Nada nos garantiza que el mundo tiene un sentido. Reflexión sobre “El Otro comienzo en Heidegger”

Alberto Constante

la tormenta que atraviesa el pensamiento de Heidegger —como aquella cuyo soplo nos llega a través de los milenios en la obra de Platón— no procede de nuestro siglo. Proviene de la antigüedad primigenia, y lo que deja tras de sí es algo consumado, que como todo lo consumado retorna al seno de la antigüedad primigenia.

Hannah Arendt

Nada garantiza que el mundo tenga un sentido, que las cosas que son tengan ese orden que parece ser dado y que los días se sucedan uno a otro inexorablemente. Nada avala el poder de la continuidad de la existencia: en el espacio sideral los planetas, las estrellas y aún las galaxias se consumen sin que podamos dar una explicación cabal, de ahí la angustia de las grandes doctrinas teológicas y metafísicas respecto del tiempo. Así como Platón escribiera en el Timeo que una vez creado, una vez en el ser, el cosmos es inmortal. Para Aristóteles es eterno (cuestión que muestra una diferencia de tono, un guiño que no soslaya la diferencia sino que la acentúa). En el pensamiento agustiniano el tiempo corrompe y destruye sin cesar y por ello la palabra no puede ser eterna. Y con santo Tomás, el existir unitario en el tiempo no es sino la duración, la existencia prolongada en el tiempo de esa identidad que es el ser mutable. Al aquí espacial corresponde el ahora temporal: al acto de existir que se va constituyendo en la mutación del ser móvil y corresponde, en cuanto al carácter de continuidad de ese ser sucesivamente, la duración, cuya numeración ordenada da lugar al tiempo. Pero poseer el ser mientras se va cambiando al menos en algún sentido es un ser que siempre es más pero también deja de ser a cada instante y en algún sentido, bajo este aspecto podemos decir que el tiempo es más bien causa de destrucción: No sabemos casi nada de este tiempo férreo, acaso sólo que “el tiempo es la sustancia de que estoy hecho, el tiempo es un río que me arrebata, pero yo soy el río; él es el tigre que me destroza, pero yo soy el tigre. Es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego”. Quizá aquello que Borges escribió cuando...
Presume que el tiempo es un solo momento: “el momento en que el hombre sabe para siempre quién es”.

Mirar el río hecho de tiempo y agua
y recordar que el tiempo es otro río,
saber que nos perdemos como el río
y que los rostros pasan como el agua.¹

Posiblemente hoy, para todos nosotros, todo radique en esa esperanza judeocristiana del fin de los tiempos donde la revelación total podrá salir a la luz y tal vez se haga escuchar.

La vaga sospecha de que lo que es podría no haber sido, de que las reglas que seguimos y a las que aparentemente sigue todo lo que es, lo que llamamos confusamente “creación” podría haber sido deshecha por las fuerzas de la antimateria parecería que alimenta nuestro terror de existir, y no. La fascinación por la posibilidad de la imposibilidad es atávica, inmemorial: una nada en el fondo de toda nuestra acción nace en nosotros, como si pudiéramos iluminar todo lo que somos por esa vaga sensación de que todo lo que nos subyace no es otra cosa que ese abismo, la nada, lo Ab-grund. El misticismo religioso y el ateo sienten esa atávica resolución por el abismo. El no ser, la posibilidad del no ser ya más nada es la seducción del pensamiento.

Desde Parménides la nada es el territorio del pensamiento, la carne que se oculta, la afirmación negada. Lo que es es y lo que no es no es, decía Parménides. Y a ello contribuyó el Sofista de Platón hasta culminar en la tesis heideggeriana que señala que la idea metafísica que nos hacemos en general de lo que se pide en la pregunta leibniziana significa: ¿por qué, después de todo, es el ente y no más bien la nada?; es decir: lo que se pregunta en ella es ¿dónde está la causa (Ursache) o el fundamento (Grund) para que exista el ente y no el no-ente? Aunque en rigor la pregunta que establece Heidegger es: ¿por qué el ente existe y no más bien, preferentemente, nada? ¿Por qué el ente tiene la prioridad, por qué la nada no es pensada como idéntica al Ser?; es decir: ¿por qué reina el olvido del Ser y de dónde viene? Se trata de una pregunta enteramente diferente de la cuestión metafísica. La pregunta sobre por qué es la metafísica no plantea una pregunta metafísica, sino que lo que se establece es la cuestión de la esencia de la metafísica.

