LA COSA

POR

MARTIN HEIDEGGER

Todas las lejanías en el tiempo y en el espacio se encogen. El hombre llega ahora mediante aeronaves en una noche a donde en otro tiempo sólo arribaba tras semanas o meses de camino. El hombre se entera hoy mediante la radiodifusión a cada hora que pasa en un santiamén de lo que antes tardaba años en llegar a su conocimiento o no llegaba en absoluto. En la película transcurren en unos minutos a la vista de todos la germinación y el desarrollo de las plantas, que permanecen ocultos a lo largo de años; en ella se muestran ciudades lejanas de las más viejas culturas como si subsistiesen aún con el tránsito callejero actual. Además, la película da testimonio de lo que exhibe precisamente gracias a que proyecta a la vez en tal trabajo el aparato tomavistas y al hombre que le sirve. El aparato de televisión, que pronto atrapará y se enseñoreará de todo el artilugio y tropel de las comunicaciones, llega al colmo en soslayar todas las posibilidades de la lejanía.

El hombre se echa a la espalda los mayores recorridos en el mínimo tiempo; arroja tras de sí las distancias más grandes y trae ante sí de este modo la más pequeña distancia.

Unicamente que el esquivar precipitado de todas las distancias no trae consigo ninguna proximidad, pues la proximidad no consiste en una pequeña cantidad de distancia. Lo que está mínimamente alejado de nosotros, en lo que se refiere a separación, mediante la imagen fílmica o el sonido radiado, puede permanecernos lejano. Lo que se encuentra tan alejado, en cuanto a separación, que se pierde de vista, puede sernos próximo. Una pequeña distancia no es ya proximidad, ni una gran distancia lejanía.

¿Qué es la proximidad, que falta pese a la reducción de las más largas distancias a separaciones mínimas?; ¿qué es,

que resulta rechazada por el incesante apartar los alejamientos?; ¿qué es, que con su faltar [*Ausbleiben*] ausenta [*wegbleibt*] la lejanía? [164]

¿Qué ocurre que en el esquivar las grandes distancias todo permanece igual de lejano e igual de próximo? ¿Qué es esta uniformidad en la que todo se encuentra ni lejano ni próximo, todo igualmente sin separación alguna?

Todo lo arrastra la uniforme falta de separación. ¿Cómo? ¿Acaso no es más inquietante el amontonarse de todo en la falta de separación que un colocarse cada cosa por separado?

El hombre mira atónito lo que pueda venir con la explosión de la bomba atómica; no ve lo que hace largo tiempo ha llegado y ciertamente ya ha sucedido, lo que expele la bomba atómica y su explosión únicamente como su última eyección —por no hablar de la bomba de hidrógeno, cuya deflagración inicial podría, teniendo en cuenta sus máximas posibilidades, extinguir toda vida terráquea. ¿Qué espera esa angustia llena de perplejidad, si lo decisivo ha ocurrido ya?

Lo decisivo [*Entsetzende*] es aquello que todo lo que es hace incidir sacándolo [*heraussetzt*] de su previa esencia. ¿Qué es ello? Se muestra y oculta en el modo *cómo* todo se presencia [*anwest*]; a saber, que pese a todo vencer las distancias falta la proximidad de lo que es.

¿Qué ocurre con la proximidad? ¿Cómo podemos experimentar su esencia? Según parece, podemos encontrar la proximidad inmediatamente; esto se consigue tanto más fácilmente cuanto que andamos tras de lo que se halla en las proximidades. Próximo a nosotros está aquello que solemos llamar cosas. Pero, ¿qué es una cosa? Hasta ahora el hombre ha meditado tan poco en la cosa en cuanto tal como en la proximidad. Una cosa es la jarra. ¿Qué es la jarra? Decimos: una vasija [*Gefäss*], aquello que envasa [*fasst*] en sí algo. Lo envasador, lo que coge [*Fassende*] en la jarra son el fondo y las paredes, lo cual, a su vez, se coge [*fasst*] por el asa. Como tal vasija, la jarra es algo que se tiene en sí mis-

mo; el tenerse en sí [*Insichstehen*] caracteriza a la jarra
[165] como algo retenido [*Selbständiges*]. Como retén [*Selbstand*] de algo retenido, la jarra se distingue de un objeto [*Gegenstand*]. Algo retenido puede hacerse objeto al representárnoslo, ya sea en la percepción inmediata, ya en la actualización evocadora. Sin embargo, lo cosivo de la cosa ni estriba en que es un objeto representado ni es en todo caso determinable a partir de la objetividad del objeto.

La jarra sigue siendo vasija, representémosnosla o no; y en tanto que vasija se tiene en sí. Mas, ¿qué quiere decir que el envase [*Fassende*] se tiene en sí? ¿Determina ya el tenerse en sí de la vasija a la jarra en cuanto una cosa? La jarra se tiene (en pie) [*steht*] como tal vasija solamente si se la hace tenerse [*Stehen*], lo cual ha sucedido y sucede gracias a un cierto aducir [*Stellen*], a saber, gracias al producir [*Herstellen*]. El alfarero hace la jarra terriza con la tierra escogida y preparada por él mismo. La jarra tiene sólo [*besteht aus*] tierra. Mediante aquello que tiene [*woraus besteht*] puede la jarra tenerse [*stehen*] sobre la tierra, bien de modo inmediato, bien a través de mesa y banco. Lo que se mantiene [*besteht*] gracias a aquel producir es lo que se tiene en sí. Ahora bien, al coger nosotros la jarra como vasija producida la cogemos, según parece, como una cosa y en modo alguno como un mero objeto.

