¿Qué acontece en la historia del ser? No podemos preguntar así, porque habría entonces un acontecer y algo que acontece. Pero el acontecer es el único acontecimiento [*Geschehnis*]. Sólo el ser es. ¿Qué acontece? No acontece nada, si vamos a la búsqueda de algo que acontezca en el acontecer²³⁷.

Por lo tanto, el ser, al ser darse, acaecer, no es nada que permanezca mientras las épocas pasan por encima de él. El ser nunca llega a ser, nunca se presenta, es un fondo abismal que nunca puede ser remitido a algo que no sea el fondo abismal. Detenerse a pensar en la manera en que el juego se juega, y en que se juega *porque* se juega, sería pensar en que lo que acontece es el acontecer mismo. Lo que se manifiesta es sólo lo que se da, no el darse. Por lo tanto, no permite una relación con el ser como presencia que no sea la de una ‘falsa profundidad’ como la llama Heidegger en el curso. En este sentido, ante la pregunta que el mismo Leibniz hace, ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, que Leibniz resuelve diciendo que hay una *prima causa* que es Dios, Heidegger la estaría dejando siempre abierta. Estaría, con esta pregunta, abriendo ‘el camino hacia’.

Esto es lo que se encontraría al rememorar la historia acontecida del pensar, pero para que se pueda mantener, necesita siempre ser renovada o, como dice Heidegger, “para el

²³⁷ Nietzsche II. En Op. Cit. Pág. 235.

verdadero mantener, a los mortales les hace falta la apropiación siempre renovada”²³⁸. Y la apropiación siempre renovada implica también ver cómo en lo que nos apropiamos tan cotidianamente sin más, también nos expropiamos de nosotros mismos; como lo hace Heidegger, por ejemplo, con la técnica y con la proposición del fundamento.

Cristóbal Holzapfel, en su libro *Crítica de la razón lúdica*, dice que en la rememoración de la historia acontecida del pensar, en todas las partes se llega a la intuición de que la razón llega siempre a una inviabilidad de orden racional: “en todos ellos [los filósofos] se llega a un lugar: la aporía, lo Uno, la nada, el abismo, la *coincidentia oppositorum*, lo dionisiaco, lo envolvente (das Umgreifende), donde todo fundamento y razón quedan suspendidos”²³⁹ y que, rememorar esto, sería la manera de permanecer alerta o despiertos al olvido del ser. Aunque esto no es siempre posible puesto que, como dice Heidegger, “los hilos de nuestra existencia nos llevan siempre y al mismo tiempo a echar a perder lo por el sino [*Geschick*] asignado”²⁴⁰. Así pues, no es que siempre se pueda estar despierto ante el olvido del ser.

Sin embargo, habría que intentar, al menos en algunos momentos, recordar, en la dimensión de la presencia, la parte de ausencia, y, sobre todo, la parte epocal de esa presencia. Esto sería una opción distinta a la de la reducción de la presencia a objetividad que, como dice Vattimo, “excluye la presencia de dimensión (...) de la ausencia, pero sobre todo encubre y olvida el carácter de la presencia”²⁴¹ como envió.

Lo anterior implica que el camino por este pensar rememorante no conduce hacia adelante, en un sentido progresivo, sino que nos lleva a donde ya siempre hemos estado: a una proximidad con lo más propio del ser humano. En palabras de Heidegger, “los pasos no constituyen una secuencia progresiva de un ir de esto a lo otro, en todo caso sólo como semblanza externa. Los pasos se juntan más bien en un recogimiento sobre lo Mismo”²⁴². Pero en este recogimiento sobre lo Mismo, siempre se encuentran nuevas maneras de echar raíces, nuevas posibilidades que pueden dar lugar a nuevas relaciones con el acontecer.

²³⁸ La proposición del fundamento. Op Cit. Pág. 147.

²³⁹ Holzapfel, Cristobal. *Crítica de la razón lúdica*. Madrid: Editorial Trotta, 2003. Pág. 51.

²⁴⁰ La proposición del fundamento. Op. Cit. Pág. 115.

²⁴¹ Vattimo, Gianni. *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Ediciones Península, 1985. Pág. 175.

²⁴² Pág. 187.

En este sentido, la liberación que se produce en el pensar rememorante no es la de dejarla atrás, sino de poder seguir pensándola, no para avanzar sino más bien para seguir pensando lo ya pensado, puesto que lo ya pensado siempre tiene nuevas cosas por decir. Y, en este curso, siempre se puede interrumpir de alguna manera la naturalidad con que se asume, para dar paso a nuevas relaciones con el acontecer.

Si jugamos tanto con la proposición del fundamento, sin preguntarnos mucho precisamente por la razón de ser de este fundamento, estamos posibilitando terminar siendo jugados por la proposición del fundamento. Que, según lo señalado por Heidegger, es lo que ha pasado en la época técnica. Por lo tanto, hay una manera de contra-jugar con la proposición del fundamento: el hecho de señalar que ella no tiene verdaderamente un fundamento y lograr establecer lo no pensado por ella, que posibilita una relación más libre con ella; pues nos damos cuenta de que nuestra necesidad de fundamentar no es algo *necesario* sino que está suspendida sobre un fondo abismal. Lo cual implica darse cuenta de que no hay nunca una seguridad suficiente ni en el pensar, ni en la manera de relacionarse con el mundo.

Esto no implica no moverse de acuerdo a razones. Siempre tiene que haber porqué, Heidegger incluso en su gran crítica al porqué sigue siempre preguntando, por ejemplo, ¿por qué el porqué? Pero permitirse la opción de que el porqué no llegue a una razón suficiente, permite otra relación con el acaecimiento apropiador. La de demorarse en él, de seguir en camino hacia, de perseguir las señas, de permitir volver a la tradición y ver cómo en esta se pueden encontrar razones a por qué el porqué, que permitan seguir siempre en la pregunta de por qué el porqué pero estableciendo una unión liberadora con el porqué, que al menos conciba la imposibilidad de dominar finalmente el porqué. En este sentido, el hombre se permitiría la opción de abandonar la necesidad de tener que encontrarle como sea una respuesta al porqué. Esto, como dice Heidegger, permite caminar en una proximidad más cercana al asunto en cuestión, sin acabar con él y sentir la satisfacción que implica el hecho de encontrarse frente a un objeto acabado.

Al caminar en esta proximidad al asunto en cuestión, se abre la posibilidad de estar en contacto siempre con lo otro del juego, con las otras partes, sin tener la actitud de un sujeto frente a un objeto. Esto también implicaría no cristalizar a lo que se presenta en objetividad, asegurarlo y poner frente a sí. Aquí es importante especificar algo sobre el juego: cuando hay un desbalance en los jugadores, el juego no se despliega en sus

mayores posibilidades; pues el jugador más apto siempre estaría sometiendo al otro y no habría el movimiento de vaivén. Por lo tanto, para que se pueda dar el movimiento de vaivén, habría que dejarse hablar también por lo otro. Para dejarse hablar también por lo otro, tendría que haber una manera en la que el *otro* también tiene la posibilidad de ser en el juego, y no se le impone algo. Pues si no se da esta posibilidad, el movimiento de vaivén (que no se interrumpe puesto que siempre estamos puestos en juego) se desvía y, finalmente, al no dejar ser otro al otro, esto puede que finalmente se termine revirtiendo contra el jugador que siempre le impone al otro. También implicaría no intentar subsumir unas categorías sobre otras o imponer sentidos sino más bien que las partes se asumieran en una co-pertenencia. Como se ve, por ejemplo, en la manera en que Heidegger se relaciona con la cosa en “La cosa”: despliega el sentido de tal manera que él también se ve ahí implicado en el mundo que se abre.

En este caso, en vez de distanciarse de la jarra, o de no hacerla digna de pensarse afirmando, por ejemplo, que la jarra es un recipiente para verter líquidos, Heidegger se detiene en ella. Al detenerse en ella, llega a hablar de la jarra como habla a veces del ser. Al respecto dice, por ejemplo, que en la jarra hay un vacío que acoge (puesto que en ella se vierte un líquido) y a la vez derrama hacia fuera (*schenken* =servir, regalar, obsequiar) debido a que el líquido ahí contenido luego se vierte hacia fuera. En ese *obsequiar lo vertido* está el carácter de jarra de la jarra.

