

(Nueva York: Pantheon, 1985); Ramesh Mishra, *The Welfare State in Capitalist Society* (Toronto: University of Toronto Press, 1990).

³⁹ Citado en el artículo de Adam Przeworski, «Some Problems in the Study of Transition to Democracy», en G. O'Donnell, *et al.*, *Transitions from Authoritarian Rule*, ob. cit., p. 63.

⁴⁰ Zaslavskaya, *Second Socialist Revolution*, ob. cit., p. 131.

⁴¹ René Dumont, *Démocratie pour l'Afrique* (Paris: Seuil, 1991), p. 9. La traducción es mía.

⁴² Michael Parenti, *Democracy for the Few* (Nueva York: St. Martin's Press, 1980), 3.^a edición.

⁴³ John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, 7.^a edición (1871), Libro II, cap. 2.

A propósito de *Holzwege* ¹

ARTURO LEYTE COELLO

Universidad de Vigo

Holzwege es el título que propuso Heidegger para una obra publicada en el año 1950². Como ocurre con muchos de sus libros, éste recoge diversos materiales escritos cuya procedencia data de los años que van de 1935 a 1946. No hay por lo tanto tal libro cerrado, sino un título bajo el que se recoge un trayecto.

Holzwege, traducido al castellano³ y publicado en Argentina en 1960, gozó en nuestro medio cultural de una singular buena suerte. Tal vez se trate de la obra más leída de Heidegger en España, por encima incluso de *Ser y tiempo*. No es inverosímil que causa de esta suerte sea el título con el que se tradujo e introdujo la obra en los países de habla española. En efecto, el sugestivo título de «Sendas perdidas» no fue en última instancia un mal reclamo para una obra que, juzgada desde la perspectiva del conjunto de la obra de Heidegger, tanto por la época cuanto por el contenido de cada uno de los ensayos, es de lo más compleja. El título, un acierto desde la perspectiva editorial, a pesar de no ser completamente acertado, configuró todo un modo de lectura de Heidegger. En cierto modo, la sugestión y evocación

del título condicionó de alguna manera la lectura de la obra, relegando los aspectos más duros de la misma: las dificultades del griego quedan veladas por la evocación de los pasajes donde la lengua griega hace su presencia; la compleja disquisición sobre el arte queda disminuida por la sencilla referencia a un cuadro de Van Gogh, de la misma manera que la extraña y difícil reflexión sobre el lenguaje y la poesía parece digerirse por medio de una poesía de Rilke, sin percibir por cierto a su vez la intrínseca dificultad de ese poema; el ensayo sobre Hegel, quizás uno de los de mayor dificultad técnica, parece más tratable en cuanto se fija la atención en esa dinámica lectura de la conciencia como lucha; el conocimiento profundo de la historia de la filosofía que presupone el ensayo sobre Nietzsche parece obviarse gracias a la sintética y aparentemente reduccionista comprensión de la filosofía de Nietzsche como metafísica; en fin, el ensayo sobre la modernidad —«La época de la imagen del mundo»— parece a su vez despistar de su auténtica dificultad gracias al carácter de diagnóstico que ofrece en su primera página, que lo convierte en una suerte de fácil

manual de comprensión de la época moderna.

De todos modos, comenzar la lectura y el estudio de la obra de Heidegger por *Holzwege*, una obra que viene anunciada por un título de estas características, no deja de ser peligroso. En cierto modo, sin que se sepa bien por qué, ha imprimido cierta mistificación a su filosofía, dejándola descontextualizada de sus orígenes, como un discurso que se puede emprender en el vacío, como un relato de palabras construido en la morosa evocación de algo a lo que en definitiva no se puede llamar, sino sólo eso, invocar. Con el expediente de incluir la obra en la segunda etapa del filósofo, proponiéndola como ejemplo del segundo Heidegger, se pierde de vista que la obra sólo continúa una tarea emprendida años atrás, una tarea empeñada en remontarse, por encima de la sólida tradición de la metafísica, a un origen en el que se encuentran simultáneamente tanto el principio de esa misma metafísica como el de un pensar que se presentó en los primeros textos griegos sin tener ninguna continuación. Si, para Heidegger, el pensar expuesto en esos primeros textos inauguraba la filosofía como camino, la metafísica vino a determinarla como libro, doctrina y teoría cerrada. Siguiendo al Heidegger de *Holzwege*, tal vez hoy, después de la historia de la metafísica, sigamos siendo más herederos de Anaximandro (y Heráclito) que de Aristóteles. Buscar esa herencia, en todo caso, nos puede aproximar más a Heidegger.