¿O es que seguimos tomando también ahora la jarra como un objeto? Así es, pero no se trata ya ahora únicamente de un objeto del mero representar; por el contrario, es un objeto que un cierto producir nos produce, enfrenta y contrapone. Parece que el tenerse en sí caracteriza a la jarra en cuanto cosa; sin embargo, en realidad pensamos el tenerse-en-sí a partir del producir. El tenerse-en-sí es aquello en que tenía puesta la mira el producir. Pero el tenerse-en-sí puede asimismo pensarse a partir de la objetividad, siempre que el ser objeto [*Gegenstehen*] de lo producido no se fundamente en el nudo representar; sin embargo, no hay ningún ca-

mino que lleve de la objetividad del objeto y del retén a lo cosivo de la cosa.

¿Qué es lo cósico de la cosa? ¿Qué es la cosa en sí? Unicamente llegamos a la cosa en sí cuando nuestro pensar ha alcanzado primero la cosa en cuanto tal. [166]

La jarra es una cosa en cuanto vasija. Sin duda, este envase exige una producción, pero la producencia por el alfarero no hace aquello que es propio de la jarra en cuanto que es jarra. La jarra no es vasija porque haya sido producida, sino que ha de producirse por ser esta vasija.

La producción, ciertamente, permite que la jarra entre en lo suyo propio; no obstante, esto que es lo propio de la esencia de la jarra no se fabrica nunca mediante la producción. Independientemente de la fabricación, la jarra, que ensí-está, se ha reunido sobre sí misma para envasar. Es cierto que durante el proceso de producción la jarra debe, en primer término, mostrar su aspecto al que la produce; pero esta exhibición, este aspecto (εἶδος, la ἰδέα), caracterizan la jarra solamente en lo que se refiere a la contraposición entre la vasija como producto y el productor.

Sin embargo, la referencia al aspecto, la ἰδέα, no permite en absoluto experimentar qué es la vasija que tal aspecto presenta en cuanto esta jarra, qué y cómo *es* la jarra en cuanto esta cosa-jarra: no digamos de pensarlo adecuadamente. Por ello Platón, que representó la presencia de lo presente a partir del aspecto, meditó la esencia de la cosa tan poco como Aristóteles y todos los pensadores siguientes. Platón, antes bien —con lo cual, ciertamente, estableció la norma para las épocas posteriores— experimentó todo lo que es presente como objeto de producir [*Herstellen*]; o digamos con mayor exactitud en lugar de objeto [*Gegenstand*]: producto [*Herstand*]. En la esencia completa del producto [*Herstand*] domina un doble educir [*Her-stehen*]: por un lado, el educir en el sentido del surgir [*Herstammen*] de... (ya sea un brotar, ya un ser producido); por el otro, en sentido del estar

dentro [*Hereinstehen*] de lo ejecutado [*Hervorgebracht*] en la declaración de lo ya presente.

Pero todo representar de lo presente en el sentido de
[167] educido [*Herständing*] y producido [*Gegenständig*] jamás consigue alcanzar la cosa como tal. Lo cosivo de la jarra reside en que es en cuanto vasija. Nos percatamos de lo envasador de la vasija cuando llenamos la jarra; el fondo y las paredes asumen sin duda alguna el envasar [*Fassen*]. Pero vayamos despacio. Al llenar la jarra de vino, ¿escanciamos [*giessen wir*] acaso éste en las paredes y en el fondo? A lo más, le escanciamos entre las paredes sobre el fondo. Paredes y fondo son de cierto lo impenetrable de la vasija; sólo que lo impenetrable no es aún lo envasador. Al escanciar hasta colmar [*vollgiessen*] la jarra, lo escanciado [*Guss*] entra, hasta llenarla, en la jarra vacía. El vacío es lo envasador de la vasija; el vacío, esa nada que hay en la jarra, es lo que ésta es en tanto que vasija envasadora.

Ahora bien, lo que tiene la jarra son paredes y fondo; gracias a lo que tiene, la jarra se tiene (en pie). ¿Qué sería una jarra que no se tuviera? Por lo menos, una jarra fallida; por tanto, también sería una jarra aquella que ciertamente envasara, pero que al no tenerse y caer dejara que se saliese lo envasado, pues solamente una vasija puede dejar que algo se salga.

Las paredes y el fondo, aquello que tiene la jarra y mediante lo cual se tiene, no son lo verdaderamente envasador. Pero si esto último reside en el vacío de la jarra, entonces el alfarero, que configura paredes y fondo en el torno, no fabrica propiamente la jarra: únicamente da forma al barro. O mejor, da forma al vacío; para él, en él y de él configura el barro en una figura. El alfarero aprehende [*fasst*], en primer lugar y siempre, lo inaprehensible [*Unfassliche*] y lo produce en tanto que lo envasador [*Fassende*] en forma de vasija [*Gefäss*]. El vacío de la jarra determina cada agarro del producir. Lo cosivo de la vasija no reside en modo alguno en la materia que tiene, sino en el vacío que envasa.

Mas, ¿está realmente vacía la jarra?

La ciencia física nos asegura que la jarra está llena de aire y de todo lo que integra la mezcla que es el aire. Nos de- [168]
jamos engañar por una apariencia semipoética al invocar el vacío de la jarra para determinar lo envasador que hay en ella.

Sin embargo, en cuanto nos disponemos a investigar científicamente la jarra real en su realidad, aparecen otros hechos. Si escanciamos vino en la jarra, el aire que ya la llenaba resultará desplazado y sustituído por un flúido. Llenar la jarra quiere decir, desde el punto de vista científico, trocar una impleción por otra.

Estos datos de la física son correctos; la ciencia representa gracias a ellos algo real, de acuerdo con lo cual se rige objetivamente. No obstante, ¿es la jarra eso por real que sea? No. La ciencia acierta solamente en lo que *su* modo de representar ha admitido previamente como posible objeto para ella.

