

TRASCENDENTALIDAD, FACTICIDAD Y FUNDACIÓN EN LOS *BEITRÄGE* DE M. HEIDEGGER

Juan LUIS VERMAL

Quisiera aquí recoger los temas propuestos para estas jornadas –«facticidad y fundación»– para tratar de pensarlos en el contexto de los *Beiträge*¹ que Heidegger escribe en entre los años 1936 y 1938. He añadido el concepto «trascendentalidad» que de cierto modo está implícito en el título, como alternativa o difícil compañero de la facticidad. La tensión entre estas dos dimensiones es seguramente uno de los aspectos decisivos del proyecto de *Ser y Tiempo*², que aspira al mismo tiempo a continuar la idea de una hermenéutica de la facticidad y a reconstruir el paradigma trascendental de la fenomenología husserliana al buscar la determinación del horizonte trascendental del sentido de ser.

Sin entrar en un análisis detallado del tema, parece evidente que el planteamiento de *Ser y Tiempo* intenta en cierto modo reformular el planteamiento trascendental. Así, en la conocida carta a Husserl del 22 de octubre de 1927³, posterior a la aparición de *Ser y Tiempo*, Heidegger señala que lo que permite la constitución trascendental es el modo de ser del ente al que llama *Dasein*, que posee esa posibilidad precisamente en la medida en que es un ente, aunque no en el modo de ser de lo objetivo, sino en el de la existencia. Estamos de acuerdo en que la constitución del mundo –le dice a Husserl– no puede ser llevada a cabo por un ente del mismo tipo de lo constituido, pero esto no quita que sea un ente, sino que es justamente el modo de ser de ese ente el que la permite. Las notas marginales al artículo de Husserl para la *Enciclopedia Británica*⁴ van en el mismo sentido. Incluso el único intento conocido de desarrollar la tercera sección de *Ser y Tiempo*, la última parte de las lecciones del semestre de verano de 1927⁵, exponen un horizonte final de la temporalidad que funciona como lugar de retorno para la comprensión y articulación de los diferentes sentidos de ser. Desde aquí cabe pensar que el regreso o viraje, la *Kehre* así anunciada, tenía mucho que ver con el punto de regreso constitutivo desde un horizonte trascendental.

1. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), *Gesamtausgabe* (GA), t. 65, Frankfurt: Klostermann, 1989. Hay trad. de D. V. Picotti: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires: Almagesto/Biblos, 2003.

2. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen: Niemeyer, 1967 (ahora también en *Gesamtausgabe*, t. 2). Trad. de J. Gaos: *El ser y el tiempo*, Madrid: FCE, 1991. Tr. de Jorge Eduardo Rivera: *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile: Universitaria, 1997.

3. Cf. *Husserliana*, t. IX, Den Haag: Nijhoff, 1968, p. 601 s.

4. *Ib.*, p. 237ss.

5. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 27), GA 24, Klostermann, 1975. Trad. de J.J. GARCÍA NORRO, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta, 2000.

Es evidente que no es sólo esto lo que ocurre en *Ser y Tiempo*, y que más bien lo que va sucediendo en el desarrollo quita el suelo bajo los pies a esta posibilidad misma. Pero creo que esto sólo es llevado a su última consecuencia en la *otra Kehre*, la que ocurre en los años treinta y de la que son testimonio fundamental los *Beiträge*.

Después de esta rápida alusión a la trascendentalidad, haremos también una corta referencia a la facticidad en la obra de 1927. Es evidente que constituye un elemento fundamental y profundamente renovador de *Ser y Tiempo*. Como se sabe, Heidegger llama «facticidad» a ese momento del ser-en que está constituido por el ya-ser, por el estar arrojado del *Dasein*, que es la contrapartida, o la otra cara, del pro-yecto, que articula el comprender⁶. El ya-ser y el adelantarse-a-ser, el estar arrojado y el proyectarse, son los momentos del *ser-en* el mundo, lo que permite pensar la imbricación de *Dasein* y mundo más allá del enfrentamiento de dos entes constituidos. Es, por lo tanto, la primera figura de la apertura, y no es casual que en ese contexto aparezca ya, aunque con un sentido aún tradicional, la expresión «*Lichtung*», que será posteriormente tan fundamental.

La facticidad es, por tanto, constitutiva de la apertura, aunque, por otro lado, el *telos* del análisis lo constituya el horizonte del proyecto, que es la comprensión de ser. Es constitutivo de este proyecto el estar arrojado, pero nada indica que su horizonte sea, a su vez, arrojado, fáctico.

En los *Beiträge*, Heidegger hace referencias críticas explícitas al intento de plantear la cuestión de ser en términos trascendentales. En la medida en que, como veremos, se radicaliza el papel del estar-arrojado (*Geworfenheit*) y de la historia, es comprensible que se haya entendido esta nueva *Kehre* como una revalorización de la facticidad. Dentro de la relativa corrección de esta lectura, se hace necesaria, sin embargo, una profundización de los términos empleados para no alejarse de lo que allí está en juego. Esto ocurre aún con mayor grado con otra interpretación que suele acoplarse a la anterior. Me refiero a la idea de una inversión entre una determinación fundamental a partir del *Dasein*, que se correspondería con el planteamiento trascendental, y una que daría la primacía a ser, que volvería a establecer una instancia fáctica determinante. Una inversión que iría, dicho de manera simplificada, del «gracias a que hay *Dasein*, hay ser»⁷ a «gracias a ser hay *Dasein*»⁸. Si esta interpretación resulta inaceptable es, ante todo, porque parece hablar de dos dimensiones subsistentes por sí –ser y *Dasein*–, entre los que se establecerían relaciones de preeminencia. Ahora bien, resulta claro ya en una lectura rápida de *Ser y Tiempo* que no se puede tratar de determinaciones independientes y subsistentes por sí. Y esto no puede alterarse en lo que sigue, so pena de no entender en absoluto de lo que se trata. La dimensión de ser no

6. Cf. *Sein und Zeit*, §§ 28 y 29.

7. Cf., por ejemplo, *Sein und Zeit*, § 44: «Sein 'gibt es' nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange *Dasein* ist» (Sólo 'hay' ser en la medida en que es la verdad. Y ésta sólo es en la medida y hasta tanto es *Dasein*).

8. Cf., por ejemplo, *Carta sobre el Humanismo*: «La esencia de la ek-sistencia es existencial-extáticamente desde la esencia de la verdad del ser». En *Wegmarken*, Frankfurt: Klostermann, 1967, 2a. ed. aum., 1978, ahora en *Gesamtausgabe*, t. 9, p. 333; tr. de H. Cortés y A. Leyte, *Hitos*, Madrid: Alianza, 2000, p. 274.

puede ser ya pensada con independencia del *Dasein*, sólo que éste no mentará ya un ente, sino que será el lugar mismo de apertura. Lo fundamental de esto es que «ser» no puede de ninguna manera volver a ser una instancia por sí. En otras palabras: el camino de *Ser y Tiempo* ha mostrado «ser» como una muy especial trascendencia pero en un sentido que precisamente no puede ser considerado como un ente, como un algo trascendente. ¿Cuál es entonces el estatuto de esa trascendencia?

Ser y Dasein son «determinaciones» que remiten una a la otra, que no pueden estar por sí sin la otra, tanto en *Ser y Tiempo* como después. Puesto que tampoco sirve entonces pensarlos como una relación entre dos entidades, la cuestión que se plantea en cada caso es la de reformular cómo es pensable esa «relación». El cuestionamiento de la trascendentalidad sólo puede hacerse teniendo en cuenta que con ella no puede restaurarse un concepto de trascendencia anterior a *Ser y Tiempo*, y por lo tanto no puede hablarse de una inversión.

El carácter trascendental del planteamiento de *Ser y Tiempo* es presentado en los *Beiträge* como algo que se debe superar, y por lo tanto como algo que es en sí mismo un camino sin salida, pero que sin embargo insta a seguir un camino que lo deje atrás.

El «camino *trascendental* (pero otra “trascendencia”) –dice Heidegger⁹– [es] sólo provisorio, para preparar el cambio y el salto». Esta idea de provisoriedad y transitoriedad es atribuida en general al proyecto de *Ser y Tiempo*¹⁰, pero se concreta aquí especialmente en el camino trascendental. También queda ligado, sin embargo, a «otra» trascendencia, es decir a un concepto de trascendencia que no es el de la tradición y que prepara el camino que va más allá de ella.

Lo trascendental presenta pues una dualidad que fue lo que permitió su propia lectura en *Kant y el problema de la metafísica*¹¹. En efecto, respecto de la subjetividad trascendental kantiana, Heidegger se pregunta si, teniendo en cuenta que allí «objetividad» se identifica con «entidad», no ofrece la posibilidad de mostrar una cercanía con la relación que se trata ahora de pensar entre ser y *Dasein*. Eso es precisamente lo intentado en *Kant y el problema de la metafísica*, que consistía en lograr una «concepción originaria del proyecto *trascendental* en su unicidad [*Einheitlichkeit*]», lo que equivalía a rescatar la imaginación trascendental. El esfuerzo era historiográficamente (*historisch*) incorrecto, pero históricamente (*geschichtlich*) esencial, en la medida en que era la preparación de un pensar futuro. Se obtiene ya una clarificación esencial del pensamiento kantiano si se comprende el proyecto de manera no simplemente yoica, subjetivista o gnoseológica, sino de modo «subjetivo» en el mejor sentido, es decir, metafísicamente como *subjectum*¹². Así no se pasarán ya por alto los abismos, añade Heidegger. Pero el paso más allá sólo se dará, sin embargo, cuando se lo lea no ya de modo subjetivo sino se lo reformule como *Da-sein*. Este sería un modo histórico de acceder al pensamiento que piensa el proyecto ya no como condición de posibilidad de la representa-

9. *Beiträge*, 184.

10. Cf. *Beiträge*, 185.

11. Cf. *Beiträge*, 134.

12. Cf. *Beiträge*, 262, p. 448.

ción sino como *Da-sein*, como estar arrojado a un claro cuyo contenido primordial es garantizar el ocultamiento y revelar así el rehusar.

También la concepción de la comprensión de ser en *Ser y Tiempo*, íntimamente ligada a la cuestión de la trascendentalidad, tiene un carácter ambiguo¹³. Es, por un lado, el fundamento infundado de lo trascendental y, en general del re-presentar de la entidad. Es decir, el fundamento que habría de ocupar el lugar más profundo y decisivo de la consideración trascendental, la condición de posibilidad última. Pero, por otro, es la indicación de la fundación de la esencia de la verdad, del claro, que en definitiva hace redundante hablar de «la comprensión de ser perteneciente al *Dasein*», ya que *Da-sein* es precisamente la fundación de la verdad del ser como *Ereignis*.

En conexión con esta alusión crítica a lo trascendental aparece la de la noción de trascendencia, que había ocupado un lugar central en la época inmediatamente posterior a *Ser y Tiempo*. La crítica apunta a señalar que a través de ella no puede abrirse el camino para la consecución del pensamiento del ser, pero admitiendo al mismo tiempo que se ha transformado el pensamiento tradicional de la trascendencia en un camino que, precisamente permite su superación. En un pasaje de los *Beiträge*¹⁴, Heidegger considera diferentes sentidos de «trascendencia»: fundamentalmente una trascendencia «óptica», una trascendencia «ontológica» y una «ontológico-fundamental». Especialmente importante es lo que se refiere a esta última, es decir a la idea de trascendencia que está en juego en *Ser y Tiempo*. Allí, reconoce en sentido positivo, se le ha devuelto a la palabra «trascendencia» su sentido originario, el «pasar por encima» (*Übersteigung*), y se la comprende como distinción del *Da-sein*, para señalar «que éste está ya siempre en lo abierto del ente». Además, con esto se determina de modo más preciso la «trascendencia ontológica», en la medida en que la del *Dasein* se comprende originariamente como comprensión de ser. Pero, añade Heidegger subrayando la palabra, puesto que el comprender es aprehendido al mismo tiempo como proyecto arrojado, trascendencia quiere decir «estar en la verdad del ser, aunque en primera instancia [*zunächst*] sin saberlo ni cuestionarlo [*erfragen*]». Y puesto que el *Da-sein*, en cuanto *Da-sein*, «sostiene originariamente lo abierto de la ocultación» [*besteht ursprünglich das Offene der Verbergung*], no puede hablarse estrictamente de una trascendencia del *Da-sein*. Y concluye afirmando que en el contexto de este planteamiento tiene que desaparecer la idea de trascendencia en todo sentido. Así pues, la idea de trascendencia, que aparecía en un momento como una explicitación prometedora del carácter del *Dasein*, es violentamente expulsada.