Se trata de ver si en general el título *Holzwege* no sólo no funciona como mero recurso nominal de agrupación de cara a la composición de un libro sino más bien y en mayor medida como definición misma de aquello que hay que recoger, del carácter de los escritos. Pero en última instancia, cabe preguntar si *Holzwege* no vale como título general adecuado a la obra de Heidegger, de toda su filosofía, desde *Ser y*

tiempo hasta el final. En ese caso, cualquier consideración sobre la obra publicada en 1950 no puede pasar por alto la naturaleza misma de una filosofía que puede ser reconocida por medio de ese título. De ella se podría decir, en primer lugar, lo que el propio autor reconoció de su pensamiento, representado como un «camino», un trayecto, tal vez un tránsito, más que como una obra.

Pero en todo caso, parece imposible decidirse sobre la filosofía de Heidegger: cuál es, en qué consiste, cómo se articula... Estas cuestiones chocan frontalmente con la presentación de una obra que aparece abierta y que difícilmente se deja clausurar dentro de los límites del libro y el sistema. Ante esta situación, cabe incluso preguntar si existe algo así como una filosofía de Heidegger... Y esta última cuestión nos situaría ante otra decisiva para poder responder: ¿cuál es la tradición en la que aparece, en su caso, esa «filosofía»? O si se quiere, ¿en qué tradición se puede presentar una filosofía que no se hace comprensible como una obra sino como un camino? En la historia de la filosofía ha sido la proximidad de la obra de un pensador a la de otros, proximidad que suponía igualmente una distancia y una diferencia entre ellos, la que consentía comprender el lugar de una filosofía y de un filósofo. ¿Es Heidegger todavía un filósofo en este sentido? ¿Se encuentra todavía próximo a alguien, a algún pensador, a alguna tradición? Cuando Heidegger escribía los ensayos que acabarían componiendo *Holzwege*, entre 1935 y 1946, su posición asumida puede ser descrita en los siguientes términos:

Preguntar por una filosofía significa preguntar ya por la posición de la historia de la filosofía. Inequívocamente hay que responder que Heidegger no continúa la historia de la filosofía, pero en la medida en que su tarea, esto es, su filosofía, consiste en pensar la historia de la filosofía. Si puede pensarla es precisamente porque ya se

ha situado fuera de ella, si puede pensarla es que ha vislumbrado que ya no cabe hacer nueva filosofía, porque lo nuevo sólo puede manifestarse a partir de la tradición y la tradición filosófica se ha acabado. Heidegger piensa desde la asunción de este final, pero no entendiéndolo como postulado teórico (aunque no le quepa otra solución que teorizar sobre ese final), sino desde la misma percepción de que no ya la historia de la filosofía, sino la historia, esa historia que ha llegado a ser «historia mundial» por la filosofía, se encuentra fuera de sí misma, fuera de su larga tradición, en el abismo que se da entre lo que hubo y lo que todavía no ha llegado. Ese abismo, ese «entre» y su percepción es lo que imposibilita, por una parte continuar lo antiguo, por otra parte comenzar lo nuevo. Ese «entre» en el que se encuentra Heidegger, desde el que piensa, y que él mismo ha fundado filosóficamente, constituyendo su singular y extraña posición puede recibir, por otra parte, un nombre de la tradición: nihilismo. Pero teniendo presente que ahora no se trata ya de un nombre, o siquiera de un título, equivalente al de racionalismo, idealismo o materialismo, sino de una realidad, en concreto la realidad de la historia cuando ésta ha salido fuera de sí misma, fuera de su tradición, cuando se ha hecho historia mundial y de este modo se ha desterrado, se ha dejado de identificar con la tierra que tuvo bajo sus pies para relacionarse, en su lugar, con el planeta, que a su vez es comprensible sólo dentro de y como un universo.

Desde el nihilismo, la filosofía de Heidegger ya no puede tener la forma de la filosofía de Kant, ni de Hegel, ni siquiera la de Nietzsche, quien quizás anunciara con grandilocuencia el nihilismo, sin atisbar todavía la discreta pero efectiva forma bajo la que iba a manifestarse su existencia. La filosofía de Heidegger parte de la manifestación histórica del nihilismo y quiere pensar a partir de ella. ¿Qué puede pensar?