Se dice que el saber proporcionado por la ciencia es compulsivo. Ciertamente; mas, ¿dónde reside su compulsión? En nuestro caso, en que nos compele a abandonar la jarra llena de vino y a colocar en su lugar un hueco en que se diluye el líquido. La ciencia hace de la cosa-jarra una nonada al no tolerar las cosas como el paradigma de lo real.

El saber de la ciencia —compulsivo en su campo, el de los objetos— ha anonadado las cosas ya mucho antes de que estallase la bomba atómica, cuya explosión es solamente la más brutal de todas las brutales ratificaciones del anonadamiento, acaecido a largo tiempo, de la cosa: el de que la cosa en cuanto tal se queda en nonada. La cosidad de la cosa queda oculta, olvidada; la esencia de la cosa no llega jamás a aparecer, es decir, no llega al lenguaje. Esto es lo que se quiere decir al hablar del anonadamiento de la cosa en cuanto tal. Esto es tanto más inquietante cuanto que lleva consigo una doble ofuscación: primeramente la opinión de que la ciencia alcanza lo real en su realidad con primacía sobre todos los [169]

restantes modos del experimentar; por otro lado, una apariencia de que las cosas pueden ser igualmente cosas, pese a la investigación científica de la realidad, lo cual supone que ya eran todas y cada una de ellas cosas esenciadas. Mas si las cosas se hubieran mostrado ya en cada caso *en cuanto* cosas en su cosidad, la cosidad de la cosa hubiera sido algo patente, hubiera reclamado [*in den Anspruch genommen*] *ella misma* el pensar. En verdad, sin embargo, la cosa como tal permanece algo impedido, nonada, y en este sentido anonadada. Esto ha sucedido y sucede tan esencialmente que no solamente ya no se toleran las cosas en cuanto tales, sino que jamás han podido aparecer como cosas ante el pensar.

¿En qué estriba el no aparecer de la cosa como cosa? ¿Es simplemente que el hombre ha omitido representársela? El hombre puede sólo omitir lo que le estaba ya asignado; únicamente puede representarse, de cualquier modo que sea, lo que ya previamente luce ante él y en la luz que consigo trae se le ha mostrado.

Mas, ¿qué es la cosa en cuanto cosa, cuya esencia nunca ha podido aparecer?

¿Acaso la cosa no viene aún a suficiente proximidad, de modo que el hombre no ha llegado todavía a alcanzar y contemplar la cosa en cuanto tal? ¿Qué es la proximidad? Hemos preguntado ya esto antes: lo hemos preguntado para experimentar la jarra en la proximidad.

¿En qué reside lo jarral de la jarra? Lo hemos perdido repentinamente de vista, y precisamente en un abrir y cerrar de ojos, en el que pareció que la ciencia podía darnos una explicación sobre la realidad de la jarra real. Nos representamos entonces lo real-eficaz [*Wirkende*] de la vasija, lo envasador suyo, el vacío, como un hueco lleno de aire. Esto es el vacío considerado realmente, físicamente, pero no es el vacío de la jarra. No dejamos que el vacío de la jarra sea *su* vacío; no atendemos a aquello que es lo envasador de la va-
[170] sija. No reflexionamos en cómo el mismo envasar esencia; por ello tiene que escapársenos cómo envasa la jarra. El vino se

convierte para la representación científica en un mero flúido, y éste en un estado de agregación general de la materia, posible en todo lugar. Dejamos esto para considerar qué envasa la jarra y cómo envasa.

¿Cómo envasa el vacío de la jarra? Envasa al tomar lo que se escancia dentro [*was eingegossen wird*]; envasa cuando retiene lo tomado. El vacío envasa de doble manera: tomando y reteniendo. La palabra "envasar" tiene, por tanto, un doble sentido. Ahora bien, el tomar de lo escanciado dentro [*Einguss*] y el retener dentro [*Einbehalten*] de lo escanciado [*Guss*] se copertenecen, pero su unidad [*Einheit*] viene atemperada [*wird bestimmt*] por el escanciar-a [*Ausgiessen*], que templa [*abstimmt*] la jarra como tal. El doble envasar del vacío reside en el escanciar-a, y el envasar es propiamente como es en cuanto que es éste. Escanciar-a de la jarra es donar [*schenken*]. En el donar de lo escanciado esencia el envasar de la vasija. El envasar requiere el vacío como lo envasador. La esencia del vacío envasador está reunida en el donar (pero donar es más rico que el mero regalar). El donar, en que la jarra es jarra, se reúne en el doble envasar y ciertamente en el escanciar-a. A la reunión de montañas llamamos el monte. A la reunión del doble envasar en el escanciar-a, que en tanto que unión da lugar ante todo a la esencia entera del donar, llamamos el don [*Geschenk*]. Lo jarral de la jarra esencia en el don de lo escanciado. También la jarra vacía retiene su esencia a partir del don, si bien no tolera ningún regalar; pero este no tolerar es propio de la jarra y sólo de la jarra; una guadaña, por el contrario, o un martillo, son incapaces de no tolerar aquella donación.

El don de lo escanciado puede ser una bebida. Hay agua, vino para beber.

En el agua del don dura la fuente; en la fuente dura la piedra; en ella, el oscuro sueño de la tierra que recibe lluvia y rocío del cielo. En el agua de la fuente duran las bo- [171]
das del cielo y de la tierra; duran en el vino, que el fruto

de la cepa nos da, en el cual se han confiado uno en otro lo nutridor de la tierra y el sol del cielo. En el don del agua, en el don del vino, duran en todo instante cielo y tierra. Pero el don de lo escanciado es lo jarral de la jarra. En la esencia de la jarra duran tierra y cielo.