En otro pasaje¹⁵, vuelve a repetirse una reflexión similar. Incluso el concepto de trascendencia bien entendido, es decir como *Überstieg* y no como paso a lo suprasensible, queda en definitiva anclado en el platonismo. La aclaración, o mejor dicho la contrafigura del *Dasein* aquí expuesta va en la misma dirección que la anterior, pero está más desarrollada y es más compleja. Dice así: «*Ser*-ahí está inicialmente en la fundación del acaecimiento, funda [*ergründet*] la verdad del *ser* y no traspasa del *ente* a su ser. Por el contrario,

13. Cf. *Beiträge*, 264.

14. *Beiträge*, 110, 20.

15. Cf. *Beiträge*, 199.

la fundación del acaecimiento acontece como cobijo de la verdad en el ente y como ente», por lo que en todo caso podría hablarse de una relación inversa. Es decir, ser no es aquello a lo que se transita, sino lo que primariamente contiene al ente.

Un razonamiento similar se repite a propósito de la diferencia ontológica¹⁶, una diferencia que contiene algo «torturante y ambiguo» y que así como es necesaria para proporcionar una perspectiva de la cuestión de ser desde el pensamiento anterior, es en sí misma algo fatal (*verhängnisvoll*). Con ella se vuelve a caer siempre en la condición de posibilidad. Por eso, al superar el primer intento, con lo que Heidegger alude a *Ser y Tiempo* y sus «irradiaciones» en *La esencia del fundamento* y *Kant y el problema de la metafísica*, había que intentar captar su «unidad». Es como si se viera que, al hablar de diferencia ontológica, quedara fijo el ser como punto posibilitante, y no se pensara por lo tanto la unidad de todo el proceso, es decir, de la diferencia misma. Pensar la unidad sería, en ese sentido, pensar la diferencia misma. No la unidad de ser como opuesta a la diferencia, sino la unidad de lo allí mentado como diferencia, es decir no pensado desde los polos. De lo que se trata es de aprehender la verdad de ser «desde su esencia propia (*Ereignis*)». La unidad no puede pensarse desde la diferencia, pues no dejaría de ser el reflejo de esta última y nunca conduciría al origen mismo. Por ello es necesario abandonar la trascendencia, el sobrepasar el ente, para pensar el ser y la verdad de manera inicial.

Aquí queda bien dibujado el carácter que tiene la transformación del planteamiento. Se trata de pensar en su unidad la verdad de ser, no como simple diferencia que repite el movimiento de la metafísica, aunque afirme al mismo tiempo el carácter no óptico de la dimensión trascendente. El pensamiento de la historia del ser intenta pensar precisamente esto, la unidad de ese movimiento diferenciante. A pesar de ello, el pensamiento de la transición tiene que retener la necesaria ambigüedad: por un lado, mantener la diferencia, y por otro saltarla.

No se tratará, por lo tanto de trascender el ente, sino de trascender la diferencia ontológica y, con ella, la trascendencia misma, para preguntar de un modo inicial desde ser mismo.

Esta recusación del procedimiento trascendental hace que el camino de *Ser y Tiempo* no pueda continuarse. En los *Beiträge* señala Heidegger que si se hubiera permanecido en la mostración del tiempo como el ámbito de proyección de ser, no hubiera podido desarrollarse nunca la pregunta por el ser como pregunta¹⁷. Por eso, en un punto decisivo hubo que superar la cuestión de ser así planteada y sobre todo impedir una objetivación del ser. Para eso, fue necesario retener la interpretación temporal de ser y, al mismo tiempo, tratar de hacerla visible de otro modo. La «crisis» que así surgió no podía resolverse continuando en la misma dirección, sino que había que osar el «salto la esencia del ser, lo que exigía al mismo tiempo una integración más originaria en la historia». El pensar se volvió cada vez más histórico, es decir, fue desapareciendo la diferencia entre consideración histórica y sistemática.

16. Cf. *Beiträge*, 132.

17. Cf. *Beiträge*, 262 (p. 451).

«El ser anunciaba su esencia histórica». Pero quedaba y queda, añade Heidegger, «una dificultad fundamental»: «el ser debe ser proyectado en su esencia, mientras que el proyecto mismo es, sin embargo, la esencia del ser, el proyecto como acaecimiento [*Er-eignung*]». Esta dificultad expresa el problema de recoger el punto de vista trascendental. En efecto, lo que ocurre no puede explicitarse simplemente como el mantenimiento de la distancia de la proyección, que sería algo así como una trascendentalidad no subjetiva. Pero tampoco se trata de aprehenderla y apropiarse de ella como tal, pues entonces se convertiría en lo puesto a disposición de un sujeto. Y sin embargo, por un lado, permanece distante, y, por otro, es necesario apropiarla. O más bien, la apropiación es la experiencia de esa asunción en la que se experimenta la distancia.

Pero si no se trata de una continuación, tampoco se trata de un simple corte, de comenzar simplemente de nuevo por otro lado. La ontología trascendental es «de transición» (*Übergänglichlich*)¹⁸. *Ser y Tiempo* es la «transición al salto»¹⁹. La meditación ontológico-fundamental es la «transición del final del primer inicio al otro inicio»²⁰. El proyecto de *Ser y Tiempo* se inscribe en el movimiento que permitirá otro inicio, no en el sentido de una nueva perspectiva teórica sino en el de una transformación histórica.

Un elemento fundamental para todo esto que ya ha aparecido en las referencias anteriores, y que nos devuelve a la cuestión de la facticidad, está en la revisión de la concepción de la comprensión de ser. La distinción clave, que es también recogida en textos posteriores, como la *Carta sobre el humanismo*²¹, es la del carácter arrojado del proyecto. Si la comprensión de ser tiene la forma del proyecto, el proyecto de la comprensión aparece a su vez arrojado desde ser, que se revelaría así como el momento primero.

El *Dasein*, en cuanto proyectante, es a su vez arrojado, acaecido, vuelto propio (*er-eignet*) por el ser²². Como ya hemos señalado, ya en *Ser y Tiempo* el proyecto era en sí mismo arrojado, es decir, ambos eran las dos caras inseparables de un mismo fenómeno. Precisamente porque el *Dasein* estaba arrojado, estaba ya en un mundo, su carácter propio era el del proyectarse. Pero aquí se dice sin duda algo más. El proyectante mismo es arrojado, en el sentido de que es puesto como tal por el arrojado, el envío de ser. Hay que tener en cuenta que esto no es una mera inversión, sino que, en la medida misma en que se lleva a cabo el proyecto de ser se descubre, se experimenta la dimensión a la que se responde: «En la medida en que el proyectante proyecta, abre lo abierto, se desvela por medio de la apertura que él mismo es el arrojado y no hace otra cosa que recoger el contraimpulso en ser [*Gegenschwung im Seyn aufzufangen*]»²³. Ese es el contrajuego que se experimenta como dimensión esencial, como «relación» *Dasein-ser*. Y esa es la *Kehre*, el viraje, del que Heidegger podrá decir que se trata de un movimiento del pensar mismo. Para hablar en los términos de *Ser y Tiempo*, en la misma medida en que se lleva a cabo la recuperación del modo propio de la existencia, se experimenta que

18. *Beiträge*, 185.

19. *Beiträge*, 119.

20. *Beiträge*, 117.

21. Cf. *Op. cit.*, 330, 337 ; tr., 272, 277.

22. Cf. *Beiträge*, 182.

23. *Ib.*

ésta es deudora de lo que le viene planteado por un envío. Como dice claramente en otro pasaje²⁴: «En el comprender como proyecto arrojado reside necesariamente el viraje (*Kehre*); el arrojante [*Werfer*] del proyecto es un arrojado, pero sólo en el arrojar y por medio de él». No se trata pues de un determinismo epocal. Lo que acontece en el salto es la llegada a aquello que es auténticamente problema, a la experiencia de la donación de ser. La relación hombre-ser que allí se establece se libera de la determinación objetual, o sea, tanto de la determinación por parte de un sujeto como de la subordinación por parte de un horizonte trascendental. Acceder al ahí del ser es experimentar ese movimiento, lo que Heidegger llama «el temblor de ser».

En varias ocasiones Heidegger insiste en el carácter de proyecto de la comprensión de ser, unido al carácter arrojado de esa proyección, lo que quiere decir, «perteneciente al ser acaecido-apropiado [*Er-eignung*] por parte de ser mismo»²⁵. Nuevamente, no se trata simplemente de un condicionamiento por una situación histórica, sino que lo que allí se experimenta es la apertura misma. Si se mira bien, no es esto muy diferente de la idea de temporalidad que animaba *Ser y Tiempo*. Si allí quedaba limitada a la temporalidad del *Dasein* (mientras que en la tercera sección no escrita o publicada se trataba de explicitar una temporalidad de ser (*Temporalität*) que constituía propiamente un horizonte trascendental), ahora se trata en cierto sentido efectivamente de una temporalidad de ser, de una temporalidad liberada de la temporalidad lineal. En efecto, el pasado es lo sido que abre el futuro y se presenta como advenir en la medida en que se empuñan sus posibilidades, trascendiendo su mero carácter de dado.

Pero volvamos ahora a la comprensión de ser y el proyecto. El proyecto de ser (o, mejor hacia ser, *auf das Seyn*) consiste en que el proyectante del proyecto se arroja a lo abierto de la apertura proyectante para devenir él mismo en eso abierto²⁶. La apertura no es algo previo sino que acontece sólo con ese arrojarse. No puede decirse, por lo tanto, que la apertura sea simple «producto» de ser como algo previamente disponible.

En una determinación más concreta del sentido de la *Geworfenheit*, Heidegger dice que acontece ante todo en la penuria del abandono de ser²⁷. Esta es la situación previa que afecta al proyectante para que llegue a ser sí mismo en el lanzarse a lo abierto. Lo que cuenta es la relación hombre-ser, no a través del ente. Y esa relación lo es ante todo con la situación en la que está, siempre que ésta, a su vez, haya podido experimentarse como modo de darse de ser.

El «estar arrojado», la *Geworfenheit* sólo se experimenta desde la verdad del ser²⁸. Es el previo ser empujado al ahí que se revela como tal. No se trata ya, por lo tanto de la facticidad en el sentido de *Ser y Tiempo*, del *factum* de estar ya siempre en un mundo. El propio Heidegger dice que en *Ser y Tiempo* la *Geworfenheit* se presta aún a malas comprensiones, en el sentido de un contingente aparecer del hombre junto a otros entes. El impulso [*Anstoss*] proviene de ser mismo.

24. *Beiträge*, 138.

25. *Beiträge*, 134.

26. Cf. *Beiträge*, 183.

27. Cf. *Beiträge*, 182.

28. Cf. *Beiträge*, 194.

Para terminar, quisiera recalcar dos puntos tocados que me parecen claves. En primer lugar esa especie de recuperación de la *unidad* en la que desembocan la consideración crítica tanto de la trascendencia como de la diferencia ontológica. En ambos casos, Heidegger reclama un pensamiento desde ser mismo que no se limite a constatar una distancia, una diferencia.

De este modo, pareciera deslizarse muy cerca de lo que podría considerarse una restauración de la metafísica. En efecto, ésta habría tratado siempre de determinar qué es el ente desde el ser en cuanto ser del ente. Frente a ello, destacar la diferencia parecía ser el movimiento propiamente no metafísico. Lo que aquí se intenta, sin embargo, dista de ser la instauración de un principio. Se trata de pensar desde ser mismo, pero no en el sentido de ser del ente, sino desde el carácter de ser mismo. Esto quiere decir, negativamente, no pensar desde la diferencia, del estar uno al lado del otro y referido por lo tanto al ente y no al juego mismo. Se trata de reconducir esa dualidad a una unicidad esencial. Pero esto, por supuesto, no quiere decir a una instancia única que suprime esa dualidad. Es el movimiento de diferenciación y apropiación que Heidegger llama *Ereignis*.

En segundo lugar, la primacía de la *Geworfenheit*, o sea de la facticidad. O, mejor dicho, el estar arrojado del proyecto como *Wurf des Seins* (envío de ser), que es el estar solicitado por la verdad de ser. Es decir, ser llamado por la situación en la que se está, con lo que la asunción de sí mismo, o el llegar a ser sí mismo, es equivalente a escuchar esa voz, a recibir ese llamado. El ser arrojado del proyecto no implica tanto una determinación epocal como la asunción de la situación de ser, el ser deudor que se experimenta en la situación y se recoge en una *Stimmung*.

El camino de *Ser y Tiempo* se adentraba en la nihilidad de la existencia, de la que puede decirse que es lo que abre el proyecto de mundo, en la medida en que no parte de una determinación substancial. Esto ahora está pensado como dependiente del envío de ser por el que éste abre y se sustrae. Desde esa experiencia histórica primera, que da lugar a la aparición como tal, a la presencia, se genera ese vacío de fundamentación que sale a la luz en la medida en que pierden su vigencia los principios que sirven para llenarlo. El nihilismo, o el abandono del ser, muestran, aunque de manera inversa, lo que está a la base de esta historia, lo que está a la base de ser. Se abre, por lo tanto una visión retrospectiva que permite comprender la historicidad de ser en sus diversos envíos. Pero sobre todo se abre la visión de lo que significa ese carácter de envío: el sustraerse primero como «lugar de origen».

Esto da lugar al problema del modo en que puede enfrentarse esto inaparente. Pareciera que de nuevo se acerca lo inefable, un mundo otro o un otro del mundo. Y sin embargo esta afirmación de la negación es algo justamente rechazado como una posición que se queda en la negación de lo ente, con lo que permanece en la visión desde lo ente. Por eso es fundamental el papel de lo que Heidegger llama «*Bergungen*», cobijos, los diversos modos en los que la verdad puede albergarse en el ente.

Consecuentemente con todo lo anterior, Heidegger habla de una *Gründung*, de una fundación que es el movimiento propio del ser-ahí. No se trata, por supuesto, de establecer un principio, de ontificar lo «trascendente», ni siquiera en una figura negativa, sino más bien de albergar ser en el ente. Fundar quiere decir «dejar ser al fundamento» (como abismo), pero también

«construir sobre él»²⁹. O sea, primariamente situarse en la distancia del fundamento abismal, pero precisamente por ello remitido a la necesidad de construir, en el sentido de albergar esa distancia y ese envío. La fundación del ser-ahí acontece como cobijo de la verdad en lo verdadero³⁰.

Frente a Platón, Heidegger afirma que el conocimiento del ser no se basa en una *anámnesis* sino en un olvido³¹. Es el olvido del regreso, y éste se basa finalmente en no poder mantenerse en lo abismal del desprenderse (*Loswurf*). Sólo entonces se constituye la instancia de «ser», que puede pretender reconstruir el regreso como fundamentación desde ese principio (el ser del ente). Esto es lo que lastra todo intento trascendental. En la misma medida en que trata de reconstruir el regreso olvidado, olvida la experiencia de la dimensión de ser. Por eso la *Kehre* no vuelve de tiempo a ser. Se trata de pasar del señalamiento del ámbito de trascendencia al ser-ahí, al ser en lo abierto.

Este estar en la trascendencia no es estar en la verdad en el sentido de ocupar el punto ciego de la metafísica, sino precisamente habitar la distancia que se abre y en la que es experimentable el envío de ser. Por eso es esencial que el claro (*Lichtung*) sea pensado aquí como «claro para el ocultarse», lo que remite a esa dimensión como un origen negativo en el que se sostiene el ahí. Pero la tarea es «la recuperación del ente [*die Wiederbringung des Seienden*] desde la verdad de ser»³².

29. *Beiträge*, 187.

30. *Beiträge*, 219.

31. Cf. *Beiträge*, 263.

32. *Beiträge*, 4.