Del tiempo hemos pasado a la esencia de la metafísica, del tiempo hemos pasado a la pregunta que interroga por el sentido del ser y en ella se establece a la temporalidad como el horizonte desde el cual se desenvuelve la cuestión misma del ser, ella “constituye, como escribe Másmela, la meta provisional que Heidegger traza en Ser y Tiempo, pues en ella se leva a cabo la ‘interpretación del tiempo como el horizonte posible de toda comprensión del ser en general’”. La temporalidad es así punto de llegada y, al mismo tiempo, punto de partida”.² Con ello el tiempo, en vez de funcionar como lo había hecho hasta ahora a todo lo largo de la filosofía, según leemos en Ser
y Tiempo, como “criterion de una distinción ingenua entre las diversas regiones del ente” (un arriba y un abajo, lo eterno y lo temporal, por ejemplo); el tiempo, al contrario, va a funcionar anunciando al ser en el ente. Así, el tiempo se diferencia de la naturaleza que le había asignado la filosofía. El tiempo era esencialmente la sucesión de un “ahora” a otro “ahora”, mientras llega a un tercer “ahora”, aún por venir, que sucede él también a la sucesión de los dos anteriores prolongándola, por así decirlo, en el mismo camino. Y ésta sería la interpretación vulgar del tiempo.

Pero como horizonte desde el cual se despliega la verdad del ser ya no es la mera sucesión de los ahoras. El tiempo es la contemporaneidad del presente, del pasado y del porvenir, tal como adviene en el ente con cada fundación de un mundo del ente. Mientras Aristóteles decreta en su libro IV de su Física la identificación del tiempo con la sucesión de los ahoras, haciendo del tiempo el número del cambio, Ayax, en la tragedia de Sófocles, se maravilla ante el enigma del tiempo:

El tiempo por doquier, en su largura más dilatada que el número
Hace patente lo oculto y oculta lo aparecido
Nada hay que no sea inesperado y que no sea por el tiempo domeñado:
El juramento terrible o la porfía de los corazones.

Ése es un mundo en el cual el sentido es inmanente a la vida y el tiempo no es más que un espacio en donde se verifica la consumación del propio destino ejemplarizado por los relatos paradigmáticos del mito, no hay lugar para el conflicto. El tiempo es un acaecer, la aventura, sólo un demorarse en alcanzar la estrella que brillá eternamente en el cielo perpetuo de la épica. René Char en Hojas de Hypnos dice: “La eternidad es apenas más larga que la vida” y esto es quizá lo que Heidegger hace con la visión del tiempo: “Le vierge, le vivace et le bel aujourd’hui...” de Mallarmé es justo lo que hizo Heidegger con la concepción del tiempo.

Recuerdo que Franco Volpi comentó y escribió que Heidegger fue, sin duda, uno de los más controversiales e influyentes maestros del siglo XX y que su obra merecía estar dentro de los clásicos de la filosofía de todos los tiempos. Como quiera que se juzgue el pensamiento de Martin Heidegger él ha cubierto gran parte del siglo XX, tanto en la aceptación como en el rechazo que generó. De él se puede expresar, como ha señalado Petzet, lo que Goethe escribía:

Pues cómo podría yo cerrar los ojos al hecho de que he llegado a ser repugnante y odioso para muchas personas, y que éstas intentan presentarme a su modo ante el público; yo, en cambio, sé que nunca me volvi contra mis detractores, sino que me he mantenido en ininterrumpida actividad, y la he sostenido hasta el final, a pesar de las impugnaciones.