El don de lo escanciado es la bebida para los mortales: refresca su sed; restaura su descanso; alegra su vida en sociedad. Mas el don de la jarra se dona a veces como libación [*Weihe*]. Lo escanciado como libación no calma ninguna sed; calma la celebración de la fiesta en las alturas. Ahora el don de lo escanciado ni se dona en una donación [*Schenke*] ni es el don de una bebida para los mortales. Lo escanciado es la bebida ofrendada a los dioses inmortales. El don de lo escanciado en cuanto bebida es el auténtico don. En el donar de la bebida libada esencia la jarra escanciadora en tanto que don donador. Bebida libada es lo que la palabra "escanciado" mienta propiamente: ofrenda y sacrificio. Lo escanciado [*Guss*], escanciar [*giessen*], se dicen en griego χέειν, en indogermánico *ghu;* que significan sacrificar. Escanciar es —en relación esencial, en suficiente meditación, en dicción legítima— ofrendar, sacrificar y, por tanto, donar. Sólo por ello puede el escanciar, al decaer su esencia, convertirse en mero poner unos vasos [*Einschenken*] y despachar [*Ausschenken*], hasta corromperse en el vulgar despacho de bebidas [*Ausschank*]. Escanciar no es el mero echar [*Einschütten*] y derramar [*Ausschütten*].

En el don de lo escanciado que es una bebida duran a su modo los mortales. En el don de lo escanciado que es una bebida duran al modo suyo las divinidades, que reciben de nuevo el don del donar en tanto que el don de la ofrenda. En el don de lo escanciado duran de manera diversa los mortales y las divinidades; en él duran tierra y cielo. En el don de lo escanciado duran *ante todo* tierra y cielo, las
[172] divinidades y los mortales. Estos cuatro se copertenecen, de sí mismo unidos. Precediendo a todo cuanto es pre-sente, están simplificados en una única cuaterna.

En el don de lo escanciado dura la simplicidad de los cuatro.

El don de lo escanciado es don por ser lo que perdura la tierra y el cielo a los mortales. Mas perdurar no es aquí el mero conservarse de algo ante uno [*Vorhanden*]. El perdurar su-cede [*ereignet*]; lleva los cuatro a la luz de lo su-yo [*Eigen*]; por su simplicidad se han confiado uno en otro. Unidos en este uno-en-otro están declarados. El don de lo escanciado perdura la simplicidad de la cuaterna de los cuatro. Pero en el don esencia la jarra en tanto que jarra; el don reúne lo que pertenece al donar: el doble envasar, lo envasador, el vacío y el escanciar en cuanto ofrendar. Lo reunido en el don se une en sí mismo para en ello perdurar su-cediendo la cuaterna. Este múltiple reunir sencillo es lo esenciador de la jarra. Nuestro idioma nombra lo que es reunión en una antigua palabra: dice *thing*. La esencia de la jarra es la pura y donante reunión de la simple cuaterna en una duración. La jarra esencia en cuanto cosa [*Ding*]; la jarra es la jarra en cuanto una cosa. Mas, ¿cómo esencia la cosa? La cosa cosea. El cosear reúne; reúne, sucediendo la cuaterna, su duración [*Weile*] en algo en cada caso condurado [*ein je Weiliges*], en esta o en aquella cosa.

A la esencia de la jarra sentida y meditada de este modo damos el nombre de cosa. Pensamos ahora este nombre a partir de la esencia ya meditada de la cosa, a partir de la cosa en tanto que el perdurar que reúne y sucede de la cuaterna. Mas con este motivo recordamos la palabra del antiguo alto alemán *thing*. Esta indicación histórico-lingüística induce con facilidad a malentender el modo en que pensamos ahora la esencia de la cosa. Podría parecer que la esencia que acabamos de meditar de la cosa está cuidadosamente extraída del sentido literal del nombre del antiguo alto alemán, encontrado casualmente. Nace la sospecha de que la [173]
experiencia que buscamos de la esencia de la cosa está fundada en un juego de etimologías; se fortifica y se hace ya

corriente la opinión de que aquí se aprovecha el diccionario en lugar de reflexionar sobre los comportamientos esenciales.

Sin embargo, el caso es contrario a lo que apuntan tales temores. Sin duda alguna, la palabra antiguo alto alemana *thing* significa la reunión, y precisamente la reunión para tratar de un asunto de que se habla, de un debate; por esa razón, las antiguas palabras alemanas *thing* y *dinc* se convierten en nombres para asunto [*Angelegenheit*]: nombran aquello que de un modo u otro asume [*anlieght*] a los hombres, les toca [*angeht*], de lo que por lo tanto se habla. A aquello de que se habla llamaron los romanos *res;* y εἴρω (ῥητός, ῥήτρα, ῥῆμα) quiere decir en griego hablar sobre algo, tratar acerca de ello; *res publica* no quiere decir el estado, sino lo que notoriamente toca a todo el pueblo, le "tiene", y de lo que, en consecuencia, se habla públicamente.

Unicamente debido a que *res* significa lo tocante puede utilizarse en las expresiones *res adversae* y *res secundae;* aquélla mienta lo que toca al hombre de modo adverso; ésta, lo que conduce favorablemente. Los diccionarios traducen, sin duda, correctamente *res adversae* por infortunio, y *res secundae,* por fortuna; pero de lo que las palabras dicen al hablar meditadamente informan poco los diccionarios. Verdaderamente, en lo que a esto se refiere, no ocurre aquí ni en los demás casos que nuestro pensamiento viva de la etimología, sino que la etimología resulta remitida a meditar los comportamientos esenciales de lo que las palabras nombran en cuanto palabra desplegada.

[174] La palabra romana *res* nombra lo que toca al hombre, el asunto, el debate, el caso. Los romanos usaban también para lo mismo la palabra *causa,* la cual en modo alguno quiere decir propiamente y en primer término "causa" [*en el sentido de la palabra castellana*]; causa [*en latín*] mienta el caso, y por eso también aquello que constituye el caso [*Fall*]: que algo se pone en juego [*sich begibt wird*] y llega la ocasión de liquidar [*sich fällig wird*].