¿Qué filosofía queda por hacer? Pensar la historia de la filosofía, dijimos, pero no desde ella misma, no tal como ha ocurrido, sino buscando por debajo y más allá de lo ocurrido aquello que posibilitó la misma filosofía. Este «desplazamiento», que nos lleva de la filosofía acontecida, esto es —en términos de Heidegger—, de la investigación del «ser en cuanto ser» (metafísica) a la esencia de la filosofía, esto es, al «sentido del ser», define el lugar de Heidegger y da un contenido a lo que se puede entender bajo el título «nihilismo». Con este desplazamiento se autodefine la filosofía de Heidegger y se articula como un proyecto que va a reflejarse, en un primer momento, bajo la forma de la obra *Ser y tiempo* (1927). Pero ya esta obra no pudo presentarse nunca bajo forma de libro, en el sentido al menos en que entendemos el libro como obra cerrada. Vino a ser así *Ser y tiempo* un programa inicial que habría de ser, en su caso, desarrollado, pero ya no bajo la articulada forma de las partes de un sistema, sino a la manera de una aproximación a aquello que por encima de todo siguió constituyendo el origen de un pensar: la investigación por «el sentido»... La filosofía de Heidegger no es así pues tal filosofía, porque sólo es un pensar en la época en la que ya no puede haber filosofía como obra delimitada, con un principio y un final. La obra de 1927 constituye el mejor testimonio de esa imposibilidad, de ese inacabamiento, en el fondo, de esa provisionalidad: la provisionalidad del «entre».

Con todo, *Ser y tiempo*, que no puede ser una obra filosófica cerrada, que no puede concluir en una nueva filosofía, deja bien claro lo que la filosofía no puede ser y desde donde no puede pensar. Porque pensar el desplazamiento, esto es, pensar el sentido del ser y a partir de él, formulando la «ontología fundamental», exigió una doble tarea, en cierto modo, una negativa tarea doble⁴: exponer una analítica

ontológica del *Dasein* y desarrollar una destrucción de la historia de la ontología. Ambas direcciones se entendieron como solidarias, y si con el *Dasein* al menos se quería hacer manifiesto que no cabe partir filosóficamente del sujeto ni en general de categoría alguna, con la destrucción de la historia de la ontología se pretendía conducir adelante la tarea de pensar lo impensado, aquello que precisamente no apareció expresamente en la historia de la filosofía pero constituyó incluso lo pensado por ella y en ella. Pero de lo impensado forma parte, así pues, tanto aquello a lo que apunta la analítica ontológica cuanto la destrucción de la historia de la ontología, en el sentido de que remontarse a lo impensado significa intentar esa «ontología fundamental» previa a toda ontología. Pero esto no puede dar como resultado una filosofía de lo impensado (al modo de un sistema) frente a la filosofía pensada, pues al contrario, la filosofía que aparece desplegada en la historia de la filosofía es la única que hay. Por lo tanto tampoco cabe una filosofía de Heidegger en este sentido. En todo caso, lo que pueda aparecer bajo ese título se encuentra indisolublemente vinculado con la historia de la filosofía, y esto en la medida en que es en ese territorio y no en otra parte donde cabe tratar la cuestión del ser como pregunta por el sentido del ser, es ahí donde la historia de la filosofía tiene que revelar su unidad, tiene que aparecer como un destino o historia y no como la mera exposición, a modo de muestrario, de doctrinas mayor o menormente vinculables.

La presentación de esta no-filosofía de Heidegger depende necesariamente del carácter obligatoriamente incompleto, obligatoriamente provisional, obligatoriamente abierto... Si *Ser y tiempo* definió de modo inequívoco el comienzo de este carácter y esa presentación, si toda la obra posterior de Heidegger es fiel a ese principio, la naturaleza del sentido completo

de la tarea se evidencia de una manera impresionante en la obra de 1950. Los seis escritos⁵ que componen esa obra proceden precisamente del significado *Holzwege*, proceden, por lo tanto, del carácter impreso por *Ser y tiempo* como intento que necesariamente no podía ser más que un indagar sobre algo que en ningún caso podía aparecer como sistema cerrado. Porque efectivamente, *Holzwege* no presenta un sistema ni una filosofía, sino más bien una señal de cómo hay que ponerse a hacer filosofía, a saber, emprendiendo un camino cuyo trayecto no conduce a una meta —como si condujo la historia de la filosofía— sino fuera de toda meta, de todo fin, allí donde la desaparición del camino no solamente no es una limitación, sino la genuina ganancia del lugar y del momento en el cual y a partir del cual se puede comenzar a pensar en primer lugar qué significa verdaderamente una pérdida. Aprender a pensar esa pérdida, saber que lo genuino no es la segura posición del sujeto, sino el incierto existir y saberse como ese existir antes que como conocer, dirige en última instancia a la posibilidad del desplazamiento que consiente considerar lo que en *Ser y tiempo* se llamó 'sentido' y en *Holzwege* 'claro' («Lichtung»). Pero en el fondo, *Ser y tiempo* es el primer «*Holzweg*» de Heidegger, y ello en un sentido casi literal. Porque en efecto, literalmente, la obra de 1927 desaparece en la geografía de una filosofía que se encuentra más allá del marco de la historia de la filosofía, que por lo tanto no posee propiamente geografía o, si se quiere, que sugiere el bosque como último y único horizonte: las dos partes de la obra, si bien quedaron inconclusas desde la perspectiva de lo que era su plan, se replantearon como caminos en el mismo mapa abierto por aquel plan. La analítica ontológica del *Dasein* y la destrucción de la historia de la ontología (al menos como esta última fue proyectada en 1927) son los dos primeros caminos que desaparecen

en el bosque, que no conducen a ninguna parte en el sentido expresado de no buscar una meta, y que, por lo tanto, pueden reiniciarse en cualquier momento, en cualquier lugar.

La unidad de la filosofía de Heidegger tiene que ser buscada, así pues, en una obra que se presenta en general como «Holzweg», que ni siquiera es un trayecto que va de un lugar a otro, pues lo que hay es más bien un ámbito en cuyo seno se pueden encontrar y vislumbrar vías. Unas vías que no se encuentran prefijadas, pues aparecen como vías desde el momento en que se comienza a pensar. Así, la forma que adquirió la presentación de ese pensamiento a partir de la década de los años treinta no fue la redacción de libros que tradujeran un pensamiento elaborado, sino, si se puede afirmar así, la redacción de un pensar que tuvo que aparecer entonces, obligatoriamente, a la manera de fragmento. Pero sin que «fragmento» signifique parte de algo, ni resto que ha quedado de una obra mayor. Porque por el contrario, puede aparecer la obra gracias al fragmento⁶. Por lo mismo, «fragmento» no tiene que ver sólo con la extensión de algo, pues bien puede haber fragmentos cortos (*De la esencia de la verdad*) o fragmentos muy largos (*Nietzsche*)⁷. «Fragmento» define más bien el carácter y la naturaleza de una obra, a partir del cual tiene lugar su presentación. «Fragmento» es quizás la única forma de hacer obra filosófica cuando se percibe, como lo hace Heidegger, que la historia de la filosofía no va a continuar.

Pero del carácter del fragmento se desprende igualmente el carácter genuino de la filosofía. Si la historia de la filosofía ha terminado presentando a la filosofía dividida en partes, en diversas disciplinas —y tenemos así la ontología, la teología, la estética, la ética, la política...—, el fragmento nos puede devolver, paradójicamente, a la obra no dividida, a aquella en la

que el pensar no aparecía como pensamiento configurado pues era, antes que nada, el mismo configurar, un indagar, cuyo resultado dependía esencialmente de su curso. En cierto modo, el reproche que se le hace a Heidegger, según el cual no elaboró una Ética o una Política está tan poco fundado como aquel que le confirma autor de una Ontología. No elabora una Ética, en la medida en que tampoco elabora una Ontología, y ello en la medida igualmente en que Ética y Ontología aparecen como desviaciones de la filosofía, como respuestas en lugar de preguntas. El fragmento es el medio que nos hace retroceder de la respuesta a la pregunta —que ni mucho menos tiene por qué tener la forma estilístico-gramatical de la interrogación—, de las disciplinas de la filosofía a la filosofía, del emplazamiento al desplazamiento.

Pero es que incluso si leyéramos a Platón desde él mismo y no desde la tradición que lo articuló como teórico diverso atenderíamos a una filosofía que todavía piensa y se presenta como unidad, una unidad de la cual indisociablemente forman parte lo que posteriormente, y no en ese momento, podemos llamar ontología, ética, política, gnoseología... La aparente facilidad que nos transmite esa división disciplinar de cara a la comprensión de Platón nos oculta definitivamente la filosofía de Platón. En cuanto a la filosofía, a su sentido original y a su expresión, Platón sigue estando más cerca de Heráclito que de la tradición llamada platonismo, porque en cuanto a la filosofía, Platón sigue escribiendo en el fondo como fragmento. Igual que Heidegger. ¿Por qué no leer cada uno de los ensayos que configuran *Holzwege* exactamente como fragmentos, esto es, como verdaderos ensayos de filosofía, es decir, como un ensayar, un probar a ponerse en marcha? ¿Pero en marcha por dónde? Heidegger nos responde en ese emblemático texto preliminar⁸: «dentro del mismo bosque».

