

La pregunta como fundamento
José Miguel Arancibia Romero
Magister en Filosofía – Universidad de Chile

Resumen:

El siguiente ensayo busca establecer algunos lineamientos generales acerca de la actividad del pensar la pregunta (*Frage*) como fundamento, suerte de motivo guía que el filósofo alemán Martin Heidegger instala dentro de su proyecto autoafirmativo al interior de las ciencias del espíritu hacia 1929, particularmente en su exhortación titulada *La autoafirmación de la Universidad alemana* (también conocido como el “Discurso del Rectorado”). Ello nos brinda la posibilidad de acercarnos críticamente a la misma labor del pensar la filosofía, sus pretensiones normativas en tanto institución pero, más delicadamente aún, interrogar un cierto tipo de ejercicio del pensar la comunidad autoafirmante (en este caso, la alemana), eco óntico o fenomenal de su historia en tanto tránsito ontológico para pensar la historia.

Palabras claves: pregunta; fundamento; autoafirmación, acontecimiento; ontología.

Abstract:

The following essay seeks to establish some general guidelines about the activity of thinking Question (*Frage*) as a basis, a sort of guide that reason the German philosopher Martin Heidegger installed inside his assertive project within the human sciences by 1929, particularly in exhortation entitled *The Self-Assertion of the German University* (also known as the "Rector's Speech"). This gives us the ability to critically approach the same task of thinking philosophy, his normative claims as an institution but, even more delicately, interrogate some type of exercise self-affirming thinking community (in this case, Germany), eco ontic or phenomenal in its history in both ontological thinking transit history.

Keywords: question; foundation; assertiveness, event; ontology.

In memoriam Ives Benzi.

Por lo menos, dos serían las advertencias que, en mutua relación entre sí y en el conjunto de este texto, se hacen necesarias señalar:

1) A la base de una supuesta “pregunta como fundamento” – pues sólo bajo un cierto recorrido de investigación, puede este supuesto encontrar o no asidero –, no se trata de buscar, acaso, una pregunta tal que nos indique fundamento alguno; una pregunta por el fundamento. A no ser que en ella misma se esconda un estatuto de posibilidad de inicio, del inicio para toda actividad del pensar. En una palabra, de la filosofía. Por este motivo, el ámbito en que la pregunta pueda estar indicada, así como el circuito por el cual ésta se despliega, no se desprende sin más desde un sistema o fundamento determinado: no es a la “filosofía de la historia” donde habrá que preguntar respecto a la pregunta – si es que tal historia existiese o, dicho así; una filosofía de la historia, como también una filosofía política, tienen su sentido filosófico en tanto interrogue a su ciencia predicativa, y ese interrogar señala su esencia como ciencia tal. Respuesta en breve: la filosofía es histórica y / o política. En otros términos, la pregunta así misma arrastra lo histórico y lo político o los redefine. Cuestión de sobre – determinación, diríamos. Y es que lo histórico y lo político juegan aquí, en este determinado modo de preguntar, un rol más que subsidiario, respecto a ella misma y su posibilidad de instituirse en fundamento.

2) La posibilidad de un inicio que, figurativamente, puede ser visto como fundamento, y la sobre determinación de lo filosófico dentro de las ciencias (ese “es”, singularidad del “ser”), nos coloca inevitablemente en la formulación de la pregunta como fundamento heideggeriana. Sin embargo, lejos está la intención de habilitar dogmáticamente el pensar de Heidegger. Por un lado, la cuestión de la pregunta no es privativa de un cierto pensar, de una firma o un signatario – como Heidegger, en este caso –, a menos que, tras la lectura de sus textos, la formulación de sus conceptos y las relaciones expuestas entre ellos, nos ofrecieran una posibilidad de volver a pensar la pregunta. Éste es el caso, aunque lo que se interroga no permanezca intacto dentro de los márgenes de lo que significa pensar para Heidegger (dicho así: no es pensar con Heidegger contra Heidegger – operación infructuosa desde el punto de vista especulativo –, sino pensar las consecuencias de su operación filosófica llamada pensar). Por otro lado, también hay habilitación en tanto la crítica hacia Heidegger no descuide (deliberada o ingenuamente) su propósito filosófico y se estacione en los meros

“compromisos” lamentables del autor – compromisos a los cuales ya nadie puede negar: sus adhesiones hacia 1929 o 1933, sus reparos insuficientes tras el término del terrorismo de Estado alemán, su insistencia pangermánica de la lengua, etc.. Es decir: descuidar la relación entre el pensar y la ideología, puesto que estos compromisos están ya anunciados dentro del pensar heideggeriano. Si se trata de interrogarnos respecto a la pregunta en Heidegger, al margen de habilitaciones dogmáticas o académicas, ello se hace en virtud del tema propuesto. Y, atención: instalar una pregunta (Ein Frage Stellen), es leer al mismo tiempo un “poner en cuestión”.

No constituye ningún descubrimiento afirmar que, bajo todas las actividades propiamente humanas, se esconde cierta operación del pensar; lo que sí puede parecer algo distinto es distinguir entre un pensar *para* ciertas finalidades concretas y un pensar en su singularidad, vale indicar, una operación tendiente a exhibir el o los mecanismos propiamente especulativos. La historia occidental de la metafísica nos proporciona una gama de ejemplos a este respecto. Relacionar estos dos ámbitos del pensar – lo que, a la postre, son uno y el mismo – quiere decir: encontrar un hecho de darse en el pensar común al ejercicio práctico y teórico; en un término, la pregunta. Ella puede constituir o dar luces en el campo del pensar mismo y, en consecuencia, también para el pensar relativo a los fines. Paradójicamente, la filosofía occidental no ha hecho de la pregunta un objeto de especulación, sino un medio tendiente a la actividad del pensar, vale decir, a su resolución. Tomemos un indicio: la pregunta (la duda como acto) se vuelve ya pura certeza; poder dudar de todo a excepción de ese poder mismo. Lo único in – dudable es *pensar* que se duda. Ello es el clásico paradigma del método cartesiano. Pero, a objeto de nuestro análisis en torno a la pregunta, la respuesta subjetiva (pues, ¿quién sino el *sujeto* es esa “cosa” que piensa?) no nos informa respecto a ella sino a cambio de una respuesta, como si evadiera la pregunta misma, anteponiendo al sujeto que la formula, como *causa sui*. Diríamos que se formula una pregunta como *medio* eminentemente humano, para brindar respuestas, planificar situaciones o, al menos, anticiparlas. Eso parece constituir la definición latina del término: *percontor*, se dice, no sólo de la pregunta, sino además de una indagatoria, un informarse sobre algo. Solo permanece en la pregunta en tanto ella nos deje traslucir una información, un guiño o un signo tendiente a la resolución del problema. Dicho lo anterior, la pregunta se nos exhibe no sólo como lo irresoluto: es, ante todo, lo inquietante – ello, podría