Sólo porque *causa,* casi sinónimo de *res,* significa caso, puede después la palabra [*latina*] *causa* llegar al significado de causa [*en castellano*] en el sentido de causalidad de algo eficaz. La antigua palabra alemana *thing* y *dinc* es apta como ninguna otra, debido a su significado de reunión (a saber, para tratar de un asunto), para traducir con toda propiedad la palabra romana *res,* lo tocante. Mas de aquella palabra del idioma romano que corresponde en su interior a la palabra *res,* a partir de la palabra *causa* con el significado de caso y asunto, se forman el románico *la cosa* y el francés *la chose* (nosotros decimos *das Ding).* Ahora bien: en inglés, *thing* ha conservado el pleno vigor nominal de la palabra romana *res: he knows things,* conoce sus cosas, lo que le toca; *he knows how to handle things,* sabe lo que hay que hacer con las cosas, es decir, lo que pasa de una ocasión a otra; *that's a great thing,* es una gran (una distinguida, prodigiosa, espléndida) cosa; o sea algo saliente de sí y tocante al hombre.

Mas lo decisivo no es, en modo alguno, la historia semántica de las palabras *res, Ding, causa, cosa* y *chose, thing,* que aquí hemos mencionado brevemente, sino algo totalmente distinto y sobre lo cual no se ha meditado hasta ahora en absoluto. La palabra romana *res* nombra lo que toca al hombre de algún modo. Lo tocante [*Angehende*] es lo real de la *res;* la *realitas* de la *res* la experimentaron los romanos como lo que toca hacer [*Angang*]. Sin embargo, los romanos nunca meditaron propiamente en su esencia lo que experimentaron de tal modo; antes bien, la *realitas* romana de la *res* vino a representarse en el sentido del griego ὄν al adoptarse la filosofía griega tardía; ὄν, en latín *ens,* significa lo pre-sente con el significado de producto. La *res* se convierte en *ens,* en pre-sente en el sentido de lo producido [*Hergestellte*] y representado [*Vorgestellte*]. La auténtica *realitas* de la *res* experimentada originariamente al modo romano, lo que toca hacer, permanece sepultada como esencia de lo pre-sente. Por el contrario, el nombre *res*

[175] sirvió posteriormente, en especial en la Edad Media, para designar cada *ens qua ens,* es decir, cualquier pre-sente, incluso si se produce y se pre-sencia únicamente en el representar, como ocurre con el *ens rationis*. Lo mismo que con la palabra *res* sucede con el correspondiente nombre *dinc;* pues *dinc* mienta aquello que de un modo u otro es. En consecuencia, el maestro Eckhart emplea la palabra *dinc* indistintamente para Dios y para el alma. Dios es para él la "cosa más alta y superna" [*das "hoechste und oberste dinc"*]; y el alma es una "grande cosa" [*ein "groz dinc"*]. Con esto no quiere decir, en absoluto, este maestro del pensar que Dios y el alma sean iguales a una roca — un objeto material; *dinc* es aquí el nombre cauto y sobrio para algo que, de un modo general, es. Por ello dice el maestro Eckhart comentando unas palabras de Dionisio Areopagita: amor es de aquella natura que trueca al hombre en la cosa que él ama [*diu minne ist der natur, daz si den menschen wandelt in die dinc, die er minnet*].

Debido a que la palabra cosa nombra, en el uso lingüístico de la metafísica occidental, lo que en general y de cualquier modo que sea es, cambia el significado del nombre "cosa" paralelamente a la interpretación de lo que es, es decir, de los entes. Kant habla del mismo modo que el maestro Eckhart de las cosas y mienta con este nombre lo que es; pero para Kant aquello que es se convierte en objeto [*Gegenstand*] del representar, el cual transcurre en la conciencia del yo humano. La cosa en sí significa para Kant el objeto en sí. El carácter de "en-sí" quiere decir para Kant que el objeto en sí es objeto sin relación con el representar humano, o sea sin el "ob" [*Gegen*], gracias al cual ante todo está yecto [*steht*] para dicho representar. "Cosa en sí" significa, tomada en sentido rigorosamente kantiano, un objeto [*ob-jectum, que está yecto, arrojado delante*] que para nosotros —para el representar humano que a él se contrapone— no es tal, pues debe estar arrojado sin un posible delante de.

Ni el significado general, largo tiempo utilizado, del nombre "cosa" tal como se ha empleado en filosofía, ni el sentido en el antiguo alto alemán de la palabra *thing*, nos ayudan, sin embargo, lo más mínimo en la necesidad que [176] tenemos de experimentar y pensar de modo suficiente lo que ahora decimos acerca de la esencia de la jarra. No obstante, nos encontramos con que *un* momento significativo del uso lingüístico antiguo de la palabra *thing*, a saber, el de "reunir", nos habla de la esencia de la jarra tal como la hemos meditado antes.

La jarra no es una cosa ni en el sentido de la *res* mentada a la manera romana ni en el del *ens* que se representaron en el medievo, ni tampoco en el sentido de objeto, representado al modo moderno. La jarra es cosa puesto que cosea. A partir del cosear de la cosa se su-cede y determina asimismo, en primer lugar, el pre-senciarse de lo pre-sente del tipo de la jarra.

Hoy todo lo pre-sente se halla igual de próximo y de lejano; la falta de separación impera; sin embargo, todo acortar y esquivar las distancias no trae consigo ninguna proximidad. ¿Qué es la proximidad? Para encontrar su esencia hemos meditado sobre la jarra en las proximidades; buscábamos la esencia de la proximidad y hemos encontrado la esencia de la jarra como cosa; pero en este encuentro nos topamos juntamente con la esencia de la proximidad. La cosa cosea. Coseando perdura tierra y cielo, las divinidades y los mortales; perdurando, la cosa trae a proximidad mutuamente a los cuatro en su lejanía. Este traer a proximidad es el aproximar. El aproximar es la esencia de la proximidad; el aproximar aproxima lo lejano, y precisamente como tal. La proximidad se cuida de la lejanía; cuidándose de la lejanía esencia la proximidad en su aproximar; aproximando de tal modo se oculta la proximidad a sí misma y permanece a su manera en la mayor proximidad.