Nada más cierto.
El hechizo por su pensamiento ha transformado radicalmente la situación de las tradiciones metafísicas y teológicas anteriores: tenemos la impresionante sensación de que los presocráticos se nos presentan hoy como posteriores a Heidegger, lo mismo que el Platón de Parménides y el Sofista, el Aristóteles que medita sobre el principio de contradicción o de la causa incausada o el Tomás de Aquino que se ocupa del ente y la esencia. Hay ante nuestros ojos un Descartes heideggeriano que colocó al hombre de la edad moderna como sujeto y centro de la filosofía y se colocó como fundador de un tiempo técnico, de un proyecto que ocupará largas y demoradas páginas en su pensamiento; lo mismo existe un Kant que sólo es evocado dentro de una sospecha de que existe una herencia silenciada en la concepción del Dasein. Igual un Schelling en el que examina las nociones en las que se apoya la llamada “Filosofía del Absoluto”, en la que se afirma la diferencia y la comparación que hay entre sujeto y objeto, en tanto que proceden de una misma fuente trascendente. Ese Schelling en el que desemboca el concepto de libertad como esencia del ente en su totalidad. Pero quizá hay un Nietzsche y un Husserl heideggerianos a los que examinamos bajo esa sombra de la lectura heideggeriana.

La cosa, die Sache des Denkens puede decirse también de otro modo: en la Einleitung de Was ist Metaphysik? Heidegger recuerda la imagen cartesiana del árbol de la filosofía, cuya raíz es la metafísica, el tronco la física y las ramas las demás ciencias; el pensador de Messkirch no se pregunta por las raíces del árbol, ya que Descartes dice que las raíces son la metafísica. Se pregunta por el terreno, el suelo en el cual se hunden esas raíces. Se trata de lo “no dicho” en descartes ya que Descartes empieza por las raíces mismas. Podemos decir que el prólogo “¿Qué es metafísica” pone al descubierto lo “no dicho” en la definición que nos da Descartes de la filosofía en los Principios de la filosofía. Por esto es que las preguntas de Heidegger se encausan por esa superficie en la que se hace visible el fondo mismo: ¿en qué suelo penetran las raíces del árbol? ¿De qué fondo extraen el alimento?28 Aquí lo que está en cuestión es el Boden, el Grund, el fundamento.

Desde otro ángulo, podemos suponer que la pregunta misma se dirige hacia el lenguaje, así, partiendo del lenguaje, la pregunta se vuelve a lo que sostiene y alimenta el lenguaje, a lo que mueve al lenguaje. El juego sube desde las raíces al tronco y a las ramas, pero ¿dónde se genera? ¿Es posible recorrer el camino hacia atrás, descendiendo de las ramas al tronco hasta las raíces, alcanzar el límite, allí donde la “potencia” generadora se separa...? ¿O tenemos que desandar el camino de tal manera que podamos llegar al “Comienzo” (Anfang) a “esta ‘esencia’ que ha de llamarse comienzo, hace señas de retorno y con la esencia determina su esencializarse y esencialidad”?29

Sabemos que el Gestell —la estructura del ser que se ha impuesto en el mundo moderno mediante la técnica— ha decidido el “desarraigo del hombre que ya está ahí”,30 restando sólo “puras relaciones técnicas”; pues “la técnica ha decidido el modo y las posibilidades de estancia del hombre en el mundo”.31 Y más originariamente aún, con y mediante la técnica, “la esencia
del hombre está decidida desde hace tiempo. Esto es, el hombre es un ser vivo (*Lebewesen*), y en verdad un ser viviente que puede inventar, construir y utilizar máquinas, un ser viviente que puede calcular con las cosas (*Dingen*), un ser viviente que puede emplazar (*stellen*) en general a todo en su cálculo y cómputo".12 En esta situación del mundo (*Weltzustand*) se siente fundamente (*Grundstimmen*) y se impone la necesidad de una explicación y controversia (*Auseinandersetzung*) con el mundo técnico. Explicación que meditando sobre lo que hoy es, y "a partir de los rasgos fundamentales apenas pensados de la época presente" encamine a y propicie, "una liberación" del hombre que haga posible "una relación libre con el mundo técnico", y con ello preparar "una inversión" (*Umkehr*)13 mediada por un tránsito, es decir: "el tránsito del primero al otro comienzo. El primero no está presente y el otro no está dispuesto (Tránsito como superación de la metafísica.) En el primero, el tránsito tiene antes que retroceder (interpretación), y hacia el otro, el tránsito tiene que preceder". 14