señalarse, es común a todas las especies de preguntas. Pero, lo que aquí se busca, no es la resolución de tal o cual pregunta, siquiera responder aún al género interrogativo denominado como pregunta: es, permanecer dentro de la pregunta, sin más o, dicho en estos términos, manifestar una incertidumbre.¹ Si en el lenguaje corriente, la pregunta aún mantiene una (des) valorización, relacionada con lo incierto – lo que aún está al alero de la certidumbre –, es decir, lo ignorante – en su sentido de lo *ignoto* – o, simplemente, en el no – saber de hecho (práctico y teórico), convendría estimar que este primer anuncio del saber descansa precisamente en la pregunta. Basta recordar al *enemistado* ateniense Sócrates, amigo y pretendiente del pensamiento y su condición de *verdad* (*aletheia*) expresada así: “*Es probable que ni uno* [el político, el poeta o el artesano] *ni otro* [que es el mismo, Sócrates] *sepamos nada que tenga valor, pero éste hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber.*” [Apología, 21d]. Este “volver” a pensar *en griego* respecto al saber – y por ello, a la pregunta – tiene su versión actualizada en Heidegger, por cierto. Y, en virtud de este permanecer en la pregunta, existe un documento “problemático” – al menos, desde cierto registro histórico político – pero, al mismo tiempo necesario de interrogar, entendiendo esta necesidad tal como Heidegger exige; lo “digno de cuestionarse” (*Fragwürdig*, donde cabe traducir como lo “merecido” [*würdig*] o lo “alto” y “elevado” de la pregunta [*würde*]. Ese estatuto de dignidad – lo dice un reglón más arriba de la cita – viene dado por lo “oculto y desconocido” de la misma labor del preguntar). En su registro y en el nuestro – vale decir, a la búsqueda de una pregunta *como* fundamento; ése es el portal de este estudio, su título –, entresaquemos su afirmación, el “compromiso”, dicho en el *Discurso del Rectorado*:

*“El preguntar [Fragen] ya no volverá a ser el mero paso previo hacia la respuesta, la saber, sino que el preguntar se convertirá en la suprema figura del saber. El preguntar despliega entonces su más peculiar poder de abrir lo esencial de todas las cosas. El preguntar obliga entonces a la extrema simplificación de mirar a lo absolutamente ineludible.”*²

¹ GABORIAU, Florence, “Nouvelle initiation philosophique”. Editions Casterman (1966). p. 143.

² HEIDEGGER, Martin, “La Autoafirmación de la Universidad alemana”, en *Arete*. Vol I, N° 2 (1989) pp. 208-209. El que este texto recorra o atraviese nuestro tema, no es otra cosa que manifestar que su presencia (*parousía*) nos cercará de cierta manera. Por lo pronto y sólo a objeto de índice, diremos que este discurso es de naturaleza bífida, es decir, responde a una doble intencionalidad: por un lado, es un texto institucional, determinado por una política (hablemos, por

En lugar de situar precipitadamente este *Discurso*, cuya tonalidad institucional es evidente – diríamos más incisivamente; un proyecto fundacional-, que involucra una escenográfica histórica y política al alero de lo especulativo (un proyecto claramente *óntico*, si se quiere pensarlo en los términos heideggerianos, vale decir, que quiere responder desde ya, desde la urgencia de una “reconstrucción” o *reconstitución* alemana. Tópica que, de cierta manera, atraviesa estos enunciados: las tareas de la Universidad y los departamentos del saber (problemática que ya Kant aborda como un *Streit*, como conflicto de facultades), la autonomía como conciencia desgraciada de sí (Hegel), , el rol del Estado como dique con fuerza de ley que dirime los conflictos de castas, clases (Engels), etc.. En una palabra, la misión de una comunidad auto – referencial, que busca en la interrogación la dirección o conducción del más fuerte, la conducción de sí misma³), en lugar de todo eso, reconstituiremos el rasgo, arquetipo o figura del preguntar, lo cual no es otra cosa que indagar respecto a la posibilidad de una fundamentación – cómo y desde dónde la proposición *la pregunta como fundamento* es posible. Estableciendo una relación entre ambos, se puede concebir que la pregunta hunde sus raíces en el fundamento. Ello supone que la pregunta se presente como figura del fundar y, en este caso del saber. Así lo manifiesta el *Discurso...ya* citado. Pero, para hacer posible esta figuración, o sea, darle una representación posible, darle la propiedad a la pregunta como advenimiento del saber, habrá que invertir la secuencia lógica formal de la proposición: no es que la pregunta, al “instalarse” (comillas a esta instalación: *Stellen*) otorgue fundamento – la proposición diría así: la pregunta *por* el fundamento -, sino al revés: es a partir de lo fundante donde emerge la pregunta y, por ello, la

ahora, del “compromiso” óntico del autor) pero, a la vez, compromete al pensamiento mismo. No sólo de Heidegger, sino con el pensamiento en su singularidad. Vale preguntar: ¿dónde radica el límite – si es que lo hay – entre la tarea práctica de lo político y la tarea del pensar?, cuestión que exige ser clarificada.

³ La afirmación de sí mismo, relativo al título de esta conferencia (*Selbstbehauptung*; autoafirmación) no basta entenderla como una auto defensa, sino más instructivo aún, como el reconocimiento de aquello (o de aquel) que conduce la estrategia. Si leemos esta autoafirmación como una hegemonía – Lacoue-Labarthe la propone así -, no basta indicarla como un fenómeno (Hitler, el “partido”, el mando castrense), sino relacionarla en su esencia: “Toda hegemonía, cualquiera que ésta sea, *instala* su poder hegemónico. Brevemente, se trata de saber cuál es la hegemonía de la hegemonía.” LACOUÉ-LABARTHE, Phillipe, “L’imitation des Modernes.” Éditions Galilée (1986) pp. 145-146. Dicho así; el poder de esta autoafirmación, su fundamento, no es sino la interrogación ontológica de un problema óntico.