La cosa no está "en" la proximidad, como si ésta fuese

un depósito. La proximidad domina en el aproximar como cosear de la cosa. Coseando, la cosa perdura los únicos cuatro, tierra y cielo, las divinidades y los mortales, en la simplicidad de su única cuaterna que surge de sí.

La tierra es la conllevadora en el cultivo, la fructificadora en el alimento, la que alberga aguas y piedras, plantas y animales en su vivar.

Al decir tierra copensamos ya los otros tres a partir de la simplicidad de los cuatro.

El cielo es la carrera del sol, el curso de la luna, el resplandor de los astros, las estaciones del año, la luz y el crepúsculo del día, la oscuridad y el claror de la noche, el tiempo hermoso y el desapacible, nubarrones y la azul profundidad del éter.

[177] Al decir cielo copensamos ya los otros tres a partir de la simplicidad de los cuatro.

Las divinidades son los mensajeros que nos anuncian la deidad; surgiendo de su oculto dominar aparece el dios en su esencia (que toda comparación con lo pre-sente le arrebata).

Al nombrar a las divinidades copensamos ya los otros tres a partir de la simplicidad de los cuatro.

Los mortales son los hombres. Se llaman los mortales porque pueden morir; morir quiere decir ser capaz de muerte en cuanto tal. Sólo el hombre muere; el animal acaba: no tiene la muerte en cuanto muerte ante sí ni tras de sí. La muerte es el cofre de la nada, a saber, de aquella que en ningún respecto es algo mero ente y que, sin embargo, esencia incluso como el secreto mismo del ser. La muerte es cuanto el cofre de la nada pone a salvo [*birgt*] dentro de sí lo esenciador del ser; en tanto que cofre de la nada es el ser a salvo en su Monte [*Gebirg*]. Llamamos mortales a los mortales no porque su vida terrenal acabe, sino porque son capaces de muerte en cuanto muerte. Los mortales son lo que son en tanto que mortales esenciando en el

Monte del ser a salvo [*im Gebirg des Seins*]; son la conducta esenciadora para con el ser en cuanto ser.

La metafísica, por el contrario, representa al hombre como animal [*sic*], como ser vivo. Incluso si la *ratio* gobierna de punta a cabo la *animalitas*, el ser hombre sigue determinándose a partir del vivir y el vivenciar. El ser vivo dotado de razón debe, ante todo, *convertirse* en un mortal.

Al decir los mortales copensamos ya los otros tres a partir de la simplicidad de los cuatro.

Tierra y cielo, las divinidades y los mortales se coper- [178]
tenecen a partir de la simplicidad de la unida cuaterna de sí mismos uno-en-otro unidos. Cada uno de los cuatro refleja a su manera la esencia de los demás; cada uno se refleja, pues, a su manera, en lo suyo propio, en lo interior de la simplicidad de los cuatro. Este reflejar no es ningún exhibir una copia; el reflejar su-cede mutuamente luciendo cada uno de los cuatro la esencia su-ya propia en la unitaria su-cesión [*Vereignung*]. Al reflejar de este modo sucediente-luciente, cada uno de los cuatro da juego [*zuspielt*] a cada cual de los restantes; el reflejar su-cediente libera a cada uno de los cuatro en lo su-yo propio, pero liga el liberar en la simplicidad de su esencial uno-en-otro.

El reflejar que liga en lo libre es el juego [*Spiel*] que confía a cada uno de los cuatro a otro mediante el plegador apoyo de la su-cesión. Ninguno de los cuatro está estirado con su peculiar peculiaridad; por el contrario, cada uno ha expropiado lo su-yo [*ist enteignet*] en lo interior de su su-cesión a favor de cierto propio [*Eigen*]. Este suceder expropiador de lo su-yo es el juego reflejo [*Spiegel-Spiel*] de la cuaterna; a partir de él se confía la simplicidad de los cuatro.

Al su-cediente juego reflejo de la simplicidad de tierra y cielo, las divinidades y los mortales, llamamos el mundo. El mundo esencia al mundear; dicho de otro modo: el mundear del mundo ni se puede explicar mediante algo distinto ni fundamentar en algo diferente. Lo imposible de ello no

estriba en que nuestro pensar humano es incapaz de tal explicar y fundamentar, sino que lo inexplicable e infundamentable del mundear del mundo reside en que ni causas ni razones ni nada de eso es conmensurable con el mundear del mundo. En cuanto el conocer humano requiere [*verlangt*] aquí un explicar no sobrepasa la esencia del mundo, sino que se precipita bajo ella. La voluntad humana de explicar no adquiere acceso [*hinlangt*] a lo sencillo de la simplicidad del mundear. Al representarse los únicos cuatro únicamente como lo real unificado, que se fundamentan uno en otro y han de explicarse a partir de otro, se les ha asfixiado ya en su esencia.

[179] La unidad de la cuaterna es el cuarteo [*Vierung*]. Mas al cuarteo no le pasa en modo alguno que abarque a los cuatro, y que como tal abarcante venga, ante todo, dado por añadidura a ellos, ni menos aún que se agote en que los cuatro, dados ya de antemano, estén simplemente uno junto a otro.