El tránsito, el viraje (*Wandlung*) constituye el nervio mismo de los *Beiträge*, como se ha mencionado en famoso "Übergang" o el "tránsito de la modernidad a su otro";15 viraje que lleva a cabo (vollzieht) "una separación" (*eine Scheidung*),16 una separación entre uno y otro inicio. En la esencia del Übergang está el llevar a cumplimiento una decisión, pues es propio de las épocas de transición el ser "épocas históricamente decisivas" (*geschichtlich entscheidend*).17 La identidad de la Edad Moderna se correspondía con la concepción del mundo como imagen justo cuando se hacía la pregunta por la esencia de la ciencia moderna. Esta pregunta por la esencia de la ciencia moderna había surgido para contestar a otra cuestión: la pregunta previa sobre "las manifestaciones esenciales de la Edad Moderna".

Y esta pregunta, a su vez, había surgido en el intento de ilustrar históricamente una cuestión mucho más universal: la metafísica, en la medida en que incorpora y tiende a realizar una determinada concepción del ser y de la verdad (entendida ésta como *adaecuatio*), pone las bases para la construcción, la ideación, la visión, el ajuste total de lo visible y lo decible de una época; por ello, todas las manifestaciones esenciales de esa lapso están determinadas por esa metafísica. Con ello, el pensador de la Selva Negra crea una línea de argumentación que consiste en analizar las diversas manifestaciones fundamentales de la llamada Edad Moderna para poner de manifiesto en ellas su metafísica y su concepción del ser y de la verdad de esta imagen del mundo. En rigor Heidegger piensa la imagen del mundo como el resultado de una forma particular de simbolización de la realidad que radica en apropiarse de ésta a través de una "representación" que intenta explicar la totalidad de manera unitaria y fundamentadora.

La comprensión de esta forma de representación hasta tal punto estaría comprometida con la imagen misma de la modernidad que expresiones como "imagen del mundo de la Edad Moderna" o "la imagen moderna del mundo" serían repetitivas. Además, advierte Heidegger, el uso de tales expresiones
atribuye implicitamente al resto de la historia de la cultura una forma de percibir la realidad que en rigor nunca antes de la modernidad se habría dado; pues no ha habido una imagen “medieval” o una imagen “antigua” del mundo.

A diferencia de la percepción griega, la representación moderna tiene un significado muy distinto, que donde mejor se expresa es en la palabra \textit{repraesentatio}. En este caso, representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas. En donde ocurre esto, el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen. Pero desde el momento en que el hombre se sitúa de este modo en la imagen, se pone a sí mismo en escena, es decir, en el ámbito manifiesto de lo representado pública y generalmente. Al hacerlo, el hombre se pone a sí mismo como esa escena en la que, a partir de ese momento, lo ente tiene que representarse a sí mismo, presentarse, esto es, ser imagen. El hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo.\footnote{El combate, si así puede llamársele, sólo puede darse mediante la fundación de una edad diferente que se rela...}

El combate, si así puede llamársele, sólo puede darse mediante la fundación de una edad diferente que se rela...
a ese otro que “puede ser”, tan sólo puede ser, y espero que no sea exce-
sivo, el de la poesía como donación. ¿Qué es lo que dona en la donación el
poeta? El poeta lo que dona es el anuncio mismo, la llegada de lo sagrado,
su palabra cada vez se torna más vocante (ruferdes Wort). El Hymnos en un
sentido nuevo y único, no es himno a algo sino de lo sagrado precisamente
con la pobreza y humildad que posee lo sagrado mismo, su palabra se torna
deliberada invocación de lo “indecible”. La palabra poética se transmuta
así en un “decir fundante” porque lo que funda es una nueva historia en la
medida en que los poetas son aquellos que con su himno recuerdan, anuncian
y señalan las nupcias entre dioses y hombres. Ellos pueden hacerlo porque
habitan el “entre” hombres y dioses y en este sentido son los semidioses, los
daimon, los djín.

