

# Über die geschichtliche Notwendigkeit der Heideggerschen Philosophie

WALTER BRÖCKER  
Universität Kiel

Über die geschichtliche Notwendigkeit der Heideggerschen Philosophie will ich zu Ihnen sprechen. Dass diese Philosophie geschichtlich notwendig ist, das soll nicht sagen, sie sei aus der vorausgegangen Philosophie als etwas, was nicht ausbleiben konnte, vorauszuberechnen, sondern es ist ganz wörtlich zu nehmen in dem Sinne, dass sie eine Not wenden hilft, ein Ausweg ist aus einer Ausweglosigkeit, in die nicht nur die Philosophie, sondern der Mensch selbst geraten ist, und das nicht erst seit gestern und nicht mit einem Male, sondern seit langem schon und in einem viele Stadien durchlaufenden geschichtlichen Prozess.

Es war Nietzsche, der diese Not als erster bei ihrem Namen genannt hat. Ihr Name aber ist Nihilismus. Mit diesem Namen bezeichnet Nietzsche das Bewusstsein, dass alles sinnlos ist, dass es nichts gibt, wofür es sich lohnte zu leben oder zu sterben. Nietzsche selbst glaubte den Nihilismus überwinden zu können durch den verzweifelt Entschluss, Nihilist sein zu wollen, aber das war in Wahrheit nur die endgültige Verstrickung in ihn.

Wenn etwas helfen kann, den Nihilismus zu überwinden, so kann das nur die Frage nach dem Ursprung dieser Not sein. Die Heideggersche Philosophie ist eine Antwort auf diese Frage, und diese Philosophie ist offenbar notwendig, wenn ihre Antwort wahr ist. Die Antwort Heideggers aber lautet: die gegenwärtige Not des Menschen hat ihren Ursprung darin, dass er das Sein vergessen und verlassen hat und nichts kennt und nichts kennen will als das Seiende und überzeugt ist, ausser dem Seienden gebe es garnichts. Heidegger aber denkt das Sein und seinen Unterschied zum Seienden und den Bezug des Menschen zum Sein.

Das Dasein des Menschen, sofern es sein Wesen darin hat, offen zu stehen für die Offenheit des Seins, bezeichnet er als Ek-sistenz. Die Eksistenz des Menschen, sein Bezug zum Sein, ist das Hauptthema dieser Philosophie und man kann sie daher, wenn man will, als Eksistenzialphilosophie bezeichnen, —wenn man sich nur darüber im Klaren bleibt, dass solche Eksistenzialphilosophie mit der Existenzphilosophie eines Jaspers und dem Existentialismus eines Sartre nicht mehr verbindet als die verwirrende Ähnlichkeit der Terminologie.

Aber was ist nun das Sein, das so vom Seienden unterschieden wird und das der Mensch vergessen und verlassen hat? Es ist allvertraut, und wir vermöchten gar nicht, etwas als ein Seiendes uns begegnen zu lassen, wenn wir nicht schon vom Sein wüssten. Aber trotz dieser Vertrautheit bleibt es ein Geheimnis, und wir vermögen nicht zu sagen, was es eigentlich ist. Auch bei Heidegger findet sich nirgends eine Definition des Seins, und vom Sein selbst ist, scheinbar wenigstens, nur selten die Rede. Was wir aber in der Arbeit Heideggers sich vollziehen sehen, ist zweierlei:

1. eine ständig erneuerte, eingehende Auseinandersetzung mit der Geschichte der Metaphysik, die dem Nachweis dient, dass dort, wo der Mensch das Seiende als Seiendes denkt, das Sein vergessen und verlassen ist, —und
2. ein Umdenken des Menschen über sich selbst, das sich aus dieser Erkenntnis ergibt.

Die griechische Metaphysik macht den Unterschied zwischen dem Seienden, das auftaucht und wieder verschwindet, und dem anderen, das ständig anwesend bleibt. Was dies ständig anwesend Bleibende ist, das wird im Verlauf der Geschichte der griechischen Metaphysik verschieden bestimmt. Dass aber das Bleibende das eigentlich Seiende und Göttliche sei, das Auftauchende und wieder Verschwindende dagegen eigentlich nichtig sei, —darin sind alle griechischen Denker einig. Warum aber nur das Immerseiende eigentlich sein soll, das Nichtimmerseiende dagegen nicht, warum also die Zeit über das Wesen des Seienden entscheidet, das wird in der Metaphysik der Griechen nicht nur, sondern auch aller Späteren niemals auch nur gefragt. D. h. die Metaphysik fragt nicht, welche Erfahrung des Seins die Bestimmung des Wesens des Seienden als solchen aus dem Horizont der Zeit möglich und notwendig macht. Und d. h. das Sein selbst bleibt vom Beginn der Metaphysik an in der Vergessenheit.

