

## VORWORT

Sehr geehrter Herr P. Richardson:

Mit einigem Zögern versuche ich, die beiden Hauptfragen Ihres Briefes vom 1. März 1962 zu beantworten. Die eine Frage betrifft den ersten Anstoß, der meinen Denkweg bestimmt hat. Die andere Frage verlangt eine Auskunft über die vielberedete Kehre.

Ich zögere mit den Antworten, weil sie notgedrungen nur Hinweise bleiben. Durch eine lange Erfahrung belehrt, muß ich vermuten, daß man die Hinweise nicht als Weisung aufnimmt, sich selber auf den Weg zu machen, um der gewiesenen Sache selbständig nachzudenken. Man wird die Hinweise als eine von mir geäußerte Meinung zur Kenntnis nehmen und als solche weiterverbreiten. Jeder Versuch, Gedachtes der herrschenden Vorstellungweise näherzubringen, muß selber das zu Denkende diesen Vorstellungen angleichen und dadurch die Sache notwendig verunstalten.

Diese Vorbemerkung ist kein Klagelied eines Mißverstandenen, sondern die Feststellung einer fast unaufhebbaren Schwierigkeit der Verständigung.

Die eine Frage Ihres Briefes lautet:

“Wie ist Ihre erste Erfahrung der Seinsfrage bei Brentano eigentlich zu verstehen?”

“bei Brentano” – Sie denken daran, daß die erste philosophische Schrift, die ich seit 1907 immer wieder durcharbeitete, Franz Brentanos Dissertation war: “Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles” (1862). Brentano setzte auf das Titelblatt seiner Schrift den Satz des Aristoteles: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Ich übersetze: “Das Seiende wird (nämlich hinsichtlich seines Seins) in vielfacher Weise offenkundig”. In diesem Satz verbirgt sich die meinen Denkweg bestimmende Frage: Welches ist die alle mannigfachen Bedeutungen durchherrschende einfache, einheitliche Bestimmung von Sein? Diese Frage

## PREFACIO \*

Muy apreciado P. Richardson:

Con alguna vacilación intento contestar las dos principales preguntas de su carta del 1º de marzo de 1962. La primera pregunta concierne al primer impulso, que determinó el camino de mi pensar. La otra pregunta pide una información acerca del muy discutido “giro”.

Vacilo con las respuestas, porque ellas obligadamente siguen siendo sólo pistas. Enseñado por una larga experiencia debo suponer que uno no toma a las pistas como indicación de ponerse a sí mismo en camino para meditar independientemente sobre la Cosa indicada. Se tomará conocimiento de las pistas como una opinión expresada por mí y se la transmitirá com tal. Cada intento de acercar lo pensado a la manera dominante de la representación, debe él mismo, asemejar lo pensado a estas representaciones y por ahí deformar necesariamente la Cosa.

Este comentario previo no es ninguna lamentación de alguien que ha sido mal interpretado, sino la comprobación de una dificultad casi insuperable de la comprensión.

La primera pregunta de su carta dice:

“¿Cómo ha de comprenderse propiamente su primera experiencia de la pregunta por el ser en Brentano?”

“en Brentano” – Usted piensa, que el primer escrito filosófico, que reiteradamente trabajé a fondo desde 1907, fue la Disertación de Franz Brentano: “Acerca de la variada significación del ente en Aristóteles” (1862). Brentano colocó en la portada de su escrito la frase de Aristóteles: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Yo traduzco: “El ente se hace patente de muy variadas formas (esto es con vistas a su ser)”. En esta frase se esconde la pregunta que determina el camino de mi pensar: ¿Cuál es la determinación simple, una, del ser que domina e impregna a todas las múltiples

\* Esta carta de M. Heidegger a W. J. Richardson fue publicada como “prefacio” a la obra del mismo Richardson titulada, *Heidegger: through phenomenology to thought*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1963, pp. VIII-XXIII, en su versión original alemana y su traducción inglesa. La versión castellana, que ahora presentamos, es traducción directa del original alemán, tal como consta en esa obra, y fue realizada por Marta Lampa y Jorge R. Seibold S.J., con el correspondiente permiso de publicación o “Copyright (c)”, de Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Holland. Los traductores agradecen al P. Juan C. Scannone S.J., sus sugerencias en orden a perfeccionar esta traducción.

weckt die folgenden: Was heißt denn Sein? Inwiefern (weshalb und wie) entfaltet sich das Sein des Seienden in die von Aristoteles stets nur festgestellten, in ihrer gemeinsamen Herkunft unbestimmt gelassenen vier Weisen? Es genügt, diese in der Sprache der philosophischen Überlieferung auch nur zu nennen, um von dem zunächst unvereinbar Erscheinenden betroffen zu werden: Sein als Eigenschaft, Sein als Möglichkeit und Wirklichkeit, Sein als Wehrheit, Sein als Schema der Kategorien. Welcher Sinn von Sein spricht in diesen vier Titeln? Wie lassen sie sich in einen verstehbaren Einklang bringen?