Este encuentro da origen a la fiesta en la que “entramos dentro de nosotros
mismos”, no en el sentido de que nos retraigamos a nuestro propio yo, sino
escapando de él hasta el ámbito de nuestra esencia, para salir a lo abierto,
bajo el temple de la admiración o del espanto. Pero la realidad cotidiana no nos
permite tan prodigiosa liberación; sólo lo extraordinario (das Ungewöhnliche)
puede mantener iluminado “lo abierto”. De ahí que hacer fiesta sea liberarse
para lo extraordinario del día, que es lo luminoso en contraposición al “cada
día”, lo cotidiano, que es opaco, nebulooso, gris. La fiesta es fiesta por aquello
que festeja y justamente ese festejo es por las nupcias de hombres y dioses,
porque la auténtica fiesta, como decían Bataille y Heidegger, tiene sentido
religioso; “el día de bodas” es a la vez el “día natal” del poeta, porque es el
día del advenimiento de lo sagrado.

Hölderlin como Rilke saben de las tentaciones del poeta y de la dificultad
de mantenerse en su puesto de vigías en las lívidas y lunares almenas del
castillo de Duino o Elsinore. Mientras el ciego mar roe sin ventaja las piedras
cuyo arte eterno les desafía un puesto de esencial oscilación, un “entre”,
entre Dios y el hombre se abre, se da, es la donación que el ser efectúa para
ocultarse detrás de su propio don.

El poeta se resiente de la tensión y le acomete la tentación de entregarse
da uno de los dos extremos; pero entonces la apertura que es el “entre” se
cerraría y quedaría inaccesible aquello que está “sobre los hombres y los
dioses” y que es el origen del “entre”: lo sagrado. La fiesta en este punto es
para Heidegger “el acontecimiento del saludo” (das Ereignis des Grüsses),
en el que lo sagrado saluda y en esa salutación se revela y se da. El saludo se
dirige ante todo al poeta, este daimon, este djín es el propiamente saludado,
a condición de que se encuentre en su puesto, como el farallón en las rocas
donde no hay espejismos de la claridad y no pierda el inestable equilibrio de
su destino histórico que le obliga a mantenerse en la esencial desigualdad
“entre” dioses y hombres.

La fiesta es nuevamente Dionisos, la “oscura luz” del vino, esa luz que
gracias a su “oscuridad”, permite ver. La “oscura luz del vino” no quita co-
nocimiento, antes bien eleva la claridad superficial a la altura donde mora
lo “más alto”. El poeta quiere una luz tamizada que no impida la claridad: luz oscura, que posee la virtud de revelar lo oculto y conservarlo y guardarlo como tal para entregarlo en el don de la palabra.

Fruto de la fiesta es el sueño (Traum), en el sentido del ensueño y la ilusión. El sueño para Heidegger es el poema, poema impoetizable dice el filósofo de lo sagrado, gracias al cual puede ser el poeta lo que es: el fruto maduro de la fiesta, en expresión de Hölderlin. Poetizar es radicalmente “escuchar ese poema” de lo sagrado; escuchándolo, los poetas “sueñan su sueño”: En el estado entre ser y no ser, por todas partes lo posible se hace real, lo real ideal, y es, en la libre imitación del arte, un sueño terrible, pero divino, nos recuerda Hölderlin, pero el sueño de la poesía de este poeta, aunque es divino, no sueña a Dios mismo. Heidegger insiste en que la poesía de Hölderlin sólo “nombra lo sagrado” y con ello “abre el espacio” para una ulterior aparición de los dioses e indica la morada (die Ortschaft des Wohnens) del hombre histórico en esta tierra: ese espacio es sólo un “espacio de tiempo” en el que el poeta invoca:

Mas las favoritas del éter, ellas, las dichosas aves,  
moran y juegan con deleite en el eterno recinto del padre!  
Suficiente espacio hay para todas. Para ninguna está  
el sendero señalado,  
y libres se mueven en la casa las grandes y pequeñas.  
(Hölderlin, Al éter)