Die neuzeitliche Philosophie erkennt, dass die antike nicht vermochte, die Wahrheit ihres Wahren zu begründen und sie sucht diesem Mangel dadurch abzuweichen, dass sie diesen Grund sucht im Subjekt. Das Subjekt aber ist ihr der Machthaber des Seienden, der es vorstellend und herstellend beherrscht. Das absolute Subjekt wird ihr daher zum selbst ursprungslosen Ursprung alles dessen was ist. Solcherweise denkend ist aber die Metaphysik der Neuzeit nicht nur nicht imstande, die Seinsvergessenheit zu brechen, sondern sie steigert sie noch zu der Bewegung des Verlassens des Seins, weil das sich selbst als absolut verstehende Subjekt sich gegen das Sein absperrt und die Quelle verstopft, aus der es lebt. Die Metaphysik, die ohne es zu wissen, von Anfang an das Subjekt als Machthaber denkt, kommt daher in Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht zur Vollendung. Hier ist die Bekanntschaft mit dem Sein, die bei Hegel noch, wenn auch illegitimerweise, die Metaphysik nährt, restlos abgebrochen und der Geist wirklich zu dem gemacht, als den ihn Hegel nur ausgelegt hatte, zum absoluten Subjekt. Und der ganz Wille zur Macht gewordene Mensch kann nun kein anderes Ziel mehr kennen als sich selbst und die ewige Wiederholung seiner selber und muss an der Leerheit dieses Zieles verzweifeln. Das ist der Nihilismus. Er entspringt der Vollendung der Seinlosigkeit.

Aber es wäre verfehlt, wollte man nun aus dieser Kritik den Schluss ziehen, die Metaphysik sei nur ein einziger Irrweg, entstanden durch irgendwelche Fehler, die die grossen Denker der Vergangenheit gemacht haben und die sich hätten vermeiden lassen. Vielmehr ist es das Sein selbst, welches den Gang der Geschichte der Metaphysik notwendig macht. Diese Geschichte musste mit der Seinsvergessenheit beginnen und konnte keinen andern Gang gehen als den zur vollendeten Seinlosigkeit. Denn je grösser etwas ist, einer desto grösseren Ferne bedarf es, es sichtbar werden zu lassen. Das Sein aber ist das Grösste. Daher kann das Denken, das das Sein selbst in seiner Wahrheit denkt, anstatt es nur als das Sein des Seienden von diesem her in Betracht zu ziehen, nicht beginnen ohne den langen Weg durch die Nacht der Seinsferne und die Erfahrungen, die das Denken auf diesem Wege gemacht hat.

Wenn also das Denken Heideggers, welches das Sein selbst in seiner Wahrheit zu denken anfängt, sich gegen die Metaphysik und gegen die Logik, d. h. gegen die metaphysische Auslegung des Denkens

wendet, so will es nicht das grosse Werk der vergangenen Denker in die Nichtigkeit verstossen und nicht dem Denken absagen zugunsten irgend eines Irrationalismus, sondern umgekehrt die überlieferte Metaphysik in ihre noch unerkannte Wahrheit retten und das Denken gerade denkender machen, indem sie es in das Sein als in sein wahres Element setzt.

Wenn es aber so steht, wenn das Umdenken über den Menschen, das aus der Kritik der Metaphysik folgt, sich nicht gegen das Denken wendet, sondern ihm umgekehrt zu seinem wahren Wesen verhelfen will, —warum ist dann bei Heidegger soviel von der Angst die Rede? Denn das ist doch das, was nun nachgerade jeder von der Heideggerischen Philosophie weiss, dass in ihr von der Angst die Rede ist, und dass sie dieser Stimmung ein solches Gewicht beilegt. Und dagegen hat sich dann die Kritik gewendet und eingewendet, das sei doch höchst einseitig und der Ausdruck einer düsteren Weltanschauung. Und dann wird dieser "Pessimismus" bald soziologisch erklärt, bald anthropologisch verbessert.