posibilidad de una pregunta como fundamento.⁴ No obstante, si pensamos que la pregunta sin más es *objeto* de un fundamento –o, dicho bajo la pauta del *Discurso...*, una figura suprema del saber –, hemos de conceder que el problema al cual se expone Heidegger no es privativo de *su pensar*: en otras palabras, podríamos acotar que, aún cuando *formalmente* no se exprese la pregunta como tal, ella sigue estando desde allí (lugar que habría que definir), tal vez como un acicate, que nos insta al pensar. El tránsito de la filosofía, o sea su historia, es la expresión misma del preguntar: en su búsqueda objetiva y en su construcción epistemológica, ella (la filosofía) se interroga – este “se” que se interroga pondría en evidencia aquello por lo cual la filosofía trata de sí misma, aún cuando no se exprese conceptualmente; ese “se” que se interroga en la pregunta indica la dirección del pensar, pensar su ser mismo. Pensar la pregunta supone al pensar colocado ante su cuestión por autonomasia, su campo de inmanencia: poner en cuestión *su existencia*. Así expresado, su tarea no es nada sencilla. Imaginemos que a la pregunta la sometemos al juicio (es posible en tanto la pregunta indica un poner en cuestión o, dicho así, ponerla *en causa* [aitia]). La demandada pregunta nos diría: claro, cuando se pregunta se abre acta acerca de, por algo que, en virtud de..., etc. Da lugar, en definitiva, a la facultad de juzgar, *se juzga*. Pero – continuando con este argumento –, en el mismo momento, la pregunta para mantenerse en su estado singular (en su latencia), sustrae la posibilidad de expresar un juicio, puesto que la pregunta lo suspende siempre. Ella se asemejaría a una bisagra, que permite el acceso al saber y, a la recíproca, lo bloquea. Digamos pues que “poner en cuestión” implica una “posición”, “(...) supone a la vez, una ignorancia y una certeza (...) Interrogar, cualquiera que sea la causa, es manifestar que se está seguro de una cosa e incierto en otra (...) Tal es el punto de partida de la metafísica: el hecho de cuestionar – dudar, suspender sus juicios, es decir, de hacer depender la afirmación de la existencia como tal en el nombre de aquello que se juzga. Es ella la que provee el criterio que explica la suspensión, y en donde buscamos, de acuerdo a esta medida, la

⁴ La ontología fundamental de Heidegger oscila entre ambas proposiciones; en *Ser y Tiempo*, a partir de la aporía que manifiesta mantenerse en el ente, a falta de una expresión adecuada al “ser”, se pregunta por el fundamento (es decir, la pregunta por el ser) y, al mismo tiempo, intenta fundamentar, en la figura del *Dasein*, la posibilidad del preguntar: “aquello que somos en cada caso nosotros mismos y, que entre otras cosas, tiene la *posibilidad de ser que es el preguntar*, lo designamos con el término *Dasein*.” HEIDEGGER, Martín, “Ser y tiempo”, Editorial Universitaria (2002). p. 30. En otras palabras; Ser y *Dasein* constituyen dos modos distintos de apertura hacia la pregunta.

razón.”⁵ Dejemos, por un momento, la posición en tanto existencia, ese poner en cuestión. En otras palabras, traduzcamos de otra manera ambos enunciados. Elijamos la lengua alemana, no por razones ideológicas, sino en virtud de colocar la pregunta: *Ein Frage Stellen*, con lo cual parece vislumbrarse así un espacio propicio para preguntarnos (como fundamento). También cabe decir: plantear una pregunta. Sea en el caso de colocar o plantear – pues, incluso en el lenguaje ordinal, cuando planteamos tal o cual *cuestión*, no hacemos sino el acto de asentar o “instalar” un objeto -, el énfasis se encuentra en el verbo activo *Stellen*. La pregunta, tal como hemos visto, mienta respecto a las cosas, es decir, a la totalidad de los *entes* posibles (fenómenos, si lo circunscribimos al lenguaje kantiano o fenomenológico), pero fijar o colocar una pregunta indicaría poner un sitio, un territorio por el cual todo preguntar puede salir de su condición auto – ocultante, o sea, su incertidumbre. No es la respuesta lo que instala una pregunta (“necesito responder por algo, *ergo*, pregunto”) sino previamente la condición del poder rendir cuentas [*Rede Stellen*]. En una palabra; eslabonarse como *lenguaje*.⁶ En esto, podríamos decir que los griegos inauguran una manera de pensar por medio de conceptos o, más preciso aún, sobre su concepto por excelencia; el *λογος*. No simplemente por sus atributos significativos – razón, lenguaje, afirmación -, sino en el plano operativo que éste abre; la pregunta fundamental pasa a mentar sobre el fundamento sólo en su *posibilidad* de preguntar a la raíz de todo fundar o, si se quiere, a la facultad exhibitiva que opera bajo una pregunta. ¿Qué estamos afirmando con todo esto? Que el *Stellen* de todo preguntar es la operación del

⁵ GABORIAU, F: Op. Cit. pp. 150-151. Heidegger sabe muy bien de esto: si el ser es la región o el espacio más genuino, original y desocultante del ente, lo es sólo en la medida de su condición auto – ocultante. Por ello, la pregunta por el ser es lo digno de cuestionarse, o sea, la cuestión misma: “En cuanto búsqueda, el preguntar está necesitado de una previa conducción de parte de lo buscado (...) No sabemos lo que significa “ser”. Pero ya cuando preguntamos: ¿Qué “es” ser?, nos movemos en una comprensión del *es*, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el *es*.” HEIDEGGER, M: Op. Cit. Pp. 28-29.

⁶ La especulación en torno al lenguaje conmina al pensar desde la lengua. A ese respecto, habría una palabra a favor del *Stellen*: el acto de colocar, situar o establecer acontece – o vale pensarlo aquí – como acontecimiento primero (de cierta “libertad” diremos, pues una primera causa, que no invoque causal anterior – se retrotraiga en otra – constituye *prima causae*), sólo lo es en virtud de la lengua. En su matriz indoeuropea *Ar*, caben señalar el sánscrito *ár* – (colocar/ *arante*: permanecer sujeto). ¿Cuál sería esa lengua “primera”, la que instala acaso la pregunta en sí, lo incuestionable del preguntar? No es una determinada *lengua*, sino su condición ontológica: en una palabra, el *espíritu* (*Geist*) desde donde emana el acto, la “resolución.” Cfr. DERRIDA, Jacques, “Del espíritu. Heidegger y la cuestión”, Ediciones Filosofía Universidad Arcis (2002).p. 33.