El cuarteo esencia como el su-cediente juego reflejo del simple confiarse uno en otro; esencia en cuanto mundear del mundo. El juego reflejo del mundo es el pre-ceder mutuo en corro [*Reigen*] del su-ceder [*Ereignen*]; por ello el preceder mutuo en corro no circunda tampoco a los cuatro tan sólo como un anillo; es la cerca [*Ring*] que cerca [*ringt*] mientras juega en tanto que reflejar; su-cediendo alumbra a los cuatro en el resplandor de su simplicidad. Resplandeciendo, la cerca su-cede a los cuatro manifiestos en todas direcciones en el enigma de su esencia. La esencia unida del juego reflejo, que cerca de tal modo, del mundo, es el cercado [*Gering*]. En el cercado de la cerca que juega reflejando se concilian los cuatro en su esencia única y, no obstante, en cada caso propia. Así, pues, conciliados [*schmiegsam*] avienen [*fügen*] el mundo, al mundear avenidos [*fügsam*].

Conciliado, maleable, flexible, avenido, se llaman con facilidad en nuestro antiguo idioma alemán "ring" [*cerca*]

y "gering" [*cercado*]. El juego reflejo del mundo mundeador, en tanto que lo cercado de la cerca, saca del cerco [*entringt*] a los únicos cuatro a lo avenido su-yo propio, la cerca de su esencia. A partir del juego reflejo del cercado de la cerca su-cede al cosear de la cosa.

La cosa perdura la cuaterna; la cosa cosea mundo; cada cosa perdura la cuaterna en algo en cada caso condurado de la simplicidad del mundo.

Si dejamos que la cosa esencie en su cosear a partir del mundo mundeador, reflexionamos [*denken*] en la cosa en cuanto cosa. Al rememorar [*andenkend*] de esta forma dejamos que la esencia mundeadora de la cosa sea algo que nos toque; al reflexionar así la cosa nos llama en cuanto cosa; somos —en el sentido rigoroso de la palabra— los relativos o referidos a las cosas [*Be-Dingten*]; hemos dejado atrás la petulancia de todo lo absoluto.

Al reflexionar en la cosa en cuanto tal respetamos la esencia de la cosa en el campo a partir del cual esencia. Cosear es aproximar del mundo. Aproximar es la esencia [180] de la proximidad. Dado que respetemos la cosa en cuanto tal, habitaremos la proximidad. El aproximar de la proximidad es la dimensión propia y única del juego reflejo del mundo.

El faltar de la proximidad en todo esquivar los alejamientos ha traído el imperio de lo falto de separación; en el faltar [*Ausbleiben*] de la proximidad permanece *bleibt* la cosa en el sentido mencionado como cosa anonadada. Pero, ¿cuándo y cómo son las cosas en cuanto cosas? Así preguntamos en medio del imperio de lo falto de separación.

¿Cuándo y cómo llegan las cosas en cuanto cosas? *Mediante* manejos de los hombres no se hacen llegar las cosas; pero tampoco llegan *sin* la vigilia de los mortales. El primer paso hacia tal vigilia es el paso atrás desde el reflexionar únicamente representador, es decir, explicador, al reflexionar rememorador.

El paso atrás de un pensar a otro no es, naturalmente,

un mero cambio de orientación; nunca puede ser de tal modo aunque no fuera más que porque todas las orientaciones, juntamente con todos sus cambios, permanecen prisioneras en el campo del pensar representador. El paso atrás olvida verdaderamente el campo del mero orientarse; toma aposento en un corresponder [*Entsprechen*] que, al clamarle [*ansprechen*] la esencia del mundo en sí misma, le contesta en lo interior suyo. Un mero cambio de orientación no es capaz de nada en punto a la llegada de la cosa en cuanto tal, del mismo modo que tampoco lo que ahora se encuentra yecto como objeto en la falta de separación puede simplemente reorientarse a las cosas. Nunca llegan tampoco las cosas en cuanto tales, gracias solamente a que nos desviemos de los objetos y re-cordemos [*er-inner*] antiguos objetos anteriores que quizá un día se encontraron camino de hacerse cosas y acaso de pre-senciarse como cosas.

Lo que se hace cosa su-cede a partir del cercado del juego reflejo del mundo. Tan sólo si —probablemente de súbito— el mundo en cuanto tal mundea, resplandece la cerca
[181] que saca del cerco el cercado de tierra y cielo, divinidades y mortales al círculo [*Ringe*] de su simplicidad.

De acuerdo con este cercar, el cosear mismo es cercado [*gering*] y la cosa condurada en cada caso [*je weilige*], cerca [*ring*]: sencilla, avenida a su esencia. La cerca es la cosa: la jarra y el banco, la pasarela y el arado; pero a su modo también es cosa el árbol y la alberca, el arroyo y el monte. Cosas son, en cada caso [*je weilig*] coseando a su manera, garza y corzo, caballo y toro. Cosas son, coseando en cada caso a su manera, espejo y broche, libro y cuadro, corona y cruz.

Cerca y cercado son también las cosas, sin embargo, en el número, medidas en el innúmero de objetos en general indiferentes, medidas en el innúmero de lo másico del hombre en cuanto un ser vivo. Sólo los hombres en cuanto que los mortales poseen, habitándole, el mundo en cuanto tal. Unicamente lo cercado del mundo se hace un día cosa.

APENDICE [182]

Carta a un joven estudiante.

Friburgo de Brisgovia, 18 de junio de 1950.

Querido Sr. Buchner:

Le agradezco su carta. Las preguntas eran esenciales y la argumentación correcta; sin embargo, queda por pensar si llegan a lo decisivo.

Usted pregunta, ¿de dónde le viene (por decirlo brevemente) la certidumbre [*Weisung*] al pensar del ser?