En efecto, los ensayos ensayan andar por un camino, por diversos caminos «por lo general medio ocultos por la maleza, que desaparecen bruscamente en lo no hollado». Podrían parecer caminos diferentes, y en cierto modo lo son. «Muchas veces parece como si fueran iguales, pero es una mera apariencia». Son diferentes y son iguales. Diferentes, porque desde el momento en que es un ponerse en marcha del pensar no se trata de una repetición de un pensamiento ya elaborado, y es en consecuencia algo completamente singular, un pisar lo que no ha sido hollado. Iguales, porque coinciden en ser caminos que transcurren por el mismo bosque. Pero ese bosque no puede llamarse ya «filosofía», porque ésta, a lo largo de su historia ha conseguido hollar y regularlo todo según la razón, y la razón sigue siempre el mismo camino, uno que además jamás puede desaparecer, porque tiene su senda y su huella prefijadas. Para continuar haciendo filosofía, en esa tensión extrema entre el querer repetir el origen —la presentación de la misma como unidad que es fragmento— y no poder hacerlo porque la historia de la filosofía ya ha transcurrido sepultando el fragmento bajo la forma de libro, Heidegger tiene que abandonar el título de filosofía por el de «Holzwege», es decir, camino y trayecto, aspiración, que se mueve por alcanzar el bosque.

La publicación de 1950 representa de un modo culminante la naturaleza de esa filosofía que se quiere a sí misma como fragmento. Porque en cierto modo, esa publicación recoge al modo de una unidad las grandes vías (pues no debemos hablar de temas) de una filosofía que no quiso figurar bajo ese pesado nombre. Los seis ensayos o fragmentos filosóficos que la componen convocan como caminos los que fueron temas de la historia de la filosofía: el arte, la ciencia, la teología, la metafísica, el lenguaje (y por lo tanto la poesía), la historia de la filosofía y la historia diseñan

en el ámbito de una obra y bajo la apariencia de un libro completo el gran fresco trazado por Heidegger en la estela de su incompleto *Ser y tiempo*. Y en el fondo ese limitado número de ensayos que articulan en una unidad lo que en otro autor serían grandes disciplinas académicas de la filosofía, son un ahondamiento en los respectivos significados de esos títulos desde el programa inicial de *Ser y tiempo*, esto es, desde el sentido del ser que se concreta en la doble tarea de una ontología y una destrucción de la historia de la ontología. Pero ontología, al llegar a 1935 (fecha del primer ensayo de *Holzwege*) no es ya la «ontología fundamental» constituida por la analítica ontológica del *Dasein* ni cualquier otra que presuponga un significado de ser, sino más radicalmente búsqueda de aquello que está más allá o antes del ser, es decir, de aquello que posibilitó la ontología misma como teoría del ser, que posibilitó incluso la misma referencia al *Dasein*. En consonancia, por «destrucción de la historia de la ontología» no hay que entender ya el restringido programa de 1927, sino la revisión completa de una historia a la luz del sentido del ser, sentido que no hay que buscar ya con anterioridad en el *Dasein*⁹. (Y esa historia, para Heidegger, se concreta decisivamente en dos épocas: Grecia y la Modernidad, que resumen todo lo que aconteció como historia del ser.) *Holzwege* replantea como problema de la verdad (bajo su comprensión como 'claro', «Lichtung») el asunto del sentido del ser, y lee la consistencia misma de Grecia y la Modernidad por medio de Descartes, Hegel, Nietzsche y Anaximandro. Si cabe, los dos asuntos —el problema de la verdad y la historia del ser— están gobernados por el sentido no tematizado de «tiempo» (y de «historia») que vincula en una unidad de fondo las dos tareas. Y de este modo, los títulos de *Holzwege*, que pueden ser tomados por separado como tantas referencias a temas de la filosofía, desplazan

esos temas de su consistencia como disciplinas comprendiéndolos en el horizonte de una dimensión más original, la del sentido (bien entendido como «tiempo», «Lichtung» y, más tarde, «Ereignis»).

Pero, ¿en qué consiste la unidad de esos materiales, de esos ensayos que son fragmentos originarios que caen bajo el título «Holzwege»? Nuestra traducción de ese título reza: «Caminos que desaparecen en el bosque»¹⁰. Se podrá preguntar: ¿cómo cabe hablar de unidad cuando se presupone una desaparición?, ¿qué unidad confiere lo que desaparece? Ya lo hemos señalado con anterioridad: En la medida en que se busca desmontar lo que siempre ha aparecido como enunciado y tesis, la desaparición tiende entonces a un encuentro con el origen. Porque ni el arte es la estética ni la ciencia esa realidad autónoma comprensible desde ella misma. El lenguaje, por otra parte, no es lo que define la lingüística ni la poesía lo que viene definido por la literatura. La historia, en fin, queda lejos de lo que dice la historiografía y la historia de la filosofía no es ya ese muestrario de teorías ordenadas cronológicamente.

