

# DA-SEIN Y EREIGNIS: LA INTRADUCIBILIDAD FILOSÓFICA DEL SIGNIFICADO «SER»

Arturo LEYTE  
*Universidad de Vigo*

RESUMEN. En esta contribución se pretende mostrar los *Beiträge zur Philosophie* como continuación de *Ser y tiempo* a la luz de un motivo común: el tránsito desde lo traducible (que define el enunciado) a lo intraducible (que señala el «es»). «*Da-sein*», comprendido a esta luz, más que el ámbito de lo humano, tiene que ser comprendido como *eso* intraducible, *Da*, comprensible como *lugar* (no-lugar), es decir, como «sentido», *Lichtung* y *Ereignis*. Acerca de lo intraducible que es el lugar así entendido, no puede haber obra —de ahí el propio fracaso de los *Beiträge*—, sino recurrente interpretación. Y en ésta se concreta el cometido de lo que en *Beiträge* se llama «otro comienzo», que no apunta a algo nuevo, sino a la revisión del «primer comienzo» (la metafísica) a la luz de eso intraducible que, de todos modos, también acontece en la diferencia platónica entre cosa e idea, la aristotélica determinación del ser como *ousía* y la diferencia kantiana entre lo trascendental y lo empírico.

Propiamente, los *Aportes a la filosofía*<sup>1</sup> (*Beiträge*) no tienen ni tratan de un tema. Eso se nos dice desde la primera página: «Ya no se trata más de tratar 'sobre' algo y de presentar algo objetivo, sino de ser transferido al *Ereignis*, lo que equivale a un cambio esencial del hombre de 'animal racional' al *Dasein*. De allí que el título adecuado rece *Del Ereignis*. Y esto no dice que se informe de y sobre ello, sino que quiere significar: acaecido-apropiadamente por el evento, un pertenecer pensante-diciente al ser (*Seyn*) y en la palabra 'del' ser (*Seyn*)»<sup>2</sup>. A partir de

---

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, obra publicada en el seno de la *Gesamtausgabe* (= GA), vol. 65, Fráncfort del Meno, 1989. Hay traducción al castellano de Dina V. Picotti C. con el título *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, 2003.

<sup>2</sup> *Aportes a la filosofía*, p. 21. *Vid.* nota 1.

este comienzo de Heidegger, se puede plantear una pregunta y constatar algo. La pregunta dice: ¿tratan los *Beiträge* de algo distinto que *Ser y tiempo*? La constatación se refiere a que en este párrafo inicial se anuncia una «transferencia» — es decir, un cierto tránsito— y se anuncia un cierto final del tránsito, a saber, el *Dasein*. Es decir, este comienzo de la obra reitera dos cuestiones fundamentales: a) que la filosofía ya no tiene tema —o lo que es lo mismo: que trata de lo atemático—; b) que se trata, visto desde la indeterminada cuestión «hombre», del tránsito de la metafísica (animal racional) a la filosofía (*Dasein*), o por lo menos a la forma que ésta tendrá que adquirir, la de «aportes». Pero a esta luz, *Ser y tiempo* bien se puede entender ya como un aporte y, por eso, como plena filosofía.

Aquí, en el marco de esta breve contribución, se intenta vislumbrar algo más acerca de ese tránsito y, sobre todo, por qué tiene que aparecer la cuestión de la filosofía relacionada con el sentido del final del tránsito. Se puede, en consecuencia, interpretar tal tránsito de una doble y solidaria manera, que complementa la mencionada que va de la metafísica a la filosofía: a) de los nombres y su composición, es decir, del enunciado y su sintaxis, a las cosas (si se parte de que la metafísica es el sistema que consiste en haber reducido lo real —que se había propuesto como un polo, a saber, de lo ideal— a enunciado, que es lo ideal), porque entretanto, sabemos quizás qué sea el enunciado, pero hemos perdido las cosas; b) de lo traducible —mejor, de la traducibilidad— a lo intraducible, que es también una forma de decir: de lo ente, incluso comprendido metafísicamente a partir de la causa, fundamento o ser de lo ente, al ser, pero cuando eso que señala la palabra «ser» (*seyn*) ya no puede tener nada que ver con «ser» de lo ente o cosas semejantes. Así entendido, nuestro planteamiento establece dos correspondencias: el nombre y el enunciado es a lo ente y a lo traducible, como las cosas —esas ya perdidas— lo serían al ser y lo intraducible.