Con ello no toma usted el "ser" como un objeto ni el pensar como un mero hecho en un sujeto. El pensar, como se supone en la conferencia (La cosa), no es ningún mero representar de algo ante uno. El "ser" no es, en modo alguno, idéntico con la realidad o con lo real justamente comprobado. El ser no está contrapuesto, en absoluto, al no-ser-ya o al no-ser-todavía: ambos pertenecen a la esencia del ser. La metafísica reconoció ya tal cosa, tal vez un poco en exceso, con su doctrina —ciertamente apenas comprendida— de las modalidades, según la cual la posibilidad pertenece tanto al ser como la realidad y la necesidad.

En el pensar del ser jamás se re-presenta algo real y se da por lo verdadero lo que se ha representado. Pensar el "ser" quiere decir corresponder [*entsprechen*] al clamor [*Anspruch*] de su esencia. El corresponder brota del clamor y queda en franquía [*entlässt sich*] para él; el corresponder es un regresar ante el clamor, y en tal forma un ingresar en su lenguaje [*Sprache*]. Mas al clamor del ser pertenece lo esenciado [*Gewesene*] (Ἀλήθεια, Λόγος, Φύσις), tempranamente desvelado, así como la llegada velada de aquello que se anuncia en el posible viraje del olvido del ser (en la verificación de su esencia). A todo esto tiene que atender de vez —con más larga recolección y en más constante exa- [183]
men de lo oído— el corresponder, para oír y entender [*hö-*

ren] un clamor que venga del ser; pero justamente al hacer esto puede malentenderle [*sich verhören*]. En este pensar es máximo la posibilidad de extravío. Este pensar no puede jamás demostrarse, al modo del saber matemático; pero tampoco es ningún capricho, sino que está ligado [*gebunden*] al destino esencial del ser: el cual, no obstante, jamás está obligado [*verbindlich*] a palabras, sino más bien es posible ocasión para seguir el camino del corresponder —y ciertamente seguirle en la recolección completa de la meditación acerca del ser, que *ya* había llegado al lenguaje.

La falta de Dios y de lo divino es au-sencia. Unicamente que au-sencia no es una nada, sino la pre-sencia, que en primer lugar está apropiando [*anzueignende*], de la oculta plenitud de lo esenciado —y por-ello reunido esenciador—, de lo divino en la helenidad, en el profetismo judío, en la predicación de Jesús. Este ya-no es en sí un aún-no de la llegada velada de su inagotable esencia. La vigilancia del ser no puede, en absoluto, equipararse a la función de un vigilante que tiene a buen recaudo, frente a los salteadores, los caudales depositados en su edificio, ya que el ser en modo alguno es lo simplemente real. La vigilancia del ser no mira de hito en hito lo ante uno: nunca se encontrará en ello, tomado en sí mismo, un clamor del ser. La vigilancia es vigilia —con más larga y constantemente renovada circunspección— para con el destino esenciándose-viniendo del ser, la cual atiende al modo como el ser clama. En el destino del ser no hay jamás ningún mero uno tras otro (como si fuera ahora la forma, luego el mundo y la cosa), sino cada vez paso y simultaneidad de lo temprano y lo tardío. En la fenomenología del espíritu de Hegel se esencia la Ἀλήθεια, aun cuando trasmutada.

El pensar del ser es, en tanto que corresponder, algo muy errado y además algo muy mezquino. Mas el pensar es quizá una vía intransitable, que no quiere ser ninguna
[184] vía de salvación y que no trae consigo ninguna nueva sabiduría. La vía es, más que nada, una vereda [*Feldweg*], una

vía [*Weg*] entre los campos [*über Feld*], que no sólo habla de renuncia, sino que ya ha renunciado: a reclamar una doctrina obligada y una obra cultural vigente o una gesta del espíritu. Todo estriba en el paso atrás —tan totalmente extraviado— hacia el meditar que atiende al viraje del olvido del ser que se perfila en el destino del ser. El paso atrás a partir del pensar representador de la metafísica no desecha este pensar, pero abre la lejanía al clamor de la verdad [*Wahr-heit*] del ser, en la que el corresponder se tiene y mueve.

Con frecuencia me ha sucedido, y justamente con personas allegadas, que se oye con mucho gusto y atentamente la exposición sobre la esencia de la jarra, pero que se cierran los oídos tan pronto como el diálogo versa sobre objetividad, producto y origen de la producencia, sobre el armazón aducido [*Gestell*]. Pero todo esto copertenece necesariamente al pensar de la cosa que reflexiona en la posible llegada del mundo, y al rememorar así ayuda, tal vez del modo más ínfimo e inapreciable, a que tal llegada alcance hasta la abierta esfera de la esencia humana.

Una de las singulares experiencias que hago con mi conferencia es que se pregunta de dónde recibe mi pensar su certidumbre, como si esta pregunta sólo fuese necesaria frente a tal pensar. Por el contrario, a nadie se le ocurre preguntar: ¿de dónde le llega a Platón la certidumbre para pensar el ser como ἰδέα, o a Kant la de pensarle como lo trascendental de la objetividad, como posición (legalidad)?

Pero quizá la respuesta a estas preguntas se tome [*lässt sich entnehmen*] un día precisamente de aquellos intentos de pensar que, como el mío, se dan [*ausnehmen sich*] por caprichos arbitrarios.

No puedo proporcionarle ningún documento probatorio —que tampoco pide usted— con cuya ayuda pudiera cómo- [185]
damente probarse en todo momento que lo que digo concuerda con "la realidad".

Todo es aquí vía del corresponder probatorio escucha-

dor. La vía está siempre en peligro de convertirse en una vía falsa; pero andar tales vías exige práctica en el camino; la práctica requiere oficio. Permanece usted por auténtica necesidad en la vía y aprende sin extra-viarse, mas desconcertado, el oficio del pensar.

Le saluda amistosamente,

M. H.

[*M. Heidegger - Vorträge und Aufsätze - Günther Neske Pfullingen - 1954 Das Ding* (págs. 163-185)].

Traducción de Víctor Sánchez de Zavala, 1957.
Paseo de La Habana, 32.
MADRID