Holzwege, «Caminos que desaparecen en el bosque», es la presentación unitaria de esos temas, que para Heidegger son no-temas, configuradores de la constatación que con todo puede seguir llamándose filosofía. Pero en esta constelación ya no hay caminos ciertos, lo que significa vislumbrar para la filosofía un territorio extraño al de la certeza y por ende al de la razón específicamente racionalista (es decir, que previamente ha delimitado qué significa ser racional). Desde esta perspectiva, se puede entender que la «ontología fundamental» ligada a la analítica del *Dasein* fuera un camino fallido. Pero hablando en términos de «Holzwege», ¿existe de verdad algo así como un camino fallido? ¿No hay que hablar más bien de camino interrumpido? En 1927, con *Ser y*

tiempo se interrumpió un camino, pero sólo uno, en dirección al *sentido* del ser. Porque en el fondo, como «Holzweg», el destino de todo camino es aproximarse en la misma medida en que no tiene final, y no tiene final porque no llega, porque no puede llegar. Todo camino es, de este modo, interrupción, y sin duda cuando se topa con el bosque, con lo impenetrable. No ocurre así que el camino que sea «Holzweg» simplemente se pierda, porque con eso se podría entender que se pierde para algunos, pero no para el explorador que conoce todos los vericuetos, no para el leñador que recorre una y mil veces el bosque pasando por sendas no conocidas por el simple excursionista, ni para el filósofo que conoce mejor que nadie —así se lo figura— la senda oculta para la mayoría de los mortales. No. No hay una senda perdida, hay un camino que se detiene en lo no hollado, ante lo no hollado y desaparece. Pero no se trata de que lo no hollado se encuentre todavía sin recibir la pisada del caminante. No es que todavía no esté hollado, sino que *es* no hollado. Y esto sólo significa que va a seguir siéndolo, porque ése es su ser. En el fondo, sigue siendo un espejismo, por más que teñido de realidad, creer que entramos en lo impenetrable, en el bosque, abriendo una vía suplementaria, incluso talándolo por completo hasta arrasarlo. De esa manera hemos abierto ciertamente el acceso, de manera que ahora incluso podemos andar por donde antes hubo bosque, pero a fuerza de ganar el acceso hemos perdido el camino mismo. No hemos accedido a lo impenetrable, simplemente lo hemos borrado. Si se entiende que la razón es ese instrumento mediante el cual penetramos en lo impenetrable, ciertamente podemos aceptar que la razón no tiene límites pero sólo porque previamente, borrándolos, se ha encargado de traspasarlos. Además, ¿resulta aceptable pensar que arrasando el bosque ganamos un espacio más

abierto? Mediante ese expediente, lo abierto se convierte más bien en el espacio uniforme, desolado, donde todo aparece, pero estancado, observable por todos sus lados. ¿Pero acaso lo abierto no tiene lugar gracias a lo cerrado, gracias a lo no hollado, gracias al bosque? Lo abierto puede aparecer porque se da lo impenetrable. Al sentido nos podemos aproximar, precisamente en la medida en que nos encaminamos a él, en que reconocemos que es sentido y no concepto, en la medida, así pues, en que reconocemos de antemano el límite. La filosofía que reconoce eso no transcurre por el medio de la selva irracional, sino por el interior del bosque. A la filosofía que es sólo actividad y resultado de la razón (esto es, no del *logos*), le toca eludir el bosque o arrasarlo. De esta manera, no encuentra límites, pero igualmente puede ocurrir que se diluya en su extensión. Ganándose a sí misma, se pierde.

Holzwege vive contra esa filosofía de la razón, pero no tanto con el ánimo de combatirla, sino incluso con el de encontrar su verdadero lugar. Por lo mismo, toda la obra no tiene nada que ver con la irracionalidad, que en el fondo, como en otro contexto señaló Heidegger, es sólo el otro lado y motivo de la razón. En realidad, a un lado y otro del bosque se encuentran la razón y la sin-razón, como opuestos y enemigos que, siguiendo el destino de todo enemigo, tienen que acabar encontrándose en la lucha. Y como en toda lucha, se acaban amalgamando y haciéndose iguales.

En *Holzwege* se piensa que la razón no es origen, sino fruto del pensar. De la misma manera, se piensa que el arte no es fruto de la estética, ni el lenguaje y la poesía de la lingüística, ni la historia del consciente hacer humano, sino tal vez de un error. Y ello porque la Estética, la Lingüística, la Historia y en general la Filosofía vienen después a recoger lo que se ha generado en otra fuente. ¿Cuál es esa fuente? La pregunta por la fuente sólo es tratable

desde la perspectiva de los «*Holzwege*». En cierto modo, la obra se abre y se cierra con esta cuestión¹¹:

Si el primer ensayo de la obra, «El origen de la obra de arte», trata sobre el arte, es en la medida en que desplaza el significado del arte del lugar donde habitualmente ocurre, el ámbito de la Estética. *Holzwege* comienza así con ese desplazamiento y se cierra con otro: se puede entender que la «La sentencia de Anaximandro», último de los ensayos, trata de la historia (como origen) en la medida en que la retira del ámbito donde generalmente es considerada, del ámbito de la ciencia histórica. Principio y final de la obra están dedicados, así, al arte y la historia. Pero arte e historia son realidades elementales de lo que llamamos cultura occidental y sin duda, con algo en común: ambas pertenecen al territorio de lo que en la metafísica se decidió como 'sensible', como no verdadero. Pero lo no verdadero lo es siempre desde algo verdadero. Eso verdadero se llamó en la metafísica 'lo suprasensible'. En realidad, tanto la Estética como la Historia, en cuanto disciplinas o ciencias son metafísicas en un doble sentido: tanto porque se refieren a fenómenos, el arte y la historia, que pertenecen a un lado de la metafísica, a lo sensible, cuanto porque como ciencias se sitúan más allá de eso sensible, precisamente con el objetivo de comprenderlo. En *Holzwege* el arte y la historia son desplazados de la metafísica, a saber, hacia el sentido del ser, hacia la fuente que puede hacer comprensible como fenómeno a esas manifestaciones. Se dice en el primer ensayo. «La reflexión sobre qué puede ser el arte está determinada única y decisivamente a partir de la pregunta por el ser. El arte no se entiende ni como ámbito de realización de la cultura ni como manifestación del espíritu: tiene su lugar en el *Ereignis*, que es eso a partir de lo cual se determina el 'sentido del ser'»¹². No solamente no se ha perdido el programa inicial de

Ser y tiempo, sino que se ha profundizado en él y, de este modo, extendido. La pregunta por el sentido del ser se mantiene y ahora, desde ella, se alcanza a determinar cuál es el origen del arte. Incluso para determinar que el arte es precisamente fuente y origen en la medida en que tiene que ver esencialmente con la verdad. Y ésta no es lo suprasensible frente a lo sensible, frente, por ejemplo, al arte. La verdad no es ni suprasensible ni sensible ni la articulación de ambos. Es «desencubrimiento» a partir, ciertamente, del encubrimiento, del bosque, de esa espesura que es lo impenetrable mismo. Pero con todo, quizás no sea casualidad que en *Holzwege* la aproximación al sentido de verdad tenga lugar a partir de una dimensión considerada en la metafísica clásica como no verdadera por su naturaleza esencialmente sensible. El desplazamiento respecto a la metafísica y la anulación de esta última no ocurre a partir de un fenómeno ajeno y extraño a la metafísica, sino por medio de un fenómeno familiar, lo sensible, que debe cobrar un sentido nuevo.

Lo mismo ocurre en «La sentencia de Anaximandro» con la historia. Esta no es originariamente el lado meramente temporal, sensible, que por lo tanto cae del lado de la no verdad metafísicamente entendida. Por el contrario, hay historia porque la verdad no se encuentra de un lado sino porque es origen, y origen como tránsito entre encubrimiento y desencubrimiento.

«El ser se sustrae en la medida en que se descubre en lo ente.

De este modo, iluminando a lo ente, el ser lo extravía en el error. Lo ente acontece en el error, donde confunde al ser fundando de este modo el reino del error (como quien dice el reino de la poesía o cualquier otro reino). Se trata del espacio esencial de la historia... Sin el error no existiría ninguna relación de destino a destino, no habría historia.»¹³

Ni el arte ni la historia ocurren como lados opuestos de la verdad, de lo suprasensible, sino como resultados de la verdad. Pero la verdad tampoco ocurre como lado (ni objeto), sino como proceso de desencubrimiento y encubrimiento: desencubriendo lo ente, la verdad misma se encubre y el ser pasa a ser entendido como ente. Este tránsito, que resulta necesario —de ahí que quepa hablar de destino («Geschick») del ser— es una época del ser, es historia («Geschichte») del ser.

El arte y la historia, como el lenguaje (así como la ciencia y la misma filosofía), se comprenden a partir de la verdad. Ni la Estética ni la Historia ni la Lingüística (o la Literatura) pueden como ciencias explicar lo que en sí mismo no es un objeto, sino algo originario, comprensible sólo a partir de eso que se nombra como sentido del ser, en otras ocasiones «Lichtung» y, por último, «Ereignis», nombres, en definitiva, para esa «verdad» que conserva el nombre que la metafísica le atribuyó, pero sin tener ya nada que ver con ella.

* * *

En *Holzwege*, ciertamente, no se enuncia un contenido positivo para las realidades en que consisten el arte, la historia y el lenguaje, pero tal vez porque todo contenido positivo ha entrañado ya la comprensión de esas realidades como objetos, anulando así su manifestación como origen. El intento por pensar fuera de los conceptos clásicos de la metafísica, anulando entre otras cosas la misma diferencia metafísica entre lo suprasensible (o intemporal) y lo sensible (o temporal), reconduce a lo sensible mismo fuera de esa oposición a su dimensión originaria, al horizonte de la verdad o el tiempo, un tiempo que ciertamente tampoco se deja pensar como ser, sea suprasensible o sensible, seguramente porque es el sentido del ser, porque es esa fuente de la que también ha surgido la filosofía. La verdad, como tránsito entre encu-

brimiento y desencubrimiento, es esa fuente. «Holzwege» son los caminos que desaparecen en el bosque, que por eso mismo

conducen a esa fuente, de ahí que sean caminos que no tienen final porque van, imposiblemente, hacia el origen.

NOTAS

¹ «A propósito» significa aquí un comentario de naturaleza externa a la obra misma (esto es, no un ensayo analítico sobre ella), con ocasión de la nueva traducción realizada por nosotros (H. Cortés y A. Leyte) para la editorial Alianza y que aparecerá a lo largo de 1995. Consideramos esta reseña una suerte de recordatorio sobre una obra y el lugar que ocupa en una trayectoria, a saber, la de Heidegger, y en particular en relación con *Ser y tiempo*. No se busque, así pues, una revisión del contenido, sino una recreación del sentido de un título que bien puede valer como título de una filosofía.

² *Holzwege*, publicada por vez primera como libro en la editorial Klostermann de Frankfurt en 1950. Apareció en el seno de la *Gesamtausgabe* (a partir de ahora, GA) como vol. 5, Frankfurt, 1977.

³ La traducción de Rovira Armengol para la editorial Losada llevó por título *Sendas perdidas*. Nuestra traducción figura en portada con el título *Caminos de bosque*, más literal pero también más certero, y estaremos entendiendo a partir de esa fórmula un subtítulo comprendido desde la nota que Heidegger incluye en la primera página del libro, antes del primer ensayo, a saber: «Caminos que desaparecen en el bosque». Sobre el sentido específico de esta comprensión se dirá algo a lo largo de este comentario.

⁴ *Sein und Zeit*, GA, vol. 2, Frankfurt, 1977 (1.^a, Tübinga, 1927). Vid. parágrafo 8 completo.

⁵ Los seis escritos que componen *Holzwege* llevan por título respectivamente: «El origen de la obra de arte» (1935-36); «La época de la imagen del mundo» (1938); «El concepto de experiencia de Heidegger»

(1942-43); «La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"» (1943); «¿Para qué poetas?» (1946), y «La sentencia de Anaximandro» (1946).

⁶ Como ocurre en el caso de las composiciones de Webern y en ciertas de Berg, el fragmento no es el resto de algo, sino el origen y la posibilidad misma de la música en una determinada época.

⁷ *Von Wesen der Wahrheit*, publicado por V. Klostermann en Frankfurt, 1930. Se encuentra en GA, vol. 9, Frankfurt, 1976. *Nietzsche*, publicado por Neske en 2 vols., Pfullingen, 1961.

⁸ El texto completo, que se encuentra como primera página antes del comienzo del ensayo, dice así: «Holz lautet ein alter Name für Wald. Im Holz sind Wege, die meist verwachsen jäh im Ungegangenen aufhören. Sie heissen Holzwege. Jeder verläuft gesondert, aber im selben Wald. Oft scheint es, als gleiche einer dem anderen. Doch es scheint nur so. Holzmacher und Waldhütter kennen die Wege. Sie wissen, was es heisst, auf einem Holzweg zu sein.»

⁹ GA, vol. 2, pp. 19-20.

¹⁰ Vid. nota 3 de este mismo comentario.

¹¹ Como dijimos en la nota 1, no se trata aquí de un ensayo analítico que trate el contenido del libro ni de los ensayos por separado, sino de encontrar un sentido para la obra misma. Seguramente, lo que aquí proponemos por medio del primer y último ensayo para alcanzar ese sentido hubiera sido también posible recurriendo a otro expediente.

¹² GA, vol. 5.

¹³ GA, vol. 5, p. 337.