Diesen Einklang können wir erst dann vernehmen, wenn zuvor gefragt und geklärt wird: Woher empfängt das Sein als solches (nicht nur das Seiende als Seiendes) seine Bestimmung?

Indes verging ein Jahrzehnt, und es bedurfte vieler Um- und Abwege durch die Geschichte der abendländischen Philosophie hindurch, bis auch nur die genannten Fragen in eine erste Klarheit gelangten. Dafür waren drei Einsichten entscheidend, die freilich noch nicht ausreichten, um eine Erörterung der Seinsfrage als Frage nach dem Sinn von Sein zu wagen.

Durch die unmittelbare Erfahrung der phänomenologischen Methode in Gesprächen mit Husserl bereitete sich der Begriff von Phänomenologie vor, der in der Einleitung zu "Sein und Zeit" (§ 7) dargestellt ist. Hierbei spielt die Rückbeziehung auf die entsprechend ausgelegten Grundworte des griechischen Denkens: *λόγος* (offenbar machen) und *φαίνεσθαι* (sich zeigen) eine maßgebende Rolle.

Ein erneutes Studium der Aristotelischen Abhandlungen (im besonderen des neunten Buches der "Metaphysik" und des sechsten Buches der "Nikomachischen Ethik") ergab den Einblick in das *ἀληθεύειν* als entbergen und die Kennzeichnung der Wahrheit als Unverborgenheit, in die alles Sichzeigen des Seienden gehört. Man denkt freilich zu kurz oder überhaupt nicht, wenn man sich mit der Feststellung begnügt: Heidegger faßt die Wahrheit als Unverborgenheit. Als ob nicht mit der *ἀ-λήθεια* das eigentlich Denkwürdige erst zu einem ungefähren Vorschein käme. Der Sache wird auch dadurch nicht geholfen, daß man statt "Unverborgenheit" die Übersetzung "Unvergessenheit" vorbringt. Denn die "Vergessenheit" muß griechisch als Entzug in die Verbergung gedacht werden. Entsprechend muß das Gegenphänomen zum Vergessen, das Erinnern, griechisch ausgelegt werden:

significaciones? Esta pregunta despierta las siguientes: ¿Qué significa, pues, ser? ¿De qué modo, (por qué y cómo) se despliega el ser del ente en los cuatro modos sólo constantemente afirmados por Aristóteles, pero que él deja indeterminados en su común origen? Basta sólo con nombrar a este origen en el lenguaje de la tradición filosófica, para ser sorprendido por lo que aparece a primera vista incompatible: ser como propiedad, ser como posibilidad y actualidad, ser como verdad, ser como esquema de las categorías. ¿Qué sentido de ser se expresa en estos cuatro títulos? ¿Cómo pueden conciliarse comprensiblemente?

Esta conciliación la podemos percibir recién entonces, si antes se pregunta y aclara: ¿De dónde recibe el ser como tal (no sólo el ente como ente) su determinación?

Mientras tanto transcurrió una década, y se necesitaron muchos rodeos y desvíos a través de la historia de la filosofía occidental, hasta que las preguntas nombradas llegaron sólo a una primera claridad. Para ello fueron decisivas tres intelecciones, que por supuesto todavía no bastaban, para intentar un análisis acerca de la pregunta por el ser como pregunta dirigida al sentido del ser.

A través de la experiencia inmediata del método fenomenológico en conversaciones con Husserl se preparó el concepto de fenomenología, el cual es presentado en la introducción a "Ser y Tiempo" (§ 7). Ahí juega un rol decisivo la referencia retrospectiva a las palabras fundamentales del pensar griego: *λόγος* (hacer manifiesto) y *φαίνεσθαι* (mostrarse), correspondientemente interpretadas.