pensar o, de acuerdo con las reflexiones heideggerianas, instala el fundamento (*Grund*) sólo a condición de exhibir – se: “*Dirigir la vista hacia, comprender y conceptualizar, elegir, acceder a..., son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, también ellos, modos de ser de un ente determinado, del ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos. Por consiguiente, elaborar la pregunta por el ser significa hacer de un ente – el que pregunta – se vuelva transparente en su ser (...).*”⁷ Transparentar, hacer de un objeto una evidencia – en virtud de una pregunta –, podría simplificarse extremadamente como *alétheia* (brevemente, Heidegger adopta una traducción *práctica* para este término, en tanto que desocultar incluye, *en verdad*, los términos des – velar [*Entborgenheit*] y des – velamiento [*Entbergung*] del ente que pregunta⁸). Pero, todas estas consideraciones en torno a la pregunta como fundamento no nos garantiza respecto al valor mismo de todo preguntar: si colocar una pregunta, instalarla, no es otra cosa que transparentarla ¿basta decir que la acción del *Stellen* tiene el poder de des – ocultar a la pregunta? ¿O es que, anterior a la pregunta, su posibilidad de instalarse y, con ello, acceder al movimiento del pensar, no tendría que haber una plataforma previa, in – condicional – o sea, que abra la posibilidad de toda condición preguntativa?

Desocultar al ente que pregunta es abrirlo al preguntar. La pregunta es un modo de abrir a lo esencial. Lo esencial es un espaciamento propio de todo preguntar. Y, sin embargo, el espaciar requiere de un espacio previo o, dicho en clave kantiana, un momento por el cual y sólo en virtud de ese tiempo, pueda el espacio espaciarse (en eso radica la condición privilegiada del tiempo como *intuición pura del sentido interno*, v. C.r.p.). Brevemente: hace falta un tiempo para que la pregunta pueda explicitarse, desplegarse en tanto operación del pensamiento. Decimos entonces que una pregunta, independiente de sus condiciones enunciativas o contingentes, se despliega sólo como un *presente*,

⁷ HEIDEGGER, M: Op. Cit. P. 30. La condición “transparental” anunciada en 1929 tiene su correlato en la figura del fundamento que inscribe el *lógos*. De acuerdo a la proposición “griega” (pues el mismo Heidegger manifiesta que dicha proposición es una transliteración de su modelo griego), que señala *lo mismo (es) einai y lógos*, pone el acento en la significación del *einai*, el “ser”: “(...) ¿hasta qué punto habla en la palabra griega *lógos* una pertenencia de lo dicho en la palabra al ser, es decir, al *einai*? Esta palabra griega para el latín *esse* y nuestro verbo auxiliar *ser* quiere decir: hacer – acto– de – presencia. Esclarecido en sentido griego, ser quiere decir: aparecer en lo desoculto, brillando al entrar en él y reverberando desde él (...)” HEIDEGGER, Martín, “La proposición del fundamento”, Ediciones del Serbal (1991). p. 104.

⁸ HEIDEGGER, Martín, “De la esencia de la verdad”, Editorial Siglo XXI (1988). p. 119.

discusión que abre – inevitablemente – preguntarnos por las condiciones de su historicidad. Este presente no ha de ser tomado como un *número* entre un antes y un después (lo que Aristóteles cifra como definición del tiempo, particularmente respecto al *nun*, un “ahora”) o, así expresado; esa actualidad de un presente, de ese ahora, debiera registrarse como *posibilidad* – siempre abierta – para todo tiempo. Pareciera que la pregunta está presente no tanto en virtud de que ella diga o enuncie bajo una condición epocal (“la pregunta en el hoy”, la que daría respuestas sobre nuestro momento), sino que es el *ahora* el que “saltaría” en el tiempo bajo la pregunta: y, en ese salto (*Sprung*), es como la pregunta adopta una *posición*, una modalidad del acontecimiento. Decimos entonces que la pregunta en tanto advenga como tal, sólo lo es a condición del acontecimiento, entendiendo la pregunta como una modalidad objetiva de lo problemático⁹. Si lo quisiéramos expresar de una manera más llana; el nudo de una pregunta, que busca establecer su relación con el fundamento (*como* fundamento), es el problema mismo de lo histórico. Con ello no decimos que bajo la historia del Occidente – la historia del *pensar* metafísico, si se quiere – la pregunta sólo adquiere sentido en un determinado momento del pensar (Grecia); lo que puede decirse es que la pregunta como fundamento posee su *arjé* en la pregunta por el ser mismo, y esa pregunta (lo “absolutamente ineludible”, dice Heidegger) es la *απορία* del Sofista platónico. Decíamos que la figura del preguntar radicaba en su condición auto – ocultante o en su *puesta en cuestión*. Pero, así expresado, sólo la pregunta exhibe el mundo de los entes, incluido, claro está, el de los hombres:

“Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser – así (...) Todo preguntar implica, en cuanto preguntar por..., algo puesto en cuestión [Sein Gefragtes]. Todo preguntar por... es de alguna manera un interrogar a... Al preguntar le pertenece, además de lo puesto en cuestión, un interrogado [Ein Befragtes].”¹⁰

⁹ “El modo del acontecimiento es lo problemático. No debe decirse que hay acontecimientos problemáticos, sino que los acontecimientos conciernen exclusivamente a los problemas y definen sus condiciones (...) El acontecimiento es por sí mismo problemático y problematizante. En efecto, un problema sólo está determinado por los puntos singulares que expresan sus condiciones. No decimos que el problema quede por ello resuelto; al contrario, está determinado como problema.” DELEUZE, Gilles, “Lógica del sentido”, Ediciones Paidós (1989), pp. 73-74.

¹⁰ HEIDEGGER, M, “Ser y tiempo”. Op. Cit. p. 28.

La sutil distinción entre lo *puesto en cuestión* y el “interrogado” no es otra cosa que señalar que la pregunta tiene una doble pertenencia; si se busca un fundamento (en el sentido de un suelo, un *Boden*), la pregunta pone en cuestión o se des – oculta bajo todos los sentidos del fundamento (causa, principio, razón, etc). Pero aquello por lo cual la pregunta es *a sí misma* una interrogación – o un problema -, lo debe a su ser mismo – dicho así: el fundamento no es sino la representación de aquello que se presenta en su esencia, es decir, lo que no tiene representación posible -. En síntesis, hablamos de un *Grund* y su *Abgrund*¹¹. Entonces, ese territorio anterior al preguntar, desde donde emana la posibilidad de un fundamento y abismo– y por ello, de todo preguntar -, que no tiene inscripción (incluso como momento de anterioridad al sujeto que formula la pregunta; un *Da – sein*, entendido como “ser – ahí” entre el hombre y el ser, lectura heideggeriana, por cierto), ¿Cómo traducir lo que constituye un acontecimiento? La pregunta así expresada indica que, a la base de tal o cual traducción, existe una distinción no sólo semántica del evento, sino una distinción entre dos criterios, al menos, para abordar la historia (no es la historia de los acontecimientos; es el acontecimiento como punto focal de lo histórico). Al menos, partamos reconociendo que cualquier traducción del acontecimiento posee un rasgo común: no se trata de la historia como sumatoria de los eventos ya pasados, eso que el historicismo insiste en denominar como *historia universal* – su valencia estriba en que el presente ocurre o se instala ya constituido, realizado de alguna forma: por ello mira al pasado como *potencia* histórica del *acto* presente. De alguna manera, el acontecimiento – sea en su registro de *Ereignis* (Heidegger), sea en la *Begebenheit* (Kant) – niega esta corriente imagen del pensamiento o, al menos, la suspende. Basta realizar un movimiento pendular con el pasado, para mostrarlo ante el presente como lo “aún por realizarse”. En términos de *Ser y*