Es claro que Heidegger no llegó, en esta etapa, a alcanzar el viraje, el tránsito a otra forma de donación, a otro lenguaje, a otra mirada. Si entendemos que los Beiträge zur Philosophie son la preparación de un tránsito (Übergang) que es el tránsito al otro inicio (Zum anderen Anfang), en tal tránsito la filosofía lleva a cabo algo esencial: “la abertura fundante del espacio de juego del tiempo de la verdad del ser (Seyns)”23. Lo que está en juego en tal estado de cosas es sencillamente, el haber lugar o no para una originaria y esencial decisión (Entscheidung); lo que está en juego es el ser mismo (das Seyns selbst) que, en cuanto, Ursprung (origen), “por primera vez de-cide y a-propiá a dioses y hombres”24 lo que está en juego es, en una palabra, “das Ereignis” (el acontecer, el acontecimiento). Estas expresiones en cierta medida ya estaban resguardadas en aquellos versos de Hölderlin que cita Heidegger:

El hombre ha experimentado mucho  
Nombrado a muchos celestes,  
desde que somos un diálogo  
y podemos oír unos de otro  
(IV, 343)
Heidegger ha dicho que venimos demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el ser. Este venir “Zu früh” ¡es una condición de nuestro tiempo, una situación nuestra pasajera o el “todavía no” del ser es el mismo modo y el único posible de ser para el Ser! Lo que estamos ciertos es que cuando Heidegger escribe:

- la poesía inicial del ser es
- el hombre

el “es” –ist– de este verso pertenece a aquel modo de ser que nosotros normalmente no somos. Y que sería nuestra “obligación” ser, si todavía tuviera sentido hablar aquí de obligación.

Desde siempre, el camino que ha atraido en mayor medida a los poetas es aquel que lleva al reino de las sombras. Y mucho más, cuando nos dirigimos a los poetas en tiempos de penuria donde largo es el tiempo:

Largo es el tiempo de penuria de la noche del mundo. Ésta tiene que llegar primero largamente a su propio medio. En la medianoche de esa noche es donde reina la mayor penuria del tiempo. Entonces, ese tiempo indigente ni siquiera experimenta su propia carencia. Esta incapacidad, por la que hasta la pobreza de la penuria cae en las tinieblas, es la penuria por excelencia del tiempo. La pobreza se torna completamente tenebrosa por el hecho de aparecer ya sólo como una necesidad que debe ser cubierta. Pero aún así, hay que pensar la noche del mundo como un destino que acontece más acá del pesimismo y el optimismo. Tal vez la noche del mundo se dirija ahora hacia su mitad. Tal vez la era se convierta ahora por completo en un tiempo de penuria. Pero tal vez no, todavía no, aún no, a pesar de la incontenible necesidad, a pesar de todos los sufrimientos, a pesar de un dolor sin nombre, a pesar de una ausencia de paz en constante progreso, a pesar de la creciente confusión. Largo es el tiempo, porque hasta el terror, tomado por sí mismo como un motivo del cambio, no logra nada mientras no se produzca un cambio entre los mortales. Ahora bien, los mortales cambian cuando se encuentran en su propia esencia. Ésta reside en que alcanzan el abismo antes que los celestiales. Si pensamos su esencia, vemos que permanecen más próximos a la ausencia, porque se sienten aludidos por la presencia, nombre del ser desde tiempos antiguos. Pero como, al mismo tiempo, la presencia también se oculta, ya es ella misma ausencia. De este modo, el abismo cobija y señala todo.25

El abismo, lo sin fundamento, es la posibilidad de ese cambio, de ese encuentro con la propia esencia. Ahí está el poeta, Rilke, el cantor de Orfeo, hijo del mismo Apolo y fruto de de su amor con la musa Calíope; Rilke, cantor del poeta, del primer poeta que descendió a los Infiernos. Pero Rilke no nos
narra el descenso de Orfeo, sino su retorno, como nos lo hace notar Vincenzo
Vitiello. En ese fondo, donde habita Hades, en la extraordinaria “mina de las
almas” todo se expande hacia las alturas.

Entre raíces
manaba la sangre, que más tarde sube hasta los hombres
y dura como el pórfido aparecía en la oscuridad.

Son esas alturas las que convocan, llaman, pero es el fondo mismo donde
también todo tiende hacia lo alto, “excepto Euridice, la amada que sigue,
‘el paso impedido por las vendas fúnebres’, insegura, ohne Ungeduld, sin
impaciencia, ‘tan llena de su inmensa muerte... que nada comprendía’”:

ihr Geschlecht war zu
wie eine jungla Blume gegen Abend [...] 