Aber *Sein und Zeit* ist keine verunglückte Anthropologie, weil es überhaupt keine Anthropologie ist, und die Angst hat im Zusammenhang dieses Buches einzig die Bedeutung, dass sie das Dasein vor das Sein bringt. Warum vermag sie das? Weil sie die Stimmung ist, die alles zusammensinken und sich entziehen lässt, woran sich der Mensch gewöhnlich allein hält und was ihm die Aussicht auf das Sein selbst verstellt, —das Seiende. Das Ängstigende, heisst es bei Heidegger, ist das Nichts, aber das Nichts ist nicht, wie man glaubt, das Nichtige, sondern es ist das Nichts nur als das Nichts des Seienden und seinem wahren Wesen nach sowenig ein Nichtiges, dass sich in ihm gerade das verbirgt, von dem allein eigentlich mit Recht gesagt werden kann, dass es ist, —das Sein. Das Nichts ist, wie Heidegger sagt, der Schleier des Seins.

Und wenn in diesem Zusammenhang weiter von Sorge, Schuld, Tod und Endlichkeit die Rede ist, so nicht, um christliches Gut für eine glaubenslose Philosophie zu retten, sondern weil das Ende des endlichen Daseins die Grenze ist, mit der es an das Sein grenzt.

Das Denken des Seins wird ermöglicht durch ein ursprünglicheres Denken des Denkens selbst. Gemäss dem metaphysischen Denken des Denkens ist dieses, ebenso wie die ihm gewöhnlich gegenübergestellte Anschauung ein Gegenwärtig-Anwesend-Haben eines Gegenwärtigen.

Gegenwart aber ist eine Zeitbestimmung. Das Denken und Erkennen als Gegenwärtigen ist eine Weise des Zeitlichseins des Denkenden. Wenn aber das einmal gesehen ist, so ist eben damit schon die Notwendigkeit gesetzt, darüber hinauszugehen und ins Spiel zu bringen, dass doch zum Wesen des Daseins mindestens gleichursprünglich Zukunft und Gewesenheit gehören. So ergibt sich die Aufgabe, das Dasein des Menschen grundsätzlich als ein Zeitigen nach allen drei Weisen der Zeitlichkeit zu fassen, und es entsteht die Frage, ob die Gegenwart die Vorzugsstellung, die sie in der Tradition innehat, mit Recht behauptet, oder ob sie nicht erst aus Zukunft und Gewesenheit entspringt. Wenn nun aber das Sein das Offene ist, in welches das Dasein sich gestellt findet und das ihm erst das Erscheinen von Seiendem gewährt, dann kann nun offenbar dies Sein nicht zureichend bestimmt werden, wenn es nur genommen wird als der Horizont des Gegenwärtigen, sondern nur, wenn es gefasst wird als der Spielraum, der durch alle drei Ekstasen der Zeitlichkeit (wie Heidegger sie nennt) in ihrem Zusammenspiel sich öffnet.

Die Zeit, die Heideggers Denken so eng mit dem Sein zusammendenkt, ist also das in dreifacher Weise sich vollziehende sich Hinauserstrecken des Daseins in jenem Raum, welcher die Wahrheit des Seins ist.

Das aus der Zeitlichkeit des eksistenten Daseins her auf das Sein hin denkende Denken Heideggers sagt bisher über das Sein selbst nur wenig. Es sagt zunächst, was das Sein nicht ist:

Es ist nicht die absolute Subjektivität, welche die Objektivität setzt, weil mögliche Subjektivität das Hinausstehen des Daseins in die Offenheit des Seins schon voraussetzt;

es ist nicht das Wesen, die Idee, die *essentia*, aber ebensowenig die Tatsächlichkeit, die *existentia*, weil es beides in seinem Gegen-einanderstehen erst hervorgehen lässt;

es ist nicht Gott, das *summum ens*, weil dieses ein *ens*, ein Seiendes bleibt, das dann als Substanz und Subjekt begriffen werden muss, und alles Erscheinen und sich Entziehen von Gott und Göttern den Bereich des Seins, als den Bereich, in dem allein sich dies ereignen kann, schon voraussetzt.

Was aber das Sein nun positiv ist, das wird nur angedeutet durch solche Worte wie die, dass es das Offene sei, oder die Lichtung, dass

aber auch das Gegenteil davon, die Verschliessung und Verbergung zu seinem Wesen gehöre, oder dass es das Strittige sei, weil sich die Wesensherkunft des Nichtigen in ihm verbirgt.

Wenn uns aber das zu wenig erscheinen möchte und wenn wir hier Definition und Begriff vermissen, so müssen wir nicht nur bedenken, dass dies Denken noch nicht an seinem Ende angekommen ist, sondern wir müssen uns auch von Heidegger daran erinnern lassen, dass die Form des Begriffs demjenigen Denken angehört, das in der Seinsvergessenheit und Seinsverlassenheit sich bewegt, und dass es ein Denken geben könnte, das strenger ist als das begriffliche.

Aber wir müssen auch dies bedenken: das Offene des Seins ist nicht ein gleichgültiger Behälter, der alles in sich befasst, sondern es ist zugleich das alles in seinem Raum sich Abspielende ins Spiel Bringende. Das Seiende, lehrt Heidegger, "entstammt" dem Sein und wörtlich heisst es bei ihm: "Im Sein hat sich anfänglich jedes Geschick des Seienden schon vollendet".

Und so ist auch das Dasein des eksistenten, d. h. in die Offenheit des Seins gestellten Menschen nicht etwas, was irgendwann zufällig zum Sein hinzukäme, sondern etwas, was selbst mit zum Sein gehört, wie zu ihm auch die Geschichte seines Vergessen- und Verlassenwerdens gehört.

Es ist daher ein blosser Schein, wenn es so aussieht, als käme Heidegger vor lauter Vorbereitungen garnicht dazu, vom Sein selbst zu reden. In Wahrheit ist in allem was er sagt von gar nichts anderem die Rede als vom Sein. Das Denken des Bezugs des Menschen zum Sein aber, d. h. das Bedenken der Eksistenz lehrt uns, dass es überhaupt nicht auf den Menschen ankommt, sondern auf das Sein, dass der Mensch nicht für sich da ist, sondern für das Sein, dass der Mensch, wie Heidegger sagt, zum Hüter des Seins, zum Wächter seiner Wahrheit bestellt ist. Hierfür sich zu opfern ist, was ihm durch das Sein selbst aufgetragen ist, aufgetragen durch die Gunst, die das Sein einzig dem Menschen gewährt, indem es nur für ihn sich lichtet, und nur er erfährt, was Heidegger das Wunder der Wunder nennt, — dass Seiendes ist.

"Die Not ist", sagt Heidegger, "dass die Wahrheit des Seins gewahrt werde, was immer auch dem Menschen und allem Seienden zufallen möge".

Aber können wir denn gleichsam darauf pochen, dass uns Heutigen

endlich zuteil wird, was so lange in der Verborgenheit lag, — dass uns jetzt das Sein selbst nahe kommt?

Wir können es nicht. Denn wann dies geschieht, wann diese Zukunft Gegenwart wird, das können wir nicht wissen, und es liegt nicht in unserer Macht, sie herbeizuzwingen.

Wohl aber können wir das Sein auch als das noch Ferne bedenken und bedenken, dass der Mensch als eksistierender auch in dieser Ferne der vom Sein Begünstigte bleibt und dass das Sein Zeit hat und dass alles gut ist, was es als unser notwendiges Geschick uns zuschickt.

Und wenn wir das recht bedenken, dann ist schon, was auch immer unser geschichtliches Schicksal sein mag, alle Not gewendet.

[TRADUCCIÓN]

## Sobre la necesidad histórica de la filosofía de Heidegger

WALTER BRÖCKER  
Universidad de Kiel

Deseo hablaros sobre la necesidad histórica de la filosofía de Heidegger. Afirmar que esta filosofía es históricamente necesaria no quiere decir que se pueda calcular de antemano su nacimiento, como si fuera consecuencia inevitable de la filosofía anterior; la expresión *necesidad histórica* (= desviación histórica de un apremio) debe más bien tomarse en el sentido literal de *ayudar a desviar un apremio o infortunio*<sup>1</sup>, a salir de una aporía, en la cual no solamente estaba extraviada la filosofía, sino el hombre mismo; y esto no desde ayer, ni de pronto, sino desde hace mucho y según un proceso histórico que ha pasado por muchos estadios.

Fué Nietzsche el primero en llamar por su nombre a este infortunio. Lo llamó nihilismo. Con este nombre Nietzsche se refirió a la conciencia de que todo carece de sentido, de que nada hay para lo cual valga la pena vivir o morir. El propio Nietzsche creyó poder superar el nihilismo mediante la decisión desesperada de querer ser nihilista; pero en verdad se vió definitivamente enredado en él.

<sup>1</sup> Nota de la traducción: el autor hace un juego con el término *Notwendigkeit*, necesidad, que se compone de *Not*, apremio o infortunio, y *wenden*, apartar, virar o trasmutar.

Si algo puede ayudarnos a superar el nihilismo, ese algo sólo puede ser el interrogante acerca del origen de tal infortunio. La filosofía de Heidegger es una respuesta a esta cuestión y es indiscutible que ella es necesaria si esta respuesta es verdadera. La respuesta de Heidegger es ésta: el infortunio actual del hombre tiene su origen en haber olvidado y abandonado el ser, y en no conocer ni querer conocer nada más que el ente, convencido de que fuera del ente no existe nada. Heidegger, por el contrario, piensa el ser y su diferencia con respecto al ente, y la relación del hombre con el ser.

Al *Dasein* del hombre, en tanto que su esencia consiste en hallarse abierto para la apertura del ser, lo designa Heidegger como ec-sistencia. La ec-sistencia del hombre, su relación con el ser, es el tema principal de esta filosofía, pudiendo ser llamada, por lo tanto, si se quiere, filosofía ec-sistencial, siempre que se tenga presente que tal filosofía ec-sistencial sólo está ligada a la filosofía de la existencia de un Jaspers o al existencialismo de un Sartre, mediante el engañoso parecido de su terminología.

Pero ¿qué es ese ser que así se distingue del ente, y que el hombre ha olvidado y abandonado? Tal ser nos es familiar a todos, y si no tuviéramos por anticipado un saber acerca de él, no estaríamos en condiciones de dejar que algo nos salga al encuentro como ente. Pero pese a esa familiaridad, el ser sigue siendo un enigma y no podemos decir con propiedad qué es. Tampoco en Heidegger hallamos una definición del ser; del ser mismo habla muy pocas veces, tal como parece al menos. Pero vemos que dos cosas se llevan a cabo en la obra de Heidegger:

1. Una permanente y renovada discusión de la historia de la metafísica, con la cual se tiende a demostrar que mientras el hombre piensa el ente en cuanto ente, el ser queda olvidado y abandonado.
2. Un nuevo planteo en el pensar del hombre acerca de sí mismo surge de este conocimiento.

La metafísica griega distingue entre el ente que emerge y vuelve a desaparecer, y aquel otro que permanece en constante presencia. En el curso de la historia de la metafísica griega este ente permanente y constantemente presente es determinado de diferentes maneras. Pero todos los pensadores griegos están de acuerdo en que lo que persiste es propiamente el ente, y es divino; en cambio el ente que emerge y vuelve a desaparecer es nulo. Sin embargo, no sólo la metafísica griega sino también la de todos los tiempos posteriores tampoco llega a preguntar siquiera por qué es sólo precisamente el ente permanente el auténtico, mientras que no lo es el ente no permanente; por qué, pues, el tiempo decide sobre la esencia del ente. La metafísica no pregunta, por consiguiente, cuál experiencia del ser hace posible y necesario definir la esencia del ente, en cuanto tal, a partir del horizonte del tiempo. De ahí que el ser mismo quede relegado al olvido, desde el principio de la metafísica.

La filosofía moderna se da cuenta de que la antigua no era capaz de fundamentar la verdad de lo que para ella era verdadero y trata de remediar esta falta por la búsqueda de este fundamento en el sujeto. Para ella el



sujeto es el soberano del ente, es quien lo domina al representarlo y producirlo. Es así que el sujeto absoluto se convierte, para ella, en el origen incausado de todo cuanto es. Pero pensando de esta manera, la metafísica de la época moderna no sólo no está en condiciones de romper con el olvido del ser, sino que acrecienta aún más ese olvido hasta llegar al movimiento de abandono del ser, porque el sujeto al entenderse a sí mismo como absoluto, se cierra frente al ser y obstruye así la fuente que le da vida. Por eso la metafísica que sin saberlo y desde un principio piensa al sujeto como soberano, llega a su apogeo en la doctrina de Nietzsche de la "voluntad de poder". Aquí ha sido rota, sin dejar rastros, toda relación cognoscente con el ser, que todavía en Hegel nutría, aunque ilegítimamente, la metafísica; el espíritu queda definitivamente convertido en sujeto absoluto, mientras que Hegel sólo lo había interpretado como tal. Y el hombre, del todo devenido voluntad de poder, no puede ya conocer otra meta que a sí mismo y a la eterna repetición de sí mismo, y tiene que desesperar por la vaciedad de esta meta. Este es el nihilismo. Nace de la completa carencia de ser.

Sería errado concluir de esta crítica que la metafísica ha sido un único camino equivocado, originado por fallas cometidas por los grandes pensadores del pasado y que hubieran podido evitarse. Es el ser mismo el que hace necesaria la marcha de la historia de la metafísica. Esta historia comenzó forzosamente con el olvido del ser y no podía encaminarse, sino hacia la total carencia de ser. En efecto, cuanto más grande es algo, tanto mayor ha de ser la distancia para hacerlo visible. El ser es lo máximo. En consecuencia, el pensar que piensa el ser mismo en su verdad, en vez de considerarlo sólo como el ser del ente y a partir de éste, no puede iniciarse sin tomar el largo camino a través de la noche, es decir, de la lejanía frente al ser, y las experiencias hechas en esta marcha.

El pensar de Heidegger, al comenzar a pensar el ser mismo en su verdad, se opone a la metafísica y a la lógica, es decir, a la interpretación metafísica del pensar; con todo no intenta desprestigiar hasta la nulidad la magna obra de los pensadores pasados, ni renegar del pensar a favor de algún irracionalismo, sino que, por el contrario, quiere salvar la metafísica tradicional con respecto a su verdad aún desconocida y hacer más pensante al pensar, ubicándolo en el ser como en su verdadero elemento.

Pero siendo esto así, si el re-pensar acerca del hombre, que emana de la crítica de la metafísica, no se vuelve contra el pensar sino, por el contrario, le quiere ayudar a obtener su verdadera esencia, ¿por qué se habla tanto en la obra de Heidegger de la angustia? En efecto, lo que todo el mundo sabe acerca de la filosofía heideggeriana es que en ella se trata de la angustia y que atribuye gran importancia a este temple de ánimo. Contra esto se levantó la crítica, argumentando que es, en grado sumo, unilateral y que es expresión de una lóbrega cosmovisión. Y entonces este "pesimismo" es explicado sociológicamente o enmendado antropológicamente.

Pero *Ser y Tiempo* no es una antropología malograda, porque, sencillamente, no es antropología; dentro del contexto de este libro el único signi-

ficado de la angustia consiste en conducir al *Dasein* ante el ser. ¿Por qué consigue hacerlo? Porque es el temple de ánimo que motiva el hundimiento y la privación de todo aquello a que el hombre suele aferrarse exclusivamente y que le oculta la vista hacia el ser mismo: el ente. Lo que angustia es la nada, dice Heidegger. Pero la nada no es, como comúnmente se cree, lo nulo, sino que es la nada sólo en tanto la nada del ente; y por su verdadera esencia tampoco es algo nulo, de tal modo que precisamente en ella se oculta aquello de lo que propia, exclusiva y legítimamente puede afirmarse, que es: el ser. La nada es —como dice Heidegger— el velo del ser.

La razón de que se hable a continuación en este contexto sobre el cuidado, la culpa, la muerte y la finitud, no es la de salvar un patrimonio cristiano para una filosofía sin fe, sino el hecho de que el fin del finito *Dasein* es el límite por el cual linda con el ser.

El pensar del ser llega a ser posible mediante un pensar más originario acerca del pensar mismo. De acuerdo con el pensar metafísico del pensar, tanto éste como la intuición que suele oponérsele, consisten en la tenencia actual y presente de algo actual. Pero la actualidad es una determinación temporal. Pensar y conocer, en cuanto actualizar, es una manera de ser temporal propia de quien piensa. Una vez sabido esto, está de hecho dada la necesidad de rebasarlo y tener en cuenta que la esencia del *Dasein* está integrada, también, y con no menos originariedad, por el futuro y el pasado.

De tal manera surge la tarea de circunscribir el *Dasein* del hombre fundamentalmente como un temporalizarse según las tres maneras de la temporalidad; así se plantea la cuestión de saber si el presente mantiene con razón la posición de privilegio que posee en la tradición o si no se origina por vez primera en el futuro y en el pasado. Ahora bien, si el ser es aquella apertura en la cual el *Dasein* se encuentra situado y que le concede a éste el aparecer de entes, siguese entonces que no se logra definir el ser, tomándolo sólo como horizonte del actualizar; más bien hay que definirlo como el espacio que se abre solamente en virtud de los tres éxtasis de la temporalidad —como Heidegger los llama— en su mutuo engranaje.

El tiempo, pensado por Heidegger en tan estrecha unión con el ser, es, por lo tanto, el extenderse del *Dasein* cumpliéndose en forma triple hacia aquel espacio que es la verdad del ser.

El pensar heideggeriano que parte de la temporalidad del *Dasein* existente, y se dirige hacia el ser, nos dice, sobre este ser mismo, muy poco. Por lo pronto nos dice lo que el ser no es:

No es la subjetividad absoluta que pone a la objetividad, porque una subjetividad posible ya presupone el asomarse propio del *Dasein* a la apertura del ser;

No es la esencia, la idea, la *essentia*, pero tampoco es la facticidad, la *existentia*, porque el ser hace surgir a ambas, por vez primera, en su contraposición relacional;

No es Dios, el *summum ens*, porque este *ens* sigue siendo un ente que forzosamente tiene que ser concebido como substancia y sujeto; y porque

tanto el aparecer como el substraerse de Dios y de dioses presupone ya el ámbito del ser en cuanto única región en la que todo esto puede acontecer.

Pero a lo que el ser es, positivamente, sólo se alude mediante giros tales como: es la apertura, o el despejo; pero también los opuestos de ellos pertenecen a su esencia: es lo que cierra y oculta, o lo discutido, porque en él se esconde el origen esencial de lo anonadado.

Mas si esto nos pareciera demasiado poco y echásemos de menos una definición y un concepto, es preciso que tengamos en cuenta que este pensar no ha llegado todavía a su término, y además tenemos que permitir a Heidegger que nos recuerde que la forma del concepto pertenece a aquel pensar que se mueve en el olvido de ser y en el abandono del ser, y que pudiera existir otro pensar más riguroso que el conceptual.

Pero también tenemos que considerar lo siguiente: lo abierto del ser no es un receptáculo indiferente que abarca todo, sino que es al mismo tiempo lo que pone en juego todo cuanto acontece en su ámbito. El ente, enseña Heidegger, "procede" del ser, y textualmente dice: "En el ser todo el destino de los entes ya se ha cumplido desde un principio".

Es así que también el *Dasein* del hombre ec-sistente, como sabemos situado en la apertura del ser, no es algo accidentalmente y en algún momento allegado al ser, sino que más bien lo integra del mismo modo que lo integra la historia del proceso de su abandono y olvido.

Por ello, no es sino mera apariencia el hecho de que Heidegger, en razón de tantos preparativos, nunca llegue a hablar del ser mismo. En verdad, en todo cuanto dice trátase nada más que del ser. El pensar de la relación del hombre con el ser, o sea, el reflexionar sobre la ec-sistencia, nos enseña que no es en absoluto el hombre lo que gravita, sino el ser, que el hombre no está acá por sí mismo sino para el ser, y que —como dice Heidegger— ha sido encomendado guardián del ser y custodio de su verdad. Sacrificarse para ello, esto es lo que le fué impuesto por el ser, impuesto por la gracia que el ser otorga sólo al hombre porque únicamente para él se hace luminoso; y exclusivamente el hombre experimenta lo que Heidegger llama la maravilla de las maravillas: que el ente es.

"Es menester" dice Heidegger, "que se custodie la verdad del ser, sea lo que fuere lo que recaiga sobre el hombre y sobre todo ente".

Pero, ¿podemos, por así decir, confiar en que a nosotros, hombres de hoy, nos sea deparado, por fin, aquello que tanto tiempo permaneció oculto, que ahora el ser mismo se nos aproxime?

No podemos saber, pues, cuándo esto acontecerá, cuándo este futuro se hará presente; no lo sabemos ni está en nuestro poder forzar su advenimiento.

Pero sí podemos pensar el ser, como lo aún lejano, y pensar, además, que el hombre, en cuanto ec-sistente, a pesar de esta distancia, sigue siendo el favorecido por el ser; y que el ser tiene tiempo y que está bien todo cuanto nos depare como nuestro destino necesario.

Y si meditamos bien esto, se habrá apartado todo apremio, cualquiera que fuere nuestro destino histórico.