¹¹ “En la medida en que el ser abre su esencia como fundamento, no tiene él mismo ningún fundamento (...) no porque se fundamente a sí mismo, sino porque toda fundamentación – y también la fundamentación por sí misma – sigue siendo inadecuada al ser como fundamento. Toda fundamentación, toda apariencia de fundamentabilidad, tendría que deponer al ser, hasta hacerlo algo ente (...) El fundamento queda pendiente y distante del ser.” HEIDEGGER, M, “La proposición del fundamento.” Op. Cit. p. 134. Contrapunto delicado – y apasionante – entre Heidegger y Kant, en el sentido de configurar un momento exclusivo para establecer el acontecimiento. A modo de preámbulo, también en Kant encontramos un lugar para lo que no hay representación posible, que cae a los ojos de la imaginación como un abismo y que, a la razón, le es pura naturaleza racional: lo sublime. En síntesis, se trata de la “traducción” del acontecimiento. Para Heidegger es el *Ereignis*; en Kant, *Begebenheit*.

*tiempo: “(la) historia tiene que ver con el pasado que, sin embargo, sigue actuando (...) lo histórico, en cuanto pasado es comprendido siempre en una relación de eficacia (...) lo pasado pertenece irrevocablemente al tiempo anterior; perteneció a los acontecimientos de ese entonces y puede, sin embargo, todavía ahora estar – ahí (...)”*¹² Es, sobre la eficacia de lo histórico donde se jugaría el fundamento mismo – o la apertura para todo preguntar – del acontecimiento.

En términos corrientes, el acontecimiento muestra, exhibe o señala algo que *acontece* (un qué sucede). Su condición de eventualidad, no obstante, no proviene de aquello que exhibe, sino que – cabe suponer – de lo que pueda suscitarlos, un sentir, un *ánimo* (*Gemüt*). Claramente estamos pensando aquí en la *Begebenheit* kantiana. ¿Cuándo hablamos de un acontecimiento en Kant? La pregunta dice por las condiciones propias de lo eventual, es decir, en el hecho de darse lo histórico (*Begeben* es la entrega, el dar. *Sich begeben* se traduce como el ocurrir, pero más indicativo aún, apunta hacia una dirección, se *dirige a...*; ambas relaciones semánticas se encontrarán en el acontecimiento kantiano). En pocas palabras, un acontecimiento sólo nos da un indicativo, un signo como regla – o, ni siquiera eso, pues la naturaleza de este signo es indirecta: no se trata de tal o cual regla, sino de una presentación *negativa* como acontecimiento. A efecto de lo que aquí tratamos, la *Begebenheit* no radica ni en un suceso puntual o un fenómeno de la historia; pero tampoco debe atribuírsele una totalidad omnicomprendiva (el “acontecimiento” como la sumatoria de los eventos ocurridos). Si el acontecimiento es el lugar desde donde emana la pregunta,

¹² HEIDEGGER, M. Op. Cit. P. 395. La constitución de un acontecimiento que debe “inaugurar” historia, aún no siendo exclusivamente una puesta en cuestión heideggeriana (el pensamiento especulativo romántico alemán, hasta Nietzsche es un eco insistente de este tema *fundacional*), encuentra en Heidegger una consumación a lo largo de su itinerario filosófico. A modo de ejemplo, en el texto *La autoafirmación*, se expresa ya la misión de las ciencias modernas por constituirse en un “inicio” – o sea, un presente – incluso por encima de la historia griega a la que, no obstante, se le reconoce su grandeza. Bajo este contexto, sin duda pragmáticamente político, el inicio no es lisa y llanamente un punto de fuga, sino que “compromete” todo lo que de aquí en adelante (recordemos que el texto es del 29) es posible de realizarse. En una palabra – y como continuidad del romanticismo – el inicio es el *destino* [*Schicksal*], lo “ineludible”: “El inicio es aún. No está detrás de nosotros como algo ha largo tiempo acontecido, sino que está ante nosotros (...) El inicio ha incidido ya en nuestro futuro, está allí como el lejano mandato de que recobremos de nuevo su grandeza.” HEIDEGGER, M: “La autoafirmación de la universidad alemana.” Op. Cit. p. 206. Si este inicio pasa a convertirse en una nueva mitología – una historia *anterior* a la historia y, por ello, fundante – es tema de cuestión en deuda, que requiere ser saldada aquí.

significa que ese suelo es igualmente abismo o, dicho así, el acontecer *aún no* acontece, en la medida en que es un compás de espera, una detención, no de los protagonistas de la historia, sino de los contempladores de ella (así la pregunta también: ella nos inquieta en su tiempo “congelado”, instándonos a pensar. Deleuze diría entonces que la condición humana por excelencia es la del “ser problemático”). Por este motivo, la *Begebenheit* expresa – en cierta medida o, mejor aún, la *sin – medida* (*Ünbegrenztheit*) propia de lo sublime, no como un hecho moral puro, sino como su sentir en el *Entusiasmo*¹³.