Pero entendiendo que ese polo de llegada, ese final del tránsito, que en términos de Heidegger se expresa como «el otro comienzo» respecto al «primer comienzo», no implica ni desde luego anuncia algo «nuevo». O lo que es lo mismo: que lo nuevo está excluido del tránsito y de la transferencia y que, si hay transformación, ésta opera más bien hacia atrás. Es decir, saltar a lo intraducible sólo es posible hacerlo desde lo traducible, pero no hacia otro dominio, sino hacia el mismo. Así, el tránsito del «primer comienzo» al «otro comienzo» consiste aho-

ra en una suerte de «traducción inversa» —y tal vez imposible— que nos conduzca de las palabras a las cosas.

Por traducción, de este modo, no hay que entender entonces sólo el paso de una lengua a otra, sino originalmente el paso de las cosas a los nombres, lo que viene a ser algo así como señalar el momento inicial, y también inaccesible, de la fundación de lenguaje. Dice Benjamin en un magistral texto<sup>3</sup>: «La traducción del lenguaje de las cosas al de los hombres no sólo es la traducción de lo mudo a lo vocal; es la traducción de lo innombrable al nombre. Por lo tanto, se trata de la traducción de un lenguaje imperfecto a uno más perfecto en que se agrega algo: el conocimiento». Pero Heidegger, tal vez, exija una traducción radicalmente inversa, sin reconocer además que el tránsito de las cosas a los nombres sea la traducción de un lenguaje imperfecto a uno más perfecto. Además, contra Benjamin, que reconoce en el conocimiento el plus que se gana con la traducción de lo innombrable al nombre, Heidegger juzgaría como pérdida la completa remisión al nombre, que es como reconocer la plena traducibilidad. Ésta se cumple de varias maneras, todas ellas solidarias. Algunas se dejan enumerar en estos términos: a) en términos ontológico-metafísicos: el sujeto es sólo el conjunto de sus predicados, es decir, el conjunto in-finito de los nombres que le corresponden, liquidando de este modo la interna diferencia entre «lo que se dice» (*kategoroumenon*) y aquello «de lo que se dice» (*hypokeimenon*); b) en términos metafísico-lingüísticos: la liquidación de la diferencia entre el nombre y el verbo o lo que es lo mismo, la liquidación de la diferencia entre la cosa y la idea (a la postre, todo es idea); c) en términos exclusivamente lingüísticos: toda diferencia se reduce a la diferencia entre dos nociones, el significante y el significado, que encuentran su unidad en el signo lingüístico que, de todos modos, no tiene nada que ver con el fondo del lenguaje sino con su determinación como lengua, es decir, como algo objetivable<sup>4</sup>. Es la conjunción de estos tres factores, que pueden ser considerados complementariamente, lo que garantizaría la traducibilidad total, que es posible cuando lo que llamamos «lenguaje» se vuelve sinónimo de «lenguas modernas» o identificable con ellas. «Lengua moderna» no

<sup>3</sup> W. BENJAMIN, «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos», en *Iluminaciones IV*, Madrid 2001, p. 69. Orig.: *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, Fráncfort del Meno, 1991, p. 140.

<sup>4</sup> A. LEYTE, «El intraducible ser», Lisboa (en prensa). Al respecto: F. de SAUSSURE, *Curso de Lingüística general*, cap. 3 («Objeto de la Lingüística»), Madrid, 1983.

deja de ser una expresión redundante, por lo menos a la luz de lo dicho, toda vez que por lengua se entiende la forma científica de que el lenguaje resulte aceptable, es decir, tratable. Y en ese sentido, dicha lengua no es distinta de la naturaleza que investiga la Física, porque sus elementos, es decir, sus nombres, se han vuelto puros signos evaluables y predecibles. La expresión «moderna» viene a reconocer, frente a su opuesto, «antigua», que se ha consumado un paso, también un tránsito, o más bien, que lo que Heidegger llama «primer comienzo» en sí mismo es ya comprensible sólo en términos de «tránsito». Tal tránsito es el que se nombra míticamente como el producido por el «olvido del ser» (o «metafísica»), inscrito ya de todos modos en la propia forma de presentarse la filosofía, a saber, como tematización del ser. La filosofía, en efecto, se vuelve mera ontología y metafísica, cuando se entiende como el ambiguo y doble movimiento, por una parte, de autoconstituirse, a partir del reconocimiento de la noción «ser» a diferencia de las cosas (de lo ente), y, por otra, de ocultar su misma constitución al hacer del ser un tema pensable y tratable, pero, en esa medida, no distinto esencialmente de cualquier otro tema que puede, por lo tanto, ser nombrable. La traducibilidad total es consecuencia de dicha tematización, que por otra parte continúa dejando como lo no-pensado e indecible, aunque sea como resto, a la partícula «es» mediante la cual se hace la operación de decir, o lo que es lo mismo, de identificar sujeto y predicado. «Es», que para la Lingüística no deja de ser un mero término, no léxico, de valor puramente gramatical, continúa ofreciendo esa resistencia a dejarse traducir, porque no expresa nada, pero esa nada a la que remite, ese «en-medio de la balanza», despierta una inquietud: algo, que no es algo, puede haber quedado no traducido. Lo intraducible se erige así como un fantasma. ¿Pero a qué remite?

«Ser transferido al *Ereignis*» no deja de ser una forma de indicar que, y cómo, ese resto, el «es», tiene que constituirse en punto de partida, aunque sea un punto de partida que sólo es accesible al final. Pero dicho reconocimiento, y esto fue en parte *Ser y tiempo*, opera según una doble tarea: reconociendo simultáneamente una *marca* o *señal* para lo intraducible y (reconociendo) eso intraducible en la propia metafísica, antes, por así decirlo, de que lo intraducible se volviera nombre, denso nombre que convirtiera al ser en algo. Y esta segunda parte de la tarea, no con el ánimo de descubrir, por fin, aquello olvidado, para después desvelarlo, sino para reconocerlo como de suyo olvidado y no-desvelable. Ambas tareas, de todos modos, no dejan de ser la misma, pero precisamente por eso, dicho reconocimiento tiene que acabar dando en «otro comienzo». La interrupción de *Ser*

y tiempo<sup>5</sup> y su, entre otras, continuidad en los *Beiträge*<sup>6</sup> tiene que ver con un fracaso, pero de naturaleza paradójica, del que en realidad resulta un éxito: el reconocimiento de que *Dasein*, cuando se pasa de su análisis preparatorio que parte de su interpretación como un ente (aunque su peculiaridad óptica sea su carácter ontológico) —tratamiento que ocurre en la primera sección de la obra escrita—, no es en el fondo un ente, sino el mismo ser (segunda sección). Un reconocimiento paralelo al de entrever que más allá de la determinación metafísica del ser como *ousía* en Aristóteles, como *idea* en Platón o como *transcendental* en Kant, las tres nociones entrañan (y por eso son posibles) una diferencia interna, que es aquello mismo intraducible. A saber, *ousía* no es esto ni aquello, sino la señal de la misma diferencia que se da entre «primera» y «segunda» *ousía*, marcando precisamente ese «entre» constitutivo, a la postre, del propio enunciado (todo enunciado es posible originalmente por una diferencia interna entre un algo que se dice *de* otro algo, aunque al final esa diferencia sea la que se quiere liquidar precisamente con el despliegue del enunciado); *idea* no es nada, sino «a diferencia de» la cosa, de modo que el propio estatuto de la idea se legitima no como asentamiento en un *tópos*, *kósmos* o *lugar*, sino como desajuste permanente entre dos «lugares» o posiciones previas inencontrables; en resumen, la idea se reconoce como tal en la medida en que prueba su desajuste frente a la cosa y certifica así que no puede sustituirla, que no puede aparecer por ella, aunque sea condición de ese mismo «no poder aparecer por ella»; *transcendental*, noción que se propone para marcar una diferencia interna entre la versión moderna de la cosa (lo empírico) y de la idea (las formas o condiciones puras de posibilidad). Lo decisivo de la metafísica —decisivo también para su reconocimiento—, estriba en haber sepultado su propio sentido (eso que aquí se nombra como «la diferencia»), pero como resultado de haber intentado hacer tema de él. Pues bien, a esta luz, *Ser y tiempo*, y después los *Beiträge*, se proponen no tratar «sobre», sino señalar eso original intraducible que ahora podemos llamar también «a-temático». En efecto, antes del nombre está la cosa, pero la cosa no traducida, que tiene que revelarse en su intraducibilidad, que será

<sup>5</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, Fráncfort del Meno, 1977. La obra fue publicada por vez primera en el año 1927 y del proyecto original de la misma, articulado en torno a dos partes, compuesta cada una por tres secciones, sólo fueron publicadas la introducción y las dos primeras secciones de la primera parte. Hay dos traducciones al castellano: de la primera, publicada en México en 1951, es responsable José Gaos; de la segunda, publicada en Santiago de Chile en 1998, Jorge Eduardo Rivera C.

<sup>6</sup> *Vid.* nota 1.

algo como decir: en su inter-medio. Con «*Da-sein*» se intenta, así pues, una doble operación: revelar que constitutivamente la cosa es diferencia y, simultáneamente, apuntar al lenguaje antes de la lengua, es decir, a un lenguaje que sea origen y no derivado. Así, dejar de comprender al hombre como «animal racional» para comprenderlo como «*Dasein*», propósito que se encuentra, como se ha visto, en el planteamiento inicial de los *Beiträge*, no atañe sólo ni en primer lugar a la cuestión del hombre, sino a la cuestión de qué sea una cosa. Pero el obligado paso por el hombre viene de que entretanto, es decir, en la historia de la metafísica, y sobre todo de su final moderno, la cosa es impensable fuera de la razón y del lenguaje reducido a sistema de enunciados. En realidad, la razón no es otro asunto que este lenguaje, cuya expresión máxima es el principio de identidad, del que en cierto modo ya ha sido excluido eso humano que llamamos hombre (como Heidegger señalará más tarde, es la identificación de lo humano con lo racional —lo que se llama «humanismo»— aquello que imposibilita la propia ex-sistencia humana). El mismo término «ex-sistencia» alude a lo humano no en menor medida que al ser propio de las cosas, fuera al menos de la metafísica que las entendía como substancia compacta. En efecto, porque la cosa, lejos de ser esa substancia, puede ser aquella *ousía* a la que resultaba inherente la diferencia: al final, la cosa, por ejemplo comprensible a partir de la obra de arte<sup>7</sup>, es la lucha o el combate, en el medio de esa diferencia, entre *dos*, tierra y mundo o cielo y, en definitiva, entre ocultamiento y desocultamiento.

¿No hay en el paso de *Ser y tiempo* a los *Beiträge* un intento por reconocer simultáneamente que el lenguaje es algo que se juega antes de la gramática, en el ser de las propias cosas —o más bien, en la cosa, que es lo único que puede merecer el nombre «ser»— y que *Da-sein*, más allá de su papel trascendental —más allá, por lo tanto, de su identificabilidad con el hombre—, se refiere pura y llanamente al ser, es decir, a la cosa precisamente fuera de su reducción gramatical? Esto sería tanto como indicar que en *Dasein* no hay referencia sino al lugar, al lugar antes del enunciado lingüístico y el espacio lógico-geométrico; el lugar *donde* resulta imposible el paso del sujeto al predicado, o lo que es lo mismo, la reducción de la primera a la segunda *ousía*. Pero ¿qué puede significar —o no significar— «lugar»?

---

<sup>7</sup> M. HEIDEGGER, «Die Ursprung des Kunstwerkes», en: *Holzwege*, GA 5, Fráncfort del Meno, 1977. Hay traducción castellana a cargo de H. Cortés y A. Leyte: *Caminos de bosque*, Madrid, 1995.

Para el reconocimiento de ese sentido de «lugar» se escriben los *Beiträge*, pero no ya como una *obra*, sino como algo que no tiene que alcanzar ese estatuto para poder cumplir su propósito: apuntar hacia qué significa «lugar» y constatar, así, que lo que fue escrito como obra, es decir, *Ser y tiempo*, era ya por eso la constitución de un fracaso y su evidencia. Es necesario entender que la articulación y el estilo de la no-obra, los *Beiträge*, responden a una cierta imposibilidad inicial y a la percepción de que ningún resultado es fijable; o lo que es lo mismo, que lo que ahora se entienda por «ser», sea como «*seyn*» o como «*Ereignis*», no es que no se deje traducir a término alguno, sino que son palabras que aparecen para marcar lo intraducible mismo, lo que llamamos atemático, lo que hace imposible el mero tratar «sobre» algo, del que Heidegger se distancia ya al comienzo de la obra. Esto quiere decir no que los términos aludidos, *Sein*, *Ereignis*, u otros equivalentes, sean imposibles de traducir a otra lengua que no sea la alemana —es decir, no se trata de un problema técnico de traducción— sino de que, valga la expresión, son intraducibles al alemán, en la medida, por cierto, en que «alemán» es ya una lengua moderna, lo que significa: una lengua que exige la completa traducibilidad. Pero ¿qué sentido puede tener lo de «intraducible» fuera de su nostálgico y evocador eco a beneficio de una filosofía tardo o postromántica? Aquí no se trata sobre lo inefable ni de cosas semejantes, porque generalmente cuando se habla de lo inefable se presupone de todos modos «algo», «algo inefable»; y, en cambio, cuando se trata de filosofía se trata de un pensar y un decir, pero justamente un pensar y un decir en los que *aparezca* el pensar y el decir, el *noein* y el *légein*. Y sólo como resultado de esa operación que se llama filosofía, de la que los *Beiträge* son un ejemplo culminante, lo que justamente puede aparecer es lo intraducible como tal. Es decir, lo que antes llamé «lugar», lugar como algo distinto y ajeno a «espacio» *en* el que pueden estar las cosas, esto y lo otro. ¿Se va entendiendo por qué se hace preciso tener en cuenta el carácter de la no-obra *Beiträge* para tener la posibilidad, siquiera, de señalar de qué va dicho escrito?

Va del *Ereignis*, pero no en menor medida que del *Dasein*, pero no en menor medida, también, que de la *ousia*. Pero introducir este término no quiere ser un expediente para enfatizar la importancia de Aristóteles en Heidegger ni tratar de la importancia de Grecia en su filosofía. Más bien, se trata de apuntar a cómo eso del «lugar» fue ya pensado, pero olvidado como filosofía bajo la traducción de *ousia* por *substantia*. En la palabra *ousia* se habla de un ámbito no humano y, en cierto modo, de la cuestión del ámbito comprendido como lo originalmente

intraducible. Se apuntó líneas más arriba por qué —la diferencia inherente entre «primera» y «segunda» *ousta*—, pero no se dijo mucho acerca de la naturaleza de esa diferencia, que consiste en un interno tránsito «de...a...». Y de que ese tránsito es la misma cosa, su límite<sup>8</sup>. Un tránsito no distinto al que *ocurre* en el decir cuando «de algo» se dice «algo», porque también ahí se escribe y dibuja —se traza— un *recorrido*, un recorrido que nunca puede ser recogido del todo y de una vez porque, como ocurre en todo recorrido, uno no está siempre en todos los tramos de su trayecto, sino sólo en uno. (Es cierto que se puede poner vigilancia, de modo que cada tramo del recorrido se convierta en un punto vigilado, como ocurre por ejemplo en la forma política de la dictadura, pero lo que ocurre de ese modo es precisamente la destrucción del recorrido que, si por algo se caracteriza, es por poder pasar por él en la medida en que, llegando a algo, se abandona algo). Y ese «uno» constituye siempre un punto inter-medio del recorrido, un «entre», que es lo único a lo que en definitiva se le puede llamar «lugar». Aquí se encuentra una primera aproximación, si no al significado, sí al sentido de «lugar», pero —y éste será el siguiente paso— no entendiendo que haya un sentido del lugar, sino que el lugar es el sentido. Ese «de...a...» define el ámbito o el recorrido o el límite o, en fin, la cosa, que es cosa siempre que «aparece a medida que desaparece». Pero ese «de...a...» constituía también el sentido del decir y de los decires, de eso que posteriormente se llamó «enunciados», porque en todo decir «de algo», que siempre queda atrás, se llega a «algo». Si al primer «de algo» le damos el nombre latino ya traducido de *hypokeímenon*, que es el de sujeto, y al segundo que es también el nombre latino ya traducido de *kategorouímenon*, que es el de predicado, tenemos que por enunciado hay que entender la relación entre sujeto y predicado. No hay el mínimo problema, excepto que cuando esa traducción ocurre, lo que ha quedado traducido no es meramente un nombre griego por uno latino, sino que se ha hecho de lo intraducible algo traducible. En efecto, porque en esa traducción «sujeto» aparece como el soporte y estructura, y nada más que eso, de unos predicados que, por así decirlo, sirviéndome de mi símil, contienen todo el recorrido, de modo que se hace posible tener delante, por todas y de una vez, a la cosa, completa y terminada, ya presente. «Sujeto» llega a ser un término intercambiable con el de «predicado» de modo que, lingüísticamente, como se sabe, no es inconveniente alguno hacer que algún pre-

<sup>8</sup> En relación con esta idea resulta decisiva la aportación de F. Martínez Marzoa en *Heidegger y su tiempo*, Madrid 1999. Especialmente su capítulo II y la nota 2 de dicho capítulo, p. 15.

dicado ocupe la posición del sujeto. Es la relación sujeto-predicado, entendida como relación de identidad, aunque no sea la identidad matemática, la que invalida el carácter mismo de aquel «de algo» entendido como *hypokeimenon*, es decir, aquella ausencia y oscuridad —aquello oculto— inherente a la misma naturaleza del recorrido, porque lo constituye. Cuando esto ocurre, además, el enunciado ya se considera algo plenamente separado de la cosa a la que se refiere —vale por ella— y el *légein*, el decir, la lógica, ya es restrictivamente algo que ocurre fuera de la existencia. Con la traducción de *hypokeimenon* y *kategoroumenon* por sujeto y predicado, es decir, con la traducción de *ousía* por *substantia*, la cosa —su comprensión— se vuelve metafísica. No es ya sólo que en el término *substantia* se aluda a un doble nivel, pues después de todo, en el recorrido «de...a...» también se trata de dos, sino de que ahora esos dos niveles, ámbitos, o lo que sea, exigen ser explorados por igual y completamente, aunque sea de forma yuxtapuesta. A un ámbito se le puede llamar el físico, al otro el metafísico; al primero, el temporal, al segundo el eterno. Y todo ello redundante en la representación de una separación entre «ser» (lo eterno e inmutable) y «tiempo» (lo perecedero) de modo que salta hecho pedazos el recorrido, es decir, el tránsito en que consiste la cosa, es decir, el tiempo, el «de...a...». O lo que es lo mismo, de una concepción finita del tiempo, finitud inherente a la constitución misma de la cosa, se transita a una concepción infinita, en la que la cosa es simplemente la suma de todos los puntos de un recorrido, puntos que, por otra parte, son equivalentes<sup>9</sup>. ¿Y es esto el ser? Ahora, se podría decir: más que «lugar» tenemos «espacio», es decir, espacio infinito en el que tanto vale un punto como otro; por así decirlo, tanto vale el lugar del sujeto como el lugar del predicado. La investigación titulada *Ser y tiempo*, expuesta en forma de tratado, se propuso como investigación acerca del «sentido del ser» y anunció, ya en la Introducción a la obra, que por tal sentido había que señalar al tiempo<sup>10</sup>. ¿Por qué «el sentido del ser» y no simplemente investigación acerca del ser? Seguramente porque entretanto —es decir, en el marco de la metafísica— por «ser» sólo cabía entender, y eso en el mejor de los casos, «ser de lo ente», fórmula que, partiendo del presupuesto de una diferencia entre ser y ente, todavía se mueve dentro del horizonte de la ontología. La «ontología fundamental», entre otras cosas, tenía que ser la encargada de exponer esa diferencia para, en cierto modo, abandonarla después, así como

<sup>9</sup> Vid. nota anterior.

<sup>10</sup> *Sein und Zeit*, & 5.

despedirse ella misma como título de la filosofía. Y la forma de que se cumpliera esa despedida pasaba por revelar el interno fracaso de la propia diferencia ser-ente, aunque fuera genuina —es decir, no como diferencia entre los entes y un ente supremo—, para después llegar a revelar que en realidad, fuera ya de esa diferencia que actúa también como diferencia metafísica, sólo hay ser. Pero eso equivale también a suspender la propia diferencia entre el ser y su sentido en aras de comprender también que por sentido hay que acabar poniendo «ser», es decir, «*seyn*», con «y» griega, o ya, en algún otro momento otro término, después de que «ser», *sein*, apareciera tachado. Como ha dicho un intérprete<sup>11</sup>, lo más relevante de esa tachadura es que quedan las cuatro esquinas, lo que viene a ser una nueva comprensión de la cosa, pero eso vendrá después, con *Geviert*. Mientras tanto, por «sentido del ser» hay que entender «verdad del ser», que es «el ser de la verdad», es decir, la *Lichtung* o, ya también, *Ereignis*. Pero ese ámbito, *Lichtung*, que no es una cosa ni puede ser confundido con una cosa, ni siquiera puede ser confundido con el ámbito donde están, se encuentran, se ponen o incluso aparecen las cosas, porque tendríamos así una restauración de la vieja diferencia ser-ente, ya innecesaria. Porque entretanto, *Lichtung* puede ser entendido también como *Ereignis*, que significa «acontecer», pero no «acontecer de algo», excepción hecha de que se entienda que «acontecer» coincide en dicha expresión con «algo», dejando así entender que algo es también ya ser; ser a secas. «Sentido», *Lichtung*, *Ereignis*, todos ellos son nombres que apuntan a lo que intraduciblemente, y como término ya intraducible, apuntaba *Dasein*, es decir, al *Da*. Si Heidegger en los *Beiträge* ya advierte expresamente<sup>12</sup> acerca de la intraducible palabra «*Da-sein*» no es por una mera cuestión lingüística, a no ser que nos tomemos en serio lo del lenguaje, sino porque no puede haber traducción de la *ausencia* misma, de lo oculto y del juego entre claro y oculto; del mismo modo que no puede haber traducción de lo que señala el *abismo*, el *entre*, la *diferencia*, pero ya entendida sólo como diferencia. *Da* es intraducible y por eso significa *Lichtung* y *Ereignis*. Pero *Da* viene de *Dasein*, cuando *Dasein* ha revelado su fracaso interno como ente, aunque fuera —o precisamente porque era— «ente humano». Y si lo humano quiere ser humano, que entre otras cosas es algo que se encuentra implícito en los *Beiträge*, entonces lo humano no puede ser ya un ente, por privilegiado que sea, sino, de cierta manera, de cierta relación, aunque no bajo la

<sup>11</sup> F. MARTÍNEZ MARZOA, «A propósito de los *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger», *Daimón, Revista de Filosofía*, n.º 2, Murcia 1990, pp. 241-246.

<sup>12</sup> *Aportes*, 244. *Vid.* nota 1.