[...] su sexo estaba cerrado
como una flor joven a la caída de la tarde

¿Por qué canta Rilke el retorno y el fracaso de Orfeo? ¿En qué ha fallado
Orfeo? ¿En qué falta el canto del poeta?26

En “¿para qué poetas?” Heidegger se plantea la pregunta de Hölderlin
acerca de la razón de ser de la poesía y tocar lo Abierto, palabra fundamen-
tal en la poesía de Rilke, nos manifiesta qué significa eso que no se cierra o
impide el paso. Por ello se pregunta: “¿Es R. M. Rilke un poeta en tiempos de
penuria? ¿Qué relación guarda su poetizar con la penuria del tiempo? ¿Hasta
dónde se acerca al abismo? ¿Adónde llega el poeta, suponiendo que llega
hasta donde puede hacerlo?”.

Las preguntas tienen como objetivo hacer un espacio donde la reflexión
acontezca, donde no se pongan límites, porque dentro de sí está libre de todo
limite. Heidegger cita aquellos “versos improvisados” que Rilke menciona:

Como la naturaleza abandona a los seres
al riesgo de su oscuro deseo sin
proteger a ninguno en particular en el surco y el ramaje,
así, en lo más profundo de nuestro ser, tampoco nosotros
somos más queridos; nos arriesga. Sólo que nosotros,
más aún que la planta o el animal,
marchamos con ese riesgo, lo queremos, a veces
(y no por interés) hasta nos arriesgamos más
que la propia vida, al menos un soplo
más... Eso nos crea, fuera de toda protección,
una seguridad allí, donde actúa la gravedad de las
fuerzas puras; lo que finalmente nos resguarda
es nuestra desprotección y el que así la volviéramos
hacia lo abierto cuando la vimos amenazar,
para en algún lugar del más amplio círculo,
allí donde nos toca la ley, afirmarla.\textsuperscript{27}

Lo Abierto, para Heidegger, es la gran totalidad de todo lo ilimitado. Lo Abierto, sin embargo, no es simplemente \textit{die Lichtung des Seins}, el claro del Ser. Lo Abierto es lo que permanece en lo ilimitado, la fuerza del origen no se retiene sin violencia y sin dolor.

Rilke continúa: “Con ‘lo abierto’ no me refiero por tanto a cielo, aire y espacio; para el que contempla y juzga éstos también son ‘objetos’ y en consecuencia ‘opacos’ y cerrados. El animal, la flor, son presumiblemente todo aquello sin darse cuenta y por eso tienen ante ellos y sobre ellos esa libertad indescriptiblemente abierta que tal vez sólo tenga equivalentes (muy pasajeros) en los primeros instantes de amor —cuando un ser humano ve en otro, en el amado, su propia amplitud— o en la exaltación hacia Dios”. Planta y animal están incluidos dentro de lo abierto. Están “en el mundo”. El “en” significa que están inscritos, de modo no iluminado, dentro de la corriente de atracción de la pura percepción. La relación con lo abierto es —si todavía podemos hablar aquí de una relación “con”— una inconsciente imbricación, puramente ansiosa y atrayente, en la totalidad de lo ente.\textsuperscript{28}

En la octava elegía Rilke vuelve sobre sus pasos y escribe:

Ven con todos sus ojos las criaturas
lo Abierto [...] 
Los hombres nunca, ni siquiera un día,
ante sí tienen el espacio puro
donde la flor al infinito se abre.
Siempre está el mundo alrededor.

La decadencia de la modernidad estremece el corazón y sólo puede abrirse en lo innominado de lo abierto, de eso que es lo ilimitado, en las páginas de las \textit{Elegías}. El mundo, lo impuro, lo cerrado del mundo moderno obstaculiza la relación de la criatura con el universo: el mundo rodea al hombre, lo cerca, le oculta el infinito que le fue destinado. Quizá mediaba ese deseo de volver al origen que Heidegger, como Hegel, ven imposible. La vuelta, la \textit{Kehre}, es sólo hacia “el otro” comienzo, no hay retorno posible hacia lo Abierto como pretende Rilke, pero justo la vuelta, es lo que le permite a Heidegger señalar eso otro que es lo no pensado, el “otro comienzo”. Quizá no sea otra cosa que aquello que Heidegger apunta en \textit{Über den Anfang}, tratando con el poeta de los poetas: Hölderlin:
Que la palabra de Hölderlin (sea) aún inexperimentable y no todavía sabible como la voz del ser (Seyn) mismo —¿a qué obedece?

Que esta palabra prepara este otro comienzo de la historia del ser (Seyn) y que al mismo tiempo este otro comienzo tiene antes que ser decidido en el pensar a través de la superación de la metafísica.

Que esta vez el pensar precede al poetizar. Aquí rige únicamente y una vez lo que Hölderlin mismo predijo:

“Quien pensó lo más profundo, ama lo más vivo.”29

(Sócrates y Alcibíades III, 16)

Pero esto es lo omni-viviente, lo sagrado29

El otro comienzo del pensar es llamado así, no por ser sólo de otra forma que cualquier otra filosofía vigente posea, sino porque tiene que ser el único otro a partir de la referencia al único y primer comienzo. Desde esta asignación recíproca del uno y otro comienzo está también ya determinado el tipo de meditación pensante en tránsito.

El pensar transitorio produce el proyecto fundante de la verdad del ser (Seyn) como meditación histórica. La historia no es aquí el objeto y el circuito de una consideración, sino lo que recién suscita y obtiene el preguntar pensante como el sitio de sus decisiones. El pensar en tránsito pone en diálogo lo primero sido del ser (Seyn) de la verdad y el extremo futuro de la verdad del ser (Seyn) y lleva en él a la palabra la hasta ahora impreguntada esencia del ser (Seyn).20
Notas

2 MÁSMELA, Carlos, Heidegger, Martín, El tiempo del Ser, Trotta, Madrid, 2000, p. 67.
3 Sófocles, Ayax, v. 646 a 649.
10 “Der Spiegel”, Interview, en Antwort, Neske, p. 98. No es el lugar adecuado para explicitarme sobre la esencia de la técnica, pero quisiera dejar constancia del problema que encierra: La esencia de la técnica, nos dice Heidegger, fue pensada por los griegos cómo un des-ocultar en el sentido de pro-ducción, es decir, de un “traer a la presencia lo que estaba oculto”. No es el caso de esa esencia en el mundo moderno porque si bien es cierto que la alétheia es también un des-ocultar, éste no tiene el carácter de la pro-ducción propio del pensamiento griego. La técnica moderna posee una forma radical y distinta de des-ocultar. Ella consiste en una “imposición” por medio de la cual se emplaza – Das Gestell – a la naturaleza a suministrar energías que puedan almacenarse, distribuirse, consumirse y nuevamente transformarse, es decir, un stock, como también se concibe al humano: un “recurso”. “La naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas”, nos dice en Serenidad (Gelassenheit), p. 23. Ella deviene un objeto de “solicitud y encargo” que Heidegger denomina “reserva” (Bestand). Es entonces el hombre quien provoca a la naturaleza para que lo “real y efectivo” que se encuentra en ella sea desocultado como “reserva”.
11 HEIDEGGER, Martín, La proveniencia del arte y la destinación del pensamiento, L’Herne, París, 1983, p. 87.
12 HEIDEGGER, Martín, Grundbegriffe, Gesamtausgabe, Band 51, p. 90.
13 Der Spiegel, op. cit., pp. 97, 101, 104, 106 y 107, respectivamente

113
HEIDEGGER, Martin, *Über den Anfang*, ed. cit., par. 167. Quizá habría que recordar que la relación con la técnica se dará más tarde bajo la idea de la Gelassenheit, como apertura de una posible “relación libre” con la tecnología misma.

HEIDEGGER, Martin (1989), *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe, V. Klostermann, Frankfurt am Main, Buns 65, párrafo 44, p. 92.

Ibidem, párrafo 89, p. 177.


Ibidem, párrafo 62, p. 129.


Ibidem, 43, 87.


Idem.


Recepción: abril de 2010

Dictamen aprobado: noviembre de 2010