La apelación universal que Kant introduce al acontecimiento (expresado en el sentir comunitario, un *Gemüt* que sólo indica la racionalidad del acto, aún en el tumulto pasional de la historia. En síntesis, acto de comunicación universal, sentido común [*Gemeinsinn*]), queda extirpado en el acontecimiento heideggeriano o, bajo su lenguaje, suspendido a la espera de una comunidad. Porque el acontecimiento en Heidegger *no acontece* sino como apropiación, como una *Ereignis*: “*Er – einen significa originalmente: asir con los ojos, esto es, divisar, llamar con la mirada, a – propiarse (...) lo que nombra acontece sólo en la unidad, esto es, ni siquiera en un número, sino en un modo único (...)*”¹⁴. Unidad construida o emplazada (*Ge – stell*, lo que en ciertas traducciones equivale a “com – posición”) bajo la alternancia de una doble apropiación: desde el hombre al ser y desde el ser al hombre. En síntesis, “*lo único que acontece (ereignet sich) es una apropiación*”¹⁵. Nos movemos, por

¹³ Acerca de las consecuencias que se derivan de lo “ilimitado”, propio de lo sublime, Cfr. ARANCIBIA, José Miguel, “La doble circunscripción de lo sublime en Kant y Büchner”, tesis de grado Universidad de Chile (2009). Y, respecto del pensar lo político desde la filosofía (pues desde aquí, desde lo político, se nos vuelve ya “problemática” la tesis ontológica heideggeriana), Kant instala en el acontecimiento la misma posibilidad *rememorativa* – elige, como ustedes recordarán, a la Revolución Francesa como dato signico de la historia: “(...) porque este acontecimiento es demasiado grande, demasiado ligado al interés de la humanidad (...) para que los pueblos no lo recuerden en alguna ocasión propicia y no sean incitados a repetir el intento (...)” KANT, Emmanuel, “Filosofía de la historia.” FCE (1990), p.109. Aún cuando el acontecimiento es indirectamente político – pues es signo de lo moral –, subrepticamente puede constituir en sí mismo un tiempo puntual, oportunamente interruptor del decurso histórico (Benjamin expresa este sentir en los primeros revolucionarios quienes, con calendario nuevo, cuentan las fechas de su “tiempo – ahora”, es decir, se lo *apropian*). Esa “apropiación” que sólo es privativa del acontecimiento marca la cercanía y la distancia, al mismo tiempo, entre Heidegger y Benjamin.

¹⁴ HEIDEGGER, Martín, “Identidad y diferencia”. Biblioteca electrónica, Universidad Arcis (2005). p. 11.

¹⁵ HEIDEGGER, M: Op. Cit. p. 10.

cierto, bajo una cierta circularidad de la pregunta, circularidad *óptica*, si preguntamos por el hombre, como también *ontológica* si la referimos al ser. Aún así, la primacía es ontológica, pues cuando preguntamos ¿Qué es el hombre?, el acento recae no en la función predicativa *hombre*, sino en el *es* de la pregunta. La formulación de lo ontológico como un campo “flotante”, fuera de los conceptos, se encuentra señalado ya en Heidegger respecto a la posible comprensión de ese “es”¹⁶. La apropiación vendría siendo un colocar, una *posición* del ser frente al *ente* o, en otras palabras, todo lo óptico no hace sino develar (se) como una propiedad (*eigen*) de aquello que no puede fiscalizarse o conceptualizarse bajo una significación. Ese “es” no podría sino ser un *significante*, y por ello, neutro. De esta manera, el *Ereignis* pende en gran medida del lenguaje¹⁷. Pero no de *cualquier* lenguaje: sospechosamente célebre se ha vuelto la fórmula heideggeriana según la cual sólo puede pensarse lo fundamental – el ser – bajo la lengua germana (cfr. *Introducción a la metafísica*). Aducir razones filológicas, vale indicar, las supuestas relaciones idiomáticas entre el griego y el alemán, no bastarían para soportar esta instauración (es más bien como lo sugiere Lacoue-Labarthe: se trataría más bien de *Grundlegung* o fundamentación a la manera de una revelación de su “posibilidad interna” o la “determinación de su esencia”¹⁸. En resumen, de todo aquello que se coloca como fundamento). En lugar de preguntarnos por esta constitución *arjética* de la lengua, parece más oportuno poner en cuestión ¿qué hay en el fondo operativo del acontecimiento ontológico, es decir, de la apropiación? Dicho así: la apropiación como definición nominal del acontecimiento – el lugar desde donde cabe todo preguntar - pasa a convertirse en la apropiación del pensar sobre la historia y, por consiguiente, sobre lo

¹⁶ Véase nota n ° 5.

¹⁷ “Pensar el Ereignis como acontecimiento de transposición, significa trabajar en la construcción de ese ámbito oscilante en sí mismo. El pensar recibe del lenguaje la herramienta de trabajo para esta construcción en equilibrio (...) En la medida en que nuestra esencia dependa del lenguaje, habitamos en el Ereignis.” HEIDEGGER, M: Op. Cit. p. 12.

¹⁸ LACOUÉ-LABARTHE, Ph: Op. Cit. P. 143. Y, no obstante, la predilección “nacional” de la lengua como trasvasije de la lengua del pensar o, aún más radical, su *originalidad* (la lengua griega) es un procedimiento de amalgama muy frecuente en Heidegger. Con ello, encapsula a la pregunta y a todo su estatuto preguntativo (es decir, al pensar) bajo la expresión de una lengua. Ello no es otra cosa que la apropiación – en el sentido más fuerte del término -, tal y como la tradición romántica alemana gustaba de expresarse (incluido Hegel). Porque, lo que está en juego para el romanticismo y para Heidegger es la posibilidad *unificante* de territorializar el pensar o, en estos términos, de pensar lo propio, apropiándose.

político. La primacía de la labor filosófica – uno de los *motivos guías* del *Discurso del rectorado* – es un volver a recordar el acontecimiento, tan interruptor y oportuno como la *Begebenheit*, pero al amparo de la comunidad *destinal* alemana, haciendo eco del otrora mundo griego en el cual teoría y praxis no están disociadas. Preguntarse por la *esencia* (*ousías*) del pensar es también dar con la esencia de lo político: “*Su sentido [el de teoría] no estaba, pues, en asimilar la praxis a ella, sino al revés, en entender la teoría misma como la suprema realización de una auténtica praxis. Para los griegos, la ciencia no es un bien cultural, sino el centro que determina desde lo más profundo toda su existencia como pueblo y como Estado*”¹⁹. A partir de aquí, valdría pensar que la pregunta como fundamento y la autoafirmación de la institución universitaria son dos expresiones de una misma apropiación: si la pregunta no es sino la figura del saber (algo así como la esencia del conocer), la autoafirmación expresa la autonomía de sí misma, o sea, la universidad como posibilidad de autoreflexión – ella *se* piensa a sí misma. En síntesis, la pregunta al formularse sobre sí misma es expresión de apropiación, no de la pregunta, sino de aquello que le es incognoscible, es decir, su ser mismo. El ser, lejos de expresar un “otro” pensar, más allá de la metafísica, parece señalar otro absoluto lógico.