Lo que se obsequia, lo vertido, normalmente es una bebida. La bebida, si es agua, se extiende hasta el manantial, el manantial se extiende hacia las rocas sobre las que pasa el manantial, y en esas rocas está el sopor de la tierra que recibe las lluvias del cielo. En el obsequio que vierte o *da* la jarra, entonces, se deja ver también el cielo y la tierra. El obsequio de la jarra es, a su vez, lo que beben los mortales. De modo que en el *obsequiar lo vertido* se congregan tierra-cielo-hombres. Finalmente, en el verter genuino, que no implica simplemente hacer correr un líquido de la jarra hacia fuera, también hay un obsequiar al modo de una *dar* que puede remitir a algo más allá de los mortales, a algo divino que alude al espacio abierto que nos rebasa. Así pues, en una simple cosa como lo es la jarra demoran *al mismo tiempo* tierra y cielo, los divinos y los mortales. En esta cosa, dirá finalmente, viene a ser el mundo. En esta experiencia de la cosa que es un juego se abre un mundo, en vez de relegar a la cosa a mero objeto. A través de su experiencia de la cosa, se despliega el aspecto relacional entre la cosa-el mundo-el ser ahí. Esto se da al sacar a la cosa de la visión instrumental del útil como

útil (como un *para algo*). De esta manera, logra ampliar lo que se ha declarado existente y logra un enriquecimiento que no es una fundamentación, sino que abre la visión a una dimensión incalculable que está entrelazada en todos los entes. Esto sería precisamente lo que se pierde en la modernidad con la cosificación de la naturaleza.

El animal solipsista del cuento de Kafka, “La obra”, que Cristóbal Holzapfel²⁴³ trae a colación, es un buen ejemplo de aquel que vive en función de razones suficientes, dándole un fundamento a lo que hace y deja de hacer. Este animal, se la pasa analizando la red de túneles en la que vive, con la mirada puesta en qué tanta seguridad le brinda este túnel. Sin embargo, a pesar de sentirse orgulloso de su red de túneles, nunca se siente realmente satisfecho puesto que ésta tiene un defecto: la entrada. Esta entrada permite el acceso a los enemigos y esto no lo deja tranquilo. En medio de su gran construcción, lo que le quita el sueño al animal subterráneo es la necesidad de seguridad, la seguridad absoluta de poder forjarse una vivienda en la que no haya nunca el riesgo de que alguien *otro* pueda entrar en su construcción. Este defecto le hace ruido en su conciencia y, así, su existencia termina girando en torno al hecho de que su obra no puede garantizar absolutamente la seguridad. Sueña con esto, evita mirar la entrada para ver el defecto en frente suyo e incluso llega a rayar en la locura de oír ruidos de excavaciones paralelos a sus túneles que luego ya no sabe si sí son o no son reales. Pero, como se sabe, un túnel nunca puede no tener un hueco por el cual la amenaza pueda entrar. Por lo tanto, el animal piensa en la necesidad de un vigía que vigile su entrada. Sin embargo, no hay nadie en quien pueda depositar completamente su confianza.

Ahora, si el topo en un momento dado dejara la preocupación por que alguien le invada su seguridad, ¿no tendría la libertad al menos de poder dejar de vivir en función a eso? Si asume que nunca habrá una seguridad absoluta, probablemente se permitiría gozarse más el túnel que ha construido sin estar insistiendo siempre en crear una nueva posibilidad que permita arreglar este defecto.

Esto también sería algo que da qué pensar. Pues no somos muy alejados de ese animal que se vive creando nuevas posibilidades de seguridad. La búsqueda de razones sería una obsesión por la seguridad y así, como dice Holzapfel, “entramos en un círculo infernal, ya que la demanda de seguridad se auto-reproduce, sin que nada la detenga. La seguridad reclama cada vez más seguridad, el afán de asegurarlo todo y asegurarse de

²⁴³ Cfr. Ibid. Pág. 134-136.

todo no tiene en principio límite”²⁴⁴. El hecho no está en dejar de buscar seguridades, sino en la posibilidad de dejar de vivir en función de eso, como lo hace el animal subterráneo de Kafka; de poder también vivir libremente y tranquilo en su túnel, sin pasar toda su vida tratando cada vez de asegurarse más. Se trataría más bien de dejarse ir a las posibilidades que se pueden abrir si se está dispuesto a asumir el riesgo que implica el fondo abismal de la razón. El topo se vuelve también así solipsista, y comienza a oír ruidos y voces del miedo a que vayan a amenazar su seguridad. No se permite abrirse a lo otro. El juego también siempre sería la posibilidad de que el pensar se pueda encontrar con lo otro. Cuando deja que el juego lo exceda y lo fascine, permite la relación con la posibilidad de lo totalmente otro. Esto se logra cuando no se está pendiente de que la construcción quede perfecta, totalmente segura, o totalmente acabada sino que se da la posibilidad de dejarse llevar por lo impensado, por las señas.

Las señas sería eso que muestra que por ahí se abre un camino, pero la idea es que la señas siempre sigan señalando a un más allá de ellas: “Las señas siguen siéndolo sólo si el pensar no las reinterpreta como enunciados definitivos, dándose así por satisfecho”²⁴⁵, aceptando ‘la fácil solicitud de la cuchara’ puesto que es más simple, como dice el epígrafe más arriba. Las señas, entonces, sólo siguen siendo señas si el pensar sigue su indicación.

Para lograr ajustarse más en el juego, es suficiente con que al pensar “nos demoremos junto a lo próximo y que meditemos acerca de lo más próximo: acerca de lo que concierne a cada uno de nosotros aquí y ahora”²⁴⁶. Y eso que concierne es el hecho de que en eso que nos demanda siempre hay algo que se retira, que no permite que esté siempre resuelto sino que en cada época acaezca de modo distinto.

En este sentido, la apuesta de Pascal, no terminaría siendo tan positiva como sus cálculos predecían. No es mejor apostar a creer en Dios que no hacerlo, pues precisamente creer en Dios es infundir una seguridad que no permite la posibilidad de suspenderse en el fondo abismal y demorarse en él, sino que siempre es una manera de salir fácilmente del asunto y de crear una falsa seguridad que no permite sino una mirada miope de los asuntos del pensar. Sin embargo, afirmar esto que se está afirmando tampoco se debe asumir con tanta naturalidad; siempre habría que volver a

²⁴⁴ Holzapfel, Cristóbal. Op. Cit. Pág. 139.

²⁴⁵ De un diálogo del habla. Op Cit. Pág. 199.

²⁴⁶ Heidegger, Martin. “Serenidad”. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1989. Pág. 19.

rememorar, en un intento por que las cosas no se sedimenten y se asuman con tanta naturalidad sino que permanezcan siempre en el vaivén del juego.

Esto permite una liberación dentro de los acontecimientos: de que las cosas *no tengan* que ser de esta manera dentro de ese juego. Pero esta liberación es particular en Heidegger. Por un lado, como lo dice en “Serenidad” él sabe que,

ningún individuo, ningún grupo humano ni comisión, aunque sea de eminentes hombres de estado, investigadores y técnicos, ninguna conferencia de directivos de la economía y la industria pueden ni *frenar ni encauzar siquiera el proceso histórico* de la era atómica. Ninguna organización exclusivamente humana es capaz de *hacerse con el dominio* sobre la época²⁴⁷.

Según estas palabras, Heidegger sabe que no es posible dominar una época, sin embargo, siempre está la posibilidad de jugar en y con ella. No se puede dominar porque, como dice Heidegger, “los poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan al hombre (...) hace ya tiempo que han desbordado la voluntad y capacidad de decisión humana porque no han sido hechos por el hombre”²⁴⁸. Pero el hecho de que no hayan sido hechos por el hombre, no implica que han sido hechos por el Dios-ser. Si se piensa nuevamente en el juego que se juega porque se juega, se podría decir que se han dado *porque* se fueron dando y esa parece ser la posibilidad que permite suspenderse en el abismo.

Y sin embargo, a pesar de que siempre hay algo que ha desbordado la capacidad humana, está la posibilidad de estar ahí metidos en esa época pero manteniéndonos libres dentro de ella. Manteniéndonos libres al poder ir al encuentro con la técnica y ver cómo en ella también habla algo que da mucho que pensar: como, por ejemplo, que no somos nosotros solamente los provocadores sino que también somos provocados a provocar. En este sentido, Heidegger piensa que se abre la posibilidad de que podamos “usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos (*loslassen*) de ellos. (...) Podemos decir <<sí>> al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles <<no>> en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan

²⁴⁷ Pág. 25.

²⁴⁸ Ibid.

exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia”²⁴⁹. Esta libertad implica no crear una dependencia, estar o quedar al arbitrio de la técnica. Si se aplica al principio de razón, también iría encaminado a decir que no seamos como el animal subterráneo de Kafka que se la pasa tratando de corregir el defecto de la seguridad. Manténnos también libres del principio de razón sabiendo que es inevitable su uso, pero que también siempre está la posibilidad de ponerlo en suspenso.

Esta actitud de decir sí y no él la denomina a partir de lo que llama *Gelassenheit* o serenidad hacia las cosas. La manera de establecer esta relación de serenidad sería, como dice Heidegger, saber que siempre hay algo que permanece impensado y oculto, en lo que se nos hace tan familiar, que no permite representárselo. En otras palabras, permitimos no ver tan natural nuestra relación con las cosas. Lo que así se muestra y al mismo tiempo se retira es el rasgo fundamental de lo que denominamos misterio. Mantener la disposición abierta a esto que se retira también al darse, es lo que Heidegger llama *Gelassenheit*: “la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico, la apertura al misterio”²⁵⁰.

En este caso, la serenidad es esa capacidad de jugar con lo que se manifiesta. Por ejemplo, un problema actual sería la sobredimensión que se le ha dado a la tecnología y su revertimiento contra el hombre: el calentamiento global. En un estado de cosas como éste, no hay posibilidad de volver a un mundo en el que no haya carros, o volver al mundo griego o deshacerse de las armas nucleares. Sino más bien ver en eso la posibilidad de establecer que esta relación no tiene nada de necesario si no lo volvemos algo necesario. La manera en que esto se podría establecer es sabiendo que siempre hay algo que no se revela y que las cosas no son como son, como se dice normalmente en el habla cotidiana, sino que siempre pueden ser de otra manera. Esta sería la manera que propone Heidegger para seguir en juego en vez de tener que aislarse del mundo técnico, o crear sociedades anarquistas o *amish*, o tratar de encaminarse a lo completamente otro de la metafísica. En eso oculto, siempre se verá que no hay posibilidad de asegurarse por completo de que así son las cosas y se establece una unión liberadora: pues no se sigue en la búsqueda, como el topo de Kafka, de aseguramiento, sino que se vive en la manera de establecer una relación positiva con ese gran túnel en el que ya se está

²⁴⁹ Ibid. Pág. 27.

²⁵⁰ Ibid. Pág. 28.

metido, sin que se le salga de las manos la obsesión por la seguridad, y ésta llegue a hacer mucho ruido en su conciencia.

Aquí ve la posibilidad Heidegger de dar el salto para echar nuevas raíces en el fondo abismal: “Cuando se despierte en nosotros la Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio, entonces podremos esperar llegar a un camino que conduzca a un nuevo suelo y fundamento. En este fundamento la creación de obras duraderas podría echar nuevas raíces”²⁵¹. Hay aquí, por lo tanto, por parte de Heidegger, la conciencia de que es un proceso irreversible, cuya solución no es volver a un nuevo comienzo, sino comenzar de aquí en adelante, con lo sido y ver en eso sido posibilidades de establecer otra relación con lo por venir manteniéndose despierto al retirarse del ser. Permanecer despierto a la diferencia entre el ser y el ente y problematizarla en su eventualidad. Esa posibilidad también siempre será siendo insuficiente y se desprenderán consecuencias y habrá, entonces, que ajustarse nuevamente al juego. Todo esto se da puesto que el juego se juega, lo cual implica que siempre es un movimiento de vaivén que no desemboca en un objeto final.

²⁵¹ Ibid. Pág. 30.

EPÍLOGO

Y tú... atente al porque

Cerrar este escrito con una conclusión tal vez iría en contra de todo lo que se ha planteado, del ir 'en camino hacia'. Por lo tanto, mencionaremos algunos porqués, algunos de los tantos que quedan en el camino, que no fueron aquí tenidos en cuenta y abrirían nuevos porqués en torno al pensamiento del juego. Lo primero que habría que pensar mejor es en la libertad que se da en el juego. Es una libertad particular: la de ser puesto en juego, pero a la vez de tener la posibilidad de contra-jugar. El contra juego no sería siempre mecánico sino que siempre tendría que volver a reelaborarse para poder seguir correspondiendo al juego de maneras diferentes y asumirlo como juego. Si se asume este juego como un juego con los conjuntos de envíos del ser, habría que pensar cómo asimilar el acaecer pensando temporalmente. Esto es, teniendo las dimensiones temporales de las que habla Heidegger abiertas: una apertura hacia lo sido y un pensar hacia lo que vendrá.

También habría que pensar en qué sentido establecer una relación de 'sí y no' con lo que va acaeciendo permitiría tener consecuencias prácticas e implementables en los fenómenos que se van manifestando. En este sentido, habría que pensar en cómo hacer para que realmente eso tenga consecuencias prácticas y no sólo teóricas. Y si realmente sí es posible que las tenga, o si la actitud de permanecer despierto al misterio, a lo que de-manda, no sería una manera de ver cómo donde crece el peligro crece también lo que salva.

Así mismo, conviene preguntarse también si Heidegger, al recordar la historia acontecida del pensar, y estar en búsqueda de su único pensamiento, el de pensar el ser en tanto ser, no deja de lado muchas cuestiones sobre la filosofía de Leibniz, como lo de la mónada. En este sentido, su camino iría en contravía con su propio camino puesto que, al enfocarse en el principio de razón suficiente, deja de lado también otras partes. Esto mismo aplicaría, por ejemplo, con la manera en que interpreta a Nietzsche. Así, cabría preguntarse si en su intento por ir más allá del principio de razón suficiente, no termina él también parándose como un sujeto *frente a* Leibniz y a Nietzsche y representándolos de una manera reductora. En otras palabras, en su mismo intento por protegerse de la tendencia a la subjetividad, ¿no termina reproduciendo eso de lo que se quiere alejar?

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía básica

Heidegger, Martin. *La proposición del fundamento*. Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona: Ediciones del Serbal-Guitard, 1991.

---, *De camino al habla*. Trad. Yves Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1987.

---, *Identität und Differenz. Identidad y Diferencia*. Edición Bilingüe. Trad. de María Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Editorial Anthropos, 1998.

---, *Serenidad*. Ediciones del Serbal. Barcelona, 1989.

---, *Introducción a la metafísica*. Trad. de Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Editorial Gedisa, 2001.

---, *¿Qué significa pensar?* Trad. de Raúl Gabás. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

---, *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

---, “De la esencia del fundamento” en *Ser, verdad y fundamento*. Trad. Eduardo García Belsunce. Caracas: Monte Avila Editores, 1968.

---, “Ciencia y meditación”. En *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.

---, “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.

---, “La cosa” en *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.

---, “Poéticamente habita el hombre” en *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.

---, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 1996.

---, “¿Y para qué poetas?” en *Caminos de bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 1996.

---, “¿Qué es metafísica?” en *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

---, “La frase de Nietzsche Dios ha muerto” en *Caminos de bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 1996.

---, *Tiempo y ser*. Trad. Manuel Garrido. Madrid: Editorial Tecnos, 2000.

---, *Nietzsche II*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino, 2000.

Bibliografía secundaria

Bret, Davis. *Heidegger and the Will: On the Way to Gelassenheit*. Evanston: Northwestern University Press, 2007.

Barbaza, Remmon E. *Heidegger and a New Possibility of Dwelling*. Frankfurt: Europäischer Verlag der Wissenschafts, 2003.

Caputo, John D. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Ohio: Ohio University Press, 1978.

---, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

---, *Demythologizing Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

---, Vattimo Gianni. *After the Death of God*. New York: Columbia University Press, 2007.

Cristin, Renato. *Heidegger and Leibniz: Reason and the Path*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998.

Derrida, Jacques. "La retirada de la metáfora". En: Derrida en castellano [en línea]. Disponible en <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/metafora.htm>>

---, *La tarjeta Postal: de Sócrates a Freud y más allá*. En: Derrida en Castellano [en línea]. Disponible en: http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/la_tarjeta_postal.pdf

Hans, James. *The Play of the World*. Amherst: University of Massachusetts, 1981.

Hyland, Drew. *The Question of Play*. Lanham: University Press of America: 1984.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones sígueme, 2003.

Holzappel, Cristóbal. *Crítica de la razón lúdica*. Madrid: Trotta, 2003.

Maly, Kenneth, Emad Lewiston, Parvis (ed). *Heidegger on Heraclitus: A New Reading*. Queenston: E. Mellen press, 1986.

Mujica, Hugo. *La palabra inicial: la mitología del poeta en la obra de Heidegger*. Madrid: Editorial Trotta, 1995.

Panis, Daniel. *Il y a le il y a: l'énigme de Heidegger*. Bruxelles: Ousia, 1993.

Pattison, George. *Routledge Philosophy Guidebook to the Later Heidegger*. New York: Routledge, 2000.

Spariosu, Mihai. *Dionysus Reborn: Play and the Aesthetic Dimension in Modern Philosophical and Scientific Discourse*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

Vattimo, Gianni. *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Trad. de Juan Carlos Gentile. Barcelona: Ediciones Península, 2002.