manera de la identidad, también el ser. Porque el *Dasein* no era el ser, pero el sentido del *Dasein* —la temporalidad— no era distinto del sentido del ser en general —el tiempo—, fue por lo que *Dasein* se acabó entendiendo como *Da-sein*, o sea, simplemente como *Da*, que tampoco es una palabreja distante de la temporalidad, es decir, de los *ex-stasis* de la temporalidad, que guardan una correspondencia con el «ex» de la *ex-sistencia*. Es decir, siempre un implícito «estar fuera» que transita hacia un «adentro» o un «adentro» que *es* sólo cuando se entiende también como «fuera», pero sin alma ya, o hombre, que recorra, como mostraba el símil de la caverna, el camino de lo oscuro a lo claro, porque entretanto claro y oscuro revelan la misma constitución no ya del conocimiento, sino de la cosa; no algo que se pueda recorrer, sino el recorrido. Y volvemos al principio: no es el conocimiento, como sostenía W. Benjamin, el que aporta la perfección a la traducción de la cosa al lenguaje, sino que el lenguaje mismo revela su constitución como recorrido, imposible reflexivamente de tenerlo recogido y reunido (eso será lo que haga la gramática y su ciencia, la lingüística), que va de la cosa a la palabra y de la palabra a la cosa, de modo que transitar por un bosque sea también transitar por una palabra<sup>13</sup>, pero no porque se confundan ahora ambas, cosa y palabra, en una difusa identidad, sino porque sólo así pueden distinguirse en su mismo juego. En los *Beiträge*, y sólo porque trata del *Da-sein*, se trata de *Ereignis*, es decir, se trata de lo intraducible, aquello que revela la interna intraducibilidad de «ser». Aquello que revela al intraducible ser. Que por eso mismo revela a la cosa, cuando ésta, lejos ya de entenderse bajo «el carácter masivo de una cosa corpórea puramente presente»<sup>14</sup>, se puede ver ya como el juego y el combate entre la tierra y el cielo, los mortales y los inmortales<sup>15</sup>, aquello a que como sentido apuntaban la temporalidad y la *Lichtung*, es decir, *Dasein* y *Ereignis*, cuando se entienden, filosófica y no místicamente, como intraducibles.

*Beiträge* no deja de ser la amarga y decepcionante revelación de que la filosofía ni siquiera es posible como *Ser y tiempo*; es decir, que ni siquiera es posible como obra. Contiene también, seguramente, profundos errores; de ellos, el más

<sup>13</sup> «¿Y para qué poetas?», en: *Holzwege*. Vid. nota 7. Se dice allí: «Cuando caminamos hacia la fuente, cuando atravesamos el bosque, siempre caminamos o atravesamos por las palabras 'fuente' y 'bosque', incluso cuando no pronunciamos esas palabras, incluso cuando no pensamos en la lengua». Versión castellana, p. 280

<sup>14</sup> *Sein und Zeit*, GA 2, p. 156 (versión castellana J. E. Rivera C., p. 142).

<sup>15</sup> Vid. nota 7. También, el ensayo «Das Ding» (1951), en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954. Hay traducción al castellano de E. Barjau: *Conferencias y artículos*, Barcelona, 1994.

grave, a mis ojos, reside en un tono que manifiesta cierta anunciación de un tiempo venidero, de un futuro, expresado como «otro comienzo». Del resultado general de los *Beiträge* se deduce que «otro» comienzo no alude a contenido alguno que se pueda definir o que incluso prevalezca como indefinible, porque «otro» remite, como ha sido dicho líneas más arriba, hacia atrás. Hacia la metafísica, que es la única filosofía hecha. Así, la tensión que se sostiene como tránsito entre la metafísica y la filosofía no deja también de revelar su falsedad y su interno fracaso, porque después de todo la metafísica, originalmente, es sólo filosofía y, de alguna manera, la única filosofía que hay, a la que pertenece incluso su propia disolución dentro del idealismo (como filosofía absoluta) y del post-idealismo, positivismo, vitalismo e historicismo.

El mérito de esta escritura de los *Beiträge* —de ahí su mayor valor al no ser publicada como obra que viniera a despistar más por su aparición como tal— puede sobrevenir (porque no viene dado) si se registra el esforzado intento, la esforzada tarea, de escribir filosofía después de toda la historia de la filosofía; después de la *Metafísica* de Aristóteles, tampoco publicada, y difícilmente comprensible sólo como obra. Pero su extensión no ha de ser recogida quizás en su enorme valor si se la considera como la segunda obra más importante de Heidegger. En las comparaciones, incluso podría ser la primera, excepto que no debe funcionar como obra. Heidegger escribió sólo una obra de filosofía, *Ser y tiempo*, y por eso fracasó, porque quiso ser obra. No hagamos fracasar ahora a los *Beiträge* entendiéndolos como una obra cerrada de la que se deriva una doctrina, la críptica doctrina del Segundo Heidegger o cosas así, de la que pudieran expurgarse tales o cuales intenciones. Atiéndase a los *Beiträge* en el horizonte completo del «trayecto-heidegger».