¿Qué ocurriría si trasladásemos el énfasis de la proposición heideggeriana *la pregunta como fundamento*?, es decir, que recaiga no en la fundamentación de su espaciar sino en la pregunta en tanto *poner en cuestión*. Por lo pronto, se puede observar desde una cercanía idiomática, ligada al verbo *questionar* (vale decir, dirigir la pregunta, conducirla al momento de su despliegue, su “preguntación”). ¿Qué indica – para el pensar no sólo heideggeriano – un

¹⁹ HEIDEGGER, M: “La autoafirmación...”: Op. Cit. p. 209. El acierto heideggeriano consiste en reivindicar la labor del pensamiento, puesto que lo teórico encierra en sí una ejecución; así, la praxis no sería sino el otro momento – orientado, claro está – del pensar. Ahora bien, las consecuencias que desprende Heidegger de esta relación subsumida son, si se quiere, problemáticas en este discurso: puesto que éste es una “exhortación” académica respecto a la *misión* auto – afirmativa (lo señala como “darse a sí mismo la ley”, eco kantiano de la ley moral sin contenido) dentro del contexto re constructivo nacionalsocialista (adhesión comprometida que el autor nunca puso en duda), la praxis queda adherida no a la teoría o a su racionalidad, sino a la irracionalidad fáctica de los protagonistas de la historia (o de aquellos que comandan la “escena” representacional ya en 1933). La praxis no hace sino confirmar el poder administrativo, haciéndose pasar como un momento de autenticidad que busca, solapadamente, combatir la misma teoría: “Cuando en la famosa teoría – praxis la primera sucumbió, la segunda se vio desprovista de concepto, se convirtió en una parte de la política más allá de la cual debía conducir; quedó a merced del poder.” ADORNO, Theodor, “Dialéctica negativa”, Editorial Akal (2005) p. 140.

poner en cuestión? O, expresado así: ¿Qué es lo que *pone en cuestión* toda pregunta? Si el preguntar, en este caso, queda reservado al *Dasein* – pues, como operación, la pregunta abre la posibilidad del ser (ahí) -, lo que se pone en cuestión es su propio ex – istir. En virtud de las pretensiones *ontológicas* de Heidegger, vale decir, la posibilidad “fundamentativa” (de apropiación, para ser más precisos), la ex – istencia es *Selbstbehauptung*, autoafirmación en su sentido más lato:

“El Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de su ser mismo o de no serlo (...) La existencia es decidida en cada caso tan sólo por el Dasein mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse. La cuestión de la existencia ha de ser resuelta siempre tan sólo por medio del existir.”²⁰

En estos términos, el *Dasein*, ese substrato del ser que se coloca sólo bajo la pregunta, es la condición del existir; ello, no obstante, si se cumple dos condiciones previas. Por un lado, 1) Que la pregunta emane desde su *acontecimiento* ontológico; preguntándose por el ser es como también nos preguntamos ónticamente, vale decir, expuestos en el mundo concreto o fenoménico. La pregunta sería como el *analogon* entre ser y ente que somos. Pero también, 2) Sólo cabe un Dasein en tanto existencia bajo una autocomprensión, o sea, una pregunta expuesta (el prefijo ex – del existir invoca justamente ese “cara al exterior” del ahí) y, no obstante, recluida en su *mismidad*, vale decir, como *acontecimiento* suspensivo. ¿No es la formulación filosófica primordial – si es que cabe juzgar a la actividad filosófica en una formulación –, es decir, vuelta a la exterioridad y, sin embargo, detenida en tanto acontecimiento, preguntándose sobre su existir? Podría señalarse dramáticamente, en tanto que toda pregunta *como fundamento* adviene como un “compromiso” óntico – y por ello – impregnado de una ontología. He aquí el peligro para el pensar – y, por ello, para toda praxis que busque invocarse sobre este fundamento. Si la autoafirmación del pensar se expresa, heideggerianamente hablando, en la figura del preguntar, el discurso autoafirmante busca “fundar”, en tanto posibilidad de existencia, a una comunidad. La esperanza vista por Heidegger (aquí el rector de la *nueva* institución alemana y el pensador no pueden disociarse) respecto al compromiso ético – político alemán descansa bajo el supuesto de que Alemania “debe”

²⁰ HEIDEGGER, M: “Ser y tiempo”: Op. Cit. p. 35.

inaugurar por sí misma su momento eventual, su acontecimiento / apropiación fuera de lo histórico – y, por ello, más histórico que la historia misma, o sea, como *fundar originario*. Sobre esta misión de auto – reconocimiento, la autohipnosis o autognosis alemana²¹, no caben ya las legitimaciones ónticas o normativas: estamos *ad portas* de una “magna ética”, fuera de toda metafísica (¿desde dónde se juzga la “apropiación” alemana, esa que no tiene *lugar* en la historia universal, porque es origen mismo?). Con legítimo derecho, Heidegger no requiere pedir perdón alguno respecto a su *compromiso*, ni respecto a la apropiación de una comunidad – pues es muy distinto “sentir la historia” que “sentir el origen de la historia” –, ni sobre los actos macabros que se perpetúan sobre esa apropiación; basta desplazar el problema al Occidente mismo, pues su *modus operandi* no es distinto de aquello que el nazismo lleva a cabo (esa es la *apariciencia* alemana respecto al problema, su débil coartada que la eximiría de

²¹ Sabido es que la propagandística del nacionalsocialismo hizo suyas todas las técnicas y los modelos persuasivos occidentales. El comentario realizado por Benjamin, a saber, que el cine conlleva a la “liquidación general” (*Grossen Liquidation*) de la imagen única, empalma con lo que aquí se dice. Pero, más decisivo aún sería pensar este autoreconocimiento como una forma radical de toda re – presentación posible. En sintonía con lo que Heidegger aspira, esto es, el reconocimiento de una nación alemana *pensando en griego* (pensar “originario”), es la imitación la operación que permite generar esa identificación entre comunidad y su destino: “Lo que busca la *imitatio* alemana en Grecia es el modelo – y por ello la posibilidad – de un puro surgimiento, de una pura originalidad. El modelo de una autoformación.” LACOUÉ-LABARTHE, Phillipe, “La ficción de lo político”, Editorial Arena Libros (2009), pp. 98-99. La grandeza de *sentir* esa pertenencia con la cuna del pensar occidental, se vuelve para Alemania su “delirio de grandeza”. Basta observar la estética recuperativa de Riefenstahl, entre la militaridad espartana y la pomposidad monumental: el delirio cumple el pronóstico nietzscheano de una existencia a toda costa y, por paradójico que parezca, imputable a los propios judíos: “Los judíos son el pueblo más notable de la historia universal, ya que, enfrentados al problema de ser o no ser, han preferido, con una conciencia absolutamente inquietante, el ser a *cualquier precio*: ese precio fue la falsificación radical de toda naturaleza, de toda naturalidad, de toda realidad, tanto del mundo interior como del mundo exterior (...) La iglesia cristiana carece de toda pretensión de originalidad (...) han falseado de tal modo la humanidad, que hoy incluso el cristiano puede tener sentimientos antijudíos, sin concebirse a sí mismo como la *última consecuencia judía*.” NIETZSCHE, Friedrich, “El anticristo.” Alianza Editorial, (2001) p. 50. Dos breves notas sobre esta nota pueden señalarse, a objeto de interrogarlas: 1) En forma general, podríamos preguntarnos entonces, cuánto de ficción hay en toda intención identitaria o, cuánto de sustracción y omisión se establece en todo fundar, pero 2) Particularmente en este caso, preguntarnos qué es lo que señala el exterminio – sin obviar todo el peso *fenoménico* que oscuramente invoca. Posible respuesta: la superación de la *metafísica*, en tanto nos preguntemos por esta catastrófica proposición; el exterminio del “otro” de sí mismo por él mismo.