Un renovado estudio de los tratados aristotélicos (en particular del libro noveno de la "Metafísica" y del libro sexto de la "Ética a Nicómaco") dio como resultado el ver en profundidad el *ἀληθεύειν* como develar y la caracterización de la verdad como desocultamiento, a la que pertenece todo mostrarse del ente. Por supuesto no se piensa suficientemente o no se piensa de ningún modo cuando uno se conforma con la afirmación: Heidegger concibe la verdad como desocultamiento. Como si lo digno de ser pensado no llegara recién con la *ἀ-λήθεια* a vislumbrarse en forma aproximada. A la Cosa no le ayuda tampoco que uno emplee en lugar de "des-ocultamiento" la traducción "des-olvido"<sup>1</sup>. Pues "olvido" debe ser pensado helénicamente como retirada al ocultamiento. De acuerdo a ello debe ser expuesto helénicamente el

<sup>1</sup> Nota de traducción: Hemos traducido "Unverborgenheit" por "des-ocultamiento" y "Unvergessenheit" por "des-olvido", que no son expresiones propiamente castellanas, con las cuales se quiere significar "sacar-del-ocultamiento" y "sacar-del-olvido" respectivamente.

als Erwerben, Erlangen des Unverborgenem. Platons *ἀνάμνησις* der Ideen besagt: das wieder-zu-Gesicht-Bekommen, das Entbergen, nämlich des Seienden in seinem Aussehen.

Mit dem Einblick in die *ἀλήθεια* als Unverborgenheit wurde der Grundzug der *οὐσία*, des Seins des Seienden erkannt: die Anwesenheit. Aber die wörtliche, d. h. die aus der Sache gedachte Übersetzung spricht erst dann, wenn der Sachgehalt der Sache, hier die Anwesenheit als solche, vor das Denken gebracht wird. Die beunruhigende, ständig wache Frage nach dem Sein als Anwesenheit (Gegenwart) entfaltete sich zur Frage nach dem Sein hinsichtlich seines Zeitcharakters. Dabei zeigte sich alsbald, daß der überlieferte Zeitbegriff nach keiner Hinsicht zureicht, auch nur die Frage nach dem Zeitcharakter der Anwesenheit sachgerecht zu stellen, geschweige denn, sie zu beantworten. Die Zeit wurde in derselben Weise fragwürdig wie das Sein. Die in "Sein und Zeit" gekennzeichnete ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit ist keineswegs schon das der Seinsfrage entsprechende gesuchte Eigenste der Zeit.

Mit der vorläufigen Aufhellung von *ἀλήθεια* und *οὐσία* klärten sich in der Folge Sinn und Tragweite des Prinzips der Phänomenologie: "zu den Sachen selbst". Bei der nicht mehr nur literarischen sondern vollzugsmäßigen Einarbeitung in die Phänomenologie blieb jedoch die durch Brentanos Schrift erweckte Frage nach dem Sein im Blick. Dadurch entstand der Zweifel, ob "die Sache selbst" als das intentionale Bewußtsein oder gar als das transzendente Ich zu bestimmen sei. Wenn anders die Phänomenologie als das Sichzeigenlassen der Sache selbst die maßgebende Methode der Philosophie bestimmen soll und wenn die Leitfrage der Philosophie sich von alters her in den verschiedensten Gestalten als die Frage nach dem Sein des Seienden durchhielt, dann mußte das Sein die erste und letzte Sache selbst für das Denken bleiben.

Inzwischen wurde "die Phänomenologie" im Sinne Husserls zu einer bestimmten, von Descartes, Kant und Fichte her vorgezeichneten philosophischen Position ausgebaut. Ihr blieb die Geschichtlichkeit des Denkens durchaus fremd (vgl. die zuwenig beachtete Abhandlung von Husserl: "Philosophie als strenge Wissenschaft", erschienen 1910/11 in der Zeitschrift "Logos", S. 289 ff.).

Gegen diese philosophische Position setzte sich die in "Sein und Zeit" entfaltete Seinsfrage ab und dies auf grund eines, wie ich heute noch glaube, sachgerechteren Festhaltens am Prinzip der Phänomenologie.

fenómeno opuesto al olvidar, o sea el recordar: como conseguir, alcanzar lo no oculto. La *ἀνάμνησις* platónica de las ideas implica: el hacerse nuevamente presente, el develar, esto es, del ente en su aparecer.

Con el ver en profundidad en la *ἀλήθεια* como des-ocultamiento se reconoció el rasgo esencial de la *οὐσία*, del ser del ente: lo presencial. Pero la traducción literal, esto es, la traducción pensada a partir de la Cosa recién habla cuando el contenido de la Cosa, aquí lo presencial como tal, es llevado ante el pensar. La pregunta inquietante y constantemente despierta por el ser como lo presencial (presente) se desdobló en la pregunta por el ser con vistas a su carácter temporal. En ello se mostró inmediatamente, que el concepto tradicional de tiempo no alcanza desde ningún punto de vista, ni siquiera para plantear correctamente la pregunta por el carácter temporal de lo presencial, menos aún, para responderla. El tiempo se tornó cuestionable de la misma manera que el ser. La temporalidad ek-stática-horizontale delineada en "Ser y Tiempo" ya no es de ningún modo lo más propio del tiempo, buscando como correspondiendo a la pregunta por el ser.

Con la clarificación provisoria de *ἀλήθεια* y *οὐσία* se aclararon a continuación el sentido y el alcance del principio de la fenomenología: (ir) "a las cosas mismas". A medida que fui familiarizándome no sólo literariamente, sino por propia práctica con la fenomenología, me quedó sin embargo a la vista la pregunta por el ser despertada por el escrito de Brentano. Por ello surgió la duda, si "la Cosa misma" había de ser determinada como la conciencia intencional o tal vez como el yo trascendental. Supuestó que la fenomenología como el dejar mostrarse de la Cosa misma deba determinar el método principal de la filosofía y si ya la pregunta guía de la filosofía desde los tiempos antiguos se mantuvo en las configuraciones más variadas como la pregunta por el ser del ente, entonces el ser debía permanecer la primera y última Cosa misma para el pensar.

Mientras tanto "la fenomenología" en el sentido de Husserl fue elaborada como una determinada posición filosófica delineada a partir de Descartes, Kant y Fichte. A esta posición la historicidad del pensar le quedó completamente extraña (cfr. el tratado de Husserl tenido en cuenta demasiado poco: "La filosofía como ciencia estricta", aparecido en 1910/11 en la revista "Logos", p. 289 ss.).

La pregunta por el ser desplegada en "Ser y Tiempo" se distinguió de esta posición filosófica en base a lo que todavía hoy estimo como una más correcta afirmación del principio de la fenomenología.

Was sich so durch einen Rückblick, der stets zu einer retractatio wird, in wenigen Zügen darstellen läßt, war nach seiner geschichtlichen Wirklichkeit ein verwickelter, mir selbst undurchsichtiger Vorgang. Dieser blieb unausweichlich der zeitgenössischen Vorstellungsweise und Sprache verhaftet und führte unzureichende Deutungen des eigenen Vorhabens mit sich.

Verstehen Sie nun im Titel Ihres Werkes "Der Weg von der Phänomenologie zum Seinsdenken" die "Phänomenologie" in dem zuletzt gekennzeichneten Sinne einer philosophischen Position Husserls, dann trifft der Titel die Sache, insofern die von mir gestellte Seinsfrage etwas ganz anderes ist als jene Position. Der Titel ist vollends berechtigt, wenn der Name "Seinsdenken" aus der Zweideutigkeit herausgenommen wird, nach der er sowohl das Denken der Metaphysik – das Denken des Seins des Seienden – als auch die Seinsfrage im Sinne des Denkens des Seins als solchen (die Offenbarkeit des Seins) nennt.

Verstehen wir aber die "Phänomenologie" als das Sichzeigelassen der eigensten Sache des Denkens, dann müßte der Titel lauten: "Ein Weg *durch* die Phänomenologie in das Denken des Seins". Dieser Genitiv sagt dann, daß das Sein als solches (das Seyn) sich zugleich als jenes zu Denkende zeigt, was ein ihm entsprechendes Denken braucht.

Mit diesem Hinweis streife ich schon die zweite von Ihnen gestellte Frage. Sie lautet:

"Zugegeben, daß in Ihrem Seinsdenken eine 'Kehre' geschehen ist – *wie* ist dann diese 'Kehre' geschehen – oder, anders gefragt, wie ist dieses Geschehen selbst zu denken?"

Ihre Frage läßt sich nur beantworten, wenn zuvor geklärt ist, was "Kehre" besagt; deutlicher gesprochen, wenn man willens ist, dem darüber schon Gesagten entsprechend nachzudenken, statt fortgesetzt grundlose Behauptungen in Umlauf zu bringen. Öffentlich – literarisch habe ich zuerst im "Humanismusbrief" von der Kehre gesprochen (1947, S. 71 ff.; Sonderausgabe S. 17). Nun unterstellt man: also hat sich in Heideggers Denken seit 1947 eine "Umkehr" oder gar seit 1945 eine "Bekehrung" vollzogen. Man läßt die Überlegung bei sich gar nicht zu, daß ein

Lo que así se deja presentar en pocos trazos a través de una retrospectiva, que constantemente se convierte en una retractatio, fue según su realidad histórica un proceso intrincado, sin transparencia para mí mismo. Este (proceso) permaneció inevitablemente atado al modo de representación y lenguaje contemporáneos y llevó consigo interpretaciones insuficientes de su propio propósito.

Ahora bien, si en el título de su obra "El camino desde la fenomenología al pensar del ser". Usted entiende la "fenomenología" en el sentido señalado últimamente de una posición filosófica de Husserl, entonces el título acierta con la Cosa, en cuanto la pregunta por el ser por mí formulada es algo completamente diferente de aquella posición. El título está completamente justificado, si el nombre "pensar del ser" es sacado de la ambigüedad según la cual el título nombra tanto el pensar de la metafísica —el pensar del ser del ente— como también la pregunta por el ser en el sentido del pensar del ser como tal (la mostrabilidad del ser).

Pero si entendemos la fenomenología como el dejar mostrarse de la Cosa más propia del pensar, entonces el título debería ser: "Un camino *a través* de la fenomenología hacia el pensar del ser". Este genitivo dice entonces, que el ser como tal (el Ser)<sup>2</sup> se muestra a la vez como aquello a ser pensado, que necesita un pensar correspondiente a él.

Con esta indicación ya toco la segunda pregunta formulada por Usted. Ella dice así:

"Supuesto, *que* en su pensar del ser aconteció un "giro" —¿*cómo* aconteció entonces ese "giro"?— o, preguntado de otro modo, ¿cómo ha de ser pensado este mismo acontecer?"

Su pregunta sólo se puede contestar, si antes se aclara, qué significa "giro"; dicho más claramente, si uno está dispuesto a reflexionar según lo dicho sobre ello más arriba, en lugar de hacer circular constantemente afirmaciones infundadas: en mis escritos publicados he hablado por primera vez acerca del giro en la "Carta sobre el Humanismo" (1947, p. 71 ss.; edición especial p. 17). Entonces se supone: por consiguiente se ha producido en el pensar de Heidegger desde 1947 una vuelta, o más aún desde 1945 una conversión. De ningún modo se reflexiona que

<sup>2</sup> Nota de traducción: Hemos traducido la expresión heideggeriana "Seyn" por "Ser", con mayúscula, a fin de diferenciarla de "Sein", a la que hemos traducido por "ser", con minúscula, excepto cuando aparece en el título de la obra "Ser y Tiempo".

Durchdenken eines so entscheidenden Sachverhalts viele Jahre benötigt, um ins Klare zu kommen. Der im folgenden angeführte Text mag belegen, daß der unter dem Namen "Kehre" gedachte Sachverhalt mein Denken schon ein Jahrzehnt vor 1947 bewegte. Das Denken der Kehre ist eine Wendung in meinem Denken. Aber diese Wendung erfolgt nicht auf grund einer Änderung des Standpunktes oder gar der Preisgabe der Fragestellung in "Sein und Zeit". Das Denken der Kehre ergibt sich daraus, daß ich bei der zu denkenden Sache "Sein und Zeit" geblieben bin, d. h. nach der Hinsicht gefragt habe, die schon in "Sein und Zeit" (S. 39) unter dem Titel "Zeit und Sein" angezeigt wurde.

Die Kehre ist in erster Linie nicht ein Vorgang im fragenden Denken; sie gehört in den durch die Titel "Sein und Zeit", "Zeit und Sein" genannten Sachverhalt selbst. Darum heißt es im "Humanismusbrief" an der angeführten Stelle: "Hier kehrt sich das Ganze um". "Das Ganze" — dies sagt: der Sachverhalt von "Sein und Zeit", von "Zeit und Sein". Die Kehre spielt im Sachverhalt selbst. Sie ist weder von mir erfunden, noch betrifft sie nur mein Denken. Bis heute wurde mir kein Versuch bekannt, der diesem Sachverhalt nachgedacht und ihn kritisch erörtert hat. Statt des boden- und endlosen Geredes über die "Kehre" wäre es ratsamer und fruchtbar, sich erst einmal auf den genannten Sachverhalt einzulassen. Will man dies nicht, dann ist man auch daran gehalten, nachzuweisen, daß die in "Sein und Zeit" entfaltete Seinsfrage unberechtigt, überflüssig und unmöglich sei. Einer in dieser Weise ansetzenden Kritik von "Sein und Zeit" müßte man offenbar erst auf die Sprünge helfen.

Wer bereit ist, den einfachen Sachverhalt zu sehen, daß in "Sein und Zeit" der Ansatz des Fragens aus dem Bezirk der Subjektivität abgebaut, daß jede anthropologische Fragestellung ferngehalten, vielmehr einzig die Erfahrung des Da-seins aus dem ständigen Vorblick auf die Seinsfrage maßgebend ist, der wird zugleich einsehen, daß das in "Sein und Zeit" erfragte "Sein" keine Setzung des menschlichen Subjekts bleiben kann. Vielmehr geht das Sein als das aus seinem Zeit-Charakter geprägte An-wesen das Da-sein an. Demzufolge ist schon im Ansatz der Seinsfrage in "Sein und Zeit" auch das Denken auf eine Wendung angesprochen, die seinen Gang der Kehre entsprechen läßt. Dadurch wird jedoch die Fragestellung in "Sein und Zeit" keineswegs preisgegeben. Demgemäß steht in der Vorbemerkung zur siebenten unveränderten Auflage von "Sein und Zeit" (1957) der Satz:

Der "Weg bleibt indessen auch heute noch ein notwendiger,

un pensar a fondo sobre un estado de cosas tan decisivo necesite muchos años para llegar a la claridad. El texto mencionado a continuación puede documentar, que el estado de cosas pensado bajo el nombre de "giro" ya movía mi pensar en la década anterior a 1947. El pensar del giro es un viraje en mi pensar. Pero este viraje no proviene motivado por un cambio del punto de vista o acaso por el abandono del planteamiento de "Ser y Tiempo". El pensar del giro proviene del hecho, que yo he permanecido en la Cosa a ser pensada: "Ser y Tiempo", es decir, que he preguntado por la perspectiva, que ya fue señalada en "Ser y Tiempo" (p. 39) bajo el título: "Tiempo y Ser".

El giro no es en primera línea una operación en el pensar interrogativo: pertenece al mismo estado de cosas nombrado por los títulos: "Ser y Tiempo", "Tiempo y Ser". Por ello se significa en el lugar indicado de la "Carta sobre el Humanismo": "Aquí (el) todo gira". "El todo" — esto dice: el estado de cosas de "Ser y Tiempo", de "Tiempo y Ser". El giro juega en el estado de cosas mismo. El (giro) ni es inventado por mí, ni se refiere sólo a mi pensar. Hasta hoy no he conocido ningún intento que haya reflexionado sobre este estado de cosas y que lo haya discutido críticamente. En lugar del interminable palabrerío sin fundamento sobre el "giro" sería más aconsejable y fructuoso introducirse de una vez por todas en el mencionado estado de cosas. Si uno no quiere hacerlo, entonces uno está obligado a demostrar, que la cuestión del ser desplegada en "Ser y Tiempo" es infundada, superflua e imposible. Una crítica de "Ser y Tiempo" enfocada de esta manera, debería evidentemente contar primero con ayuda.

Quien esté preparado a ver el simple estado de cosas, a ver que en "Ser y Tiempo" el inicio del preguntar está disociado del ámbito de la subjetividad, que todo planteamiento antropológico se mantiene alejado, y que más bien es únicamente determinante la experiencia del ser-ahí a partir de la constante mirada previa hacia la pregunta del ser, ese tal reconocerá enseguida que el "ser" preguntado en "Ser y Tiempo" no puede permanecer una posición del sujeto humano. Más bien el ser como pre-sencia impregnada por su carácter temporal concierne al ser-ahí. Por consiguiente ya en el inicio de la pregunta por el ser en "Ser y Tiempo" el pensar está también llamado a un viraje, el cual hace que su caminar corresponda al giro. Sin embargo no por ello el planteamiento de "Ser y Tiempo" queda abandonado. De acuerdo a ello en la nota previa a la 7ª edición de "Ser y Tiempo" (1957), está puesta la frase:

El "camino permanece entre tanto todavía hoy un camino

wenn die Frage nach dem Sein unser Dasein bewegen soll”.

Dagegen wird im Denken der Kehre die Fragestellung von “Sein und Zeit” auf eine entscheidende Weise er-gänzt. Ergänzen kann nur, wer das Ganze erblickt. Diese Ergänzung erbringt auch erst die zureichende Bestimmung des Da-seins, d. h. des von der Wahrheit des Seins als solchen her gedachten Wesens des Menschen (vgl. “Sein und Zeit”, § 66). Demgemäß lautet ein Text des ersten Entwurfs der Vorlesung für das Wintersemester 1937/38, die versucht, die Notwendigkeit der Wahrheitsfrage im Hinblick auf die Seinsfrage zu erörtern:

Immer wieder ist einzuschärfen: In der hier gestellten Wahrheitsfrage gilt es nicht nur eine Abänderung des bisherigen Begriffes der Wahrheit, nicht eine Ergänzung der geläufigen Vorstellung, es gilt eine Verwandlung des Menschseins selbst. Diese Verwandlung ist nicht durch neue psychologische oder biologische Einsichten gefordert. Der Mensch ist hier nicht Gegenstand irgendeiner Anthropologie. Der Mensch steht hier zur Frage in der tiefsten und weitesten, der eigentlich grundhaften Hinsicht: Der Mensch in seinem Bezug zum Sein — d. h. in der Kehre: Das Seyn und dessen Wahrheit im Bezug zum Menschen.

Das “Geschehen” der Kehre, wonach Sie fragen, “ist” das Seyn als solches. Es läßt sich nur *aus* der Kehre denken. Dieser eignet keine besondere Art von Geschehen. Vielmehr bestimmt sich die Kehre zwischen Sein und Zeit, zwischen Zeit und Sein aus dem, wie Es Sein, wie Es Zeit gibt. Über dieses “Es gibt” versuchte ich in dem Vortrag “Zeit und Sein”, den Sie selbst hier am 30. Januar 1962 gehört haben, einiges zu sagen.

Setzen wir statt “Zeit”: Lichtung des Sichverbergens von Anwesen, dann bestimmt sich Sein aus dem Entwurfbereich von Zeit. Dies ergibt sich jedoch nur insofern, als die Lichtung des Sichverbergens ein ihm entsprechendes Denken in seinen Brauch nimmt.

Anwesen (Sein) gehört in die Lichtung des Sichverbergens (Zeit). Lichtung des Sichverbergens (Zeit) erbringt Anwesen (Sein).

Es ist weder das Verdienst meines Fragens noch der Macht-spruch meines Denkens, daß dieses Gehören und Erbringen im

necesario, si la pregunta por el ser debe mover nuestro ‘ser-ahí’ ”.

Por el contrario en el pensar del giro se completa de una manera decisiva el planteamiento de “Ser y Tiempo”<sup>3</sup>. Completar sólo puede aquél quien visualiza el todo. Este completamiento logra también por primera vez la suficiente determinación del ser-ahí, esto es de la esencia del hombre pensada desde la verdad del ser como tal (cfr. “Ser y Tiempo”, § 66). De acuerdo a ello dice un texto del primer esbozo del curso para el semestre de invierno de 1937/38, el cual intenta debatir al necesidad de la pregunta por la verdad en la perspectiva sobre la pregunta por el ser:

Hay que recalcar siempre de nuevo: En la pregunta por la verdad aquí propuesta no está en juego solamente un cambio del concepto de verdad que hasta aquí se ha tenido, ni un completamiento de la representación corriente, está en juego una transformación del ser del hombre mismo. Esta transformación no es exigida por nuevas intelecciones psicológicas o biológicas. Aquí el hombre no es objeto de ninguna antropología. El hombre está aquí cuestionado en el sentido más amplio y más profundo, propiamente fundamental: el hombre en su relación al ser — esto es, en el giro: el Ser y su verdad en relación al hombre.

El “acontecer” del giro, acerca del que Usted pregunta, “es” el Ser como tal. Sólo se puede pensar *desde* el giro. A este (giro) no le es propio ningún tipo especial de acontecer. Más bien se determina el giro entre ser y tiempo, entre tiempo y ser, desde esto, como Se da ser, como Se da tiempo<sup>4</sup>. Sobre este “Se da” intenté decir algo en la conferencia “Tiempo y Ser”, la cual Usted mismo escuchó aquí el 30 de enero de 1962.

Pongamos en lugar de “tiempo”: iluminación del ocultarse del estar-presente, luego (el) ser se determina desde el ámbito proyectual de tiempo. Esto se da sin embargo sólo en cuanto que la iluminación del ocultarse toma en su uso un pensar que le corresponde.

Estar-presente (ser) pertenece a la iluminación del ocultarse (tiempo). (La) iluminación del ocultarse (tiempo) produce (el) estar-presente (ser).

No es ni el mérito de mi preguntar ni la decisión arbitraria de mi pensar, que este pertenecer y producir descansa en el Acon-

<sup>3</sup> Nota de traducción: Hemos traducido “er-gänzt” por la expresión castellana “com-pletar” que tiene en cuenta el significado de la raíz griega “πλην” (llenar).

<sup>4</sup> Nota de traducción: “es gibt” significa “hay” o “se da” en el lenguaje corriente de la lengua alemana. Heidegger, al poner “Es ... gibt” que nosotros traducimos “Se da”, con mayúscula, se refiere a un “Darse” propio del ser y no del ente.

Er-eignen beruht und Ereignis heißt (vgl. "Identität und Differenz", S. 30 ff.). Daß für die Griechen das, was wir gedankenlos genug "Wahrheit" nennen, *A-λήθεια* heißt, und zwar in der dichterischen und in der nicht philosophischen ebenso wie in der philosophischen Sprache, ist nicht ihre Erfindung und Willkür. Es ist die höchste Mitgift für ihre Sprache, in der das Anwesende als ein solches zur Unverborgenheit und – Verbergung gelangte. Wer für das Erblicken des Gebens einer solchen Gabe an den Menschen, für das Schicken eines so Geschickten keinen Sinn hat, wird die Rede vom Seinsgeschick nie verstehen, so wenig wie der von Natur Blinde je erfahren kann, was Licht und Farbe sind.

Ihre Unterscheidung zwischen "Heidegger I" und "Heidegger II" ist allein unter der Bedingung berechtigt, daß stets beachtet wird: Nur von dem unter I Gedachten her wird zunächst das unter II zu Denkende zugänglich. Aber I wird nur möglich, wenn es in II enthalten ist.

Indes bleibt alles Formelhafte mißverständlich. Gemäß dem in sich mehrfältigen Sachverhalt von Sein und Zeit bleiben auch alle ihn sagenden Worte wie Kehre, Vergessenheit und Geschick mehrdeutig. Nur ein mehrfältiges Denken gelangt in das entsprechende Sagen der Sache jenes Sachverhalts.

Dieses mehrfältige Denken verlangt zwar keine neue Sprache, aber ein gewandeltes Verhältnis zum Wesen der alten.

Mein Wunsch ist, Ihr Werk, für das Sie allein die Verantwortung tragen, möge helfen, das mehrfältige Denken der einfachen und deshalb die Fülle bergenden Sache des Denkens in Gang zu bringen.

Freiburg i. Br. Anfang April 1962

MARTIN HEIDEGGER

tecer y se llame Acontecimiento (cfr. "Identidad y Diferencia", p. 30 ss.)<sup>5</sup>. Que para los griegos aquello que nosotros bastante irreflexivamente llamamos "verdad", se llame *A-λήθεια*, y a decir verdad en el lenguaje poético y en el no filosófico como así también en el filosófico, no es su invento y arbitrio. Es la dote suprema para su lenguaje, en el cual lo que está presente como tal llegó al des-ocultamiento y –ocultamiento. Quien no tiene ningún sentido para contemplar el dar de un tal don al hombre, para el destinar de algo así destinado, no entenderá nunca el discurso acerca del destino del ser, del mismo modo que el ciego de nacimiento jamás puede experimentar lo que son luz y color.

Su diferenciación entre "Heidegger I" y "Heidegger II" se justifica sólo bajo la condición de que siempre se tenga en cuenta lo siguiente: sólo desde lo pensado en I recién se hace accesible lo que bajo II debe ser pensado. Pero I se hace sólo posible si está contenido en II.

Mientras tanto toda formulación permanece abierta al equívoco. De acuerdo al estado de cosas en sí no simple de Ser y Tiempo también permanecen ambiguas todas las palabras que intentan decirlo, como giro, olvido y destino. Solamente un pensar múltiplemente desplegado llega al decir que corresponde a la Cosa de aquel estado de cosas.

Este pensar múltiplemente desplegado no exige ciertamente ningún nuevo lenguaje, sino una relación transformada con la esencia del antiguo (lenguaje).

Mi deseo es que su obra, de la cual sólo Usted tiene la responsabilidad, pueda ayudar a poner en marcha el pensar múltiplemente desplegado de la Cosa del pensar, que justamente por simple esconde la plenitud.

Freiburg i. Br., a principios de abril de 1962

MARTIN HEIDEGGER

<sup>5</sup> Nota de traducción: Hemos traducido "Er-eignen", "Acontecer", con mayúscula, y "Ereignis" por "Acontecimiento", con mayúscula, a fin de distinguirlos del significado corriente de "acontecer", "acontecimiento", que pertenecen al plano óntico del ente, como cuando "ocurre" algún suceso fáctico. En Heidegger "Ereignis" pertenece al plano ontológico y podría decirse aún que es previo al ser y al tiempo. Es aquello que en el ser "da propiedad", pero que en sí mismo se retrae. Por eso Heidegger a veces lo pone separado, "Er-eignis", para dar a entender el sentido de "propio": "Eigen" (cfr. M. Olasagasti, *Introducción a Heidegger*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1967, pp. 171 ss.).