cualquier otra barbarie histórica: por el contrario, lo que cuenta en último rigor, no es el dato cuantitativo de todas las violaciones sistemáticas que lleva a cabo un régimen sobre una comunidad, sino la *naturaleza* desde donde emana el acto). Aún cuando Heidegger diera esa palabra, ese *perdón* que no repara en absoluto la “falta” - Celan y Blanchot, no obstante, la pidieron como garantía -, vale la pena preguntarnos desde dónde se funda un reconocimiento de este tipo: desde el mismo estado de derecho occidental o, si se quiere, desde el mismo fundamento ontoteológico administrado por la cultura Occidental. Así, podría señalarse, de una manera muy cruda, que el fundamento de todo preguntar es la radicalidad de Occidente, la que Heidegger hizo como suya. Radicalidad no del pensar, sino de sus funestas consecuencias ópticas, porque ya ontológicamente derivan hacia la aniquilación²³.

La relación entre la pregunta y su fundamento, llevada al extremo por Heidegger, no quita en absoluto su condición exclusivamente especulativa: *poner en cuestión* es abrir, una y otra vez, la dimensión reflexiva que porta una pregunta. Dicha dimensión no sería otra cosa que ese *acontecimiento* suspensivo, cuyo fruto amargo “aún no nos da suficiente de roer”, como lo expresara Hamann respecto al espíritu de una lengua. Podría decirse, de una manera comprometida en la especulación más que en el fundar: la filosofía se petrifica cuando no atiende a su llamada interior, original, la cual no es la fundamentación, sino su permanente sospecha; el punto de vista, que muchas veces confundimos con el relativismo. Sería más instructivo pensar la pregunta bajo una plataforma móvil y giratoria, algo así como el campo de inmanencia que abre hacia el exterior y se repliega al interior de sus deseos. Porque, si el acontecimiento que faculta a todo preguntar no tiene *signatarios* elegidos, no pertenece a ninguna singularidad territorial, racial o intelectual, permite que la pregunta *no se firme*, es decir, no se instituya desde un poder: pasa a convertirse en patrimonio universal (ése es el acierto kantiano de la *Begebenheit* en clave cosmopolita). Comunidad implica, más que un destino común, la capacidad de establecer comunicaciones comunes o formulaciones interrogativas que inciden dentro de esa comunidad. Desde aquí resulta válido volver a plantear la pregunta fundamental: *¿Cuáles son los presupuestos del existir bajo ciertas condiciones, las cuales no hemos elegido ni decidido nosotros mismos?* (en cierta medida, es también mérito heideggeriano hacer accesible esta pregunta para

²³ “Por eso este acontecimiento del exterminio, en lo que respecta a Occidente, es la terrible revelación de su esencia.” LACOUÉ-LABARTHE, Ph: Op. Cit. p. 53.

nosotros). Aquel que piense sobre la pregunta bajo estos términos es el insatisfecho absoluto y no el sujeto lógico, el glotón del conocimiento, el acaparador. Sobre el primero, cabe dejarle esta pregunta brechtiana: *“¿De qué sirve poder dudar / a quien no puede decidirse?”*

Bibliografía

HEIDEGGER, Martin, *Identidad y diferencia* (2005). Trad. de Elena Cortés y Arturo Leyte. Ediciones electrónicas. Escuela de Filosofía. Universidad Arcis.

HEIDEGGER, Martin, *La autoafirmación de la universidad alemana* (1989). Traducción de Miguel Guisti. Revista Arete. Vol. 1 N° 2. Madrid.

HEIDEGGER, Martin, *La proposición del fundamento* (1991): Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez Tudela. Ediciones del Serbal. Barcelona.

HEIDEGGER, Martin, *¿Qué es metafísica?* (1988). Trad. de Xavier Zubiri. Editorial Siglo veinte. Buenos Aires.

HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo* (2002). Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.

Textos complementarios:

ADORNO, Theodor: *Dialéctica negativa* (2005). Trad. de Alfredo Brotons Muñoz. Ediciones Akal. Madrid.

ARANCIBIA, José Miguel, *La doble circunscripción de lo sublime en Kant y Büchner*.(2008).Tesis de Grado Magíster. Universidad de Chile.

BENJAMIN, Walter: *La dialéctica en suspenso. Fragmento sobre la historia*. Traducción de Pablo Oyarzún. LOM editores.

DELEUZE, Gilles: *Lógica del sentido* (1989). Trad. Miguel Morey. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona.

DERRIDA, Jacques: *Del Espíritu. Heidegger y la cuestión* (2002). Trad. de Alejandro Madrid-Zan. Ediciones Filosofía. Universidad Arcis. Santiago de Chile.

GABORIAU, Florence: *Nouvelle initiation philosophique* (1966). Editions Casterman. Paris.

LACOUÉ – LABARTHE, Philippe, *L'imitation des Modernes* (1986). Éditions Galilée. Paris.

LACOUÉ – LABARTHE, Philippe, *La ficción de lo político* (2002). Trad. de Miguel Lancho. Arena libros. Madrid.

KANT, Emmanuel, *Crítica de la razón pura* (1993). Trad. de Pedro Ribas. Ediciones Alfaguara. Madrid.

KANT, Emmanuel, *Filosofía de la historia* (1999). Trad. de Eugenio Imaz. FCE. México.

NIETZSCHE, Friedrich: *El anticristo* (1995). Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid.