

**FRANCO
VOLPI**

MARTIN HEIDEGGER

**APORTES, A LA
FILOSOFÍA**

EDICION DE VALERIO ROCCO LUZANO EPILOGO DE FÉLIX DUQUE

Maia
EDICIONES

coleccion LEER EL CANON
director FÉLIX DUQUE

**La fotocopia mata
al libro . . .
Pero el libro caro
y costoso mata al
bolsillo honesto y
trabajador ;)**

© FRANCO VOLPI, 2009

© LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN, Paris, 2007
del texto de Franco Volpi: «Sur la grammaire et l'étymologie du mot 'être'»,
en J.-F. Courtine, *Introduction à la métaphysique d'Heidegger*, pp. 125-143.
<http://www.vrin.fr>

© MAIA EDICIONES, 2010
de la presente edición
Calle del Gobernador, 18
28014 Madrid
Tel.: 91 429 6882
Fax: 91 429 7507
www.maiaediciones.com

diseño SABÁTICA

producción GUADALUPE GISBERT

ISBN 978-84-92724-16-1

depósito legal M-12144-2010

preimpresión DALUBERT ALLÉ

impresión LAYEL

Franco Volpi
MARTIN HEIDEGGER
Aportes a la filosofía

EDICIÓN DE VALERIO ROCCO LOZANO
EPÍLOGO DE FÉLIX DUQUE

Maia
EDICIONES

NOTA PRELIMINAR

Los textos que siguen a esta nota preliminar tienen una historia compleja, que es preciso relatar para explicar la naturaleza y el propósito de este libro. A principios de 2008, en una conversación entre Félix Duque y Franco Volpi, éste le comunicó la negativa de la editorial Adelphi a publicar una introducción suya en la recién aparecida edición italiana de los *Beiträge*, que él mismo había preparado¹. Este disgusto del propio Volpi por la decisión de la editorial quedó reflejado en una carta del 11 de octubre de 2007, enviada a Armando Massarenti y reproducida por el diario *Il Sole 24 Ore* en su edición del 19 de abril de 2009: «Querido Massarenti: [...] a mi vuelta [de Santiago de Chile], tengo bastantes cosas que contarte: mi introducción a los *Beiträge* (a punto de salir en Adelphi) ha sido considerada demasiado crítica por el hijastro de Heidegger, y por ello censurada. Sigue en pie una conversación para intentar salvar los muebles (por lo que te rogaría la máxima discreción sobre el asunto), pero realmente me

1 Martin Heidegger, *Contributi alla filosofia. (Dall'Evento)*, edición italiana de Franco Volpi, traducción de Alessandra Iadicco y Franco Volpi, Adelphi, Milán, 2007.

entran ganas de seguir el ejemplo de Ferraris y escribir un librito titulado: Good-bye Heidegger».

Ante esta situación, Félix Duque acordó con Volpi la publicación en castellano de esta introducción inédita, cuya traducción me fue confiada. Una vez acabada esta tarea (con la inclusión de algunas adiciones que me indicó el propio Volpi por correo el 10 de septiembre de 2008), y entendiendo que la argumentación allí desarrollada podía complementarse muy bien con un estudio sobre la *Introducción a la metafísica* de Heidegger, se le pidió personalmente al autor, aprovechando una visita efectuada a la Universidad Autónoma de Madrid en octubre de 2008, que ampliara la obra vinculando más estrechamente su explicación de los *Aportes* a otras obras fundamentales, principalmente *Ser y tiempo* y la citada *Introducción*. Por mi parte, y con ocasión de una estancia de investigación en la Universidad de Verona, tuve ocasión de coincidir de nuevo, en marzo de 2009, con Franco Volpi, el cual había prometido entregarme por entonces la versión ampliada y definitiva de la obra, que habría debido de ser unitaria. Sin embargo, debido a su gran cantidad de compromisos en ese momento, y aunque me aseguró que ya tenía en mente el esquema que iba a seguir, no le fue posible proceder a una redacción definitiva. Conocemos al menos su propósito, a saber ampliar la *Introducción* a los *Aportes*, que ya había sido traducida por mí, con una reelaboración de un ensayo titulado *Sobre la gramática y la etimología de la palabra «ser»*, ya publi-

cado en Francia por la editorial Vrin, dentro de un comentario colectivo a la *Introducción a la metafísica*². A su vez, indicó que pensaba también ampliar algunas consideraciones de este último escrito sobre la etimología con elementos extraídos de un tercer ensayo, *Heidegger, el problema de la intraducibilidad y la romanidad filosófica*, ya publicado en español y en francés³. De hecho, en ese momento Volpi me entregó físicamente tres documentos: mi traducción española de la introducción a los *Aportes* revisada y anotada por él, con algunas observaciones; una copia en francés del manuscrito del texto *Sobre la gramática y la ontología de la palabra «ser»*, y por último una fotocopia del capítulo sobre la *Romanitas* en su versión española, aparecida en las actas de un congreso portugués. Su sugerencia fue que yo empezara inmediatamente a traducir el texto francés, y que él me indicaría más adelante cómo unirlo al trabajo sobre los *Beiträge*. El 25 de marzo de 2009 me escribía, desde Vicenza: «durante las vacaciones de Semana Santa lo arreglaré todo como hemos hablado y te enviaré el archivo definitivo», y me decía que entonces podría disponer yo de un mes de tiempo para terminar la traducción; en mayo, dado que por

2 Jean-François Courtine (ed.), *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, Études et commentaires, Vrin, Paris, 2007.

3 Irene Borges-Duarte, Fernanda Henriques, Isabel Matos Dias (eds.), *Heidegger, Linguagem e Tradução, Colóquio Internacional – Março 2002*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2004.

esas fechas habría de desplazarse a Madrid, habríamos podido discutir juntos directamente la traducción y la estructura definitiva de la obra. De hecho, en un último y lacónico correo electrónico, del 28 de marzo, decía sólo: «*D'accordo, a Madrid. FV*».

Como seguramente no ignora el lector, dos semanas después, el 14 de abril, Franco Volpi moría como resultado de un trágico accidente. Su pérdida irreparable para la familia, los amigos, los colegas y la comunidad filosófica internacional ha dejado una honda conmoción y un indeleble sentimiento de tristeza. Publicar este libro, a pesar de no contar con la versión definitiva, nos ha parecido la mejor manera de honrar su memoria y de contribuir a preservar su recuerdo. Nunca sabremos lo que habría hecho el filósofo con los textos que nos había entregado, ni cómo los habría fusionado para dotarlos de coherencia y originalidad. Sin embargo, ya la mera yuxtaposición de dos de estos textos, el inédito de la Introducción a los *Aportes* y el que versa sobre *La gramática y la etimología de la palabra «ser»* resultaba extremadamente fructífera y útil para la comprensión de la obra del segundo Heidegger. La publicación del segundo artículo ha sido posible gracias a la generosidad de la editorial Vrin en la cesión de los derechos. Hemos optado por no publicar el tercer texto, el que versa sobre la *Romanitas*, por dos razones: en primer lugar, porque Volpi sugirió que de él sólo iba a extraer algunas referencias puntuales, y en segundo lugar, porque como se ha dicho ya se encuentra traducido al castellano.

La elección del subtítulo *El diario de un naufragio* nace del extracto de otra carta posterior, enviada por Volpi a Massarenti, en la que le adjuntaba el último párrafo de la introducción censurada, el que lleva por título «Náufrago en el mar del ser». En este pasaje de la misiva, Volpi condensaba magníficamente su interpretación de los *Beiträge* heideggerianos: «¿Los «Aportes a la filosofía»? *El diario de un naufragio*. Al aventurarse demasiado lejos en los mares del Ser, su pensamiento se hundió».

Como el lector podrá comprobar en cuanto se sumerja en las páginas que siguen, el segundo texto, el que versa sobre la etimología, debe ser considerado como un paréntesis explicativo de un punto bien determinado de la introducción a los *Beiträge*. De hecho, en el párrafo sexto de ésta puede leerse: «ante la imposibilidad de abrir aquí un paréntesis sobre el uso filosófico de la etimología y de su legitimidad, una *vexata quaestio* sobre la que se ha discutido desde antiguo, nos limitamos a preguntar con Heidegger: ¿puede la etimología ser de ayuda para aclarar el problema filosófico del ser? En *Introducción a la metafísica*, que precede inmediatamente la redacción de los *Aportes*, la respuesta es negativa». El paréntesis que no era posible abrir en ese momento es justamente la segunda parte de este libro, el texto *Sobre la gramática y la etimología de la palabra «ser»*. De hecho, la enunciación de la pregunta fundamental de este segundo escrito, así como la referencia directa a la obra de 1935/1953, sumadas

a la nota al pie, donde se reproducen *literalmente* las consideraciones sobre la etimología en Varrón, hacen pensar que seguramente justo *[este punto]* debería haber constituido la *juntura*, por usar una palabra propia precisamente de los *Beiträge*, entre las dos obras que aquí presentamos, separadas por cautela y respeto. En este caso, siguiendo *sub contrario* al Heidegger de *La sentencia de Anaximandro*, realizar por mi parte esa *juntura* habría sido fuente de *adikia*, y con seguridad no le habría hecho justicia ni a la intención del autor ni al resultado final.

No quisiera terminar esta breve nota sin agradecer a la editorial su apoyo y sus gestiones durante la procelosa tarea de edición y traducción del libro, en el cual se incluye un epílogo de Félix Duque, en el que a través de la argumentación filosófica y las referencias eruditas no deja de apreciarse un hondo sentimiento surgido de la amistad –la amistad *estelar nietzscheana*– que le unía, y todavía le une en el recuerdo, a Franco Volpi. No podría por tanto encontrar una manera mejor de cerrar esta nota preliminar que reproduciendo las palabras vibrantes de dolor y rabia de la necrológica escrita por Duque el día después de la muerte de Franco Volpi.

VALERIO ROCCO LOZANO
Madrid, 25 de octubre de 2009

CONTRA LA MUERTE DE FRANCO VOLPI

Escribo, y estoy viendo algo así como una cordial apertura, apenas un centelleo súbito, como de crepúsculo, *Im Abendroth*. Ante mí. Veo su sonrisa, quizá un poco triste, como desvaída, y un sí es no es un punto avergonzada. Es como si él mismo no creyera lo que le ha sucedido. Un filósofo no merecería morir así. No merecería morir en ningún caso. Pero ya sabemos que la muerte no es ni justa ni injusta. Simplemente acaece, rompiendo toda pensabilidad, rompiendo todo lenguaje. La muerte es inefable, *arretón*, como sabía el viejo Sócrates. La muerte, sí, pero no *esta* muerte. Muerte entre máquinas. La una, movida jovialmente por las piernas y el corazón de Franco. La otra, vehículo a motor. Como si la máquina se vengara, ella y su atolondrado guía, de quien tanto gustara de los griegos. *¿Mechané*, entonces?

Ahora, yo tendré que sostener, junto con tantas otras ya, Dios, esa vida robada. Por fortuna, seremos muchos los que así lo hagamos, los que entrañemos a nuestro amigo en el alma y extrañemos su voz, un tanto gangosa, como de italiano afrancesado. No es verdad que retengamos su imagen, ni su memoria. Ni siquiera, en cuanto amigos, retendremos, con ser tan valiosas, sus reflexiones –tempranas, y tan agudas,

tan de mediodía— sobre el joven Heidegger de la vida inquieta e inquietante y el Aristóteles de la *philia* y de la vida buena. Eso es cosa de estudio. Valiosa, sí. Pero son textos.

Nos queda la presencia de la ausencia de un hombre bueno. No nos queda su sombra, ni siquiera su sombra. Fenomenología de lo inaparente. Lo que retengo yo ahora, aquí, entre nosotros, son más bien sus gestos, sus modales, tan acordes con su nombre, su generosidad sin límites, sin darse jamás importancia, sin pedir nunca nada a cambio. Aleteo de lo imperceptible. Al igual que es dable una sonrisa de gato sin gato, es posible, y más: es real una sonrisa de Franco Volpi sin su presencia corporal. Me faltan, con todo, sus palabras. Me hiere su silencio. Nunca más podrá volver a intentar convencerme de que Gómez Dávila era —como algunos otros, pocos— tan de derechas que acababa por doblar el cabo y poner en aprietos a todo pensamiento establecido. También, y sobre todo, al confortablemente de derechas.

Nunca más hablaremos de las sutiles vías, como de venas de una mina del corazón, que Martin Heidegger nos dejó entrever, más allá de los gruñidos de las hienas carroñeras. Nunca más nos reiremos los dos con los dicterios, tan salvajemente educados, de Schopenhauer. No iremos ya a ver juntos la Capilla Scrovegni, en la Padua de sus enseñanzas. Ni nos pasearemos por el prado que rodea La Rotonda paldiana, en su ciudad: Vicenza, cerca de la cual ha sufrido una muerte estúpida, estúpida, estúpida. Y

clamas por el absurdo, y el cielo se hace hostil, y sordo. Y sabes que es inútil clamar y protestar. Y sin embargo, ¿cómo no recordar al otro salvaje intempestivo, a Unamuno? Don Miguel, quizá sin tener noticia de lo cercano que estaba eso al postulado kantiano de la inmortalidad del alma, gustaba de decir algo así: Vivamos como si no hubiéramos de morir. Y vivamos de tal manera, que, cuando al fin muramos, todo el mundo piense que ha sido una injusticia. Sólo que aquí, ya lo dije, ni siquiera se ha tratado de una injusticia, sino de algo más simple, y más banal: de una muerte estúpida, maquina!, que cercena en flor una mirada, un aliento, un *bel cervello che si è spento*, como me dijo Vincenzo Vitiello al comunicarme su defunción, tras unas horas en coma.

Bien, me digo, otra muerte a portar sobre mis espaldas. Lo terrible —y honroso— no es que nosotros seamos mortales, sino que hayamos de cargar con la muerte de aquellos que nos eran, son, serán queridos. Tendríamos que habernos visto en junio, Franco, en Santiago de Compostela. Tendríamos que haber vuelto a zigzaguear por los caminos que no llevan a ninguna parte. Ya es tarde. Para todo. Ahora te han empujado brutalmente al camino que lleva a la parte que es ninguna. Nada. Sin angustia. Sin furor. Sólo estupefacción. La nada blanca. *Ent-setzen*.

FÉLIX DUQUE

15 de abril de 2009

¿APORTES A LA FILOSOFÍA? EL DIARIO DE UN NAUFRAGIO

Sobre esta obra póstuma planea desde hace tiempo un aura esotérica. A las expectativas alimentadas por los estudiosos, que la anunciaron ya antes de la publicación como el más importante de una serie de ~~trata~~ tratados inéditos posteriores a la «torna», como «la segunda obra capital»¹, o incluso el «verdadero *magnum opus*»² de Heidegger, se añadieron las primeras sugerencias debidas a la difusión clandestina del manuscrito entre los adeptos y a la convicción de que en aquellas páginas se encontraba la clave para descifrar el pensamiento del «segundo» Heidegger. Construida sobre una audaz arquitectónica, en seis «fugas» que trazan otros tantos apuntes sobre el acaecimiento del Ser, y escrita en un lenguaje insólito y sorprendente para sustraerse al dominio de los conceptos metafísicos y abrir así un nuevo acercamiento a la cuestión del Ser, esta obra

- 1 Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1994, p. 6.
- 2 Otto Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Theologie, en Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling*, edición de Eberhard Jüngel, Mohr, Tübingen, 1982, p. 481.

ha permanecido envuelta en esa atmósfera críptica y queda todavía, tras bastantes años desde su aparición, del todo abierta a la interpretación. Y más allá de lo que hasta ahora se ha dicho y escrito, se abre camino una duda: ¿son quizá los *Aportes a la filosofía* el diario de navegación de un naufragio? ¿Se trata de un nuevo hundimiento en el mar del Ser después de aquél por el que *Ser y tiempo* quedó inconcluso?

1. «SER Y TIEMPO», OBRA MAESTRA INACABADA

Redactados entre 1936 y 1938 en el marco de una radical reorganización de su pensamiento, coincidiendo con una profunda crisis personal³, los *Aportes* permanecieron inéditos a propósito, y fueron publicados tan sólo en 1989 con ocasión del centena-

3 En una carta del 2 de julio de 1937 a su mujer Elfride Petri, Heidegger alude a una «nueva crisis espiritual cuya vehemencia llega a atormentarme incluso en el cuerpo» (M. Heidegger, «*Mein liebes Seelchen*». *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride. 1915-1970*, edición de Gertrud Heidegger, Deutsche Verlags-Anstalt, München, 2005, pp. 195-196). Según Pöggeler la crisis llevó a Heidegger a pensar incluso en suicidarse (cfr. O. Pöggeler, *Schicksal und Geschichte. Antigone im Spiegel der Deutungen und Gestaltungen seit Hegel und Hölderlin*, Fink, München, 2004, p. 144; hipótesis reiterada en Id., *Heideggers Weg von Luther zu Hölderlin*, en *Heidegger und die christliche Tradition*, edición de N. Fischer y E.-W. Von Hermann, Meiner, Hamburg, 2007, pp. 167-187, en particular p. 183).

rio del nacimiento de su autor, como tomo 65 de la *Gesamtausgabe*⁴. Éstos representan el intento sistemático más orgánico y coherente –tras la «torna», o más precisamente después de la interrupción del proyecto de *Ser y tiempo* y tras el intermedio político del Rectorado de los años 1933/34– de retomar la problemática que debería haber sido tratada en la parte del *opus magnum* que había quedado inédita. Denotan el ya consumado abandono de la «analítica existencialista» (*existenziale Analytik*), como acceso privilegiado a la cuestión del ser basado en ese ente especial, el *Dasein*, capaz de plantearse, así como la primera elaboración de un pensamiento conforme a la historia del Ser (*seynsgeschichtliches Denken*).

Cuando en 1936 Heidegger comenzó la redacción de este tratado, había transcurrido casi un decenio desde la publicación de *Ser y tiempo*, aparecido en 1927 con la mención de «Primera parte» en el «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» de Husserl. En las ediciones sucesivas aparecidas hasta ese momento –la segunda salió en 1929, la tercera en 1931, la cuarta en 1935– había permanecido la expresión «Primera parte» (*Erste Hälfte*), evidentemente porque Heidegger tenía para sí terminar la obra. Todavía algunos años más tarde, al presentar el 17 de julio de 1943 la petición de un semestre

4 Klostermann, Frankfurt a. M., 1975- (de ahora en adelante GA) [ed. esp.: *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, trad. de Dina V. Picotti, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003].

sabático para el invierno de 1943/44, Heidegger señalaba como motivo la exigencia de completar un trabajo emprendido hacia tiempo concerniente «la pregunta fundamental del pensamiento metafísico, cuya exposición está prevista para el segundo volumen de *Ser y tiempo*»⁵. El hecho de que Heidegger no hubiera abandonado aún la esperanza de terminar la obra está confirmado por el hecho de que la especificación «Primera Parte», eliminada por un error de imprenta en la quinta edición de 1941, fue restablecida también después de la guerra en la sexta edición de 1949. Tan sólo a partir de la séptima edición de 1953 fue definitivamente suprimida, y en lugar de la «Segunda parte» fue publicado en ese mismo año, con algunas correcciones, el curso del semestre de verano de 1935; *Introducción a la metafísica*⁶.

Es inevitable, pues, la pregunta: ¿qué quedaba del proyecto inconcluso de *Ser y tiempo* en el momento en que Heidegger empezó a redactar los *Aportes a la filosofía*? ¿Qué relación guardan entre sí las dos obras?

5 Este documento de archivo ha sido publicado en la edición alemana del libro de Víctor Fariás, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Fischer, Frankfurt a. M., 1989, p. 357 [Edición en castellano: V. Fariás, *Heidegger y el nazismo*, Muchnik Editores, Barcelona, 1989].

6 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1953 [Edición en castellano: M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, trad. de Ángela Ackermann Pilári, Editorial Gédisa, Barcelona, 1993]. La versión original de 1935 se encuentra recogida en GA, vol. 40, 1983.

2. LA «TORNA»

En la *Carta sobre el humanismo*, publicada inmediatamente después de la segunda Guerra Mundial, a principios de 1947, Heidegger había apuntado la idea de una «torna» (*Kehre*) en su pensamiento para dar razón del paso de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, centrada en el *Dasein*, al pensamiento del Ser mismo entendido como *Ereignis*. Dado que, a partir de esa nota autobiográfica, se ha desarrollado una tradición crítica que ha insistido particularmente sobre esa «torna», merece la pena recordar sus precisas palabras. «Concebir y compartir de modo suficiente ese otro pensar que abandona la subjetividad», escribía Heidegger, «se ha vuelto más difícil por el hecho de que a la hora de publicar *Ser y tiempo* no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte, «Tiempo y ser». Allí se produce un giro que lo cambia todo (*Hier kehrt sich das Ganze um*). Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro (*Kehre*) con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica»⁷. Y proseguía con la siguiente indicación:

7 M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, en *Wegmarken*, GA, vol. 9, 1976, p. 326 [Edición en castellano: M. Heidegger, *Carta sobre el «humanismo»*, en *Hitos*, ed. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 270]. Es posible obtener más detalles sobre este punto gracias a las clases del pri-

«La conferencia *De la esencia de la verdad*, que fue pensada y pronunciada en 1930 pero no se publicó hasta 1943, permite obtener una cierta visión del pensar del giro que se produce de *Ser y tiempo* a «Tiempo y ser»⁸.

Si se sabe leer bien, las razones de la torna se encuentran ya en *Ser y tiempo*. Pero no en el sentido de la autointerpretación que Heidegger ha ofrecido de su propio itinerario especulativo, cuando después de la «torna» ha intentado insistentemente

mer trimestre de 1941: «Mientras se imprimía la tercera sección de la primera parte, *Zeit und Sein*, se reveló insuficiente. La decisión de interrumpir la obra fue tomada en los últimos días de diciembre de 1926 durante una estancia con Jaspers; en la que gracias a amistosas aunque animadas confrontaciones, con las pruebas de *Ser y tiempo* en mano, vi claro que la elaboración alcanzada hasta entonces de esta importantísima parte (I, 3), iba a resultar necesariamente incomprensible. La decisión de interrumpir la publicación fue tomada el mismo día en que nos llegó la noticia de la muerte de R. M. Rilke [29 de diciembre de 1926]. – Y, sin embargo, en esa época estaba convencido de que antes de acabar el año podría conseguir decirlo todo más claramente. Era una ilusión. En los años siguientes conseguí publicar algo que, por caminos alternativos, debería haber conducido a la auténtica pregunta» (M. Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), en GA, vol. 49, 1991, pp. 39-40).

8 *Loc. cit.*: Al margen de la copia personal de la conferencia *Vom Wesen der Wahrheit*, Heidegger anota: «Entre los párrafos 5 y 6 se produce el salto a la vuelta [Kehre] (que se presenta en el acontecimiento propio [Ereignis])» (*Wegmarken*, cit., p. 193) [ed. esp.: *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*, cit., p. 164].

situar en una fecha anterior su pensamiento del Ser. Casi como si «hubiese siempre querido y hecho lo mismo», comentaban no sin maldad acerca de ello, ya en 1949, Jaspers y Hannah Arendt⁹. En cambio, sí en el sentido de que el problema de la finitud y la facticidad del *Dasein*, captado en *Ser y tiempo*, lleva por su propia dinámica más allá de la analítica existencialista. El punto crítico se alcanza hacia el final de la parte publicada de la obra, en el párrafo 72, cuando al invertir la perspectiva seguida hasta ese momento, que analiza el *Dasein* en su proyección futura hacia lo posible, y hasta ese posible-límite que es la muerte, Heidegger se pregunta si la investigación no debería incluir, para ser completa, también el análisis de la procedencia del *Dasein*. He aquí su argumentación: «Es posible que el cuestionamiento relativo a la integridad del *Dasein* haya alcanzado una auténtica claridad ontológica. Es posible que la pregunta haya encontrado incluso su respuesta en virtud de la orientación al *estar vuelto hacia el fin*. Pero la muerte no es sino el «término» del *Dasein* o, dicho formalmente, uno de los términos que encierran la integridad del *Dasein*. El otro «término» es el «comienzo», el «nacimiento». El todo que buscamos no es otra cosa que el ente que se despliega «entre» nacimiento y muerte. De esta manera, la orientación tomada por la analítica, a

9 H. Arendt – K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1929*, edición de L. Kohler y H. Saner, Piper, München-Zürich, 1985, pp. 177-178.

pesar de su tendencia al estar-entero *existente*, y de la genuina explicación del modo propio e impropio del estar vuelto hacia la muerte, ha sido hasta este momento «unilateral». El *Dasein* fue tematizado tan sólo en cuanto existe, por así decirlo, «hacia delante», y deja «tras de sí todo lo sido»¹⁰. Heidegger se plantea por lo tanto la cuestión de la procedencia del *Dasein*: ¿de qué inalcanzable origen derivan la existencia finita y la facticidad en las que se encuentra arrojado el *Dasein*? ¿Puede este último alumbrar la dimensión que lo condiciona, si por principio ésta se sustrae a su vista y a su disponibilidad? ¿No se encontraría, cada vez que intentara hacerlo, en la misma contradictoria situación que el barón de Münchhausen, que pretende, agarrándose a su propia coleta, salir del pantano en el que se hunde? ¿Cómo es posible tematizar el Ser sin hacer del ente, ni siquiera de ese ente privilegiado que es el *Dasein*, el punto de Arquímedes que se absolutiza a sí mismo? Se abre aquí el problema de la historia y de la historicidad del *Dasein*.

Los cursos universitarios de los que hoy disponemos nos permiten articular con mayor precisión la indicación de Heidegger sobre la «torna» y seguir paso a paso el camino que le lleva a renunciar al pro-

10 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 12ª ed. (la última aprobada por Heidegger), Niemeyer, Tübingen, 1972, pp. 372-373 [ed. esp.: *Ser y tiempo*, trad., prólogo y comentarios de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Trotta, Madrid, 2003, pp. 389-390].

yecto de *Ser y tiempo* y a radicalizar el planteamiento de la pregunta por el ser. Ya las importantes lecciones del semestre de verano de 1927 constituyen, según una nota al pie en la primera página, una «Nueva elaboración de la tercera sección de la parte primera de *Ser y tiempo*», es decir, la que lleva como título «Tiempo y ser», que debería haber completado la exposición sistemática¹¹. También en los semestres sucesivos distintas alusiones hacen referencia a esa prosecución: por ejemplo el interesante aunque problemático concepto de «metaontología» que aparece en el curso de verano de 1928¹², o también el uso del concepto de «metafísica del *Dasein*» en el libro *Kant y el problema de la metafísica* (1929), y sobre todo el viraje que se observa en las lecciones de comienzos de la década de 1930. Por una parte, Heidegger sigue trabajando con los conceptos de *Ser y tiempo*, pero por otra, especialmente tras el intermedio del Rectorado, abre la nueva visión de la historia del Ser entendido como acaecimiento-apropiación. El tránsito desde una perspectiva ontológico-trascendental a otra histórico-eventual se ve culminado en el denso y fundamental curso del verano de 1935 *Introducción a la metafísica*, en el que se sobreponen distintos

11 M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en GA, vol. 24, 1975, p. 1 [ed. esp.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, prólogo y trad. de Juan José García Norro, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 25].

12 Cfr. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA, vol. 26, 1978, pp. 198 y sigs.

temas: la exposición de la pregunta «¿por qué hay en general ente y no más bien la nada?», en respuesta a las críticas de Carnap y a su «superación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje»; la idea de la historia de la metafísica como olvido del ser; la puesta en valor del pensamiento poetizante (Parménides, Heráclito) y de la poesía pensante (Sófocles) como alternativa; la resbaladiza mención a la «íntima verdad y grandeza»¹³ del nacionalsocialismo y la tesis geopolítica según la cual Europa se encontraría atrapada en la «gran tenaza entre Rusia por un lado y América por el otro»¹⁴. Cuando Heidegger publique este curso en 1953, contemporáneamente a la séptima edición de *Ser y tiempo* en la que ya no aparece la mención «Primera parte», avisará que aquél contiene una ulterior «aclaración» del problema dejado en suspenso en el *opus magnum*¹⁵.

13 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935), en GA, vol. 40, p. 208. Cuando Heidegger publica estas clases, evita la palabra «nacionalsocialismo» y habla de «movimiento», añadiendo entre paréntesis una matización despolitizante, y la frase al final se queda como «verdad interior y magnitud de este movimiento (a saber, del encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno)» (*Einführung in die Metaphysik* (1953), cit., p. 152; [edición en castellano cit., p. 179]). En la GA no se ha vuelto, en este lugar, al texto de 1935, aunque el problema se encuentra planteado en el postfacio (*Einführung in die Metaphysik* (1935), cit., p. 233).

14 *Ibid.*, p. 40.

15 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. V [ed. esp. cit., p. 21]. Lo vuelve a afirmar en una carta del 15 de septiembre de 1953 al semanal «Die Zeit», VIII, 1953, Número 39, reproducida en GA, vol. 40,

3. «NO ESTOY ESCRIBIENDO “SER Y TIEMPO II”»

Por lo tanto, los *Aportes* se sitúan en una crucial fase de transición. Es sobre todo el epistolario privado el que nos informa sobre los programas de Heidegger en esta época. Desde la soledad de la cabaña de Todtnauberg, el 18 de septiembre de 1932 Heidegger escribe a su amiga Elisabeth Blochmann que tiene «la sensación de volver a crecer» y de haber retomado el hilo de su trabajo: «Por el momento estoy estudiando mis manuscritos, es decir, me leo a mí mismo, y tengo que decir que esta tarea, en lo positivo y en lo negativo, es mucho más fructífera que otras lecturas»¹⁶. ¿Una pescadilla que se muerde la cola? No, Heidegger se está reencontrando a sí mismo, enrocado en la fama alcanzada con *Ser y tiempo*. A continuación añade una noticia de gran interés para nosotros: «Ya se están haciendo especulaciones y discursos sobre el hecho de que estaría escribiendo *Ser y tiempo II*. Está bien así. De todos modos, dado

cit., pp. 232-233: «La *Introducción a la metafísica* del semestre de verano de 1935 ha sido escogida entre las lecciones de las que desde hace tiempo he programado la publicación porque la considero particularmente adecuada, por su temática, para hacer visible un trozo del camino desde *Ser y tiempo* (1927) hasta las últimas obras publicadas. Por esta razón la séptima edición de *Ser y tiempo*, aparecida contemporáneamente en la misma editorial, contiene una referencia a esta *Introducción*».

16 M. Heidegger y E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, ed. de Joachim W. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach a. N., 1989, p. 53.

que *Ser y tiempo I* ha sido para mí un *camino*, que me ha llevado a alguna parte pero que ahora ya no está batido y se encuentra ya recubierto de maleza, no puedo ya de ninguna manera escribir *Ser y tiempo II*. Tampoco estoy escribiendo otro libro»¹⁷.

Un primer plan de los *Aportes a la filosofía* —según un apunte autobiográfico del año 1937/38 titulado *Über die Bewahrung des Versuchten* y adjunto al testamento *Wunsch und Wille*— se remonta precisamente a principios de 1932¹⁸. Sin embargo, las

17 *Ibid.*, p. 54.

18 Publicado con el título *Beilage zu Wunsch und Wille (Über die Bewahrung des Versuchten)*, como apéndice a M. Heidegger, *Besinnung*, en GA, vol. 47, 1997, pp. 419-428 [ed. esp.: *Anexo a deseo y voluntad*, en *Meditación*, trad. Dina V. Picotti, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2006, pp. 349-366. Aquí se cita la p. 424 (la p. 353 de la edición en castellano)]. El hecho de que Heidegger redactara un testamento, es según Pöggeler una señal indirecta de su intención de suicidarse. «En mi libro sobre Antígona», me escribía en una carta del 27 de diciembre de 2004, «he hablado de la intención de Heidegger, en 1937/38, de suicidarse. Ahora se me piden pruebas de ello. Sería decisivo publicar el testamento que Heidegger redactó en esa época, respecto al cual las observaciones sobre el legado sólo son un añadido [*Beilage*]». Anteriormente (el 9 de noviembre de 2004) me había ofrecido otras aclaraciones. «Tras una protesta de Hermann Heidegger le he escrito lo que sigue, que seguramente también le interese a usted: «En la pág. 144 de mi libro sobre Antígona afirmo que en 1937/38 su padre concebía su obra como un 'legado' del que otros se habrían tenido que ocupar. Nadie habla de su 'legado' si no piensa en la muerte. Hacia mediados de los 50... me llegó una voz de que en 1937 se temía que su padre se fuera a suicidar... Cuando en 1959 le visité por vez primera, estaba preparando la edición de los textos inéditos sobre *Nietzsche*. Su madre estaba fuertemente en contra: de nuevo volvería la depresión de antaño.

tareas del Rectorado le distraen de su trabajo filosófico. Según su propia admisión, no es capaz de encargarse de manera satisfactoria ni siquiera del semestre de verano de 1933, por estar demasiado absorbido por la administración¹⁹. Tan sólo tras haberse liberado del pesado lastre del Rectorado encuentra Heidegger la concentración necesaria para la investigación filosófica. El 1 de julio de 1935, mientras está terminando ya el curso de *Introducción a la metafísica*, confiesa al amigo Jaspers que «procede fatigosamente a ciegas» y escribe: «Sólo desde hace unos pocos meses, me he vuelto a enganchar en el trabajo interrumpido en el semestre de invierno del 32/33 (semestre sabático); pero es un exiguo balbucir»²⁰.

Pero su padre prevaleció porque con los trabajos sobre Nietzsche quería hacer visible un trecho de su camino especulativo... Entonces noté que la determinación del nihilismo según la historia del ser tiene un tono completamente distinto ('místico') con respecto, por ejemplo, a las primeras lecciones. El curso sobre el nihilismo marca el momento de la crisis. Le dije a su padre que debía explicar esta crisis. Prometió que lo haría en un prefacio o en un postfacio. Más tarde tuve conocimiento (quizás a través de Marion Heinz) de que efectivamente podrían existir apuntes en este sentido. Luego se ha discutido sobre su frase: 'Nietzsche me ha destruido'... Es usted quien tiene la posibilidad de leer el 'testamento' de entonces».

19 *Ibid.*, p. 422.

20 M. Heidegger—K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, edición de W. Biemel y H. Saner, Klostermann-Piper, Frankfurt a. M.—München-Zürich, 1990, p. 157. [Edición española: M. Heidegger—K. Jaspers, *Correspondencia (1920-1963)*, trad. Juan José García Norro, Editorial Síntesis, Madrid, 2003, p. 128].

Tras algunos meses la concentración recuperada empieza a dar sus primeros frutos. El 20 de diciembre de 1935 le anuncia a Blochmann, entretanto emigrada a Oxford, su intención de regalarle alguna página del «afortunado período de trabajo de los años 1931 y 1932, con el que he reencontrado plenamente una conexión muy madura». Además le pide: «Aquí me presionan desde distintas direcciones para que publique: pero todavía no me he decidido, y por este motivo le rogaría que no entregara por el momento las hojas en otras manos»²¹. A continuación le confiesa: «se multiplican las páginas en una carpeta titulada: «Crítica a *Ser y tiempo*». Poco a poco comprendo este libro, del que concibo ahora el problema con mayor claridad; veo la gran imprudencia que en él se esconde, pero quizá sea necesario realizar «saltos» semejantes para llegar al gran salto. Ahora se trata tan sólo de plantear de nuevo la misma pregunta, de un modo mucho más originario y mucho más libre de todo lo contemporáneo, académico y erudito»²².

Por lo tanto, Heidegger confiesa aquí sus intenciones y su línea de investigación: una vez abandonado el planteamiento de *Ser y tiempo*, pretende retomar en un sentido más radical la cuestión dejada en suspenso. Durante un par de años se ocupará de la redacción de los *Aportes*, que pueden ser considerados por lo tanto como un nuevo intento orgánico y

21 M. Heidegger - E. Blochmann, *Briefwechsel*, cit., p. 87.

22 *Ibid.*, pp. 87-88.

sistemático de culminar el replanteamiento de la cuestión del Ser emprendido en *Ser y tiempo*. Esta hipótesis está avalada también por la mencionada nota autobiográfica en la que Heidegger afirma: «Estos «comienzos» no quieren «terminar» *Ser y tiempo*, sino todo el planteo es fijado más originariamente y movido a horizontes correspondientes»²³.

Algunos años más tarde, cuando tras la guerra retome el contacto con Hannah Arendt y le cuente el camino recorrido entretanto, en una carta del 6 de mayo de 1950 le escribirá acerca de una puntualización que nos es muy útil: «Me di cuenta de que la analítica del estar [*Dasein*] todavía constituye un continuo andar por una cresta, donde existe tanto la amenaza de caer hacia el lado de un subjetivismo meramente modificado como hacia el otro de la *alétheia* aún impensada - la cual sigue siendo del todo inaccesible desde el pensamiento metafísico. Sólo lo conseguí en 1935, después de que en el anterior me liberara internamente del año del rectorado y recuperara poco a poco las fuerzas. Luego hubo otro empuje en 1937/38, cuando vi claramente la catástrofe de Alemania y desde esa carga irradiaba una presión que me hizo pensar con más libertad y tenacidad a partir de la cosa»²⁴.

23 Cfr. M. Heidegger, *Besinnung*, cit., p. 424 [ed. esp. cit., p. 353].

24 H. Arendt - M. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1998, p. 104 [ed. esp.: *Correspondencia 1925-1975*, trad. Adan Kovacsics, Herder, Barcelona, 2000, pp. 98-99].

4. LA REDACCIÓN DE LOS «APORTES A LA FILOSOFÍA»

Nos encontramos en el momento crucial. «En este semestre tengo vacaciones», escribe a Blochmann el 12 de abril de 1938, «y me gustaría, si lo consigo, dar una forma más completa a algunos trabajos preliminares... Durante el verano querría quedarme más tiempo en la cabaña, donde todo aún está como entonces»²⁵. Heidegger se refiere a la redacción de los *Aportes*, que coincide con el período 1936/37, y que retoma en el verano de 1938 y termina con un trabajo de escritura casi clandestino, paralelo al «público» que desarrolla en las clases de la universidad, en las que, tal y como se queja con Jaspers, «me estoy moviendo sólo entre interpretaciones»²⁶, en una aplicación cotidiana que consiste «siempre y sólo en exégesis»²⁷. Las clases constituyen sin embargo «una nueva ocasión para experimentar qué lejos están las posibilidades de un pensamiento efectivo»²⁸, es decir, de una especulación original e innovadora, independiente de la exégesis histórico-filosófica, que Heidegger reserva para la obra que está secretamente escribiendo, y sobre la que mantendrá un estricto silencio.

25 M. Heidegger – E. Blochmann, *Briefwechsel*, cit., p. 91.

26 M. Heidegger – K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, cit., p. 157 [ed. esp. cit., p. 129].

27 *Ibid.*, p. 161 [edición en castellano cit., p. 131].

28 *Ibid.*, p. 157 [edición en castellano cit., p. 129].

La ya citada nota autobiográfica de 1937/38, *Über die Bewahrung des Versuchten*, alumbra las razones de este secretismo. Heidegger parece querer aplicar a su propia obra –quizá recordando lo que la tradición hace para el *Corpus Aristotelicum*– la partición entre escritos exotéricos, dirigidos al público, y escritos esotéricos, reservados a quien esté dispuesto a prepararse de manera adecuada para ellos. De hecho, al clasificarlos, parece prever un camino iniciático para llegar progresivamente al corazón de su pensamiento:

- las clases universitarias,
- las conferencias,
- los apuntes para los ejercicios de los seminarios,
- los trabajos preparatorios para la obra,
- reflexiones y esbozos,
- el curso sobre Hölderlin (semestre de invierno de 1934/35) y los apuntes sobre el *Empédocles*,
- *Desde el acaecimiento (Aportes a la filosofía)*

Como se puede ver, el recorrido comienza con textos de carácter protréptico e introductorio, sucesivamente pasa a los materiales más difíciles, de profundización y estudio, para llegar por fin a la que Heidegger considera aquí secretamente, en el año 1938/39, su obra verdadera y auténtica: *Desde el acaecimiento (Aportes a la filosofía)*. Aunque sostiene que «aún no ha sido alcanzada la forma, que yo exijo justamente aquí para una publicación como “obra”»²⁹,

29 M. Heidegger, *Besinnung*, cit., p. 427 [ed. esp. cit., p. 355].

los *Aportes* constituyen el máximo acercamiento a la exposición ideal imaginada por él para concebir y expresar de manera adecuada el acaecimiento-apropiación del Ser.

La razón del doble título de la obra aparece ahora en toda su claridad: subrayar su carácter esotérico y la necesidad de un camino preparatorio que lleve hasta sus más recónditos rincones. *Aportes a la filosofía* es un título insignificante por su generalidad, que no tiene otra función sino la de mantener una distinción entre la superficie, la fachada pública, y lo que se esconde detrás, para hacer resaltar así aún más el carácter esotérico del contenido. El verdadero título es por ello *Vom Ereignis*, que no debe ser leído, como resultaría espontáneo, como un complemento del tema sino, como recomienda Heidegger con una *lectio difficilior*, como complemento de origen. Por lo tanto no *Acerca del acaecimiento* sino *Desde el acaecimiento*, casi para acentuar el carácter inspirado del texto. Coherentemente, en dos notas al margen de la copia personal de la *Carta sobre el «Humanismo»*, Heidegger escribe que desde 1936, es decir, a partir del comienzo de la redacción de los *Aportes*, *Ereignis* es la palabra-guía de su pensamiento³⁰.

En los *Aportes* toma forma por lo tanto un universo especulativo nuevo y sorprendente respecto al de *Ser y tiempo*. Tras haber abandonado la compren-

30 Cfr. M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, cit., pp. 313, 316 [ed. esp. cit., pp. 259, 261].

sión casi trascendental del *Dasein*, basada en su autodeterminarse y proyectarse en posibilidad, la atención se vuelve a la inmemorial procedencia de la existencia. Sin embargo, para remontarse al origen de la finitud y de la facticidad, es preciso contemplar la historia del Ser, es decir, ese horizonte que al *Dasein* le parece infinito, pero que Heidegger quiere captar como tal en su fraccionarse histórico-eventual, sin reducirlo a un «infinito malo». El camino tomado por Heidegger es el del pensamiento del Ser como *Ereignis*, «acaecimiento-apropiación», es decir, como co-pertenencia de Ser y *Dasein* en su recíproca imbricación en una alternancia de donaciones y sustracciones, concesiones y rechazos, manifestaciones y ocultamientos, que marcan el ritmo de las «épocas» de la historia entre un primer comienzo griego, el advenimiento de la metafísica, y «otro comienzo» anunciado por el paso del «último Dios» y preparado por los «advenideros». En este marco, sobre la base de su poderosa interpretación de lo griego, Heidegger esboza un diagnóstico sobre la modernidad como una época marcada por el «desierto que avanza», por la negatividad y por el nihilismo, es decir, por el olvido del Ser y por la hipertrofia del ente. A continuación alude a la importancia histórico-epocal de dos figuras que examina a fondo en las clases universitarias de esos años: Nietzsche, que lleva la metafísica a su culminación, y Hölderlin, que vaticina la edad venidera. La obra traba entre sí el conjunto de los elementos que forman el pensa-

miento del Ser como *Ereignis* desenredando la compleja urdimbre especulativa subyacente a las reflexiones aparentemente inconexas del último Heidegger, que aquí sin embargo se cristalizan en una límpida y audaz visión de conjunto.

5. ESTILO Y ESTRUCTURA

Desde el punto de vista formal, Heidegger experimenta con un estilo y una arquitectónica que pretenden corresponder a la novedad y a la dificultad de su propósito: pensar el Ser como acaecimiento-apropiación en el paso de la época metafísica a un nuevo comienzo de la historia. Dado que la disertación no está construida como una argumentación sistemática y en prosa continua, sino que aúna fragmentos y reflexiones relativamente cortos, se ha llegado a hablar de sentencias e incluso de aforismos. Se ha hecho también referencia al estilo de los presocráticos, que desde el principio de la década de 1930 Heidegger había empezado a considerar como paradigma de pensamiento poetizante, e incluso a los fragmentos de *La voluntad de poder* de Nietzsche, que durante las clases Heidegger intentaba hilar entre sí buscando una interpretación coherente, y de los que, justamente entonces y por encargo del Archivo de Weimar, estaba preparando una nueva edición. En realidad, el estilo de los *Aportes* no se compone ni de sentencias ni de aforismos, sino que

es otra cosa. Explotando el estilo de la brevedad, de la insistencia y de la repetición, tradicionalmente más característico de los *mantra*, de la oración y de la letanía que de la argumentación filosófica, Heidegger quiere fijar para sí mismo e inculcar en el lector los trazos esenciales de su visión del Ser entendido como *Ereignis*.

Por lo que atañe a la estructura, tras una larga «Mirada preliminar» (*Vorblick*) que presenta el conjunto de la obra e ilustra sus caracteres y elementos, el texto se articula en seis «fugas» (*Fugen*) o «combinaciones» (*Fügungen*), es decir, «junturas» y «nudos» que estructuran el acaecer del *Ereignis* y ofrecen la perspectiva para penetrarlo y comprenderlo: «La resonancia» (*Der Anklang*), «El dar juego» (*Zuspiel*), «El salto» (*Der Sprung*), «La fundación» (*Die Gründung*), «Los ad-venideros» (*Die Zu-künftigen*), «El último Dios» (*Der letzte Gott*).

«La resonancia» pretende mostrar que incluso en el completo abandono del hombre por parte del Ser y en el correspondiente olvido del Ser por parte del hombre, es decir en el nihilismo consumado, resuena aún un eco del Ser. Esta resonancia puede ser escuchada por los «pocos e insólitos» que advierten la condición de «necesidad» (*Not*) y junto a ella la «necesidad de un viraje» (*Not-wendigkeit*), estando ellos en la «disposición de ánimo» (*Stimmung*) de la «retención» (*Verhaltenheit*), que incluye el «espanto» (*Erschrecken*) y el «pudor» (*Scheu*) y hace que sean capaces de «presentir» (*Erahnenn*), del mismo modo

en que los pensadores griegos eran capaces de «asombrarse» (*Erstaunen*). Para quien sabe captar sus «señas» (*Winke*), el Ser se manifiesta también en la forma del «negarse» (*Versagen*), e incluso en esa intensificación de la «denegación» (*Versagung*, *Versagnis*) que es la «recusación» (*Verweigerung*)³¹. En el marco de la «resonancia», Heidegger esboza su teoría crítica de la modernidad, a la que se ha aludido, caracterizada por algunos fenómenos esenciales como la técnica planetaria, la irrupción de lo «gigantesco», la tiranía del cálculo y de lo útil, la reducción del hombre a sujeto, que son abordados aquí por vez primera de forma temática.

La segunda fuga lleva el nombre de «El dar juego», con un término que apunta a lo que ocurre en el fútbol cuando un jugador pasa la pelota a otro, efectuando lo que con una metáfora se llama «sugerencia». Bajo esta forma Heidegger concibe la relación entre el pensamiento del Ser y la historia de la filosofía. Esta última aparece en la resonancia del Ser como un primer comienzo del pensamiento que «sugiere» otro comienzo, «pasando» como herencia y como tarea toda una serie de cuestiones que es preciso repensar, en primer lugar la del ente en cuanto tal en su unidad y en su polisemia. Sin embargo, para este «re-pensar», que recogiendo el pase abre la alternativa a la metafísica, y al que con-

tribuyen las interpretaciones llevadas a cabo en las lecciones histórico-filosóficas de esa misma época, no hay ni puentes ni mediaciones hermenéuticas practicables.

La única manera para llevarlo a cabo es efectuar «El salto», la tercera fuga, con la que el pensamiento deja tras de sí la historia de la filosofía y «salta» desde el ente directamente al Ser, cuya riqueza ya no es la riqueza metafísica de la polisemia categorial, sino que se presenta ahora como resultado de una dinámica en el interior del acaecimiento-apropiación mismo: el Ser, en su despliegue-esencial (*Wesung*), empieza a «vibrar» (*erzittern*) y a «oscilar» (*erschwingen*) y, dilatándose y contrayéndose según el «espacio-tiempo» (*Zeit-Raum*), se «hiende» (*Zerklüftung*) en modalidades y luego en múltiples aspectos y determinaciones.

Con «La fundación», la fuga más compleja y articulada, entramos en el corazón del acaecimiento-apropiación, de su *Wesung*. Ésta está determinada por la tensión entre los polos del Ser y del *Dasein*, una tensión que funda y deja ser a ese «entre»: el *Dasein*, al que el hombre —que no es simplemente idéntico al *Dasein*— es arrojado y al que debe hacer frente (*Beständnis*). En el «Da» se abre, como «despejamiento» (*Lichtung*), la verdad entendida como acaecimiento de la manifestación y el ocultamiento de la correlación entre Ser y *Dasein*.

Las últimas dos fugas, breves pero especialmente densas, llevan los títulos de «Los advenideros» y «El

31. Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., par. 256, p. 412 [ed. esp. cit., p. 330].

último Dios» y representan por así decir la coda escatológica de la obra. De hecho, Heidegger no concibe el pensamiento del Ser como una teoría neutral e indiferente respecto al actuar, sino que le atribuye un significado salvífico, con el correspondiente tono profético. Corresponder al Ser implica consecuencias esenciales para el actuar, de modo que la «ontología» se torna en una ética originaria: *operari sequitur esse*. El hecho de que, en el manuscrito, la obra concluya precisamente con estas dos fugas les confiere una especial importancia. En la edición publicada, que la traducción ha seguido³², la obra termina en cambio con la sección «El Ser» (*Das Seyn*), una especie de compendio global, que sin embargo en el manuscrito se encuentra al principio, después de la «Mirada preliminar», pero que el editor alemán decidió colocar al final³³.

6. TERMINOLOGÍA

Es necesario dedicar algunas palabras para introducir, además de los ya mencionados, otros conceptos clave que se encuentran en el texto, así como explicar la traducción escogida.

32 Recuérdese que el presente estudio había de servir de Introducción a la versión italiana de los *Aportes*. *N. del T.*

33 Aunque en su estudio sobre los *Aportes* expone su contenido siguiendo el orden del manuscrito (E.-W. Von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, cit., p. 32).

Por lo que respecta a *Sein* o *Seyn*, en castellano hemos señalado la distinción mediante la inicial minúscula o mayúscula: «ser» o «Ser». Heidegger utiliza la primera grafía para referirse al concepto tradicional, la segunda en cambio para su propio concepto de Ser, aunque no siempre de manera coherente³⁴. Se trata de un hábito que ha recibido numerosas críticas y que ha molestado incluso a algunos discípulos bienintencionados hacia él. Por ejemplo Hannah Arendt, que en una carta a Jaspers del 29 de septiembre de 1949 comenta sobre este tema: «He leído la carta contra el humanismo, también muy problemática y en muchos aspectos ambigua, y sin embargo es lo primero que ha conseguido volver al nivel de antaño. (Ayer leí los ensayos sobre Hölderlin y algunas lecciones sobre Nietzsche absolutamente horribles y farragosas). Esa vida suya en Todtnauberg, imprecando contra la civilización y escribiendo *Seyn* con *y*, no es en verdad sino la madriguera en la que se ha refugiado»³⁵. Pero Heidegger advierte que este recurso ortográfico no es sino la fachada exterior de un esfuerzo radical y profundo para desvincularse del lenguaje de la metafísica, y en primer lugar del concepto tradicional del ser. Esto parece ya del todo claro en las consideraciones «Sobre gramática y etimología» acerca de la

34 Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., par. 259, p. 427 (Edición en castellano cit., p. 341).

35 H. Arendt – K. Jaspers, *Briefwechsel*, cit. p. 178.

palabra «ser» que lleva a cabo en *Introducción a la metafísica* de 1935³⁶. Por lo tanto, la distinción ortográfica no puede ser pensada separadamente respecto a los contenidos a los que se refiere.

La grafía *Seyn* es utilizada en esta obra y en otros tratados inéditos de los años 40, así como en algunas glosas anotadas al margen de *Ser y tiempo*, aunque el primer texto publicado en el que Heidegger la emplea es el ensayo sobre Hölderlin de 1943 «*Andenken*»³⁷. El mismo recurso gráfico vuelve en el primer párrafo, añadido con ocasión de la segunda edición (1949); de la nota conclusiva de la conferencia *Sobre la esencia de la verdad* (pronunciada en 1930, aunque publicada en 1943)³⁸. No se trata, sin embargo, de una solución satisfactoria, y mucho menos definitiva. Las correspondientes meditaciones sobre el Ser, incluida la controvertida doctrina sobre la diferencia ontológica entre Ser y ente, son inevitablemente demasiado metafísicas por reflejar el paso de uno a otro comienzo. Por esta razón, al final Heidegger renuncia también a la grafía con la *y*, e intenta otra solución en el escrito de 1955 *La cuestión del ser*: escribe el término con una tachadura en forma de

cruz (Ser), casi como para borrar el sentido tradicional de la palabra, y quizá también para aludir a su propio concepto de *Geviert*, la «cuadratura»: Cielo y Tierra, mortales e inmortales³⁹.

En su esfuerzo conceptual por separarse de la metafísica y superarla, Heidegger utiliza también los recursos de la etimología. Se basa en herramientas clásicas como el «Kittel» para el griego⁴⁰, el diccionario de los hermanos Grimm y el «Kluge» para el alemán⁴¹, el «Pokorny» para las lenguas indogermánicas en general⁴². Ante la imposibilidad de abrir aquí un paréntesis sobre el uso filosófico de la etimología y de su legitimidad, una *vexata quaestio* sobre la que se ha discutido desde antiguo⁴³, nos limitamos a pre-

36 La presente edición incluye un estudio del autor sobre estas consideraciones. *N. del T.*

37 M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, en GA, vol. 4, 1981, p. 134 [ed. esp.: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. José M^a Valverde, intr. Eugenio Triás, Ariel, Barcelona, 1983, p. 146].

38 Cfr. M. Heidegger, *Wegmarken*, cit., p. 201 [ed. esp. cit., p. 170].

39 *Ibid.*, p. 411 y sigs [ed. esp. cit., p. 332 y sigs.].

40 G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, continuado por G. Friedrich, Kohlhammer, Stuttgart, 1933-1979, que para cada término griego ofrece, en la primera parte de cada entrada, la historia de su significado y su uso desde Homero hasta la era cristiana. Contribuyó a la obra con algunas entradas, entre otros, Rudolf Bultmann.

41 J. y W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Hirzel, Leipzig, 1854-1960; F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, de Gruyter, Berlin, 1883, actualizado por A. Götz (desde 1910) y por W. Mitzka (desde 1957).

42 A. Walde - J. Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, de Gruyter, Berlín, 1927-1932. (Luego J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke, Tübingen - Basel, 1959, 3^a edición de 1994).

43 Una de las primeras formulaciones del problema, que merecería ser recordada aunque Heidegger no la mencione, es la fundamental contenida en el *De lingua latina* de Marco Terencio Varrón (116-27 a. C.). Al comienzo de la parte conservada del

guntar con Heidegger: ¿puede la etimología ser de ayuda para aclarar el problema filosófico del ser? En *Introducción a la metafísica*, que precede inmediatamente a la redacción de los *Aportes*, la respuesta es negativa: la etimología ciertamente ayuda a descubrir y retener los tres significados fundamentales del verbo *sein*, pero éstos ya se han perdido y han sido anulados en el concepto abstracto de ser, hoy en día dominante. Están ligados a las tres raíces de los que

tratado (libros V-X, de los XXV originales), más precisamente en el libro V 7-8, Varrón afirma que la etimología admite cuatro grados de interpretación (*quattuor explanandi gradus*) a través de los que se llega al conocimiento de las palabras:

quo populus etiam venit: «donde incluso el pueblo llega», es decir, el grado de las etimologías más simples, evidentes, como *argenti-fodinae*, «minas de plata», a partir de *argentum* y de *fodina*;

quo grammatica ascendit antiqua: «a las que llegan los gramáticos antiguos», es decir, los alejandrinos, que comentaban a los clásicos intentando explicar las palabras difíciles a través de su origen;

quo philosophia ascendens pervenit: «donde, ascendiendo, llega la filosofía», es decir, la filosofía estoica, que investigaba las razones por las que un determinado significado se expresaba con un determinado significante;

ubi est adytum et initia Regis: «donde se encuentran el santuario y los tiempos del Rey», es decir, donde se entra en el misterio inexplicable del origen del lenguaje.

Varrón afirma que este último grado es tan elevado que debe ser considerado como un límite al que es imposible acceder. En su investigación se queda, por lo tanto, en el segundo y tercer grado, considerando posible aunque limitado un cierto uso filosófico de la etimología.

Sobre la etimología de los términos alemanes se podría comenzar por el tratado de Johannes Clauberg, *Ars etymologica Teutonum e philosophiae fontibus derivata*, Duisburg, 1663 (reprod. en G. W. Leibniz, *Collectanea etymologica*, Foerster, Hannover, 1717).

derivan, y que Heidegger pudo conocer por vez primera a través del tratado de Carl Braig, *Vom Sein. Abriss der Ontologie*, leído y utilizado por él en su juventud⁴⁴: *es*- «vivir»; **blu/bheu* «abrirse», «florecer»; *wes*- «permanecer».

Precisamente a partir de esta última raíz Heidegger recupera y explota en clave filosófica el verbo *wesen*, durativo de *sein*, en desuso como tal en el alemán actual, pero conservado en algunas formas gramaticales, como por ejemplo en el participio pasado *gewesen*, y en los compuestos *anwesen* («presentarse», «asistir»), *abwesen* («ausentarse», «estar presente») y *verwesen* («degenerar», «pudrirse»). El verbo *wesen* significa, por lo tanto, «estar presente de forma duradera», «durar», «seguir siendo». Heidegger lo usa preferentemente para indicar la manera en la que el Ser es. Del *Wesen* del Ser forman parte constitutivamente su opuesto (*Gegenwesen*) y su negación (*Unwesen*). Cuando quiere subrayar la diferencia ontológica entre Ser y ente, Heidegger usa el verbo *wesen* para el primero, *sein* para el segundo: «Das Seiende ist. Das Seyn west»⁴⁵. Del verbo *wesen* deriva el sustantivo *Wesung*, término fundamental y frecuente en los *Aportes*. *Mutatis mutandis*, éste corres-

44 Cfr. C. Braig, *Vom Sein. Abriss der Ontologie*, Herder, Freiburg i. Br., 1896, p. 20. Braig a su vez cita como fuente a G. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, Teubner, Leipzig, 1858-1862.

45 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., pp. 30 y 74 [ed. esp. cit., pp. 42 y 74].

ponde al concepto griego de *moné*, «manencia» o «permanencia» –derivado de *méno*, «quedo», «permanezco»– usado por los neoplatónicos para indicar el inicial permanecer del Uno cabe sí mismo, al que siguen la «emanación» (*eisodos*) y el «retorno» (*epistrophé*). Se ha traducido⁴⁶ *Wesung* –excluido el uso de «manencia», ocupado por la semántica platónica– como «permanencia esencial»*, y a veces también como «presentarse esencial». En un par de ocasiones, para indicar el proceso en el que la *Wesung* llega a su cumplimiento –en oposición a *Verwesung*–, Heidegger emplea *Erwesung*⁴⁷.

Sin embargo, el concepto capital en la concepción del Ser de los *Aportes*, y alrededor del cual, como se ha dicho, gira todo el pensamiento heideggeriano posterior, es *Ereignis*. Un concepto «que se deja traducir tan poco como la palabra conductora griega *lógos* o la china *Tao*», afirmará Heidegger en *Identidad y diferencia* (1957)⁴⁸. Aquí, reconduciendo

46 Recuérdese de nuevo que el estudio iba a servir de Introducción a la versión italiana de los *Aportes*. N. del T.

47 El prefijo inseparable *er-*, que añadido al verbo significa en alemán el alcanzar u obtener algo a través de la acción indicada por el verbo, o también el ingresar en una determinada condición, es uno de los recursos lingüísticos más explotados por Heidegger que, además de *erwesen*, usa *erfragen*, *erdenken*, *erschweigen*, *erschwingen*, *erwinken* y, por supuesto, *ereignen*. [El autor se refiere a su traducción al italiano de *BzPh*. Como ya se ha hecho notar, sin embargo, parece preferible, para *Wesung*, verter: «despliegue esencial», para evitar la excesiva estaticidad de «permanencia», poco acorde con la terminación *-ung*, que indica acción. N. del T.]

* Despliegue esencial. [N. del T.]

el término a *eigen* y *eignen* –según una etimología no demostrada⁴⁹– y recurriendo también a la etimología *Er-eignis*, o a la variante *Ereignung*, Heidegger lo entiende en el sentido de «apropiación» o «acaecimiento-apropiación», siendo éste para él el modo en que el Ser se destina al hombre haciéndolo acaecer y apropiándose en una relación de correlación recíproca. Su opuesto es *Ent-eignis*, «expropiación», término con el que se indica la situación epocal en la que el Ser se sustrae.

Hoy sabemos que la palabra *Ereignis* se encuentra ya en el joven Heidegger, pero todavía en la acepción común de «acontecimiento». Sólo en una ocasión, en el *Kriegsnotsemester* de 1919, es empleada en un sentido filosófico específico, es decir, para indicar algo que ocurre en cuanto es experimentado por mí, o sea en cuanto «vivencia». En este sentido, *Ereignis* se contrapone a algo que ocurre como simple «proceso físico» (*Vorgang*), neutro, sin relaciones con el yo que lo vive y lo experimenta⁵⁰.

48 Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, p. 25 [ed. bilingüe en esp.: *Identidad y diferencia. Identität und Differenz*, ed. de Arturo Leyte, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 87].

49 Aunque en *Identität und Differenz* señalará la etimología correcta, a partir de *er-äugnen*, «echar ojo a», «poner bajo los ojos» (cfr. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, cit., pp. 24-25) [ed. esp. cit., pp. 86-87].

50 M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, en GA, vol. 56/57, 1987, p. 75 [ed. esp.: *El problema de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. y notas de Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2005, p. 90].

Del todo distinto es el sentido de *Ereignis* en los *Aportes*, donde es tomado en la acepción ya mencionada de «acaecimiento-apropiación» para pensar y expresar la co-pertenencia de *Ser* y *Dasein*. Es decir: para concebir el *Dasein* no ya en su auto-proyectarse puro como condición ontológico-trascendental del sentido del ser, sino precisamente en la insondable gratitud de su darse junto con las cosas que son, junto con la maravilla de las maravillas: que el ente es, y dándose por tanto, en el fondo, junto con el *Ser* mismo, al estar esencialmente ligado a él.

La elaboración del concepto llevada a cabo en los *Aportes* sigue siendo decisiva también más adelante, hasta el punto de que en las ya recordadas notas al margen de la *Carta sobre el «humanismo»*, Heidegger declara que desde 1936 *Ereignis* es la palabraguía de su pensamiento; y más adelante, en la compilación *Zur Sache des Denkens*, lo reitera ilustrando el concepto en todos sus aspectos y aportando una cartografía de los otros lugares importantes en los que se ocupa de él⁵¹. Esta compilación es fundamental, y en especial el texto que la abre: la conferencia *Tiempo y ser* (1962), porque Heidegger pronuncia aquí su última palabra pública sobre el camino recorrido tras la interrupción de *Ser y tiempo* y tras los *Aportes a la filosofía*. En *Tiempo y ser*, sin embargo,

51 M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1969, pp. 38-39 [ed. esp.: *Tiempo y ser*, trad. de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1999, p. 55].

lo que en el *Ereignis* acaece no es ya la co-pertenencia de *Ser* y *Dasein*, como en los *Aportes*, sino más bien la co-pertenencia de los mortales en el mundo en cuanto «conjunto de los Cuatro», mortales e inmortales, Tierra y Cielo⁵². Aquí el *Ereignis*, del que provienen las diferentes épocas históricas, es «de suyo no-histórico (*ungeschichtlich*) o, mejor, carece de destino»⁵³.

Desde esta perspectiva hay que interpretar lo que Heidegger dice en los *Aportes* acerca de otros dos fenómenos relevantes, cuya fuente principal de inspiración es Hölderlin: la *Götterung*, término traducible por «acaecer divino», así como «el último Dios» y su «paso fugaz» (*Vorbeigang*). No se trata obviamente de una simple toma de posición en materia de religión y teología. Como filósofo, Heidegger no se pronuncia acerca de la existencia de Dios o de su presunta muerte, pero cuando habla del «último Dios» —expresión por otra parte ya utilizada por Schelling⁵⁴— pretende interrogarse acerca de cómo devolver un sentido a la palabra Dios y asignar una clave de

52 *Ibid.*, p. 45 [ed. esp. cit., p. 62].

53 *Ibid.*, p. 44 [ed. esp. cit., p. 61, modif.].

54 F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, en *Sämtliche Werke*, 14 vols., Cotta, Stuttgart, 1859-1861, I/5, 432 [ed. esp.: *Filosofía del arte*, estudio preliminar, trad. y notas de Virginia López-Domínguez, Tecnos, Madrid, 1999, p. 103. Adviértase con todo que en Schelling es Jesucristo el último Dios, mientras que Heidegger dice de este Dios que él va en contra de todos los dioses anteriores, y «especialmente contra el cristiano». *N. del T.*].

bóveda a la arquitectura de la finitud. ¿Es posible o no? Ésta es para él una indicación formal (*formale Anzeige*) análoga a la enigmática pregunta que Nietzsche se plantea en *Más allá del bien y del mal* (III, 56) cuando se pregunta: «*circulus vitiosus deus?*»⁵⁵. De una vez por todas; ¿cabe conectar *todavía* la gratuidad del estar arrojados a la existencia con un Dios como condición última, o más bien ésta ha «pasado» ya, con lo que no nos queda sino el *Vorbeigang des letzten Gottes*? Para Heidegger, que piensa después de Nietzsche y junto con Hölderlin, la verdadera cercanía de Dios está en su lejanía.

Otro concepto clave sobre el que Heidegger excava, a fin de obtener determinaciones útiles para expresar la naturaleza del Ser es *Grund*, junto con sus derivados y compuestos como *Gründung*^{FUNDACION}, título de la cuarta fuga, *Ergründung*, *Abgrund*, *Ungrund*. En alemán cotidiano *Grund* significa «fondo» —y en este sentido es sinónimo de *Boden*, que indica la superficie del fondo, mientras que en *Grund* se percibe, más bien, la profundidad—, y de fondo derivaría «fundamento»: «*Fundamentum est a fundo, qui Graecis basis*»⁵⁶. Para decir «fundamento» se emplea

55 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, edición de G. Colli y M. Montinari, 15 vols., de Gruyter —dtv, Berlin— München, vol. V, p. 75 [ed. esp.: *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial-Orbis, Barcelona, 1983, p. 81].

56 R. Goclenius, *Lexikon Philosophicum*, Becker, Francofurti, 1613, p. 605.

en alemán también el neologismo *Fundament*, que a veces Heidegger utiliza. Por ejemplo *Fundamentallontologie* es en *Ser y tiempo* la «ontología fundamental», la que toma como fundamento al *Dasein* y su análisis y que, en el proyecto inconcluso, debía servir como base para ontologías o «metafísicas» regionales. En el lenguaje filosófico, *Grund* tiene además el significado de «razón» y «causa»: *Satz von zureichenden Grund* es el «principio de razón suficiente». Resulta característico del uso heideggeriano del término que éste, hasta *Ser y Tiempo*, no sea empleado todavía para criticar el modo de pensar de la metafísica, que busca precisamente un «fundamento» o una «razón» para todo, de acuerdo con lo que prescribe el principio de razón: *nihil est sine ratione*. Todavía en el escrito *De la esencia del fundamento* (1928) Heidegger mantiene sus propósitos fundacionales, pero a partir de aquí comienza a cuestionar la estructura del fundamento mostrando que tras todo *Grund* se esconde un *Abgrund* («abismo», «fondo-abismal») y que por lo tanto, si se piensa hasta el fondo, *Grund* implica como correlativo suyo la dimensión del *Un-grund* («no-fundamento»). En este horizonte se insertan las reflexiones que Heidegger desarrolla en los *Aportes a la filosofía* acerca de la «fundación» que acontece en el *Dasein* en cuanto correlato del Ser en el acaecimiento-apropiación. Más adelante, en una nota al margen de la *Introducción* añadida en 1949 con ocasión de la quinta edición de *¿Qué es metafísica?*

(1929), propondrá que se escriba el término, del mismo modo que *Sein*, tachándolo con una cruz (*Grund*) para indicar que el ser es insondable en cuanto no-fundamento⁵⁷. Y en las lecciones tituladas *La proposición del fundamento* (1957) contrapondrá a este principio, que para todo reclama un fundamento, el célebre dístico de Ángelus Silesius: «La rosa es sin porqué...»⁵⁸.

La otra palabra cuyo significado recibe en los *Aportes a la filosofía* una matización importante es *Kehre*, «torna». Normalmente, la palabra se refiere a esas curvas muy angostas de las carreteras de montaña, llamadas «recodos», que, aunque suponen un cambio de dirección, conducen a la misma meta, a la cumbre de la montaña. Después de la guerra, como ya ha sido recordado, Heidegger utilizó esta metáfora para indicar el cambio de perspectiva acontecido tras *Ser y tiempo*. De este modo, él mismo sugirió y avaló la idea de que la «torna» era antes que nada una circunstancia de su propia biografía intelectual. Por los *Aportes a la filosofía*, en cambio, queda claro que el término debe ser entendido en un sentido distinto, más cargado filosóficamente, implícito en el alemán «*Kehre*» y algo menos en el castellano «torna». *Kehre*

es empleado aquí para expresar la oposición entre dos polos (*Widerwendigkeit*, *Gegenwendigkeit*), que se da en el acaecimiento-apropiación entre sus dos «lados» o sus dos «caras», el Ser y el *Dasein*⁵⁹. Al afirmar en repetidas ocasiones que la *Kehre* se da en el acaecimiento mismo del Ser, Heidegger quiere decir que este último presenta un doble aspecto, es decir, se muestra por un lado pero también por «otro», en una y en «otra cara». De forma parecida a cuando se dice que una moneda tiene una cara y una «cruz»: «la otra cara de la moneda» en alemán es *die Kehrseite der Medaille*. En otras palabras, en el acaecimiento-apropiación la correlación de Ser y *Dasein* no está fijada, sino que se «gira» o se «da la vuelta» de un término a otro, y el ser mismo pasa por lo tanto de la donación a la sustracción, de la manifestación a la ocultación, y viceversa. En este sentido, Heidegger afirma que el Ser mismo es *kehrig* porque se torna «a un lado y a otro», siendo «el *Dasein* el punto de giro en la torna. Visto desde el acaecimiento, es el centro que se abre en el contrajuego de llamada y pertenencia»⁶⁰. La *Kehre* es llamada por esto también *Widerkehr*, «torna alternante».

57 Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, en *Wegmarken*, cit., p. 367, nota b [ed. esp. cit., p. 301, nota 4b].

58 Cfr. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957, pp. 68 y sigs. [ed. esp.: *La proposición del fundamento*, trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, pp. 71 y sigs.].

59 Quién sabe si, al utilizar *Widerwendigkeit* y *Gegenwendigkeit*, Heidegger tenía en mente, como se podría razonablemente suponer, el principio de la *Retórica*, en el que Aristóteles afirma que la retórica es ἀντιπροσφω, «correlato», «polo opuesto» o «contrapartida» de la dialéctica (*Rhet. A*, I, 1354 a).

60 Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., par. 191, p. 311 [ed. esp. cit., p. 253; tr. mod.].

Entramos aquí, a través de la terminología, en el corazón de la experimentación lingüística y conceptual que Heidegger excogita para re-significar al ser en modalidades libres de todo condicionamiento metafísico. Renuncia por lo tanto a categorías, predicables, postpredicamentos, trascendentales, a las doctrinas de la «univocidad», de la «polisemia» y de la «analogía», a la potencia y el acto, a la modalidad, la dialéctica, la negatividad y todas las demás determinaciones elaboradas por la ontología tradicional. Igualmente, cuando intenta decir cómo el Ser se despliega y articula en su acontecer, Heidegger no hace sino transcribir y transfigurar, en nuevas metáforas, el antiguo problema. Es quizá precisamente esto de lo que él mismo es consciente cuando afirma que, en el paso del primero al «otro comienzo», el pensamiento sigue siendo inevitablemente transitorio, y por tanto provisional, y que toda voluntad de superación debe inevitablemente presuponer aquello que supera, quedando condicionada por ello. Incluso la diferencia ontológica entre Ser y ente, que había reivindicado como una intuición suya que había permanecido impensada en la metafísica occidental, en un determinado momento le parece, también ella, todavía demasiado metafísica⁶¹.

Este continuo ponerse en guardia y atrincherarse en el propio emplazamiento, coloca a quien pretende

61 Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., par. 132, p. 250 [ed. esp. cit., p. 206].

efectuar la superación, empezando por el mismo Heidegger, en una situación de dificultad y aporía. Heidegger sabe bien que, en filosofía, quien cree ser original a menudo sólo es ignorante. Percibe por lo tanto que el fondo de la tradición metafísica pesa sobre el esfuerzo de superarla, con peligro continuo de recaída. Pero precisamente esta constante presencia nos permite a nosotros, que vemos lo que él intenta dejar a sus espaldas, intuir hacia donde se dirigía y dar un sentido al áspero lenguaje de los *Aportes a la filosofía*. Sólo si se tiene muy presente la enseñanza de la metafísica es posible imaginar lo que Heidegger pretende al determinar el Ser como acaecimiento-apropiación, y cuando expone su supuesta «esencia» o «dinámica», «inventada» a propósito con el fin de provocarnos para que salgamos de la cáscara de la metafísica tradicional. Quiere abrir una visión del Ser, con un correspondiente aparato de imágenes, metáforas y determinaciones que sea alternativo a las grandes concepciones de la metafísica occidental. Alternativo, por ejemplo, a la visión parmenídea del Ser, que en su Verdad resplandece «bien redondo» (*eúkyklon*), y con el «corazón que no tiembla» (*atremès hêtôr*), metáfora que Heidegger retoma al pie de la letra suponiendo que en el ser-apropiación acontezca una *Erzitterung*, una «vibración». O bien la imagen heraclíteica de un todo atravesado por el conflicto (*pólemos*) de los contrarios. O más aún, la que apunta Platón al argumentar que el ser es generado por dos principios, el Uno y la Diada, la unidad y la multiplicidad, y al

conjeturar en el *Sofista* su articulación en «géneros máximos» (*mégista géne*). Y sobre todo la de Aristóteles, que al oponerse a la imagen univocista del ser lo define como un ser polisémico, que se dice «de muchas maneras» (*pollachôs legómenon*). Detrás del innovador y extraño vocabulario de los *Aportes* se reconoce el extraordinario esfuerzo de describir la vida del Ser con otras imágenes y otras metáforas respecto a las de la filosofía tradicional. Y se entrevé esa misma articulación de la unidad originaria en multiplicidad que la tradición ha concebido en términos de identidad y diferencia, de dialéctica, negatividad, contradicción, oposición entre polos, pero con la constante preocupación por parte de Heidegger de evitar todas las determinaciones ya ocupadas por semánticas conceptuales metafísicas. Por ello cambia imágenes, metáforas y conceptos, e introduce otros alternativos, pero en el fondo siempre da lo mismo: es el Ser en su simplicidad y en su riqueza, en el turnarse de su presentación y desaparición, donación y sustracción, de su darse y retirarse, en la alternancia de su manifestarse y negarse. Dejando en libertad a su propia fantasía especulativa, Heidegger hace de la metáfora una filosofía, y de la filosofía una metáfora: imagina que el acaecimiento-apropiación del Ser es atravesado por un temblor o una «vibración» (*Erzitterung*) que hiende su unidad primigenia y produce una «oscilación» (*Erschwindung*) que, alternando «empuje» (*Schwung*) y «contraempuje» o «rebote» (*Gegenschwung*), la «hiende» y la recorta (*Zerklüftung*) en

modalidades que generan una ulterior multiplicidad. Uno de los primeros «movimientos» que se producen en la vida del Ser es el que es denominado «espacio-tiempo» (*Zeit-Raum*): éste produce *Enrückungen* y *Berückungen*, dilataciones y contracciones, alejamientos y acercamientos, «éxtasis» y «atracciones», en los que el tiempo (con sus tres éxtasis) y el espacio (con sus dimensiones) se articulan abriendo el «despejamiento» (*Lichtung*) en el que el *Dasein* es acontecido y apropiado por el Ser. En este nuevo marco, también el término *Dasein* adquiere una connotación distinta: ya no indica tanto el peculiar modo de ser del hombre, como en *Ser y tiempo*, sino que al alejarse de la referencia al hombre se desvela como el «entre» abierto en el acaecimiento del Ser, en el que el hombre tiene la tarea de insertarse para enfrentarse a él⁶².

7. «TENGO LA SENSACIÓN DE QUE CREZCO SÓLO EN LAS RAÍCES, Y NO YA EN LAS RAMAS»

De este exigente y grandioso proyecto Heidegger no publicó casi nada, sólo algunas ideas y alguna intuición. Comunica algunos pasajes, con la importante referencia a Nietzsche y a Hölderlin, y a su función de culminación y transición, en el curso del semestre de invierno de 1937/38, publicado sin embargo sólo de

62 Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., parr. 175-176, pp. 299-302 [ed. esp. cit., pp. 243-245].

forma póstuma⁶³. En las coetáneas conferencias sobre la obra de arte, de las que extrae el ensayo *El origen de la obra de arte* —que en 1950 abrirá la compilación *Caminos de bosque*—, retoma y presenta la idea de una contienda entre tierra y mundo. Y poco más.

Se ha dicho que sólo los *Aportes a la filosofía* permiten vislumbrar en su conjunto el amplio proyecto especulativo subyacente a las meditaciones aparentemente ocasionales y aisladas de los escritos posteriores a la «torna». Es verdad, pero es igualmente innegable que Heidegger nunca hizo público ese proyecto en cuanto tal, y que en los años siguientes mantendrá sólo algunas de sus tesis, mientras que muchas otras, por ejemplo la idea de una *Erschwingung*, *Erzitterung* y *Zerklüftung* del Ser, desaparecerán. E incluso las que serán retomadas, sufrirán modificaciones y transformaciones. Por ejemplo, el fenómeno de la técnica planetaria, que aquí recibe un diagnóstico principalmente en términos de «maquinación» (*Machenschaft*), más tarde será analizado al amparo del nuevo concepto de *Gestell*, «estructura de emplazamiento», «montaje», «engranaje» o como se lo quiera traducir. Hay además otros conceptos que caracterizan el pensamiento del

63 M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*, en GA, vol. 45, 1984 [ed. esp.: *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» escogidos de la «Lógica»*, trad. de Pablo Sandoval Villarroel, ed. de Jorge Acevedo Guerra, Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Col. Publicaciones Especiales, Santiago de Chile, 2004].

último Heidegger, como *Gelassenheit* o *Geviert*, que aquí no aparecen aún. Por todo ello, los *Aportes a la filosofía* seguramente son fundamentales para entender el planteamiento y la estructura del pensamiento del Ser como *Ereignis*, pero siguen siendo una obra de transición, sustancialmente circunscrita al intento emprendido en los años de su redacción, y luego abandonada. En el texto mismo, sobre todo en las partes finales, se nota la extrema cautela, la vigilancia crítica e incluso, en algún lugar, la insatisfacción de Heidegger hacia lo que está escribiendo, en cuanto aún demasiado metafísico y provisional.

Hasta el punto de que, poco después de haber concluido su redacción, Heidegger vuelve a intentar decir lo mismo en un ulterior esfuerzo, más radical aún, de dejar atrás la metafísica. A los *Aportes a la filosofía* seguirán, en rápida secuencia, otros cuatro tratados análogos, aunque no del mismo calado y de la misma amplitud, que forman una especie de pentalogía inédita: *Besinnung* (1938/39), *Über den Anfang* (1941), *Das Ereignis* (1941/42), *Die Stege des Anfangs* (1944)⁶⁴. El genio filosófico de Heidegger, su fantasía y su creatividad, acompañadas y sostenidas por una disciplina de trabajo y por un rigor científico nada comunes, parecen aquí volverse estériles y sufrir una involución. Quizá por la naturaleza misma del preguntar filosófico, que forzándose a sí mismo a

64 Los primeros dos han sido publicados en GA, vol. 46 (1997) y vol. 70 (2005).

la máxima radicalidad no se detiene ante nada, sino que lo ataca y lo corroe todo, y al final se quema a sí mismo en su propia llama. La inteligencia crítica, que por naturaleza no es bondadosa sino recelosa y desconfiada, puede transformarse en una prisión, y termina por girar siempre alrededor del mismo punto como una fiera en su jaula.

Heidegger, alumno de ese Nietzsche maestro de sospecha por excelencia, aprende a exacerbar la práctica de la duda. En el extenuante cuerpo a cuerpo que emprende con los fragmentos de la *Voluntad de poder* en las lecciones paralelas a los *Aportes a la filosofía*, termina por hundirse, él mismo, en lo que a partir de cierto momento llamará «el abismo de Nietzsche». En lo más profundo de la crisis, filosófica y personal, en la que cae, confiesa al amigo de antaño, Jaspers, su desconsolada preocupación: «Tengo la sensación de que crezco sólo en las raíces, y ya no en las ramas»⁶⁵. En su casa y entre amigos sigue repitiendo «¡Ese Nietzsche me ha destruido!».

8. NAUFRAGO EN EL MAR DEL SER

Y ahora que el fuego prendido por Nietzsche quema ya en toda la casa, no hay ningún concepto, valor o propuesta filosófica que resista a un preguntar sufi-

65 M. Heidegger-K. Jaspers, *Briefwechsel*, cit., p. 174 [ed. esp. cit., p. 141; tr. mod.].

cientemente radical. La experiencia de Nietzsche vacía las metáforas de Heidegger, frena sus empujes, mina los cimientos de la construcción de los *Aportes a la filosofía*. ¿Es quizá sólo casualidad que Heidegger ponga como exergo de los dos volúmenes dedicados a Nietzsche (1961) un epígrafe tomado del *Anticristo* que corresponde exactamente a la conclusión de los *Aportes*? Éstos terminan con una «fuga» que trata del último Dios, el primer capítulo de Nietzsche se abre con una cita: «¡Casi dos milenios y ni un solo nuevo Dios!».

Quizá Heidegger no consiguió nunca volver a levantarse filosóficamente del *de profundis* de Nietzsche. En la triste luz del agotamiento, el Ser —este huésped habitualmente fugaz de nuestros pensamientos— sigue siendo para el gran Heidegger la última quimera que vale la pena soñar. Todos sus esfuerzos apuntan a esta única meta, el Ser, pero las sendas se ha interrumpido. Su intermitente experimentación filosófica y su «andar a tientas» en este sueño han ofrecido el flanco a críticas tremebundas. Se ha dicho que Heidegger rechaza la racionalidad moderna con el mismo gesto sumiso con el que reconoce su dominio, vuelve a la ciencia que «no piensa» en sus límites, sataniza la técnica fingiendo aceptarla como destino, fabrica una visión del mundo catastrofista, aventura tesis geopolíticas cuanto menos atrevidas —Europa, atenazada entre americanismo y bolchevismo— alentando el mito greco-germánico de la reconquista de lo originario.

Incluso sus geniales experimentaciones lingüísticas llegan a una implosión, y adquieren el aspecto de malabarismos, o más bien de vaniloquios. Su uso de la etimología se revela un abuso (*Varro docet*). La convicción de que la verdadera filosofía sólo pueda hablarse en griego antiguo y alemán (¿y el latín?), una hipérbole. Su celebración del papel del poeta, una supervaloración. Las esperanzas albergadas por él en el pensamiento poetizante, una pía ilusión. Su antropología de la *Lichtung*, en la que el hombre hace las veces de pastor del Ser, una propuesta inaceptable e impracticable. Lo enigmático no es tanto el pensamiento del último Heidegger, sino la admiración estólida y a menudo acrítica que se le ha tributado y que ha producido tanta escolástica.

Ciertamente, los comunes mortales a menudo se mofan de las soluciones del filósofo, sólo porque no comprenden sus problemas. Por lo tanto, puede que estas críticas no hayan dado en el clavo. Pero si hubieran sido de algún modo acertadas, entonces los *Aportes a la filosofía* serían verdaderamente el diario de navegación de un naufragio. Por haberse adentrado demasiado en el mar del Ser, el pensamiento de Heidegger se hunde. Pero como cuando se abisma un gran navío, el espectáculo que ofrece a la vista es sublime.

HEIDEGGER: SOBRE LA GRAMÁTICA Y LA ONTOLOGÍA DE LA PALABRA 'SER'

1. LA IDENTIFICACIÓN DE LA METAFÍSICA CON LA PREGUNTA POR EL SER

El término 'metafísica' esconde una ambigüedad peculiar, que plantea muchos problemas por lo que respecta a su origen y abre numerosas interpretaciones posibles sobre el «objeto» del que la metafísica debería ocuparse¹.

Heidegger interpreta el origen del término, sumamente discutido y controvertido², como el resultado de una «perplejidad filosófica fundamental» (*grundlegende philosophische Verlegenheit*)³, es decir, el resultado de una «confusión» (*Ratlosigkeit*) de Andrónico de Rodas, el primer editor de los manuscritos científicos de Aristóteles, quien, presu-poniendo la tripartición helenística de la filosofía en

- 1 Cf. Jean-François Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris, 2005.
- 2 Cf. Georg Jánoska, Franz Kautz (eds.), *Metaphysik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.
- 3 GA vol. 3 (= *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929), p. 7 [ed. esp.: *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de Gred Ibscher Roth, F. C. E, México, 1954, p. 15].

lógica, física y ética, no sabía donde situar los tratados aristotélicos acerca de la filosofía primera o de la ciencia del ser, lo que hizo que los colocara «después de los de física» (*meta ta physica*)⁴.

En cuanto al «tema» de la metafísica, con una decisión perentoria Heidegger lo identifica de entrada con la pregunta por el ser, es decir, con la ontología, precisando a partir de los años veinte que ésta se constituye en su estructura como onto-teo-logía⁵: en el sentido de que la investigación sobre el ser en cuanto tal se configura bien como investigación de lo que es común a todo ente (*òn kathólou=koinón*), es decir, como ontología, que es una ciencia formal, bien como investigación del ente más elevado (*òn kathólou=akrótaton òn*), es decir, como teología, que es una ciencia causal.

En tanto que *ontología*, la metafísica constituye el marco general en que se abren y se articulan los múltiples significados de lo ente y de sus diferentes

4 Cf. GA vol. 28 (= *Der deutsche Idealismus*, SS 1929), pp. 27-29 y GA vols. 29-30 (= *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, WS 1929), pp. 56-58 [ed. esp.: *Los problemas fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. de Alberto Ciria, Alianza, Madrid, 2007, p. 65]. Véase también GA vol. 19 (*Platon: Sophistes*, WS 1924/25), pp. 222-24.

5 La formulación canónica y definitiva de esta tesis se encuentra en *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, en M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfulligen, 1957, pp. 31-67. [Edición bilingüe en castellano: M. Heidegger, *Identidad y diferencia, Identität und Differenz*, ed. de Arturo Leyte, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, Barcelona, 1998, pp. 99-157].

regiones. Ofrece por lo tanto el fundamento de las investigaciones científicas particulares que analizan las múltiples regiones del ser, según diferentes perspectivas y en vista de finalidades diversas.

En tanto que *teología*, la metafísica hace posible el estudio científico de las realidades supremas, divinas. Dios entra por esta vía en la filosofía, por lo que ya no es «relatado» en el mito o «revelado» en la religión, sino estudiado como el ente supremo, pasible de una investigación racional. La metafísica en tanto que teología se ocupa de suyo de lo divino, obteniendo mediante una argumentación racional un concepto propio de Dios, sin tomar prestadas las representaciones de la mitología o de la religión. La metafísica engendra así la teología especulativa, es decir filosófica, conceptual. (De esta manera, Dios entra en la filosofía como *summum ens*, pero deja con ello de hablar en primera persona: lo que tiene que decir es traducido al lenguaje de la metafísica y de la filosofía. Hace efectivamente su entrada en la filosofía, pero para salir enseguida de ella).

La cuestión que se abre es la de saber si la identificación de la metafísica con la pregunta por el ser según la doble constitución onto-teo-lógica, extraída de la ciencia aristotélica del ser en cuanto tal, es una determinación originaria o si no se trata más bien de una derivación de lo que Hans Krämer ha llamado «la metafísica del espíritu», de la que la doctrina no escrita de Platón –rehabilitada por la Escuela de Tubinga, fundamentalmente por el propio Krämer,

por Konrad Gaiser y Thomas A. Szlezák— ofrece la formulación sistemática capital. El núcleo de esta enseñanza esotérica, que conocemos gracias a los testimonios de los discípulos directos de Platón, esto es, Espeusipo, Xenócrates y Aristóteles, no es el ser, sino que consiste en una doctrina de la trascendencia, fundamentalmente en la teoría de los principios que se sitúan más allá del ser (*epékeina tês ousías*) y que lo constituyen, a saber, el Uno y la Díada, de los que derivan a su vez la unidad y la multiplicidad.

2. CUESTIONES DE MÉTODO:

DESTRUKTION, ÜBERWINDUNG, VERWINDUNG.

¿POR QUÉ UNA *EINFÜHRUNG*?

Una vez vista la reducción heideggeriana de la metafísica a la pregunta por el ser (y por el ente), es decir, a la ontología⁶, ¿cuál es la actitud metodológica que es preciso adoptar frente a ella? Heidegger ha declarado la necesidad de superar la tradición de la metafísica siguiendo, según las etapas de su camino de pensamiento, diferentes estrategias:

1. en la época de *Sein und Zeit* persigue la idea de una destrucción fenomenológica de la ontología tradicional, apuntando en realidad a una

6 El término, como es sabido, fue forjado directamente en griego por Rudolf Glöcklen en una nota al margen al artículo *Abstractio* en su *Lexicon philosophicum*, Becker, Frankfurt, 1613, p. 16: define la *ontología* como *philosophia de ente*.

fundación más radical de ella en un proyecto que denomina en un primer momento «ciencia pre-teórica originaria» (*Vortheoretische Urwissenschaft*, 1919), algunos años más tarde «hermenéutica de la facticidad» (*Hermeneutik der Faktizität*, 1923), en *Sein und Zeit* «analítica existenciaria» (*Existenzialanalytik*) y «ontología fundamental» (*Fundamentalontologie*), y en el libro sobre Kant «metafísica del Dasein» (*Metaphysik des Daseins*, 1929).

2. Después de *Sein und Zeit*, en la época de la «torna», Heidegger radicaliza este proyecto con la idea explícita de la «superación de la metafísica» (*Überwindung der Metaphysik*), intentando definir los dos trazos esenciales que caracterizan a la estructura especulativa e histórica de la metafísica: la *onto-teo-logía*, determinada fundamentalmente por el aristotelismo, y la *subjetividad*, reconducible al platonismo.
3. En la última fase de su pensamiento llega finalmente a la tesis del final de la metafísica, que se encontraría ya superada en la esencia de la técnica moderna: ésta sería el cumplimiento de la metafísica, y la metafísica la prehistoria de la técnica. Frente a este destino ineluctable, Heidegger recomienda la actitud de la *Verwindung* (algo así como «remonte»): una variación de la *Überwindung* o superación que quiere decir, que para superar la metafísica de manera definitiva, hace falta abando-

narla a sí misma *sin querer cambiar nada en ella*, hay que salir de ella como se sale de una enfermedad o se remonta una crisis, engulléndola y dejándola a sí misma, según el sentido de la palabra alemana *verwinden*. Heidegger indica por lo tanto con este término la radicalidad más profunda de su gesto, que renuncia a todo elemento metafísico, incluso al residuum de voluntad que se encuentra todavía contenido en la *Überwindung*, para alcanzar lo que en metafísica permanece «impensado», según la actitud metodológica que define –en comparación y oponiéndose a la *Aufhebung* hegeliana– como «paso atrás» (*Schritt zurück*)⁷.

En este sentido, Heidegger comparte y radicaliza la exigencia demandada en la filosofía moderna y contemporánea de «superar» la metafísica. Una superación que la filosofía continental ha defendido por unas razones fundamentalmente históricas: Marx, Nietzsche, Dilthey, Horkheimer y Adorno no son sino los nombres principales de un catálogo eminente que manifiesta la convicción de que la metafísica es una creencia sospechosa por sus valores trascendentes, o cuanto menos un pseudo-saber, perteneciente ya al pasado. La filosofía neopositivista y analítica, a su vez, ha reivindicado su superación por razones de orden

7 Cf. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 39 [ed. esp. cit.: *Identidad y diferencia*, p. 111].

lógico y epistemológico, puestas en evidencia especialmente por Carnap.

Frente al triple camino metodológico heideggeriano, articulado en *Destruktion*, *Überwindung*, *Verwindung*, ¿qué sentido hay que dar al término «introducción» (*Einführung*), empleado en el curso de 1935? ¿Es preciso interpretarlo en el sentido fuerte de una actitud metodológica diferente de las otras? O bien, ¿en qué otro sentido debe ser entendido?

La *lectio facillior* consistiría en asignar a este término una mera función pedagógica, la de un curso que no está dirigido únicamente a los estudiantes de filosofía sino también a los estudiantes de otras facultades, proponiéndoles un itinerario para entrar en la metafísica.

La *lectio difficilior* está sugerida por la interpretación de la expresión «iniciación a la filosofía» (*Einleitung in die Philosophie*) que Heidegger había ofrecido, algunos años antes, en el primer curso impartido en Friburgo como sucesor de Husserl, el del semestre invernal 1928/29. Al comienzo de este curso explica que «iniciar», en el caso de la filosofía, no significa simplemente conducir al interior de la filosofía a alguien que se encuentra fuera de ella a través de una introducción histórica, contando la historia de la filosofía, o mediante una exposición sistemática, presentando las disciplinas filosóficas fundamentales. Dado que la filosofía es algo que «duerme en nosotros», iniciar a ella significa más bien despertarla y «ponerla en marcha», enseñando cómo pasamos de la actitud

natural cotidiana frente al ente (ciega ante su ser) a la filosófica (que ve su modo de ser)⁸. Se podría decir, de la misma manera, que introducir a la metafísica significa liberar la tensión metafísica adormecida en el hombre en tanto que *animal metaphysicum*, que es «en el mundo, pero no de este mundo» (San Pablo, 1 Cor 7, 29-31).

En cualquier caso, el término *Einführung* refleja bien, en su generalidad, la ambigüedad del diagnóstico heideggeriano: la reivindicación de una «superación» de la metafísica, llegada a su fin y convertida en la esencia de la técnica, puede ser leída a la vez como toma en consideración de la importancia de la metafísica. Decir, en efecto, que es con la decisión metafísica como Occidente emprende el camino que conduce hasta la técnica moderna significa concebir la metafísica como el fundamento epocal de nuestro mundo. En este sentido la superación heideggeriana toma la forma de una travesía radical de los momentos fundadores de la metafísica, de una explicación próxima a ella. No hay duda, por lo tanto, de que la obra de Heidegger habrá principalmente llamado nuestra atención sobre el problema y que será una verdadera *Einführung* en la metafísica. Heidegger ha sido por otra parte, más o menos directamente, el inspirador de algunos de los estudios más importan-

8 «Die Philosophie schläft gleichsam in uns», GA 27 (= *Einleitung in die Philosophie*, WS 1928/29), p. 4 [ed. esp.: *Introducción a la filosofía*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Cátedra-Universidad de Valencia, Madrid, 1999, p. 20].

tes dedicados al examen de la estructura de la metafísica y al análisis de sus momentos principales. En este sentido ha estado en el origen de una renovación de la metafísica⁹.

9 Entre los estudios de los discípulos directos de Heidegger es preciso mencionar: Gustav Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, ahora en: *Gesammelte Werke*, vol. 4, Patmos, Düsseldorf, 1987; Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur*, 2 vols., Alber, Freiburg/München, 1965-1966, que a partir de Heidegger desarrolla el proyecto de una «historia fundamental» (*Fundamentalgeschichte*) en la que «sustancia», «sistema» y «estructura» representan los tres momentos fundamentales correspondientes a la metafísica medieval, moderna y contemporánea: Heribert Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Alber, Freiburg/München, 1980. Cfr. también Karl-Heinz Volkman-Schluck, *Die Metaphysik des Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1979, y el curso universitario de Fridolin Wiplinger, editado póstumo por Peter Kampits: *Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung*, Alber, Freiburg-München, 1976 (con una carta-prefacio de Heidegger). En francés se puede constatar un interés por las tesis heideggerianas en Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, P. U. E., Paris, 1962 (que ha destacado el carácter problemático de la metafísica, poniendo en evidencia las aporías de la que Aristóteles llama la ciencia del ser en cuanto ser, e intentando comprender lo que la ontología, la teología y la metafísica han significado para el pensamiento occidental en su demarcación y en su relación recíproca); Jean-François Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, P. U. E., Paris, 1990 (que analiza el giro representado al comienzo de la época moderna por Suárez; reenvió a mi reseña: *Suárez et le problème de la métaphysique*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 98, 1993, pp. 395-411); Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, P. U. E., Paris, 1986; *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris, 1975; *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, P. U. E., Paris, 1981 (que definen cómo la cuestión de la onto-teología actúa en el pensamiento de Descartes). Cf. también Julius Stenzel, *Metaphysik des*

Por lo tanto, utilizando *Einführung* –término que significa una intención de inclusión más que de exclusión– Heidegger indica no solamente el carácter propedéutico de su curso, que en efecto estaba dirigido a los estudiantes de todas las facultades, sino que señala también la necesidad previa de entrar a fondo en la metafísica, en su esencia y en su estructura epocal, antes que rechazarla de manera apresurada y superficial.

Se trata de una exigencia que Heidegger sentía aún más porque que en ese momento había sido atacada desde distintos flancos, principalmente en el plano filosófico por Rudolf Carnap, como se verá, y en el ideológico por Ernst Krieck. Éste, en un artículo publicado en febrero de 1934 en la revista nacional-socialista *Volk im Werden*, había escrito que «el con-

Altertums, así como Alois Dempf, *Metaphysik des Mittelalters*, publicados en el *Handbuch der Philosophie* (Oldenburg, München-Berlin, 1934); de este último véase también el volumen póstumo *Metaphysik. Versuch einer problemgeschichtlicher Synthese*, Königshausen & Neumann-Rodopi, Würzburg-Amsterdam, 1986. Todavía sobre la ontología medieval: Rolf Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*, de Gruyter, Berlin, 1986; Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Meiner, Hamburg, 1990. Sobre la crítica de la metafísica en la época moderna: Panajotis Kondylis, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1990. Sobre la relación entre ontología y lenguaje: Theo Kobusch, *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Brill, Leiden, 1987.

tenido filosófico fundamental de la doctrina heideggeriana está definido por los conceptos de *cura* y de *angustia*, que apuntan a la nada. El sentido de esta filosofía es un ateísmo explícito y un *nihilismo metafísico*, análogo al representado sobre todo por escritores judíos, por lo tanto una fermentación de la depravación y de la disolución del pueblo alemán»¹⁰.

Un auténtica provocación para Heidegger, el cual, reaccionando contra una utilización hasta tal punto grosera de términos nobles como *metafísica* y *nihilismo*, se propone mostrar lo que es esta metafísica y lo que es este nihilismo, en su sentido profundo y verdadero, principalmente en la *Einführung in die Metaphysik* de 1935 y en la serie de cursos sobre Nietzsche a partir de 1936.

3. ¿EN QUÉ AYUDA LA GRAMÁTICA EN LA PREGUNTA POR EL SER?

En la versión de la *Einführung in die Metaphysik* publicada en 1953¹¹, Heidegger dividió el texto en cuatro capítulos. (En la versión editada póstumamente en 1983 por Petra Jaeger en la *Gesamtaus-*

10 «Volk im Werden», II, 1934, p. 247; también en: Guido Scheeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, edición fuera de comercio, Berna, 1962, p. 225. La cursiva es mía.

11 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1953.

*gabe*¹², cada capítulo está ulteriormente dividido en párrafos). Tras haber propuesto nuevamente en el primer capítulo la pregunta preliminar y directriz de la metafísica – *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?* ¿Por qué es el ente y no más bien la nada?–, plantea la segunda pregunta de saber si la gramática y la etimología pueden ayudarnos en la búsqueda de una respuesta a la pregunta sobre el ser.

¿Por qué apoyarse en la gramática y en la etimología? Porque el verbo «ser», el «primero de los verbos» según Schleiermacher, es utilizado en una doble función, que a lo largo de la tradición da lugar a una mezcla fructífera desde el punto de vista filosófico: la *función sintáctica*, cuyas reglas son dependientes de la *gramática*, y la *función léxica*, cuyos contenidos están ligados a la *etimología*¹³.

Por lo que respecta a la primera disciplina, Heidegger no se refiere con ella a la gramática especulativa, de la que se había ocupado en su tesis de habilitación a la enseñanza universitaria (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1915), a pesar de que constituya el paradigma visible de la fusión entre lenguaje y pensamiento, gramática y filosofía. Hace

referencia más sencillamente al análisis gramatical tal y como es propuesto en los manuales tradicionales basados en el griego y el latín, utilizando principalmente una obra a la que remitía ya en *Sein und Zeit*: Jacob Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch*, 2. vols., Birkhäuser, Basel, vol. I: 1920, 2ª edición 1926, vol. II: 1924, 2ª edición 1928¹⁴.

Al afrontar la cuestión del ser, Heidegger no duda en tomar como referencia el griego. Haciendo alusión a la cuestión de la esencia y del origen de la lengua, recuerda su tesis bien conocida sobre la primacía filosófica del griego: «esta lengua (en cuanto a las posibilidades del pensamiento) es, al lado de la alemana, la más poderosa y espiritual»¹⁵. Tesis discutible, pero compartida en cierta medida y con unas analogías sorprendentes por un lingüista como Émile Benveniste, que en sus estudios sobre la cuestión se propone «demostrar que la estructura lingüística del griego disponía la noción de 'ser' a una vocación filosófica»¹⁶. Dejando a un lado la cues-

12 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Vorlesung Sommersemester 1935, ed. por Petra Jaeger, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983 (= GA 40) [ed. esp.: *Introducción a la metafísica*, trad. de Ángela Ackermann Piláridi, Gedisa, Barcelona, 1993].

13 Cf. Barbara Cassin, *estí, einai*, en B. Cassin, (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Seuil-Le Robert, Paris, 2004, pp. 418-29.

14 La referencia obligada es, actualmente: Charles H. Kahn, *The Verb «Be» in Ancient Greek*, Reidel, Dordrecht, 1973. Kahn subraya –además de la función sintáctica y léxica– la función «veritativa» del verbo «ser».

15 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 43 (GA 40, p. 61) [ed. esp. cit., p. 59].

16 Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, p. 73. Los dos estudios fundamentales de Benveniste sobre este tema son: *Catégories de pensée et catégories de langue* (pp. 63-74) y *«Être» et «avoir» dans leur fonctions linguistiques* (pp. 187-207).

tión de saber sobre qué argumentos Heidegger puede fundar la primacía que otorga al griego y al alemán, y por lo tanto, la jerarquía entre lenguas y culturas que introduce de un modo subrepticio¹⁷, lo que interesa aquí es saber a qué resultados conduce el análisis gramatical, basado en el griego, de la palabra «ser». De manera general pueden resumirse brevemente de la siguiente manera.

El análisis gramatical de derivación griega se basa en una concepción de la lengua que considera dos partes fundamentales del discurso: el nombre o sustantivo (*onoma*) y el verbo (*rhema*). Platón en el *Sofista* y Aristóteles en *De Interpretatione* – dos textos a los que Heidegger ha dedicado análisis profundos – han ofrecido la primera definición rigurosa de estas dos partes:

1. según Platón (*Soph.* 262 a-c) el nombre es «expresión de la cosa» (*deloma pragmatos*), el verbo «expresión de la acción» (*deloma praxeos*);
2. según Aristóteles (*De int.* 2-4) el nombre es el «significante sin el tiempo» (*semantikón áneu chronou*), el verbo «añade la significación del tiempo» (*prosemaínei chrónon*).

17 Remito a las observaciones críticas que he propuesto en mi *Heidegger et la romanité philosophique*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 2001, n. 3, pp. 5-18. [De este artículo Volpi pretendía extraer algunas consideraciones adicionales sobre este punto, para su inclusión en la versión final de su Introducción a los *Beiträge*. Cfr. la nota preliminar a la presente edición. *N. d. T.*]

Ahora bien, las dos partes del discurso pueden ser modificadas o «flexionadas» (*ékkklisis*) en unas determinaciones particulares posteriores que los gramáticos denominan «declinaciones» (*ptôsis*) en el caso del nombre y «conjugaciones» (*enkklisis*) en el del verbo. La palabra «ser» es un infinitivo, es decir, el modo del verbo que no es definido en cuanto a la persona (primera, segunda, tercera), al número (singular o plural) y al tiempo (pasado, presente, futuro). El modo, por lo tanto, que expresa el significado del verbo de la forma más general y más indeterminada, en que no hace aparecer ninguna de sus posibles especificaciones posteriores. En griego se denomina *enkklisis aparemphatikos*, en latín *modus infinitivus*. A través de un artículo determinante, a partir del modo infinitivo «ser» se deriva un sustantivo: «el ser», transformando con ello el acto de ser en una entidad, en una cosa, en un objeto subsistente.

Heidegger añade igualmente algunas informaciones semánticas, señalando que «ser» significa para los griegos «constancia», «estabilidad» (*Ständigkeit*) en el doble sentido de:

1. *phýsis*, es decir, –según su interpretación de este término– el ente que es estable pues tiene la potencia de engendrarse y de instalarse en la presencia¹⁸;

18 En este contexto Heidegger interpreta el célebre fragmento 53 de Heráclito sobre el *polemos pater panton* (*Einführung in die Metaphysik*, pp. 47-48 = GA 40, pp. 66-67, [ed. en castellano cit., pp. 63-64]), acerca del que mantuvo una correspondencia con

2. *ousía*, es decir, la «permanencia», la «presencia constante».

Heidegger observa aún –sobre la base de las informaciones de Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax*, vol. I, pp. 257 ss.– otra peculiaridad del infinitivo del verbo ser en griego: ha conservado durante mucho tiempo sus flexiones dialectales, diciéndose en ático *ainai*, en arcadio *enai*, en lébico *emmenai*, en dórico *emem*, mientras que las formas conjugadas presentan una morfología uniforme. Heidegger deja abierta la cuestión de saber si la supervivencia de las flexiones dialectales ha de ser interpretada como indicación del hecho de que se trata de una forma abstracta y tardía, o bien del hecho de que es una forma originaria subyacente a las flexiones dialectales.

De todos modos, la conclusión del análisis gramatical de la palabra «ser» es más negativa que propositiva: el infinitivo es el modo que informa en menor medida sobre la semántica del verbo, y la gramática no ayuda mucho a avanzar en la tentativa de pensar el sentido del ser. Hasta el punto de que declarará, en la *Carta sobre el «humanismo»*, que el pensamiento y la poesía tienen la tarea de «liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario»¹⁹.

Carl Schmitt (cf. la carta del 22-8-1933 publicada en M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswegs*, ed. por H. Heidegger, GA 16, Klostermann, Frankfurt a. M., 2000, p. 156).

19 M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, en GA 9 (= *Wegmarken*), p. 314 [ed. esp.: *Carta sobre el «Humanismo»*, en M.

4. ¿UNA RESPUESTA INDIRECTA A CARNAP? LA CUESTIÓN DE LA NADA

¿Por qué esta desconfianza? Una conjetura se impone: el capítulo en cuestión representaría la respuesta implícita de Heidegger a Rudolf Carnap. Éste –que había asistido a la celebre controversia entre Heidegger y Cassirer en Davos²⁰– había atacado a Heidegger en la revista «Erkenntnis», el órgano oficial del Círculo de Viena, que él mismo dirigía junto con Hans Reichenbach, en un artículo que se ha vuelto célebre: *La superación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje* [*Überwindung der Metaphysique durch logische Analyse der Sprache* (II, 1931) {pero en realidad: 1932}], pp. 219-241)²¹. Se

Heidegger, *Hitos*, ed. de Helena Cortés y Arturo Lcyte, Alianza, Madrid, 2000, p. 260].

20 Cf. M. Friedmann, *The Partying of the Ways. Carnap –Cassirer– Heidegger*, Open Court, Chicago-La Salle, (Ill.), 2000.

21 En un postscriptum a su artículo Carnap menciona otras dos reacciones a la lección inaugural de Heidegger: la de Oskar Kraus, un discípulo de Franz Brentano y Anton Marty, en una conferencia en la radio el 1 de mayo de 1930, *Über Alles und Nichts*, publicada sucesivamente en «Philosophische Hefte», II, 1931, p. 146, y la del matemático David Hilbert en la conferencia *Die Grundlegung der elementaren Zahlenlehre*, pronunciada en diciembre de 1930 en la Sociedad filosófica de Hamburgo y publicada en: «Mathematische Annalen», CIV, 1931, p. 493 (Hilbert afirma: «En una reciente conferencia filosófica he encontrado esta proposición: «La Nada es la negación absoluta de la totalidad de lo ente». Esta proposición es instructiva porque, a pesar de su brevedad, ejemplifica todas las principales violaciones que es posible realizar de los principios establecidos por mi teoría axiomática»).

trata de una conferencia pronunciada en noviembre de 1930 en la Universidad de Varsovia, donde Carnap muestra la necesidad de una «superación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje» y toma la prolucción inaugural de Heidegger *¿Qué es metafísica?* como paradigma de la metafísica, blanco de su crítica. El discurso heideggeriano representaría un pseudo-saber, el ejemplo negativo de todo lo que no ha de hacerse en filosofía, dado que se sirve bien de conceptos vacíos, a los que no corresponde ningún significado verificable, bien de proposiciones inconsistentes desde el punto de vista sintáctico (por ejemplo: *das Nichts nichtet*, «la nada anonada»).

Poco importa que más adelante, «gracias a análisis sucesivos más prudentes», Carnap haya atenuado su crítica, precisando que su tesis sobre la inconsistencia de las proposiciones metafísicas no se aplica:

1. a las metafísicas que guardan un estrecho contacto con las ciencias de su época, como la metafísica de Aristóteles o la de Kant;
2. a las explicaciones metafísicas surgidas a partir de la experiencia a través de abstracciones y generalizaciones demasiado audaces, pero que representan en todo caso una anticipación de las explicaciones científicas;
3. a las metafísicas «inductivas», que se basan sobre conocimientos empíricos y de ellos derivan sistemas cosmológicos²².

22 Cf. las réplicas de Carnap a sus críticos, en particular a Paul

Poco importa, pues la crítica dirigida contra Heidegger permanece inalterada. Por su parte, sin pronunciar jamás el nombre de Carnap, Heidegger procura mostrar, como se ha visto, que el análisis lógico-gramatical del término «ser» no consigue de ninguna manera captar el sentido profundo del problema metafísico al que este término remite.

Que el capítulo en cuestión sea una respuesta indirecta a Carnap se hace explícito en la edición del curso publicado póstumo en la *Gesamtausgabe*, que incluye un apéndice en el que Heidegger declara *expressis verbis*: «Una corriente de pensamiento reunida en torno a la revista «Erkenntnis» va aún más lejos en la dirección, prefigurada de alguna manera desde Aristóteles, según la cual el Ser (*Seyn*) es determinado y finalmente anulado a partir del «es». Esta corriente pretende fundar y desarrollar por vez primera en términos rigurosos la lógica tradicional con los medios de la matemática y del cálculo matemático, para construir de esta forma un lenguaje «lógicamente correcto» en el que las proposiciones de la metafísica, todas ellas pseudo-proposiciones, se volverán imposibles en el futuro. En esta revista (II, 1931) ha aparecido el tratado: *La superación de la*

Henle y Karl Popper, en Paul Arthur Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, La Salle (Ill.), 1963, p. 875. Véase también las matizaciones de Carnap en: *Remarks by the Author* (1975), en: Alfred J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, Free Press, Glencoe (Ill.), 1959, pp. 80-81.

metafísica a través del análisis lógico del lenguaje. En él, bajo la apariencia de la cientificidad matemática, se alcanza el extremo aplanamiento y la máxima pérdida de raíces de la doctrina tradicional del juicio»²³.

La confirmación procede de otra aguda observación que Heidegger lanza contra Carnap en una glosa no fechada, pero presumiblemente tardía, anotada en su ejemplar personal de *¿Qué es metafísica?*, y que se encuentra justo al margen del pasaje criticado por Carnap, aquél en el que Heidegger transforma de manera subrepticia, con un giro repentino, el adverbio *nichts* en el sustantivo *das Nichts*²⁴. En este pasaje controvertido Heidegger escribe: «Aquello a donde se encamina la relación mundana es lo ente mismo, y aparte de ello, nada más (*und sonst nichts*). Aquello en virtud de lo cual toda actitud toma su guía es lo ente mismo, y más allá de ello, nada más (*und weiter nichts*). Aquello por lo que, al irrumpir, tiene lugar la controversia investigadora es lo ente mismo, y además de eso, nada más (*und darüber hinaus nichts*). [...] Lo que debe ser investigado es sólo lo ente, y aparte de ello... nada más (*und sonst – nichts*); sólo lo ente, y más allá de ello... nada más (*und weiter – nichts*); únicamente lo ente, y ade-

23 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, pp. 227-228.

24 Cf. J. Taubes, *Vom Adverb «nichts» zum Substantif «Das Nichts»*, en: Id., *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, Fink, München, pp. 160-172. Véase también G. Gabriel, *Heidegger und Carnap*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XLVIII, 2000, pp. 487-97.

más de eso... nada más (*und darüber hinaus – nichts*). ¿Qué pasa con esta Nada (*dieses Nichts*)?»²⁵.

Ahora bien, en la glosa mencionada Heidegger declara haber tomado prestada la fórmula «y nada más» y sus variantes de Hyppolite Taine, es decir, un pensador positivista, precursor de Carnap²⁶.

En 1964 confirmará una vez más su irreductible oposición a Carnap en el apéndice a la conferencia *Fenomenología y teología*, en el que define su posición y la de Carnap como las dos «posiciones más opuestas» de la filosofía contemporánea²⁷.

Más allá de la polémica, por lo que respecta a la cuestión del ser y de la metafísica, lo que está en

25 M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, en GA 9 (= *Wegmarken*), p. 105 [edición en castellano cit.: *Hitos*, p. 95, modif.].

26 El pasaje de Taine al que Heidegger alude se encuentra en la *Philosophie de l'art*, 13ª edición, Hachette, Paris, 1909, p. 12. Es el siguiente: «Mi único deber es el de exponeros hechos y de mostraros cómo estos hechos se han producido. El método moderno que procuro seguir, y que comienza a introducirse en todas las ciencias morales, consiste en considerar las obras humanas, y en particular las obras de arte, como unos productos de los que es preciso señalar las características y buscar las causas; nada más. Entendida así, la ciencia ni prohíbe ni perdona: constata y explica». En una carta a su mujer Elfride del 11 de agosto de 1936, Heidegger le pide que busque la obra en la biblioteca de la casa de Friburgo y que se la envíe a la *Hütte* (M. Heidegger, «*Mein liebes Seelchen!*», *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915-1970*, ed. por Gertud Heidegger, Deutsches Verlags-Anstalt, München, 2005, p. 192). Agradezco a Jean-François Courtine que me haya señalado el pasaje de Taine.

27 M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, en GA 9 (= *Wegmarken*), p. 70 [ed. en castellano cit.: *Hitos*, p. 68].

juego en este desacuerdo está claro: Carnap se preocupa de establecer las *condiciones de validez* del discurso filosófico; Heidegger, hecha abstracción del problema de la validez del discurso, pretende mostrar cómo se producen, sobrepasando a veces los límites del lenguaje, nuevas *aperturas de sentido*, semánticas epocales.

5. LA «MARAVILLA DE LAS MARAVILLAS»: EL ENTE ES

Sobre este punto vale la pena recordar una observación interesante de Wittgenstein, hecha el 30 de diciembre 1929 en casa de Moritz Schlick en Viena, anotada por Friedrich Waismann y publicada íntegramente tras la muerte de este último bajo el título *Zu Heidegger [Sobre Heidegger]*²⁸. Al comienzo de su

28 Con un comentario de Brian McGuinness en el tercer volumen de las obras completas: *Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1967. (Contemporáneamente en la edición inglesa: Blackwell, Oxford, 1967). La nota *Zu Heidegger* se encuentra en las pp. 68-69, precedida por la observación *Anti-Husserl* y seguida de otra sobre Dedekind. Cfr. igualmente la edición americana con un comentario de Michael Murray en Id. (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy. Critical Essays*, Yale University Press, New Haven-London, 1978, pp. 80-83. La nota había sido publicada anteriormente en la «*Philosophical Review*» (LXXIV, 1965, pp. 3-27), y en las *Lectures and Conversations on Ethics, Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (Blackwell, Oxford), pero con la omisión del título y de la primera frase con la referencia a Heidegger. Sobre la censura al nombre de Heideg-

observación, Wittgenstein afirma: «Bien puedo imaginarme lo que Heidegger entiende por ser (*Sein*) y angustia (*Angst*). El hombre arremete contra los límites del lenguaje. Pensad por ejemplo cuando uno se asombra de que algo exista. Este asombro no puede expresarse bajo la forma de una pregunta y no hay de antemano una respuesta. Todo lo que querríamos decir no puede ser, *a priori*, sino un sin-sentido. A pesar de ello, arremetemos contra los límites del lenguaje».

Es interesante que Wittgenstein –junto con Frege el principal inspirador del neopositivismo lógico del Círculo de Viena y de la filosofía analítica– se pronuncie aquí sobre Heidegger dando un sentido positivo a dos conceptos heideggerianos cruciales como «ser» y «angustia». Parece apreciar la transgresión lingüística heideggeriana, blanco de la polémica neo-positivista carnapiana, como un «arremeter contra los límites del lenguaje», que sería expresión de la tendencia metafísica inherente al hombre.

Lo que Wittgenstein acepta es sobre todo la nueva manera heideggeriana de concebir la motivación originaria de la que surge el preguntar metafí-

ger cf. F. Volpi, *Heidegger et Wittgenstein: le «dépassement» de la métaphysique entre philosophie analytique et philosophie continentale*, en J.-M. Narbonne – L. Langlois (eds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Vrin-P.U.L., Paris-Québec, 1999, pp. 61-89.

sico que, yendo más allá de lo ente, se interroga sobre su ser. Acepta en particular la relación que Heidegger establece entre la «angustia» y la posibilidad de hacer experiencia del «ser». La novedad introducida por Heidegger consiste en esto, en que no define la metafísica en términos historiográficos, en las formas y en las figuras bajo las que se ha dado cada vez, sino que intenta determinarla en su esencia y en su motivación originaria. Ahora bien, la esencia propia de la metafísica es justamente la de preguntarse sobre el *ente en cuanto ente*, es decir, no en tanto que se presenta en tal o cual aspecto particular, sino *en relación a su ser*. La metafísica supera la consideración natural de lo ente en su carácter de inmediatez dado y «salta» hacia una actitud filosófica en la que se ve el modo de *ser* de lo ente. ¿Qué es lo que provoca el salto de una actitud a otra? ¿Cuál es la motivación originaria de la metafísica?

En la tradición metafísica se ha interpretado este tránsito de diferentes maneras. Según la fenomenología husserliana, por ejemplo, a la que Heidegger se conecta y se opone a la vez, se pasa de la actitud natural inmediata a la filosófica (fenomenológica) a través de la *epoché*, es decir, con un ejercicio técnico, mediante una suerte de «ficción» que el filósofo profesional instaura y con la que pone entre paréntesis la visión cotidiana del mundo y capta, en su fundamento, las operaciones secretas necesarias para constituir nuestra experiencia del mundo, que no son visibles para la actitud natural.

En Heidegger, por el contrario, la motivación filosófica no surge de un acto intelectual superior tan sofisticado como la *epoché*, sino que es provocado por una especie de *conversión* que se produce en el corazón del ser humano, en los estratos más profundos de su realidad, y que le empuja a interrogarse y a poner en cuestión las cosas y su sentido. La experiencia del ente en su totalidad, de la que surge la cuestión relativa a su *quid est* y a su modo de ser, no se forma, según Heidegger, en un horizonte meramente teórico, es decir, mientras la pregunta sobre el ente en su totalidad sea pensada en términos neutros, de constatación y de verdad. Se vuelve auténticamente radical sólo si el preguntarse resulta de un trastorno que concierne al *Dasein* entero, cuando es engendrado no por un acto de voluntad particular sino por algo que sale de su *Gestimmtheit* de fondo: entonces, «en el momento en que uno menos se lo espera», todo aparece bajo una luz diferente, y el sentido familiar de lo ente se desvanece, cambia o se invierte. La *Stimmung* que provoca este concernir y esta experiencia es, para Heidegger, la angustia, de la que explota la función ontológicamente reveladora. Si el preguntar metafísico sobre el ente tiene su origen en este nivel profundo, entonces la necesidad metafísica que se enraíza en lo más profundo de la existencia se sitúa antes que la descripción lógico-científica del ente. En esta perspectiva, el análisis gramatical de la palabra «ser» no es suficiente. Más vale entonces dejarse llevar por la tendencia, contra-

dictoria pero inevitable, de arremeter contra los límites del lenguaje, es decir, violar las reglas de una rigurosa describibilidad para así expresar el «ser» inexpresable que no se deja contener dentro de la forma lógica.

Wittgenstein nos ayuda a esclarecer la intención de Heidegger. Para explicar la tendencia a superar los límites del lenguaje, Wittgenstein nos invita a pensar no en entidades trascendentes —el concepto de Dios— sino más bien en el simple «asombro (*Wunder*) de que las cosas existan»²⁹. El hecho de que haya algo más bien que nada —«mi primer y principal ejemplo», dice Wittgenstein en la *Lecture on Ethics* en un paralelismo sorprendente con la *Einleitung in die Metaphysik* de Heidegger— suscita en nosotros un asombro que «no puede expresarse bajo la forma de una pregunta» y para el que «de antemano no existe respuesta». Y concluye su observación diciendo que todo lo que querríamos decir no puede ser, *a priori*, sino sinsentido. A pesar de ello, «arremetemos contra los límites del lenguaje»³⁰.

Por una parte Wittgenstein pone en evidencia que, en relación al asombro natural y legítimo frente a tal o cual aspecto del mundo, frente al «cómo es», el asombro de cara a la mera existencia del mundo

29 L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*. Introd. de Manuel Cruz, trad. de Fina Birulés, Paidós/I.C.E. — U.A.B, Barcelona-Buenos Aires-México, 1990, p. 38.

30 L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, op.cit., p. 43.

representa algo paradójico: «Carece de sentido decir que me asombro de la existencia del mundo porque no puedo representármelo no siendo. Naturalmente podría asombrarme de que el mundo que me rodea sea como es. Si mientras miro el cielo azul yo tuviera esta experiencia, podría asombrarme de que el cielo esté azul en vez de estar nublado. Pero no es a esto a lo que ahora me refiero. Me asombro del cielo *sea cual sea* su apariencia»³¹.

Por otra parte, sostiene que esta paradoja es inevitable pues «un característico mal uso de nuestro lenguaje subyace a *todas* las expresiones éticas y religiosas»³².

En rigor, por lo tanto, dentro de los límites y según las reglas de la descripción lógica no es correcto afirmar que nos asombramos de la existencia del mundo. Y sin embargo, para expresar el sentimiento y la exigencia ético-metafísico-religiosa que está en el fundamento de esta experiencia, seguimos haciéndolo.

La solución sugerida por Wittgenstein es que esta paradoja revela la distancia profunda que separa los dos modos posibles de ver las cosas: ¿por qué a veces vemos el mundo bajo la forma rigurosa de la lógica, y otras veces en cambio nos entregamos a la ilusión de percibirlo según el orden inexplicable de la magia, de la maravilla o incluso del milagro? ¿Cómo

31 L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, op.cit., p. 39, modif.

32 L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, op.cit., p. 40.

salta de una a otra modalidad de consideración? ¿Cuál es la relación entre ellas? Wittgenstein insiste en la distancia entre lo expresable y lo inexpressable, entre la lógica y la ética, entre la vida como mecánica y la vida como sentido³³. De ahí la posibilidad de la tendencia metafísica inherente a la finitud humana.

Ahora bien, es justamente la imposibilidad de captar y de expresar en el plano lógico-teórico el sentido de lo ente en su totalidad, esto es, su ser, lo que conduce a Heidegger a rechazar la solución tradicional del problema metafísico: el sentido del ser no se deja reducir a la dimensión categorial-discursiva, al horizonte de la gramática, sino que se muestra más bien a través de una disposición emotiva ontológicamente reveladora, la angustia. Es dentro de este espíritu cómo Heidegger se plantea de nuevo – en *¿Qué es metafísica?* y en la *Einleitung in die Metaphysik* – la gran pregunta metafísica formulada por Leibniz, retomada por Schelling y también por Wittgenstein: *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?* ¿Por qué hay ente y no más bien nada?³⁴.

33 *Mutatis mutandis*, una paradoja semejante se encuentra en Kant: ¿por qué el mundo se nos aparece, por un lado, como sometido al orden inquebrantable de la causalidad, y por otro querríamos creer que es posible esa «quimera que merece la pena pensar» que es la libertad? – También se encuentra, en otra variación metafísica, en Schopenhauer: ¿cómo es posible, en su unidad, ese extraño alótopo que es el mundo pensado como representación y como voluntad?

34 También Bergson, James, Carlyle y Schmitt hacen alusión a esta

En el *Epílogo* (1943) a *¿Qué es metafísica?*, Heidegger define la capacidad de ser concernido por la nada y de asombrarse de la existencia de las cosas como una cualidad del ser humano: «la disposición a la angustia [es decir, la disposición a abrirse a la experiencia de la nada como negación de lo ente en su totalidad] es el sí a la insistencia de satisfacer la suprema exigencia, la única que capta la esencia del hombre. De entre todos los entes, el hombre es el único que, siendo interpelado por la voz del ser, experimenta la maravilla de las maravillas: *que lo ente es*»³⁵.

6. LA ETIMOLOGÍA Y SU USO FILOSÓFICO

En la segunda parte del capítulo en cuestión, Heidegger emprende un análisis etimológico de la palabra «ser», encaminado a remontarse al sentido originario del término y a determinar su contenido léxico. Sabemos que amaba realizar la etimología de los conceptos filosóficos capitales y que utilizaba sistemáticamente instrumentos clásicos como el «Kittel»

pregunta. Como me ha indicado Jean-François Courtine, una primera formulación se encuentra en Siger de Brabante: *si vero quaeratur de tota universitate entium, quare magis est in eis quam nihil*.

35 M. Heidegger, *Nachwort zu «Was ist Metaphysik?»*, en GA 9 (= *Wegmarken*), p. 307 [ed. esp. cit.: *Hitos*, p. 254, modif.].

para el griego³⁶, el diccionario de los hermanos Grimm y el «Kluge» para el alemán³⁷, y el «Pokorny» para las lenguas indogermánicas en general³⁸.

¿De dónde procede este interés por la etimología como instrumento al servicio de la filosofía? El propio Heidegger remite a la enseñanza de Carl Braig (*10-2-1853 Kanzach bei Buchau, Württemberg - †24-3-1923 Friburgo), profesor de filosofía y teología en la Universidad de Friburgo, en la que se ocupaba en particular del curso de *Introducción a la dogmática* (semestre invernal 1910-11) y de *Cosmología teológica* (semestre de verano 1911): «el último año de mi época del Bachillerato había tropezado con un escrito del por aquel entonces Catedrático de Dogmática de la Universidad de Friburgo, Carl Braig: *Del Ser. Compendio de Ontología*, que había aparecido en 1896, cuando su autor era aún profesor extraordi-

36 Gerhard Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, continuado por Gerhard Friedrich, Kohlhammer, Stuttgart, 1933-1979, que ofrece para cada término griego, en la primera parte de cada entrada, la historia de su significado y de su uso desde Homero hasta la era Cristiana. Entre otros, participó en este proyecto Rudolf Bultmann.

37 Jacob y Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Hirzel, Leipzig, 1854-1960; Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, de Gruyter, Berlin, 1883 (completado por Alfred Götze, a partir de 1910, y por Walter Mitzka, a partir de 1957).

38 Lois Walde - Julius Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, de Gruyter, Berlin, 1927-1932 (sucesivamente: Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke, Tübingen-Basel, 1959, 3ª edición 1994).

nario de Filosofía en la Facultad friburguesa de Teología. Las secciones principales del escrito llevaban siempre al final largos textos de Aristóteles, de Tomás de Aquino y de Suárez, a más de *la etimología de los términos correspondientes a los conceptos capitales de la ontología*³⁹.

Pero es sobre todo tras el fracaso de la gramática y del lenguaje de la metafísica en *Sein und Zeit*, al que alude en la *Carta sobre el «humanismo»*⁴⁰, cuando Heidegger comienza a explotar la etimología como vía de acceso para abordar las cuestiones filosóficas. El capítulo de la *Einleitung in die Metaphysik* que nos ocupa aquí⁴¹ representa la primera ocurrencia importante de este uso filosófico de la etimología, que se volverá cada vez más relevante en la última etapa de su pensamiento. De hecho -según la actitud frente al lenguaje expresada al final de la *Carta sobre el «humanismo»* y confirmada en las conversaciones con Richard Wisser en 1969⁴²-, en el esfuerzo

39 M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, en *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1969, pp. 81-82 [edición en castellano: *Mi camino en la fenomenología*, en M. Heidegger, *Tiempo y ser*, introd. de Manuel Garrido, trad. de Félix Duque. Tecnos, Madrid, 2006, p. 95]. El cursivo es mío.

40 Cf. *Brief über den «Humanismus»*, en GA 9 (= *Wegmarken*), p. 328 [edición en castellano cit.: *Hitos*, p. 270].

41 Se trata aquí de un lapsus de Volpi, que evidentemente se refiere a la *Einführung in die Metaphysik*. De hecho, como se explica en la Nota preliminar, el original de este ensayo formaba parte de un libro colectivo sobre la obra de 1935/1953. *N. del T.*

42 Cf. *Brief über den «Humanismus»*, en GA 9 (= *Wegmarken*), p. 364 [edición en castellano cit.: *Hitos*, p. 297] y *Martin Heidegger*

de pensar el ser no se trata tanto de inventar una nueva terminología, como en *Sein und Zeit*, sino más bien de cultivar la lengua y de prestar atención a la literalidad y al sentido original de las palabras, lo que sería aún más importante que la propia filosofía.

¿Es posible legitimar un uso filosófico de la etimología? La pregunta pertenece a ese tipo de problemas que no tienen solución, sino solamente historia. Sobre este punto vale la pena remitir a una de sus primeras formulaciones, no mencionada por Heidegger, pero a pesar de ello de gran interés: es la presente en el tratado *De lingua Latina*, de Marco Terencio Varrón (116-27 a. C.), en 25 libros. En particular, al comienzo de la parte conservada de la obra (libros V-X), y precisamente en el libro V, 7-8, Varrón dedica algunas consideraciones a aclarar la función de la etimología y declara que prevé cuatro grados de interpretación (*quattuor explanando gradus*) que conducirían hasta el conocimiento de las cosas:

1. *quo populus etiam venit*: «donde incluso el pueblo llega», es decir, el grado de las etimologías más simples, evidentes, como *argentifodinae*, «minas de plata», a partir de *argentum* y de *fodina*;
2. *quo grammatica ascendit antiqua*: «a las que llegan los gramáticos antiguos», es decir, los alejandrinos, que comentaban a los clásicos

in *Gespräch* (17-9-1969), en GA 16 (= *Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswegs*), p. 709.

intentando explicar las palabras difíciles a través de su origen;

3. *quo philosophia ascendens pervenit*: «donde, ascendiendo, llega la filosofía», es decir, la filosofía estoica, que investigaba las razones por las que un determinado significado se expresaba con un determinado significante;
4. *ubi est adytum et initia Regis*: «donde se encuentran el santuario y los inicios del Rey», es decir, donde se entra en el misterio inexplicable del origen del lenguaje.

Varrón afirma que este último grado es tan elevado que debe ser considerado como un límite al que es imposible acceder. En su investigación se queda, por lo tanto, en el segundo y tercer grado, considerando posible aunque limitado un cierto uso filosófico de la etimología⁴³.

En el caso de la palabra «ser», ¿nos ayuda la etimología a avanzar en el planteamiento y en el esclarecimiento del problema? Heidegger resume las indicaciones que se encuentran en los diccionarios mencionados recordando las tres raíces y los correspondientes significados: *es* «vivir», **blu/*bheu* «abrirse», *wes* «permanecer». Estas son las indica-

43 Entre los documentos de mayor interés sobre este problema cf. el breve tratado de Johannes Clauberg, *Ars etymologica Teutonum et philosophiae fontibus derivata*, Duisburg, 1663, retomado en Gottfried Wilhelm Leibniz, *Collectanea etymologica*, Hannover, 1717.

ciones que, por otra parte, se encuentran ya en Braig, en el tratado *Vom Sein*, leído y utilizado en su juventud⁴⁴, como ya se advirtió.

Sin embargo, igual que para la gramática, también para la etimología la conclusión de Heidegger es negativa: los tres significados que ésta indica se han mezclado y perdido en el concepto abstracto de ser hoy dominante, y determinante del olvido del ser⁴⁵.

44 Cf. C. Braig, *Vom Sein. Abriss der Ontologie*, Herder, Freiburg i. Br., 1896, p. 20 (Braig cita como fuente Georg Curtius, *Griechische Etymologie*, pp. 375-376, 304-305).

45 Johannes Lohmann ha intentado desarrollar sistemáticamente, a partir de Heidegger, una lingüística filosófica especulativa: *Philosophie und Sprachwissenschaft*, Duckler & Humblot, Berlin, 1965, 2ª edición 1975.

EPÍLOGO

HACIA UNA ÉTICA POSTNIHILISTA

Félix Duque

Franco Volpi *in memoriam*

La voz clara del amigo desaparecido, resonante en una ausencia todavía difícilmente tolerable, pero al menos remansada en una escritura a las veces agresivamente contracorriente, exige ser recogida en un ejercicio que, jugando de vocablo, yo llamaría de estricto *recogimiento*, entendida esta inserción en el camino del pensar de Franco Volpi como preparación posible para un ulterior estímulo a la acción, ética y política. Ejercicio espiritual del recogimiento: tributo a la memoria de una vida truncada y a la vez continuación del esfuerzo pensante ante lo que está por venir.

In medias res: Franco Volpi, conocedor como pocos del pensar nietzscheano y, a su modo, seguidor —bien que jovialmente desengañado— de su legado tremendo, consideraba que la famosa profecía de Nietzsche sobre la expansión planetaria del nihilismo doscientos años después de que él lo anunciara se habría cumplido con creces en nuestra época, y más exactamente en los años ochenta y noventa del pasado siglo, en medio de aquella *Grundstimmung* o tonalidad afectiva fundamental que muchos de nosotros tildamos entonces de «postmodernismo», entendiéndolo ese difuso movimiento justamente como una reacción —frívola, quizá— contra el nihilismo posterior a la Segunda Guerra Mundial (en plena Guerra Fría) y una —extravagante— salida de ese ascetismo como de ceniza, triunfante en la era de la amenaza atómica.

Seguramente, Volpi veía más lejos que nosotros cuando calificaba tan colorista y pastelera sensación de euforia (pronto acrecentada por la caída del Muro berlinés, celebrada hoy veinte años después no sin hipocresía, a la vista de tantos muros alzados desde entonces) de una nueva transformación de ese *inquietante huésped*, al parecer empeñado en quedarse para siempre entre nosotros, aunque por nuestra parte nos empeñemos igualmente en no querer reconocer su omnimoda presencia. Y así, remendando el título famoso del ensayo de Freud¹, Volpi sostenía en 1996 que: «El nihilismo [...] es hoy expresión de un malestar de nuestra cultura, que se superpone, en el plano histórico-social, a los procesos de *secularización* y *racionalización* y, con ello, de desencanto y derrumbamiento de nuestra *imagen del mundo*, y que ha provocado en el plano filosófico [...] la corrosión de las *creencias* y la difusión del relativismo y el escepticismo»². A la vista de tan *reactivo*

- 1 Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Viena, 1930. Hay varias traducciones españolas (p. e.: *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 1999); el libro puede descargarse ya directamente de la Red.
- 2 Franco Volpi, *El nihilismo* [1996], Siruela, Madrid, 2007, p. 187 (subr. mio). En el original de 1996 (*Il nichilismo*, Laterza, Bari, 1996, p. 113) se lee «profundo malessere». No deja de llamar la atención la desaparición del adjetivo. Por mi parte, he vertido en el texto «derrumbamiento» en lugar de «fragmentación» (según la tr. de Cristina I. del Rosso y A. G. Vigo). El original reza: *frantumazione*, o sea literalmente: «hacerse añicos algo, trituración». Así, a la secularización le corresponde el desencanto y a la racionalización el derrumbamiento de la imagen del mundo, y no su «fragmentación» en muchas imágenes. No es que el nihilismo haya dado como resultado la proliferación de imágenes del mundo, sino que nos ha dejado sin ninguna. Por lo demás, la ed. española es más «completa» que el original italiano, ya que en ella

nihilismo, no parece sino que de Nietzsche hubiéramos retrocedido a un autor por cierto caro a Volpi (y del que más adelante hablaremos): Arthur Schopenhauer, el cual afirmaba que la vida (y no sólo la humana): «es un negocio cuyo beneficio no cubre ni con mucho los gastos»³.

Y sin embargo, nada de esto parece advertirse en la espuma de nuestros días. Más bien se tiene la impresión de que hoy acaece todo lo contrario, al menos en las sociedades por mal nombre llamadas «desarrolladas». Baste seguir al efecto los rasgos denunciados por Volpi y subrayados por mí en la cita precedente.

Y así, aunque a principios de los noventa pudiéramos hablar de una «secularización» festejada y *urbe et orbi* anunciada por Gianni Vattimo en 1991⁴, han bastado apenas cinco años (1996: la misma fecha del texto de Volpi) para que el propio Vattimo confiese que de siempre ha sido un cristiano fiel (fielmente heterodoxo, digamos), aconsejando en consecuencia la necesidad de *credere di credere*, una fe –se diría– exclusiva de su peculiar *cattolicesimo debole*⁵. Si esto es así, poco hay que temer de la

se han añadido los caps. 10 («El nihilismo europeo en la historia del ser: Heidegger y Nietzsche») y 15 («Técnica y nihilismo»).

- 3 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* («Complementos al Libro segundo, §28»), Akal, Madrid, 2005, p. 792. Este pesimismo será conducido al extremo por Albert Camus, para quien el hombre ha de optar entre el suicidio y una vida rebelde –invirtiendo por así decir la apuesta de Pascal–, dada la gratuidad y el insentido de la existencia humana: «Juzgar si la vida vale o no vale la pena vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía» (*El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 1996, p. 9). A Camus dedica Volpi unas líneas en *El nihilismo*, p. 138.
- 4 Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991.
- 5 Gianni Vattimo, *Crear que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996.

secularización respecto a su efecto *corrosivo* de la fe. Mas si nos volvemos al otro rasgo, la «racionalización», representada, valga el ejemplo, por Richard Dawkins, Sam Harris y Christopher Hitchens (la llamada *The Unholy Trinity*⁶), veremos que su lucha en pro del darwinismo y contra la «teoría del diseño inteligente» nos ha conducido a una paradójica *fe en el ateísmo*, una suerte de secta «científica» diseminada hoy a nivel mundial. Tampoco parece correr mucho peligro la fe cristiana (y católica, en particular) con libelos (perdón, con libros) como *Sin raíces*, una obra cuadrumana del antiguo Presidente del Senado italiano Marcello Pera (según él, un agnóstico que ve peligrar la civilización occidental) y Joseph Ratzinger (hoy, Benedicto XVI)⁷, continuando así con éxito los *teocons*, de este lado del Atlántico, la abnegada labor iniciada por los *neocons* norteamericanos, con su cohorte de telepredicadores.

Preciso es admitir pues que mucho ha cambiado desde que Volpi dictara sentencia sobre el nihilismo. Sólo que ha cambiado, según todos los indicios, en un sentido decididamente inesperado y, al menos *prima facie*, decididamente antinihilista. Más allá de las «cartas credenciales» de Vattimo, parece claro que hoy se extiende por doquier

6 Vox Day [obviamente, un pseudónimo que se pronuncia igual que *vox Dei*], *The Irrational Atheist. Dissecting the Unholy Trinity of Dawkins, Harris, and Hitchens*, Benbella Books, Dallas TX, 2008.

7 Publicada en abril de 2006 en Península, Barcelona (orig.: Mondadori, 2004). Pera publicó también en el Senado un *Manifesto per l'occidente, forza di civiltà* (www.perloccidente.it), firmado por conspicuos representantes de la derecha italiana. Véase la reseña de Ángel Villarino en I.A. RAZÓN (5 de abril de 2006; reproducido en la Red al día siguiente).

una suerte de secularización «cristianada», o sea una *diffusive Christianity* (según la feliz expresión de Jeffrey Cox⁸) que crece a la par de un fundamentalismo cada vez más agresivo, según los ya citados y especulares movimientos reaccionarios del *integrismo neoconservador* americano (virulentamente activo, a pesar de los esfuerzos de Barak Obama) y de su reflejo católico en Italia en particular, y en los países latinos en general (dejemos púdicamente al lado lo exacerbado de ese reflejo en la Conferencia Episcopal Española).

Sea como fuere, es evidente que tanto la tibia *religious political correctness* como los ardorosos integrismos mencionados (y un montón más) coinciden al menos en dos puntos fundamentales: ambos se vanaglorian de su origen puramente cristiano (en América, liberales y neoconservadores insisten en la salutación: *God bless America*, mientras que en el Sur de Europa siguen soñando algunos con un aguerrido renacer de la *Cristiandad*), y ambos aspiran a ser el verdadero cumplimiento de la Historia Universal, cada uno a su manera: sea porque la religión ha encontrado feliz acabamiento en un ecuménico *New Humanism*⁹, sea, por el contrario, en virtud de un enérgico retorno a una soñada «fe de nuestros mayores».

8 Cox la empleó para defender el valor «civilizador» del anglicanismo entre el último tercio del siglo XIX y el primero del XX (cfr. Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society. Lambeth 1870-1930*, Oxford Univ. Press, New York, 1982, ch. 4). Pero la expresión ha hecho fortuna y se emplea hoy en general para referirse al suave «aroma» a cristianismo que despiden la sociedad occidental en su conjunto. Cf. Charles Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard Univ. Press, Cambridge MA, 2007.

9 Véase al respecto el cap. I de mi: *Contra el humanismo*, Abada, Madrid, 2003.

Por otra parte, y contra lo denunciado por Volpi, no parece desde luego que se haya derrumbado «nuestra imagen del mundo». Más bien ha sucedido lo contrario: la secularización se ha convertido en cristiandad difusa y ésta, aliándose con el tardocapitalismo y las religiones «blandas» orientales, ha entronizado por todas partes la *globalización*, la cual no es ya tanto una imagen del mundo cuanto *el mundo entero en imagen*¹⁰ (si queremos, à la alemana: somos nosotros quienes pensamos *über die Welt im Bilde sein*, o sea «estar al tanto del mundo» y por ello creemos poder ponerlo a nuestra disposición, o más exactamente: a disposición de la industria multinacional, la banca y los militares). Una imagen, desde luego, multiplicada y metamorfoseada proteicamente por las redes informáticas hodiernas.

Así pues, y *pace* el llorado Volpi, ¿acaso podemos seguir defendiendo que la colusión de las altas tecnologías y el nihilismo reactivo ha eliminado por entero toda posibilidad de erigir una ética para esta Ordenación Mundial que oscila entre la «ciudad alegre y confiada» y la angustia (no exenta de fascinación) ante el ataque –definitivo– del *terrorismo internacional*? Podríamos seguir haciéndolo, seguramente, si pensáramos –entre la lucidez y el cinismo– que buena parte de lo hoy considerado como reflexiones *éticas* no constituye sino un mero disfraz abstracto, trufado de vacuas expresiones filosóficas, de la actitud humana frente a una ciencia «sacralizada» (como el evolucionismo de Dawkins¹¹) o una religión «atrinche-

10 Véase mi: *Habitar la tierra*, Abada, Madrid, 2008, I. 10, y mi ensayo: *¿Es el arte del sitio el sitio del arte?* En: Pedro de Llano (ed.), *wrong site. Arte y globalización*, Fundación Luis Seoane, A Coruña, 2008, pp. 152-181.

rada». En ambos casos, «eso» que pasa por ética sería más bien un precipitado o cristalización en normas e ideales de esas posturas (a veces, coaligadas). Sólo que, de ser así, hoy la ética estaría desde luego *de más*, ya que sus *padri padroni* son mucho más directos y capaces de mover los espíritus con su *propaganda fidei (a)teísta* que utilizando alambicadas argumentaciones lógicas para pasar de matute una «mercancía» edificante que se vende mejor directamente en las iglesias y en los medios de comunicación. Por eso es difícil no estar de acuerdo con el implacable dictamen de Volpi al respecto: «En la era dominada por el nihilismo las éticas permanecen en el plano de la homilética»¹².

De hecho, es innegable que el nihilismo provocado por la irrupción de la técnica en los asuntos humanos (una irrupción que deberíamos remontar en ese caso por lo menos a William Harvey y Thomas Hobbes¹³) ha provocado como reacción un verdadero *rearme moral*, sobre todo en España, en torno a cuestiones *éticas* decisivas como la biogenética (con el problema de la clonación), la eutanasia (con película y todo: *Mar adentro*) o el derecho al aborto. Temas todos ellos que giran indudablemente en torno a la vida, su origen, sentido y destino. Sólo que, al respecto, es no menos indudable que ambos bandos –el científicista ateo y el religioso conservador– sitúan a la *vida humana* (o más bien, *posthumana* de un lado y *pre-*

11 Richard Dawkins, *El espejismo de Dios*, Espasa-Calpe, Madrid, 2007. Anunciado en la Red por la Casa del Libro como: «MUY BUENO!» (*sic*).

12 *El nihilismo*, p. 190.

13 Véase los §§ 28-29 (dedicados respectivamente a «El hombre máquina» y «El Estado máquina») del cap. V de mi: *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 203-223.

humana del otro) como el valor supremo, sea en lo que hace a su preservación, a su mejora en «calidad» (y aun en estructura) y a su feliz cumplimentación. Ahora bien, en ningún caso y de ninguna manera cabe la más mínima duda de que, cuando se trata de *felicidad*, tanto la «religión inmanente» de la tecnociencia como las autoridades eclesiásticas nos ofrecen mejores recetas para todos los públicos (*nouvelle cuisine* o «caseras», respectivamente) que la vieja ética filosófica, normativa y reguladora.

Y si no, basta fijarse en la campaña del invierno de 2008/09, promovida en Europa por la *British Humanist Association* y fomentada *pro domo* por el mentado Richard Dawkins, para extender, ahora que se cumplen los ciento cincuenta años de la aparición de *El origen de las especies*, el evangelio (evolucionado, *of course*) del nuevo ateísmo con su *soteriología laica* paseada como una bandera durante cuatro meses por los autobuses de Londres y luego de Barcelona (en Madrid habría sido más difícil), bajo el bonito *slogan*: *There's probably no God. Now stop worrying and enjoy your life*. Algo así como: «Seguramente Dios no existe. Así que deja de preocuparte y goza de la vida». Estamos muy lejos de la otrora célebre sentencia de Iván Karamázov: «Si Dios no existe, todo está permitido», recibida por los existencialismos de los lejanos años cuarenta y cincuenta del pasado siglo como algo inquietante y perturbador. Ahora, lo que hay que hacer si la ciencia presenta evidencia suficiente de que no hay ni Dios ni dioses es *gozar de la vida* (una generalización de la fórmula americana en los restaurantes: *Enjoy your meal!*). La vida viene así a verse consumida y a ser consumida por su mismo consumidor, en una suerte de *autofagia*. Por cierto, Dawkins apoya activamente la campaña (y sus libros) so pretexto de que este tipo de anuncios hará *pensar* a la gente. Pues, según la *Richard Dawkins Foundation for Reason and*

Science (ni más ni menos), ya se sabe que: «pensar es anatema para la religión»¹⁴.

Con todo, lo que a estas alturas no debiera ya extrañarnos es la respuesta dada a la campaña científico-atea por parte del estamento eclesiástico inglés, sea católico-romano o anglicano. La Iglesia apoya en este caso, diríamos que *a sensu contrario*, esa campaña exactamente por la misma razón esgrimida por Dawkins, a saber: porque –dicen– esa propaganda hará *pensar* a la gente (para que luego vengan los heideggerianos y digan que ni la religión ni las ciencias *piensan*). Y es que el trabajador, que al tomar el autobús de vuelta a casa no piensa en otra cosa que no sea la existencia de Dios¹⁵, vendrá así a reflexionar –piensan los piadosos prelados ingleses– a la «apuesta de Pascal», a saber que la verdadera felicidad en esta existencia humana se alcanza sólo si esta vida finita viene contemplada y medida desde una instancia total e incondicionada, vale decir: desde la vida eterna, garantizada por Dios. Pues si resultare al final que todo eso era incierto, no pasaría nada. En efecto, lo único que entonces quedaría es... nada.

14 Cit. en el diario virtual *BBCMUNDO.com*, de 31 de octubre de 2008. Aún más: todavía pueden consultarse en Internet los últimos restos de la revista internacional nihilista KONDORIA (dirigida por Hugo Fast), desaparecida de la red (luego de otros dos nuevos *avatars*) en junio de 2009, y cuyo vídeo de presentación consistía en el muy filosófico espectáculo de dos mujeres casi desnudas arrastrando con cuerdas a un obispo de luengas y ricas vestiduras (la diferencia de ropa debía de ser para compensar).

15 Ahora parece que hemos llegado al extremo de aquello que donosamente advertía ya Albert Camus en *El mito de Sísifo*, *op.cit.*, p. 14: «Nunca vi morir a nadie por el argumento ontológico». Ahora da igual que Dios exista o no, que pueda demostrarse su existencia o su inexistencia. Lo único relevante en ambos casos es *vivir la vida*.

Y como es obvio, a nadie le importa nada la nada (*pace* Unamuno y Heidegger)¹⁶.

Así que, en definitiva, ateos y teístas coinciden en el objetivo final: hay que *gozar* de la vida (se acabaron las flagelaciones al estilo de *El séptimo sello*), como recompensa por los méritos adquiridos por los esfuerzos de la gente para estar a la altura de la Vida, ya sea una vida longeva aquí, en el mundo (si es que no perdurable, de acuerdo a las promesas de la biogenética, ya sea la vida imperecedera (de acuerdo a las promesas tradicionales)¹⁷. En todo caso, la consigna es: ¡*Viva la Gente!* (*Up with People!*). ¡*Goza de la vida, hombre!* O sea: antinihilismo nihilista. Al cabo, no sólo Volpi tenía razón, sino que la cosa es peor de lo que él pensaba.

Hace mucho tiempo, en cambio, cuando la filosofía y la religión eran asuntos en los que uno se jugaba el honor, el prestigio y aun la vida, Friedrich Heinrich Jacobi, un verdadero pensador *fideísta*, había dicho *avant la lettre* todo lo necesario para rechazar a esos «gozadores» (a)teos. Jacobi, uniéndose en este caso a su «cordial enemigo», Spinoza (utilizado como brulote contra la religión optimista e

16 Permítaseme agregar a la protesta mi nombre. Ver: *El cofre de la nada*, Abada, Madrid, 2006.

17 El Cardenal católico Cormac Murphy apoyó la campaña de la *British Humanist Association* donando al efecto 50€, mientras que Paul Woolley, el director del *think tank* anglicano: *Theos*, ha declarado: «inicialmente nos desagradó la campaña, pero cuando vimos el mensaje, no nos lo podíamos creer. Me extraña como los ateístas pueden hacer tan buenos anuncios a favor de los cristianos». (En: *¿Dios existe? Publicidad atea interpela a los pasajeros de bus en Londres*. El subtítulo de esta página web, colgada en la Red el 29 de octubre de 2008, reza así: «El aviso que los ateos londinenses colgarán para que la gente viva mejor.» Ver: www.rosario3.com/noticias/enserio/noticias.aspx?idNot=39558.

ilustrada de Mendelssohn, que en efecto murió a consecuencia del ataque), define como «ateo» al hombre: «cuyo apetito está dominado por las riquezas y los puestos de honor. Él (Spinoza, F.D.) creía que quien busca a Dios sólo como medio para otros fines –aun cuando ese fin fuera incluso la inmortalidad del alma– no piensa [...] en otra cosa que en su vientre»¹⁸. Ciento cincuenta años después, meditando sobre la *vida dañada* tras la barbarie nacional-socialista, Adorno dictaminará lapidariamente: «Al cabo, el alma misma no es sino el ansia de lo inanimado por salvarse»¹⁹. Jacobi y Adorno, pues, nos invitan desde posiciones contrapuestas (el puro amor a Dios y el cuidado para con una vida brutalmente mutilada) a desechar sin más tanta florida banalidad sobre la felicidad de la existencia.

Según eso, no parece sino que en el mundo actual fuera imposible (y hasta cínico) proponer siquiera una

18 Friedrich Heinrich Jacobi *wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza*. En: *Schriften zum Spinozastreit*, Meiner – frommann-holzboog, Hamburg, 1998 (*Gesamtausgabe von K. Hammacher und Walter Jaeschke, Werke 1,1: 311*). Jacobi se refiere aquí a la *Epistola XLIX* de Spinoza, según la numeración antigua, recogida todavía en la ed. Paulus: Benedicti de Spinoza, *Opera quae supersunt omnia. Volumen Primus: Principia Philosophia (Cartesii), Cogitata Metaphysica, Tractatus Theologico - Politicus, Epistolae doctorum quorundam virorum*, (Ed.) Henr. Eberh. Gottlob Paulus, Erste Kritische Gesamtausgabe (2 vols.) Ienae, in Bibliopolio Academico, 1802/1803 (téngase en cuenta que aunque la primera ed. de las *Beschuldigungen* es de 1786, las notas fueron añadidas en la *Ausgabe letzter Hand: Werke*, Fleischer, Leipzig, 1819; IV/1, 239).

19 Theodor W. Adorno, *Mínima Moralía. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Fr. 108, *ad finem*). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997, en *Gesammelte Schriften*; 4, p. 194: «Am Ende ist Seele selber die Sehnsucht des Unbeseelten nach Rettung».

ética mínima (*minima moralia*)²⁰. Pues, como señalaba Volpi en 1994: «En el mundo de la técnica resultan imposibles toda ética y toda virtud. Ya no hay espacio para una reglamentación (*regolamento*) del obrar humano, porque todo está ya regulado según los ritmos y los ordenamientos de la técnica»²¹. Sólo que esas expresiones no son inocentes. Pues eso que precisamente echa en falta el amigo desaparecido: la posibilidad hoy de la ética y la virtud, obedecía por lo común a la misma esencia y está abocada al mismo destino que la denostada tecnología. Y así, la *orientación* en la vida queda sustituida (¿o llevada a perfecta cumplimentación?) por la *cibernética*; las *reglas* de conducta, por la retroalimentación de los servomecanismos; y aunque el sujeto humano como *centro*, o sea el Humanismo, venga loado hoy lo mismo que ayer, nadie se llama en el fondo a engaño: porque ni la ética normativa ni la tecnología se basan en un antropocentrismo, sino en un *mecanocentrismo*. Y si esto es verdad, entonces seguramente no haya mucha razón para lamentarse por el eclipse de la ética, en el sentido tradicional de una normatividad axiológica, que el liberalismo acaba por convertir en una «tecnología de la conducta» (Popper hablaba –y ha creado escuela– de un *piece-meal social engineering*²²) cuya meta es simple: alcanzar el poder.

20 Preciso es reseñar aquí, sin embargo, un título que suena como un desafío y un homenaje a Adorno: Adela Cortina, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 1986.

21 Enciclopedia Multimediale delle Scienze, *Intervista* a Franco Volpi: *Heidegger e il mondo moderno*. 13-12-1994 (disponible en la Red).

22 Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1957, p. 66: «Sean cuales sean sus objetivos, él (el ingeniero *piece-meal*, o sea que procede paso a paso, F. D.) intenta

Siguiendo igualmente ese tenor de cosas, tampoco es extraño que Volpi encuentre paradójicamente en algunas consecuencias del nihilismo un refugio contra la omnipresencia por una parte del poder tecnológico, sea social o científico, y contra las exigencias de la institución eclesial por otra, las cuales se tornan tanto más agresivamente integristas cuanto más obsoletas resultan ante el empuje de la nueva «religión» laica: la *cientificidad*, *prometedora de felicidad aquí, en la tierra*. Al respecto, la opción defendida por Volpi es de una claridad manifiesta, como puso de relieve en una entrevista de 2007: «Prefiero ser un nihilista que un fanático», dijo²³. La razón: «el nihilismo nos ha transmitido efectivamente una enseñanza corrosiva e inquietante, pero al mismo tiempo profunda y coherente»²⁴. Es obvio que el nihilismo impide *a radice* el fanatismo insito en todo fundamentalismo, dado que lo que el nihilismo muestra es que no existe ninguna perspectiva privilegiada. De ahí su valor de purgante, diríamos: «El nihilismo ha carcomido las verdades y debilitado las religiones, pero también ha disuelto los dogmatismos y hecho caer las ideologías, enseñándonos así a mantener aquella *razonable prudencia del pensamiento*, aquel paradigma de pensamiento oblicuo y prudente, que nos vuelve capaces de navegar a ciegas entre los escollos del mar de la preca-

cumplirlos mediante pequeños ajustes y reajustes, que pueden ser continuamente mejorados». En *The Open Society and Its Enemies*, Princeton University Press, Princeton NJ, 1971), Popper contrapondrá el *piecemeal engineer*, propio de una sociedad abierta, democrática, con el *Utopian social engineer*, propio de las sociedades cerradas, totalitarias».

23 Tullio Demicheli, *Franco Volpi: «Prefiero ser un nihilista que un fanático»*, ABC.es, 21-4-2007.

24 *El nihilismo*, p. 191.

riedad, en la travesía del devenir, en la transición de una cultura a la otra, en la negociación entre un grupo de intereses y otro»²⁵. Nada que objetar, desde luego, salvo que ese programa de la falta de programas, ese pensamiento oblicuo y presente parece convenir más bien a lo que convencionalmente se designa como «postmodernismo»²⁶.

En todo caso, parece que ante el *Paradigm Lost* de los preceptos morales, una falta puesta de relieve por Niklas Luhmann y que Volpi hace suya²⁷: «El resultado es el politeísmo de los valores y la insostenia de las decisiones e incluso la estupidez de las prescripciones y la inutilidad de las prohibiciones»²⁸. Lo significativo de esta pérdida del paradigma moral es que, al igual que ocurre en los naufragios, ha surgido como improbable remedio toda una pléyade de éticas; y cuanto más amplia es la fragmentación ofrecida por la Academia tanto menos llaman la atención de los ciudadanos (por no hablar de su capacidad emotiva para orientar la existencia), como si de un conjunto de estatuas (todas ellas con su peculiar *pensieroso*) se tratase, esparcidas por «el jardín-mercado de las éticas» (*ib.*).

De seguir a Volpi: «El hecho es que el paradigma perdido ha sido sustituido por uno nuevo que impone los propios imperativos a toda conducta y todo comportamiento humano. Se trata del paradigma técnico-científico» (*ib.*). Y sin embargo, justamente la persistencia del nihilismo

25 *Ib.*, p. 192.

26 Cf. Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne* [orig.: 1987], Akademie Verlag, Berlín, 20026. Hay evidentes semejanzas entre el *pensiero obliquo* de Volpi y la *transversale Vernunft* de Welsch.

27 Niklas Luhmann, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral* [orig.: 1990], Suhrkamp, Frankfurt/M., 2005. Cf. *El nihilismo*, p. 188.

28 *El nihilismo*, p. 189.

(incluso dentro de su variopinto y lúdico contramovimiento: el postmodernismo) en las sociedades «desarrolladas» parece mostrar más bien que *no hay paradigma alguno de repuesto*. Bien puede la «tecnología social» luhmanniana (heredera refinada en esto de la *social engineering* de Popper) esforzarse por inyectarle una reflexión sobre la moral a la teoría de sistemas, que el resultado es siempre el mismo, a saber: *nada*. Y es que, a pesar del hecho palmario de que vivamos hoy dentro de la burbuja de las altas tecnologías, ello no quita para que, más allá de las diversiones sin cuento que su derivación en la industria del espectáculo (preferentemente audiovisual) ofrece, el paradigma tecnocientífico le traiga sin cuidado al usuario —digamos— de la PlayStation 3. Lo que parece en cambio volver bien en los nuevos films y en los videojuegos, munidos de efectos especiales y horros de pensamiento, son los viejos ídolos de la sangre y el suelo, el engolfamiento en edades oscuras y supuestamente heroicas, y sobre todo la posibilidad que tiene el usuario de gozar de múltiples avatares y de «sufrir» varias muertes (en remedo lúdico e inocuo del «aprender a morir» que enseñaban otrora los jesuitas). Esto, por lo que respecta a la adolescencia y la juventud, especialmente entre las llamadas «clases medias cultivadas (o sea, objeto de cultivo por parte de los *media*)». El resto de la población oscila entre la ya mentada *diffusive Christianity* de lo políticamente correcto y la ingesta de telebasura. De modo que habría que tomar *cum grano salis* eso de que: «La ciencia y la técnica [...] proveen una guía bastante más eficaz y coercitiva del obrar que cuanto pueda hacer la moral»²⁹. Yo creo, en cambio, que hoy crece la sensación de que no haya más guía que la de las «instrucciones de uso» de los aparatos

29 *El nihilismo*, pp. 189 y s.

tos multimedia o la de las otras «instrucciones», servidas por los medios de comunicación y difusas por doquier como una atmósfera de mediocridad, manchada aquí y allá por alguna nube de miedo.

¿No hay otra salida? Cuando Volpi habla de los «archipiélagos de la vida» (una metáfora cara por demás a Wolfgang Welsch) y de ir de una «isla», de una cultura a otra, aprovechando «que nosotros, los modernos, estamos sin raíces»³⁰, ¿no está acaso apuntando a una posible ética que, lejos de ir en pos del «oasis de la felicidad» (lo fijo en medio del desierto, lo determinado en medio del tedio infinito), opte por la navegación incierta y siempre precaria? *Navigare necesse est. Vivere non est necesse*, como exhortara en ocasión señalada Pompeyo y han repetido, entre muchos otros, Fernando Pessoa y Caetano Veloso (*Navegar é preciso. Viver não é preciso*)³¹. ¿Y no habrá una posibilidad de hallar las raíces de una ética postnihilista allí donde él mismo lo niega, a saber en el viraje *práctico* realizado por la filosofía de Heidegger, y no sólo ni primordialmente en las lecciones juveniles friburguesas que él, Volpi, fue de los mejores en explorar?³² ¿Es verdad sin más que en la *Kehre* (e incluso ya en *Ser y tiempo*) había abandonado ya Heidegger la filosofía práctica a favor del «pensamiento del ser», con respecto al cual la ética «resulta algo subordinado y derivado»?³³

30 Ib., p. 191. Quizá no sea casual que el panfleto *Senza radici* (2004), cit. *supra* en nota 7, repita –para criticarla– la misma expresión de Volpi (el libro, recuérdese, es de 1996).

31 Veloso repite dos veces el verso al final de la canción *Os argonautas*, dentro del *White album* (publicado en 1969).

32 Sigue siendo de lectura imprescindible: Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padua, 1984.

33 Franco Volpi, ¿*Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica*. SEMINARIOS DE FILOSOFÍA 9 (Santiago de Chile 1996), p. 73.

Me pregunto en efecto si no será esta resignada confesión sobre la imposibilidad de toda ética la que llevó a Volpi desde los años noventa a dedicarse a sus celebradas ediciones y traducciones del legado de Schopenhauer; y también, *a sensu contrario*, si no habrá ocasionado a la larga ese contacto una suerte de reacción, de *Verwindung* o restablecimiento *homeopático* en 2005, cuando, en significativo viraje, publica un libro no perteneciente al *Nachlass* schopenhaueriano, sino que está compuesto por algunos capítulos y párrafos de obras ya publicadas, con el título: *Über das Mitleid (Sobre la compasión)*³⁴. ¿Y no será justamente siguiendo a Schopenhauer como podremos quizá remontarnos (el otro sentido de *Verwindung*) a una ética de la condolencia y la amistad, pasando del pesimismo vital de Schopenhauer a Heidegger y, en su fondo, a un Aristóteles que puede seguir sorprendiéndonos? Ya resulta significativo que Volpi coloque como exergo al librito la siguiente sentencia: «La compasión suprime el muro entre tú y yo» (*Das Mitleid hebt die Mauer zwischen du und ich auf*)³⁵. En su breve y denso epílogo se pregunta Volpi algo

34 *Über das Mitleid* [1ª ed.: 2005], dtv/C.H. Beck, Munich, 20073. La obrita reúne pasajes de *El mundo como voluntad y representación* (vol. 2º, cap. 46 y vol. 1º §§ 65-67), del *Preisschrift* (aunque no premiado) *Sobre la fundamentación de la moral* (§§ 14-20), y de los *Parerga y paralipómene* (vol. 2º, cap. VIII, § 115).

35 Y lo cita de nuevo en su epílogo: *Miteinander auskommen: Schopenhauers Ethik der Toleranz und Solidarität auf der Grundlage des Mitleids*, p. 155. Creo que este *Nachwort*, a pesar de su brevedad (pp. 151-159) debe considerarse como la última palabra de Franco Volpi respecto a la posibilidad de una ética, ofreciendo así una fundamentación para una ética futura y paliando en consecuencia el relativismo (más postmoderno que nihilista, como ya he apuntado) de *El nihilismo*. No se olvide que la ed. it. es de 1996, y el epílogo de 2005. Salvo en un caso, no citaremos desde ahora las páginas del epílogo, dada su brevedad.

que diez años antes había rechazado de plano, a saber: si podrá basarse en la compasión una ética, en cuanto doctrina de la orientación virtuosa y lograda de la vida. Pues la vida y su orientación (afirma ahora, contra sus convicciones de antaño) no plantean problemas que puedan ser resueltos por el hombre (sea por la tecnociencia o por la religión), sino al contrario: son problemas que el hombre *ha de vivir*, que resultan de su «elección de vida» y de su actitud ante ella, como si la tuviera toda ella ante sí, íntegra. Recuerdo al respecto, pensando con Volpi, que también el fundador de la filosofía y de la ciencia modernas: René Descartes, tuvo de soldado, en un lugar a orillas del Danubio bien calentado por una estufa (la famosa *poêle*, de la que habla en el *Discurso del método*), tres sueños decisivos en la noche del 10 al 11 de noviembre de 1619, y cuyo contenido no trataba desde luego de problemas de mecánica o de dióptrica, sino del *camino que habría de seguir en su vida*. Vio en efecto un libro abierto frente a él, titulado *Corpus poetarum*. Al abrirlo al azar, se encontró con el Idilio XV de Ausonio, cuyo primer verso reza: *Quod vitae sectabor iter?* Luego apareció un desconocido que le ofreció otro poema de Ausonio: *Est et Non*; pero cuando el joven René iba a cogerlo desapareció, para hacerse valer de nuevo el primer libro, con la sentencia sobre el sendero de la vida³⁶. El propio Descartes interpretó que el segundo libro, el ofrecido por un desconocido, tenía que ver con la ciencia, con el «Sí y No» de los pitagóricos. Pero es hartó significativo que el camino científico (que le era ofrecido

36 Descartes describió estos sueños en un manuscrito llamado *Olympica*, cuyo original se ha perdido. Por fortuna, fueron transcritos por Leibniz. Véase al respecto la excelente obra de Amir D. Aczel, *El cuaderno secreto de Descartes*, Buridán [s.l., posiblemente Barcelona 2008], pp. 59 y s.

por otro, no se olvide) se desvaneciera siempre que se pretendía empezar por él, reapareciendo en cambio la pregunta decisiva por el *sentido de la vida*. De este modo, el filósofo cuya obra había de culminar, según sus intenciones, en una ética (y que tuvo que conformarse en cambio con proponer una *moral provisional* que se adecuara a las costumbres del lugar de residencia) comenzaba su *iter* poniendo «los cimientos de un descubrimiento admirable», como escribiría en el mismo manuscrito un año después. Los cimientos –interpreto– deberían haber sido los de la ética (sólo esbozada aquí, y al inicio del *Discurso del método*). El descubrimiento, la *mathesis universalis*.

¿Qué puede unir a hombres tan dispares como Descartes, Schopenhauer y Volpi, separados uno del otro por ciento cincuenta años de distancia? Respuesta: los tres apuntan (junto con el impulso decisivo de Heidegger para Volpi, y para mí) a que no es la razón el soporte y guía de la existencia humana, sino la sensibilidad, el *sentimiento* (no se olvide que *Sinn*, el término utilizado por Schopenhauer y Volpi, significa «sentido» –vital o lógico–, pero referido a un órgano sensorial, o tomado en plural, designa, al igual que en castellano, tal «sentido» determinado, p. e. el de la vista, o bien «los sentidos»; tomado en conjunto, como cualidad general, *Sinn* se convierte en *Sinnlichkeit*: «sensibilidad»; y en castellano y en alto alemán, su raíz remite a «sendero», camino). Y como ocurre con lo recibido por los sentidos, el camino de la vida viene por así decir inmediatamente «impuesto» (en Descartes por un *genius*, semejante en esto a Sócrates y su *daímon*), mientras que las ciencias han de venir a través de la guía y ayuda de otros. Si esto es así, no cabe duda de que en el paradigma tecnocientífico (responsable, según Volpi, del nihilismo actual) se han invertido por entero las reglas del juego: de subordinado (primero a la religión –en el primer sueño, un venda-

val impedía a Descartes entrar en una iglesia— y luego a la ética) ha llegado a ser señor.

Lo importante para Schopenhauer, y para Volpi, es que la compasión es un resorte o *Triebfeder* innato (junto al egoísmo y la malicia), siendo ella obviamente el único de los tres que tiene valor moral; se impone sin conceptos ni dogmas (casi como una intuición ética: dado su carácter inmediato y subitáneo, bien puede decirse que sustituye a la libertad en Kant). Es un *factum*, pero no de la razón, sino del sentimiento, siendo el precepto concomitante no hacer daño a los demás, sino ayudarles en lo posible: *Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva*. Volpi hace suyo este sentimiento virtuoso, «traduciéndolo» como si del nuevo *imperativo categórico* se tratara, propio de nuestra época y mentalidad: «¡Sé tolerante y solidario!» (*Sei tolerant und solidarisch!*²⁷). Y es que la compasión se mueve —muy aristotélicamente— en el *justo medio*, siendo equidistante de la naturalidad del egoísmo —ferozmente individual— y de la formalidad abstracta, universal y «tiránica» (según Schopenhauer) del imperativo categórico kantiano, en el cual la pregunta por el sentido queda preterida ante la pregunta por el deber: «¿Qué debo hacer?»

Es verdad que Schopenhauer acepta de Kant el ponerse en lugar de cualquier otro. Pero para él no se trata justamente de «pensar», sino de *sentir* en el lugar de cualquier otro. Volpi acepta esta fundamentación *sentimental* y *altruista* (diríamos) de la ética: la *empatía* (*Einfühlung*) ha de ser en efecto la base de las acciones morales, pero no puede estar basada a su vez en un pensamiento abstracto ni en la identificación de cada individuo concreto con la idea universal del hombre. La ética no tiene pues que ver

con la asimilación o la alienación (la adhesión o la separación de una regla identitaria, de una «denominación de origen»), sino con un *sentir, consentir, disentir y compadecer* que genera comunidad, aunque Volpi parece limitar ese sentimiento *compartido* sólo a los hombres y no a los animales, e incluso a todos los seres, como la *compasión cósmica* de Schopenhauer, sentida ante el espectáculo de un universo que es mera representación de una insensata voluntad de vivir, de devorar y de ser devorado, incesantemente, como si de un Proteo demente se tratase.

Cabe notar por otra parte que, aunque Volpi siga en su *Nachwort* con rigor y clara participación las huellas de Schopenhauer, no ha comentado, creo, suficientemente un punto que estimo altamente relevante para esa ética que, como Aristóteles con la filosofía primera, habría de ser la *episteme zetouméne*, la ciencia o más exactamente: la reflexión *práctica* que se *busca* para nuestra época. Y es que Schopenhauer ha distinguido con sumo cuidado su posición de la de Ubaldo Cassina³⁸, para quien la compasión surge de una ilusión súbita de la fantasía que nos lleva a ponernos en el lugar de quien sufre y a imaginar que nosotros mismos sufrimos su propio dolor (tal es por cierto la etimología de *compassio* y *Mitleid*: el «padecer-con»). Al deslindarse sin embargo de esta idea (tan extendida, todavía, hoy que seguimos diciendo al sufriente: «Te acompaño en el sentimiento»), Schopenhauer aporta un elemento capital para la erección de una ética postnihilista de la condolencia, a saber: el respeto a la irreductible *alteridad* de

38 Ubaldo Cassina, *Saggio analitico sulla compassione*, Stamperia Reale, Parma, 1772 (Schopenhauer cita una edición de 1788, aunque probablemente leyera la obra en la traducción de Pockels, de 1790).

aquel a quien compadecemos: algo que parece entrar además en colisión con el sentimiento *oceánico de fusión* propio de la fórmula *tat twam asi*, la «gran palabra» o *Mahavayka* recogida en el *Upanishad*, y que Schopenhauer acepta como «el fundamento de la moral»³⁹. Pues no es coherente sostener por un lado: *Eso eres tú* («eso», en neutro: como si dijéramos el flujo volitivo que es la sustancia única de toda vida, y que se manifiesta en figuraciones aparentes, como el «yo» o el «tú») y afirmar por otro que: «A cada momento nos queda claro y presente que él es el que sufre y no nosotros; y es directamente en su persona, no en la nuestra, donde sentimos el sufrimiento que provoca nuestra aflicción nuestra. Sufrimos con él, o sea, en él: sentimos su dolor como *suyo* y no imaginamos que sea el nuestro»⁴⁰.

No es sólo que no podamos hacer nuestro el dolor, físico o moral, del otro. Es que no *debemos hacerlo*, no

39 *Über das Mitleid*, p. 142 (corresponde al inicio del ensayo *Zur Ethik, in Parerga und Paralipomena* II, VIII, § 115).

40 *Ib.*, p. 81 (corresponde a *Sobre el fundamento de la moral*, III, § 16; en: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid, 20073, p. 255). Sin embargo, el propio Schopenhauer no está a la altura de ese respeto para con el otro y su dolor. Poco antes, en efecto, había «traducido» la segunda formulación del imperativo categórico kantiano (considerar a cada hombre, como representante de la Humanidad en su persona, como fin en sí) de esta guisa: para que yo sienta inmediatamente tanto el dolor como el bienestar del otro es preciso, dice: «que ese otro llegue a ser el fin último de mi voluntad, tal como yo mismo lo soy para mí [...] que sienta su sufrimiento como si fuera realmente mío, y que por ello desee su bienestar como si fuera realmente mío. Eso requiere, empero, que de algún modo yo me identifique con él, e. d. que por lo menos en cierto grado caiga toda esa diferencia entre cualquier otro y yo, sobre la cual descansa mi egoísmo».

debemos apropiarnos de ese dolor, ya que ello conllevaría, o bien —como acabo de señalar— una devaluación *doce-tista*, diríamos, del ser sufriente (en donde pareciera que es él quien sufre, y yo con él y en él, mientras que en verdad quien sufre es la Voluntad, la Vida o el Ser), o bien un refinado egoísmo, como en la llamada regla áurea: «No hagas al otro lo que no quieras para ti»; algo que sólo se entiende, obviamente, si yo pongo el *amor a mí mismo* como paradigma y modelo, como criterio para medir mi relación con los otros⁴¹. Por otra parte, con todo, es probable que esa doble interpretación enfrentada de la compasión según el uso habitual del término esconda una misma y sola tremenda verdad, a saber la adoración de un *fantasma* llamado Humanidad, según el inmisericorde desenmascaramiento que Nietzsche hace tanto de la compasión como del egoísmo: para Schopenhauer, los dos motores de la acción humana, junto con la malicia.

Del egoísmo no tiene Nietzsche desde luego una alta opinión... ¡pero porque ese sentimiento no es realmente egoísta y altruista, es decir generador de verdaderos *individuos*, separados y distinguidos unos de otros por su *amistad estelar*!⁴² ¡Ojalá que el egoísmo fuera lo que Schopenhauer

41 En el fondo, la cínica divisa: «El amor bien entendido empieza por uno mismo» no dice otra cosa que la tan alabada regla áurea.

42 Repárese en que ya Schopenhauer había notado que en el idioma había un problema para mentar ese sentimiento primario (nada menos que el *principium individuationis*) que él ponía a la base de todo ser vivo, animal o humano. En efecto, aprecia claramente el carácter defectuoso de las dos expresiones alemanas para «egoísmo»: en la primera, *Selbstsucht* (literalmente: ansia de ser sí mismo) observa que conlleva «un falso significado adyacente de enfermedad» (*Sucht* significa «manía, adicción, ansia enfermiza hacia algo»); en la segunda: *Eigennutz* (literalmente: «provecho propio»), advierte que esa voz implica una sujeción del «yo» a la

pretendía: nada menos que el *principium individuationis*! Al respecto, la crítica de lo que Nietzsche llama «egoísmo ficticio» es demoledora, llevando al último extremo del *nihilismo activo* la idea de Calderón en *La vida es sueño*: «y en el mundo, en conclusión, / todos sueñan lo que son, / aunque ninguno lo entiende». Claro que al menos en el caso del drama barroco cada personaje quería «ser algo»: rey, prisionero, etc. Lo extraño es que la gente quiera ser «ella misma», «yo y mis circunstancias», que decía Ortega, como si el *ego* fuera un sistema solar, una persona bien sentada y de *circunstancias*. Contra toda esa palabrería carga implacablemente Nietzsche: «La mayor parte de los hombres, independientemente de lo que piensen y digan de su 'egoísmo', no

razón, «el empleo de reflexión para perseguir de manera planificada los propios fines» (*Über das Mitleid*, p. 61), con lo que el egoísmo ya no sería un sentimiento inmediato, compartido por hombres y animales. Y por eso se ve precisado a recurrir al neologismo *Egoismus*. Sin embargo, bien podía haberse dado cuenta también de que aquello que *Selbstsucht* «dice» a las claras es que los individuos andan afanosamente *en busca* de su «sí mismo», e.d. que pretenden *homologarse* en una idea general de hombre, sin paramientos en que la mismidad sólo se concreta gramaticalmente como un adjetivo: yo soy «yo mismo», y tú eres «tú mismo», tratamos de las *mismas* cosas, etc. Lo que no hay es justamente un referente real para el sustantivo alemán *Selbst* (inglés *self*). Al menos en este punto, el castellano ha sido mucho más prudente y «antimetafísico» que esos idiomas. Lo que *Selbst* mienta sería más bien eso que Freud llamaría el *superego*. Y por el contrario (pero desembocando en lo *mismo*), *Eigenmutz* (el «provecho propio») se «muestra diciendo» que es el provecho más bien lo que le hace a uno ser *de propio*, en vez de ser el «yo» el que busca su provecho. Así que, sea concentrado y adunado en una entidad abstracta (*Selbst*, el Hombre, la Humanidad), sea desparramado por entre todas las cosas *de provecho*, el *ego homuncio* se encuentra siempre *fuera de sí*. ¡Y encima se acusa a la gente de ser «egoísta»!

hacen nada a lo largo de su vida por su *ego*, sino tan sólo por el fantasma de *ego* que se ha formado al respecto en las cabezas de quienes tienen trato con ellos y se les ha comunicado: en consecuencia, todos ellos viven en una nube de opiniones no personales o medio personales y de valoraciones arbitrarias, por así decir poéticas [...] ¡un mundo singular de fantasmas, que sin embargo sabe asumir un aire asaz sobrio! [...] Todos esos hombres desconocidos unos a otros creen en el ser exangüe y abstracto al que llaman 'hombre', es decir, en una ficción»⁴³. Ciertamente, así es bien difícil llegar a ser un verdadero *ego*, un «elegante» (de nuevo, Ortega) capaz de elegir por sí mismo el camino que seguirá en su vida, como soñó Descartes que una vez leyó en un libro. Así no hay modo de forjar una ética capaz de sacarnos de la espesa niebla del nihilismo, constituida en su conjunto por el vaho de las cabezas que se figuran ser alguien y andan mendigando (sin saberlo) que algún otro «alguien» les reconozca como gente que dice «yo» con la cabeza bien alta. Y más, cuando esa niebla se bate una y otra vez en los programas televisivos, o sea en el *medio* por excelencia de la mediocridad de los pseudoindividuos.

Más alta y difícil de vencer que ese mostrenco egoísmo es la compasión. En este sentido, Nietzsche —como buen hijo de Schopenhauer y, por ende, parricida— no deja de reconocer que: «la compasión es el abismo más profundo; conforme el hombre se adentra en la vida, también se adentra en el sufrimiento»⁴⁴. Por ello, la compasión es la

43 Friedrich Nietzsche, *Morgenröte*. 105. *Kritische Studienausgabe* (= KSA), dtv/de Gruyter, Munich/Belín/Nueva York, 1993; 3, pp. 92s. (tr. esp.: *Aurora*. En *Obras Completas*, Prestigio, Buenos Aires, 1970; 2, p. 105)

44 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* III: «Vom Gesicht und Räthsel» I, KSA 4, p. 199 (tr. esp.: *Así habló Zarathustra*, O. C. cit.; III, p. 482).

última tentación que ha de vencer el ultrahombre. Pues el propio Zarathustra reconoce que: «En la consideración (*Schonen*) y en la compasión estaba siempre mi más grande peligro; y todo ser humano (*Menschenwesen*) quiere que se le tenga consideración y que se le compadezca»⁴⁵. Zarathustra ha superado ese peligro... y dejado por ende de ser meramente un hombre; ha dejado de ser ese «ruido de callejones oscuros» que se nutre de las «pequeñas mentiras de la compasión». Con todo, en «Los compasivos» (*Die Mitleidigen*) queda claro por qué es necesario no tanto superar este sentimiento —el único generador de la moral y la comunidad para Schopenhauer, recuérdese— cuanto sublimarlo en el amor (*Liebe*). Lo que a Nietzsche repugna de la compasión es que ella implica una falsa sensación de «solidaridad», y más: de identificación con el que sufre, mientras que éste experimenta por su parte un tibio y agradable sentimiento de debilidad compartida, por así decir, fundiéndose así en la mediocridad la necesidad de los dos por sentirse *hermanados, iguales, indiferenciados* en el dolor mutuo, dejando así por ello de ser *individuos, recíprocamente distintos*, y distinguidos, separados el uno del otro justamente por esa distancia infranqueable: «Si tienes un amigo que sufre, sé entonces para su dolor una estancia en la que él pueda descansar (*eine Ruhestätte*), pero que sea una cama dura, una cama de campaña, que así le serás más útil»⁴⁶. Al respecto, el secreto más terrible es que la muerte de Dios se habría debido (según escuchó Zarathustra al diablo) a su compasión por los hombres, con lo cual la necesaria separación entre lo divino y lo humano (propia de la sabiduría de los

45 *Ib.* III: «Die Heimkehr». KSA 4, p. 233 (tr. III, p. 508).

46 *Ib.* II. KSA 4, p. 115; tr. III, p. 420.

griegos) habría desaparecido: «Dios ha muerto (*Gott ist tot!*); ha muerto (*ist ... gestorben*) por su compasión hacia los hombres» (*ib.*). Ahora bien, continúa Zarathustra (y esto no deja de ser paradójicamente muy «cristiano» y muy hegeliano, si pensamos en el Espíritu de la Comunidad, que difunde en ella el Amor, tras la muerte del Hijo): «Pero tomad nota de esto: todo gran amor sigue estando por encima de toda su compasión»⁴⁷; ¡pues el amor ansía crear lo que él ama!»⁴⁸

Bien cercano a esta posición se hallaba en el mítico 68 parisino Jean Dubuffet, cuya provocativa opinión Volpi cita, aun sin compartirla. Para Dubuffet, en efecto: «sólo el nihilismo es constructivo», porque es «el único camino que lleva al hombre a establecerse en la quimera»⁴⁹. Construir, pues, desde la quimera. Crear aquello que hay que

47 Orig.: *über all ihrem Mitleiden*; teniendo en cuenta que «amor» es femenino en alemán (*die Liebe*) el antecedente de «su compasión» sólo puede ser el amor mismo. Es el amor quien tiene dentro de sí la tentación suprema, a saber: la compasión del amante hacia el amado, que llevaría a la identificación con éste en virtud de la caducidad y mortalidad de ambos (es decir, la fusión en un sentimiento oceánico de inmersión en el dolor y disolución en él; no es extraño que a Nietzsche le fascinara y a la vez repeliera *Tristán e Isolda*). Por eso señalé antes que el amor es la sublimación, la cumplimentación plena y perfecta de la compasión por autosuperación de ésta: el sentimiento más humano y moral de todos.

48 *Ib.* II. KSA 4, p. 116; tr. III, p. 420, modif.

49 *Ib.*, p. 191. Volpi remite a Jean Dubuffet, *Asphyxiante culture*, Minuit, París, 1968 (cita por la tr. it. de 1969, p. 80). Este gran pintor y agitador cultural llama allí a la rebelión del individuo (agrupado a lo sumo en conjuntos de «irregulares» promotores de rebelión, armados de fantasía y opuestos al bien social) como única forma de escapar de eso que hoy llamamos lo «políticamente correcto». Advértase la fecha: 1968.

amar, aquello que todavía no está a la altura del propio amor de donación. Éstas son las propuestas de un *nihilismo activo*, que ha sabido atravesar sin asfixiarse demasiado la densa niebla de los egoísmos mezquinos e intercambiables y de la compasión incapaz de amar de veras, es decir de *procurar* que el otro y lo otro sean realmente ellos mismos, en vez de ratificarlos y «asegurarlos» en su dolor y desdicha.

Estamos en buena compañía. Franco Volpi, el amigo que ya *extrañamos*, ha logrado entañar en nosotros esos pensadores *intempestivos*, con ideas incómodas y aun impertinentes. Ideas que apuntan a otro modo de ser hombres (en plural, y sin mayúsculas) y de abrirnos altruistamente, amorosa y no compasivamente a la alteridad irrenunciable de los otros, sin condensación tampoco, por el extremo opuesto, en un absolutamente Otro (algo a lo que se niega incluso la máquina con la que escribo, *pace* Levinas). Todo ello apunta a la posibilidad de *otra ética*, tras haber transitado por este nihilismo *auténtico*, esencial por así decir, y dejado atrás el nihilismo reactivo.

Nos preguntamos en suma, con Adorno y Heidegger, para, impulsados por ellos y a través de las incitaciones hermenéuticas de Franco Volpi, intentar ir más allá de ambos: en la vida dañada, en la tierra devastada de lo impoético, ¿es posible experimentar lo *inhumano* que nos libere de la hipóbole humanista, es posible establecer lo *poético* que permita algún día habitar la tierra? Ciertamente, no puede esquivarse la dificultad del empeño. Pero no menos cierto es que a lo largo del camino recorrido hemos podido captar algunas *señas*, todas ellas coincidentes en el método a seguir, a saber: la *retorsión* y el *remonte* del estado de cosas actual por medio de una suerte de *autosuperación* o *sublimación* de los elementos constituyentes de toda ética. De este modo, tenemos que el *egoísmo* puede transfigurarse mediante la *resolución*

personal e intransferible de transformar la niebla de las opiniones recibidas a través de la anticipación *sentida* de una vida íntegra (conjunción del sueño cartesiano sobre el camino a seguir en la vida y de la denuncia nietzscheana del egoísmo ficticio). Por otra parte, el altruismo como *compasión* puede quedar purificado de sus excrecencias de sentimentalidad débil, que quitan de un modo paternalista al sufriente la posibilidad de hacerse cargo de su sufrimiento. Frente a ello, la verdadera «compasión» sería aquella que ofreciera al otro en cuanto otro el *don* de la pudorosa recusación del condoliente, ayudando en cambio a quien sufre a ser *sí mismo* desde el ganado restablecimiento de su dignidad como individuo⁵⁰. Esa actitud de entrega al otro en y por el acto mismo de negarse a eximirlo de su propia responsabilidad para que empuñe su situación estaba ya prefigurada en Schopenhauer (lamentablemente, empero, con claras recaídas en el pesimismo cósmico), y transfigurada por Nietzsche en la noción del *amor* como don de alteridad, concretado en la *amistad estelar*; con ello se entrevé ya oscuramente la posibilidad de conexión de esta *pasión respetuosa* con la idea griega de la *philia*.

Ahora bien, es obvio que la ética no puede reducirse sin más a la relación entre Yo y Tú, ni siquiera en el caso de que ese Tú fuera la divinidad, como en Agustín⁵¹ y en Mar-

50 Recuérdese el episodio —explícitamente dirigido contra la compasión cristiana evangélica— en que a Zarathustra le solicita un jorobado que le libere a él y a otros lisiados e inválidos de sus deformaciones y dolencias: «Pero Zarathustra replicó a quien de ese modo le hablaba: «Si al jorobado se le quita su joroba, se le quita entonces su espíritu (*seinen Geist*) — así enseña el pueblo» (II. «Von der Erlösung»; KSA 4, p. 177; tr. III, p. 464, modif.).

51 *Soliloquia* I. 2, 7: «deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino» (hay tr. en *Obras de San Agustín I*, B.A.C., Madrid, 1979).

tin Buber⁵². Pues toda actitud ética implica un contexto y una situación (de lo contrario, ¿de dónde vendría la necesidad de resolución por parte del existente humano o de ayuda púdicamente retráctil respecto al que sufre?). La ética exige responsabilidad, no sólo entre seres humanos (e incluso entre éstos y los animales), sino sobre todo por lo que hace a *habitar la tierra*⁵³.

En este punto asciende a la memoria la enigmática sentencia del pensador oscuro, Heráclito de Efeso: *êthos anthrópoi daímon esti* (Diels-Kranz 22B119). A pesar de su resistencia a toda traducción que no implique su repetición (algo así como: «El *êthos* es para el hombre su *daímon*»), podemos comenzar a darle vueltas a este *dictum* fortificado, recordando que *êthos* significa en principio «morada, residencia» (también en el sentido temporal del «demorarse», como en francés *demeure*). Más concretamente, en Homero designa el *lugar habitual de reunión* (ulteriormente, el *agorá*), y de ahí la derivación del término (con ligero cambio vocálico: *êthos*) para designar el carácter, y especialmente cuando éste se manifiesta en público, como en Aristóteles⁵⁴. De esta forma, es obvio que la ética

52 *Ich und Du* (1923). En: *Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1979⁴ (hay tr.: *Yo y tú*, Caparrós, Madrid, 1998).

53 Me permito remitir al respecto a mi: *Habitar la tierra*, Abada, Madrid, 2008.

54 Hablando de la *epistème ethiké*, recuerda Heidegger que ese título «designa el habérselas (*Sichverstehen*: el «entenderse uno mismo respecto a algo, el *entendérselas*, F. D.) con aquello que compete al *êthos*». Y *êthos*, por su parte: «significa la morada-demora (*Aufenthalt*) del hombre, el atenerse a ella (*Sichaufhalten*), esto es 'el habitar' (*das Wohnen*) del hombre en medio de lo ente en total. [...] El entendérselas con el *êthos*, el saber acerca de ello, es la »Ética«. *Heraklit* (SS 1944). GA 55, pp. 205-206. Por una vez, las variaciones de Heidegger en torno a la etimología de un término

buscada se amplía ahora necesariamente al ámbito político y social. Y no sólo eso, dado que Heráclito afirma que ese «lugar público», interiorizado como «carácter» (*charáκτηr*: «impronta, cuño») en el hombre, es su *daímon*, es decir el *genius* o divinidad, el «mensajero» que media entre lo

han sido firmemente corroboradas por la filología clásica. Así, Michael S. Halloran, *Aristotle's Concept of Ethics, or if not His Somebody Else's*, RHETORIC REVIEW 1 (1982) 60: «el significado más concreto del término, ofrecido por el léxico griego, es 'lugar habitual de reunión'; sospecho que su acepción como 'carácter' está basada en la imagen del pueblo reuniéndose en un lugar público, compartiendo experiencias e ideas». Cf. también Todd S. Frobish, *An Origin of a Theory. A Comparison of Ethos in the Homeric Iliad' with That Found in Aristotle's 'Rhetoric'*, RHETORIC REVIEW 22, 1 (2003) 16-30. Frobish remite al respecto a *Retórica* I. 2,7, en donde Aristóteles, hablando de los argumentos propios del arte de hacer discursos, pone en primer lugar el que reside «en el carácter del que habla (*en tōi êthēi tōu légontos*) [...] cuando el discurso (*lógos*) se dice de tal manera que hace digno de fe al que lo dice, pues a las personas decentes las creemos más y antes, y sobre cualquier cuestión, en general» (1356a2, 5-7; hay tr. en Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971, p. 10). De este modo, en el *êthos* como lugar o esfera pública encarnada en el *êthos* del orador se entrelazan *phrónesis*, *areté* y *eunoía*. Es evidente por demás que Nietzsche ha situado a su Zaratustra, en sus discursos en la plaza pública, sobre este «lecho» griego. Por cierto, también Xavier Laborda, en un contexto bien distinto, nos ofrece otra corroboración de la estrecha conexión existente entre Heráclito, Aristóteles, Nietzsche y Heidegger con respecto a otro modo posible de ver la ética y la política. Así, en la «Conclusión» de su obra: *Retórica interpersonal. Discursos de presentación, dominio y afecto*, Octaedro, Barcelona, 1996, afirma: «la fuente ética se basa en el carácter o la imagen que el hablante presenta de sí, mediante raciocinio prudente –*phrónesis*–, manifestación virtuosa o veraz –*areté*– y sentimiento benevolente –*eunoía*–. De este material, atemperado por factores del entorno, está construida la credibilidad de todo emisor».

sagrado (lo retirado y apartado, lo *o-culto* y, por ello, objeto de *culto*) y lo profano (lo público, abierto a todos). Por este punto, la ética apunta hacia la vertical del *kerigma* o mensaje. Teniendo en cuenta estos prenotandos, puede que no resulte tan extraña la versión que Heidegger ofrece de la sentencia heraclíteica: «La residencia (común) [*Der (geheure) Aufenthalt*: «la morada habitual, hospitalaria, a la que uno se atiende», F. D.] es para el hombre lo abierto para el advenir (*Anwesenung; parousía*, F. D.) del dios (de lo fuera-de-lo-común) [(*des Un-geheuren*): «lo imprevisto, lo inhóspito», F. D.]»⁵⁵. Vale decir (y ésta es la conexión fundamental de la ética): sólo es posible una relación *auténtica* entre individuos cuando éstos intercambian ideas y pareceres sobre la cosa pública en un lugar común, abierto como una plaza para poder recibir en todo momento el advenimiento de lo divino⁵⁶. Según esto, el *êthos* que posibilita y permite

55 Martin Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*. En: *Wegmarken. Gesamtausgabe (= GA)*. V. Klostermann. Frankfurt/M. 1976; GA 9, p. 356. Recuérdese que, en su acepción habitual, *das Ungeheure* significa: «lo monstruoso» (vale decir: lo que se muestra como algo indecible, como algo que no tiene cabida en el lenguaje cotidiano y en la vida habitual).

56 No deja de asombrar la estrecha cercanía de esta idea, que vive de las concepciones griegas y de su transfiguración en Hölderlin, con otra que procede del judaísmo y de la transfiguración del mesianismo en el materialismo histórico, como es el caso de Walter Benjamin, cuando —acogiéndose implícitamente al segundo sentido de *êthos*: el temporal— afirma: «Es sabido que a los judíos les estaba prohibido escrutar el futuro. En cambio la Torá y la plegaria les instruyen en la conmemoración (*Eingedenken*); compárese con el *Andenken* de Hölderlin y Heidegger, F. D.). Para ellos, esto conllevó el desencantamiento del futuro, al cual sucumben los que buscan información en los adivinos. Pero no por eso fue el futuro para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Ya que cada segundo era en él la pequeña puerta por la que podía entrar

el carácter y las costumbres —lo ético en el sentido habitual— es el habérselas y entendérselas los hombres entre sí y cabe las cosas (los entes intramundanos, los útiles, los objetos y los artefactos: en suma, todo aquello con lo que realizar el camino de la vida) dentro de un *ensamblaje*, esto es de un *paisaje* concretado siempre —y en cada caso de manera distinta— en una tradición y una lengua comunes, dentro de un *envío del ser*, si por tal entendemos —desechando así toda connotación mística— el espaciarse y entrecruzarse histórico de las regiones y *paises* unos con otros. Hoy, este envío, este envite está planetariamente encarnado en la *globalización*, como destino del nihilismo.

Ahora bien, ¿cómo habitar la tierra, cómo es posible comportarse moralmente en esta esfera pública al parecer desmesuradamente abierta, hasta coincidir tendencialmente con el entero planeta, como consecuencia de la expansión omnimoda del paradigma tecnocientífico? Quizá la respuesta no sea tan difícil como al pronto parece, si recordamos que el modo griego de *habérselas* los hombres entre sí y con lo ente, dentro de un *êthos* común (digamos: el *agorá* de la *pólis*) venía regido por la «admiración» (*thaumázein*) ante el orden y la estructura de las cosas del mundo, desde las más sencillas a la sabia disposición de los astros⁵⁷. Hoy, sin embargo, cuando todo ello parece susceptible de ser explicado, registrado, clasificado y archivado por la ciencia y puesto a disposición del hom-

el *Mestas*). (*Über den Begriff der Geschichte. XVIII (Anhang) B* (1940). En: *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, 1992, p. 154; subr. mio. Hay tr.: *Tesis de filosofía de la historia*. En: *Discursos interrumpidos I*, Tecnos, Madrid, 1973).

57 Aristóteles, *Metaphysica* I, 2; 982b.

bre por la técnica (o eso al menos se supone, dejando a un lado el problema pavoroso de la distribución del *botín*), no parece que el «prodigio de todos los prodigios» (*das Wunder aller Wunder*) consista en «que lo ente sea» (*das das Seiende ist*), sino en lo que ese *ist*, en lo que la humilde partícula «es» *quiera* decir. Pues como señala Heidegger al comentar la famosa «cuestión fundamental» de la metafísica, propuesta por Leibniz y patéticamente formulada de nuevo por Schelling: «¿Por qué hay (*ist*) en general ente y no más bien nada?», el problema no estriba en preguntarse por la *razón y fundamento* de lo que hay (en tal caso, tendríamos que apuntar más a la Técnica que a un Dios hacedor, si es que ello no remite a lo mismo), sino a la *gratuidad* de la donación misma del ser. De ahí la nueva pregunta, más incisiva y por ende más difícil, ya no de contestar, sino incluso de comprender: «¿Qué es lo que sigue siendo más enigmático, que hay (*ist*) ente, o más bien que 'hay' (>*ist*<) ser?»⁵⁸

Ahora bien, si la donación de «ser» (en sentido verbal, evitando así la hipóstasis, la sustantivación de ese envío como: *el Ser*) no proviene de ningún ser determinado al que tuviéramos que estarle por ello agradecidos, debiendo en consecuencia seguir sus mandatos —y ello incluso y sobre todo porque se hubiera sacrificado por nosotros, al sentir *compasión* por los hombres—, entonces la tonalidad ética fundamental de esta apertura a lo enigmático, no podría ser ya la «admiración»⁵⁹, sino el respeto reverencial,

58 Martin Heidegger, *Einleitung zu 'Was ist Metaphysik'* (5ª ed., 1949). En: *Wegmarken*, GA 9, p. 383.

59 Una disposición y un talante que ocultan en el fondo la *autoadmiración* del hombre por sus hazañas al aspirar al dominio de todo lo existente, incluyéndose a sí mismo: ¿qué hay más admirado hoy que el *autocontrol* y la *autoestima*?

el «pudor» (*Scheu*, en griego: *aidós*) ante el misterio de una donación que, al entregar, se retrae —ella misma *púdica* respecto a sí misma—, al igual que, interpretando a Nietzsche, comprendimos anteriormente que la verdadera «compasión» era el *amor que deja ser* al otro.

Ésta, la *contención pudorosa* de la donación de ser, reflejada en el comportamiento ético de quien se *commueve* ante la presencia irrecusable del otro y de lo otro: ese pudor o *Scheu* es lo que propone Heidegger como actitud ética fundamental (*Grundstimmung*) ante aquello que está por venir, inminente como el *Mestías* benjaminiano: «El respeto reverente (*die Scheu*) es la rememoración (*Andenken*) que se recoge en sí y que con longanimidad (*langmütig*: alusión a la *makrothymia* griega, F. D.) conduce asombrosamente más allá de sí mismo (más allá pues del egoísmo como *Selbsucht* o «ansia de sí», F. D.) hacia aquello que sigue estando cerca, pero en una cercanía tal que brota únicamente al mantener (*fern ... halten*) eso lejano en su propia plétora, teniéndolo así presto para que brote desde y contra su fuente»⁶⁰. Pudor, pues: contención y respeto. Guardar las distancias, sin dominio de lo otro ni tampoco «ayuda desinteresada» a los otros: y ello en nombre de una apertura que permite ser a lo *público* precisamente por zafarse a toda publicidad⁶¹.

Sólo que la ética no deja de ser un saber (un saber de la morada del carácter que en ella se forja, de las costumbres

60 Martin Heidegger, «Andenken», en: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, p. 124.

61 Por cierto, esta idea no es tan lejana de la sostenida por Claude Lefort en *La incertidumbre democrática: ensayos sobre lo político*, Anthropos, Barcelona, 2004, según la cual no existiría fundamento alguno para sostener la democracia, sino que ésta se alzaría justamente desde una *oquedad*, un vacío que habría de ser respetado, mantenido a distancia.

resultantes de tal carácter y de la apertura hacia aquello que permite morar y demorarse sobre la tierra). Y en cuanto tal saber, ¿no pertenece entonces la ética al ámbito del *lógos*? La respuesta no es baladí, pues ya sabemos desde *Ser y tiempo* que el *lógos* no pertenece *in primis* a la teoría. Al contrario: el *lógos*, en sentido primordial (por cierto, resaltado como hemos visto por Aristóteles en la *Retórica*), pertenece a la *práxis* y corresponde a aquella virtud dianoética que el Estagirita denominaba: *phrónesis*. Con todo, Heidegger va mucho más lejos que Aristóteles: no es que el *lógos* corresponda a esa virtud o *héxis*, sino que es resultado de ella: «El *lógos* —dice— en cuanto comportamiento enunciativo, pertenece al *éthos*, a saber la atenencia que se hace valer omnimodamente en toda conducta. Según esto, la ética, entendida como el saber de la conducta humana acorde con ese atenerse, es un saber más comprensivo que la lógica, a la que engloba. La 'lógica' es por así decir una ética particular, la ética propia del comportamiento enunciativo, la ética del *lógos*, del enunciar. [...] En la medida en que el hombre venga contemplado en sus respectos universales y modos de relacionarse con lo ente, estará determinado (*bestimmt*: será definido, F.D.) por el *éthos*. Por eso podemos decir con justicia (*mit gutem Recht*) que el hombre es aquel ente cuya esencia, dentro de lo ente en total, se halla marcada distinguidamente por el *éthos*»⁶².

62. Martin Heidegger, *Heraklit*. GA 55, pp. 216s. La expresión final: *für sein zuquellendes Entspringen*, es casi intraducible, aunque es bien esclarecedora respecto a lo que Heidegger se esfuerza en expresar, sin conseguirlo del todo, a saber: del mismo modo que un río surge del manantial, pero precisamente por ello se separa para siempre de su origen (hay que dejar jugar aquí *Ursprung*: «origen», lit.: «salto que da origen a algo» y *Entspringen*: «brotar», lit.: «saltar desde algo que queda a las espaldas»), un origen que

Como cabe apreciar, estamos aquí ante una traslación, una *Übertragung* de Aristóteles al pensar contemporáneo, tal como Volpi supo poner admirablemente de relieve desde 1984, aun cuando se limitara al joven Heidegger de las lecciones friburguesas. Pues el *lógos* no es algo que se baste de por sí, y menos un utensilio eficaz para el dominio del mundo⁶³. Muy al contrario. El *lógos* existe para: «hacer

no está en ningún sitio, al que no se puede ir porque acompaña *a tergo* al fluir del río, así también aquello que está al venir (un nuevo envío de ser, otra *manera de ser*): lo que resta *inminente*, remite *per impossibile* a un origen que sólo cabe apreciar por sus consecuencias (por cierto, algo así mentaban los griegos al hablar del *arché* y del *hipárchein*: lo que impera de antemano); si no nos atenemos a esta «falta» (tal es el sentimiento del *pudor*, que se da tanto en la mirada retenida como en lo mirado que se retira), reificamos, sustantivamos entonces una vez más el origen y lo veneramos como a algo que es *causa sui*, y por ende razón y fundamento de todo lo existente, incluyéndose a sí mismo, ya lo denominemos dios, la naturaleza, la historia o la Humanidad.

63. Algo que no se puede obviar por el contrario en Kant, cuando proclama la consigna (la *parola d'ordine*, diría un italiano) válida para todo el pensamiento ilustrado moderno: «*Sapere aude!* ¡En el valor de servirte de tu *propio* entendimiento! Tal es la consigna de la ilustración (*Aufklärung*)». *Beantwortung der Frage: Was ist die Aufklärung?* En: *Kants Werke. Abhandlungen nach 1781*, Walter de Gruyter, Berlín, 1968; VIII, p. 35. Kant subraya «propio» (*eigenen*) y deja pasar la cláusula *dich... zu bedienen* («servirte»). De modo que el entendimiento no es tan «propio», sino que es más bien «uno» (¿quién, yo?) el que se lo *apropia* para ponerlo a su *servicio* (y es que las palabras dicen más de lo que uno mismo quisiera). Y como el entendimiento sirve a su vez para poner todas las cosas en su sitio (o sea, en el sitio marcado y predis puesto por esa facultad), se sigue que en la Ilustración «alguien» se sirve tanto del entendimiento (la facultad de los principios y juicios, o sea de los *lógoi*) como de lo por éste puesto a disposición de ese «alguien», que al final va a ser el *fantasma* del egoísmo ficticio,

evidente (*dehoûn*) lo conveniente (*tò symphéron*: lo que se comporta al portar lo demás, F.D.) y lo nocivo, lo justo y lo injusto; esto en efecto constituye el carácter privativo (*ídion*) del hombre: el tener sólo él, frente a los demás seres vivos, la percepción (*áisthesin*) de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto, etc.; y la comunidad (*koinonía*) de estas cosas es lo que constituye (*poieí*) la casa y la *pólis*⁶⁴. Por cierto, de seguir a Volpi y su concepción del nihilismo como resultado del triunfo tendencialmente absoluto del paradigma tecnocientífico, habrá que confesar que en el mundo actual (regido más bien por la idea de progreso y de evolución, y no por la de un fin *arcóntico*, que impera de antemano desde el principio) se ha invertido por completo la doctrina aristotélica, donde la política (por no hablar de la ética) se basa en la distribución (injusta, por lo demás) de la *chrematistiké*, o sea de la economía, y ésta resulta a su vez de la conjunción de la *téchne* y el *lógos* (por decirlo con los términos griegos). Sin embargo, que la situación actual no es a pesar de todo tan tremendamente catastrófica (también en el sentido griego de *katastrophé*: «ponerlo todo patas arriba») lo muestran no sólo numerosas tendencias actuales del pensamiento contemporáneo (especialmente postnietzscheano y postheideggeriano, de Hannah Arendt a Hans Jonas, Ernst Bloch, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida y tantos otros), sino también muchas señales (*pollà sémata*, por decirlo con Parménides) de sacrificio y abnegación desinteresados, que precisa-

denunciado por Nietzsche. Heidegger lo llamó: *Man*, y nuestro J. D. García Bacca, donosamente, *Uno de Tantos*. Véase su *Antropología filosófica* (1955). Anthropos, Barcelona, 1982, pp. 83-103.

64 Aristóteles, *Política*. I, 2; 1253a14 ss. (tr.: Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, p. 4).

mente en virtud de la difusión en red de toda noticia apuntan a un sentimiento ético global de *condolencia* (más que de simple compasión), y que incluso en sus deformaciones más perversas, como los fundamentalismos y los llamados «nacionalismos irredentos», hacen oír un clamor universal que no debiera pasar desatendido entre los rumores y el bullicio del día.

Por lo demás, no es extraño tampoco que, ante la percepción generalizada y difusa de un cambio de época en medio de un nihilismo banalmente correcto, se vuelva la mirada a otra manera de ser, como la que puede extraerse, modificada, del pensamiento de Aristóteles: una rehabilitación, ésta, pormenorizadamente estudiada por Franco Volpi⁶⁵. Con todo, una fructífera apropiación de Aristóteles con fines éticos debiera comenzar, a mi ver, por separar cuidadosamente de su pensamiento los restos de platonismo que necesariamente lo marcaban en su contexto histórico.

Así, el ideal de la «vida buena» (*eû zên*) sólo podría lograrse, según el Estagirita, sólo podría lograrse si, por imposible, pudiéramos contemplar *desde dentro* la integridad de nuestra propia vida, advirtiendo así de que todas nuestras buenas costumbres (*ethé*) han acabado por convertirse en «hábitos» (*héxeis*), orientados todos ellos a aquello que trasciende al hombre y confiere sentido y orientación a su vida (advírtase qué cercana se halla esta concepción de la heideggeriana sobre el «pudor» que abre lo público a lo divino). Y ello de lo más bajo: la satisfacción de las necesidades animales, a lo más alto: la serena contemplación del Bien (*tò agathón*). Es más: al igual que,

65 Franco Volpi, *Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo*. ANUARIO FILOSÓFICO 32 (Madrid 1999), 315-342.

muchos siglos después, Spinoza afirmará que en nuestro espíritu (*mens*) «algo permanece que es eterno (*aliquid remanet, quod aeternum est*)», y que, en el conocimiento verdadero: «sentimos y experimentamos que somos eternos (*sentimus, experimurque, nos aeternos esse*)»⁶⁶, también Aristóteles tiene la certeza de que algunos hombres (algún filósofo) *sienten* que son inmortales en algunos instantes privilegiados de su vida (posiblemente cuando se logra «tocar» y «hacer brillar» lo simple [*tà haplà*]). Por eso, mostrando así a las claras que la vida práctica y política no es el grado más alto de la actividad humana, sino la contemplación de lo eterno, afirma: «Es preciso no vivir valorando prudentemente (*phrónein*) las propias acciones, como hacen aquellos que aconsejan negocios humanos al hombre o cosas mortales al mortal, sino *inmortalizar* (*athanatizein*)⁶⁷ y hacer (*poiein*) cuanto sea posible por vivir (*tò zén*), de acuerdo con lo que en el mortal más fuertemente prevalezca (*tò krátiston*)»⁶⁸.

Cabe aducir que este ideal es más órfico y platónico que el procedente de la Grecia arcaica y la tragedia ática, en donde la *hybris* se da justamente cuando «los mortales» (*hoi brótoi*) pretenden justamente derribar las barreras que separan lo divino (celestes o telúrico) y lo humano. Contra

ello, Aristóteles propone (por vano deseo que ello sea al cabo) luchar por alcanzar la inmortalidad y por adecuarse a aquello que con mayor fuerza nos dirige y se nos impone. Aquí, donde la contemplación parece alcanzar el punto más alto, se ve claramente la subordinación de la ética a la unión *extática* con lo divino. Y es por ello, más que por el tiempo breve de la vida humana y sus afanes, por lo que es imposible ser feliz una vida *entera*, porque ésta no puede medirse desde fuera, desde otras vidas mortales, y sin embargo está o debiera estar (en el caso más alto: el del filósofo) enteramente tendida hacia «el afuera»: lo divino. De modo que ni siquiera un momento de felicidad (¿ni siquiera pues en ese instante privilegiado en que se «toca» lo eterno?) puede impregnar de dicha una vida entera, pues como es sabido: «Una golondrina no hace primavera»⁶⁹. Por eso, continúa Aristóteles, con cierto posgusto schopenhaueriano, es imposible considerar feliz a ningún hombre que todavía esté vivo⁷⁰. Y es que «el porvenir nos está oculto»⁷¹. Aristóteles no puede salir pues de la órbita platónica, ni zafarse en definitiva de la terrible sabiduría de Proteo y su *lógos* que a todas las demás suertes vence, a saber: «que lo mejor sería no haber nacido, mas, ya que se ha nacido, lo segundo mejor, puesto que se ha nacido, será regresar cuanto antes allí de donde se ha venido»⁷². Pues

66 Baruch Spinoza, *Ethica V. Pr. XXIII* y *Scholium*. No se olvide que esto se dice en una *ética*, y en la parte dedicada a la *libertad humana*.

67 Advértase que Aristóteles no dice: «inmortalizarse», como si estuviera prefigurando la doctrina cristiana, sino «inmortalizar». Para nosotros, falta el complemento directo. Podemos aventurar que se trata de inmortalizar esos instantes en los que *noesis* y *noéma* (la intuición y lo intuido) coinciden, mientras que para el Dios ello siempre coincide. Es más: él es esa activa y eterna coincidencia.

68 Aristóteles, *Ética Nicomaquea* (= EN). X,7; 1177b31 s.

69 EN I, 7; 1098a18.

70 EN I, 10; 1100a10.

71 EN I, 10; 1101a16.

72 Recogido en Sófocles, *Edipo en Colono*, vv. 1125 ss. Hölderlin coloca estos versos como lema del volumen segundo de *Hyperion* (1798). En: *Sämtliche Werke und Briefe*. DKV, Frankfurt/M, 1994; II, p. 104. También Schopenhauer lo hace, en el § 46 de los Complementos al libro IV de *El mundo...* (ed. cit., p. 1024). De todas formas, tanto Sófocles como Hölderlin «platonizan» (*avant et*

en definitiva, a pesar de lo que cuenten los *theologoi* sobre el nacimiento de los seres en el tiempo incesante: «el Caos y la Noche no existieron a lo largo de un tiempo ilimitado, sino que siempre existió lo mismo (*taûta aei*), bien efectuando revoluciones, o bien de otro modo, si es verdad que la actividad (*enérgeia*) es anterior a la potencia»⁷³.

Pues bien, Heidegger afirmará resueltamente (abriendo con ello la posibilidad de *otra ética*) que desde luego no es verdad que la *dýnamis* resulte de la *enérgeia*: verdadero es más bien todo lo contrario. Ni el ser del hombre (el *Dasein*) es previo al hombre concreto (como en el platonismo), sino al contrario: ese ser es siempre un «poder-ser» (*Seinkönnen*) ni las cosas están ahí como reflejo o figura sensible de su *eîdos* o su *morphé*, que para el caso da igual que ese modelo lo tengan fuera o dentro de ellas mismas. Lo que llamamos «cosas» son —ya lo apuntamos— las circunstancias, los *posibles* con los que los hombres hacemos nuestra vida, *en aquello que está en nuestra mano* (sea como útil o *zuhanden*: «lo a mano», o como objeto teórico o *vorhanden*: «lo delante de la mano»). Ese doblez, ese pliegue nunca coincidente entre los posibles (el *estar-ya* arrojado en el mundo como «pasado») y el poder-ser *todavía* es lo que llamamos «tiempo». Tal es la peculiar *trascendencia* heideggeriana, que no consiste ciertamente en la contemplación de las cosas inmutables y eternas (*taûta aei*), pues no hay tal, sino más bien (utilizando al Aristóteles ético contra el Aristóteles teólogo) en «saber

après la lettre, respectivamente), ya que esa «vuelta», entendida como una vida mejor y literalmente más *original*, poco tiene que ver con los versos de Teognis, también citados por Schopenhauer (p. 1023), para quien: «si se ha nacido, lo mejor es atravesar rápidamente las puertas del Hades y yacer bajo tierra».

73 *Metaph.* XII 6; 1072a7s.

qué es lo que le interesa a uno mismo (*hautôî*)»⁷⁴. Pues en ello se aprecia justamente el carácter del *phrónimos*: para Heidegger, no tanto el hombre prudente cuanto aquel capaz de obrar en *conciencia* (*Gewissen*). Por eso, tampoco se trata de aquietarse en un equilibrio total de *aurea mediocritas* (con lo que, al cabo, la *eudaimonía* se tornaría en *apátheia*). Por el contrario, el *arché*, aquello que se hace valer con más fuerza en el hombre, se muestra como aguijón⁷⁵ que hace de la vida humana un *Zu-Sein*, un «tener que ser» a cada instante (antes lo denominamos el «habérselas y entendiérselas» con los otros y las cosas en la exposición, en el *da-* del ser o *Dasein*; de eso justamente se trata: de la resolución de ir del *da-* al *zu-* y de enraizar éste en aquél: pliegue del pasado y el futuro, bajo la primacía del futuro): necesidad de forjar golpe a golpe el propio *sí-mismo Von-Wo-Aus*, «por y a partir del dónde en que ya existimos y estamos» (tal la transfiguración heideggeriana del *arché* griego), esto es: «a partir de dónde algo pueda llegar a ser de otro modo»⁷⁶. Aquí, *phrónesis* significa más bien «circunspección» (*circumspicere se*), o con mayor concreción (y dificultad de traducción): «el verse a sí mismo al mirar en torno, procurando y hablando [con los demás de las cosas de la vida]» (*das fürsorgend-besprechende Sichumsehen*)⁷⁷.

74 EN VI, 8; 1141b33.

75 Empleo a conciencia y provocativamente esta expresión, dándole así la vuelta a la famosa pregunta retórica de San Pablo (pues él posee ya el *lógos* que a todo vence): «Muerte, ¿dónde está tu aguijón?» (I Cor. 15, 55). En cambio, en Heidegger la inminencia de la muerte es precisamente el aguijón, el resorte o *Triebfeder* «ético» del hombre, en cuanto «estar-a-la-muerte» (*zum Tode sein*).

76 Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (= *Natorp-Bericht*), Reclam, Stuttgart, 2002, p. 53.

77 *Ibid.*

La asombrosa tarea de traslación y transfiguración de Aristóteles por parte de Heidegger (algo que nos ha enseñado —que me ha enseñado— Franco Volpi a deletrear) implica así una suerte de pliegue del tiempo, en el que lo aparentemente más viejo y obsoleto comienza a brillar al ser situado en otro contexto (en otra *manera de ser*; aquí, de ser temporal, histórico, en definitiva: mortal) que, conectado, con las concepciones (o mejor, literalmente: pre-ocupaciones anteriores) pueden ayudar a la consecución de una ética postnihilista para nuestro tiempo. A veces, el desafío llega a la *inscripción* de una misma palabra, que empieza entonces a hacer resonar significados imprevistos. Por ejemplo, Aristóteles afirma que la prudencia ó *phrónesis* es *epitaktiké*, porque determina qué es lo que deba hacerse ó no en cada caso⁷⁸. Y Heidegger repite, literalmente: «*Die phrónesis ist epitaktisch*»⁷⁹. Pero la «traslación» que él ofrece abre unas perspectivas para la ética que poco tienen que ver con la traducción habitual de *epitaktiké*, a saber: «normativa», con lo cual estaríamos «en casa» (en la casa de las éticas de la modernidad). Veamos en cambio la interpretación fenomenológica del pasaje: «ella [la *phrónesis*] entrega lo ente bajo el carácter de aquello de lo que hay que ocuparse (*des zu Besorgenden*); en esa mirada (*Hinblick*), ella porta y soporta toda determinidad del instante (*Augenblicksbestimmtheit*; o en griego: el *kairós*) en cada ocasión el cómo, el para qué, el hasta qué punto y por qué. En cuanto esclarecimiento epitáctico, lleva aquello con lo que hay que tratar (*den Umgang*) a la actitud fundamental del estar presto a..., del romper con...»⁸⁰. Como se ve, Heidegger no traduce pro-

78 EN VI, 10; 1142b35s.

79 *Natorp-Bericht*, p. 55.

80 *Ibid.*

piamente el término *epitaktiké*, pero por las sutiles descripciones aquí efectuadas, y a la luz de lo que antes vimos en Aristóteles cuando hablaba de aquello que con más fuerza prevalece en la orientación de la existencia (*tò krátiston*), es obvio que Heidegger está apuntando al carácter *imperativo* de la conciencia moral (recuérdese que *Gewissen* «traduce» *phrónesis* en *Ser y tiempo* y en los cursos anteriores). Ahora bien, ya sabemos que, en Aristóteles, *tò krátiston*: aquello más fuerte, el ideal que guía la existencia humana hacia su fin propio⁸¹ es el ansia de *inmortalidad*. También en Heidegger la *Gewissen* prevalece, impera en la unidad *kairológica* de toda acción. Pero, en su caso, *UNDE IMPERIUM?*, ¿de dónde le viene a la conciencia su carácter *imperativo*?

Respuesta: del sentido de la muerte (*aus dem Todes-sinn*), a partir —a redrotiempo— de la mortalidad, de aquello que, como si de un palimpsesto al revés se tratase, deja aflorar Heidegger, ya en 1922, en las expresiones de la *Ética Nicomaquea*. Pues en efecto, aquello que importa e impera es: «el modo en que la vida fáctica está respecto a la muerte»⁸². Es en esta actitud y en este comportamiento mortal del ser humano donde se juega justamente la posible relación con la propia vida, o mejor, con una vida *pro-*

81 Hasta el último momento, justo antes de la *katastróphé*, del vuelco espectacular (muerte, en lugar de inmortalidad), sigue Heidegger al parecer literalmente a Aristóteles: «La *phrónesis* es un dirigir la mirada (*ein Hinsehen*) *katà tò sumphéron pròs tò télos* [según lo conveniente para el fin] (1142b32s.)» (*Natorp-Bericht*, p. 55).

82 *Natorp-Bericht*, p. 22: «Según la manera en que se las haya con respecto a la muerte, es la vida fáctica misma la que da a conocer de la manera más impresionante esta motilidad fundamental (*Die schärfste Bekundung diese Grundbewegtheit gibt das faktische Leben selbst durch die Weise, wie es zum Tod steht*).»

pia que, por serlo ha de ser con-vivida con los demás y en vista del *Ausstand*, del «estar ausente» lo divino. No pretendiendo la inmortalidad, sino al contrario: manteniendo las distancias, guardando respeto (*respecto*) a la separación entre la inmortalidad del dios por venir y la mortalidad, ya de siempre advenida, de la vida fáctica⁸³.

Y es en esta actitud ocupada con la vida y pre-ocupada desde la muerte donde el *individuo* buscado en vano por Zarathustra, el hombre *compasivo* tornado en *amor que procura*, y la *morada* abierta a la inminencia siempre pendiente de lo divino confluyen sus aguas y logran escapar de la aporía aristotélica sobre la imposibilidad de hacer coincidir una *vida íntegra* con la *integridad de la vida*. Pues sólo estando a la muerte (no «hacia» ella, ni menos «para» ella, como en tantas traducciones desmañadas de *Sein zum Tode*, si es que no malintencionadas), esto es, estando siempre presto a la (im)posible *irrepetibilidad* del instante, de modo que en cada caso nos vaya literalmente la vida, sólo entonces se alcanza *in actu exercito* la paradójica plenitud de una vida finita. Y es que, como sabemos por *Ser y tiempo*, la muerte es la manifestación del *íntegro poder-ser del Dasein* (*des ganzen Sein-können des Daseins*)⁸⁴. Es en la circunspección, en el cuidado de lo ente y en la procura para con los otros donde el Dasein se decide resueltamente *jeweils*, caso a caso, a ser él mismo (tal es el sentido de la

83 *Ibid.*: «La muerte es algo que, *por lo que hace a* la vida fáctica, está siempre por *delante* (*bevor steht*), está ante ella (o está antes que ella: *vor dem es steht*, F. D.) como algo inescrutable». (Repárese en el uso, tan *estático*, de *stehen* («estar»), cuando lo habitual habría sido escribir que la muerte *va* siempre por delante de la vida fáctica. Pero la muerte no *va*, sino que es(tá) inmóvil. Sólo la vida *va*. Y así le va.

84 Véase *supra*, nota 62.

Jemeinigkeit: «el hecho de serme, de sentirme como yo mismo»); algo sólo a duras penas logrado en la relación *ética*, allí donde cada acción instantánea se destina y determina *para toda la vida* (¿no es éste, acaso, el sentido profundo del *eterno retorno* nietzscheano?). Cada acción es así una gesta en la que se gesta *genuinamente* el hombre y el sentido de su estar siempre *situado*, en compañía. Una gesta extraña, en la cual nada se espera y nada se teme, allí donde florece la flor negra de la angustia y el mundo se muestra como la integridad de las vías posibles del humano cuidado.

Recogiendo ahora todo lo anterior, creo que estamos finalmente en disposición de atender con seriedad mortal a la propuesta de Franco Volpi respecto a una ética verdaderamente *solidaria*. Para ello, quizá nada mejor que un recuerdo. Alguna vez y en algún lugar leí que Jean Beaufret⁸⁵ había «traducido» la pregunta ético-metafísica kantiana: «¿Qué debo hacer?» (*Was soll ich tun?*) por esta otra, propia de una ética de la *culpa*: «¿De qué soy culpable?» (*Wessen bin ich schuldig?*)⁸⁶. Pero en la ética postnihilista aquí esbozada, la pregunta debiera ser más bien la siguiente: «¿De quién soy yo deudor?» (*Wem bin ich schuldig?*). ¿De quién, sino de «la voz del amigo que todo Dasein porta cabe sí (*die Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt*)?»⁸⁷ Sólo que esa deuda no remitiría tanto a la voz

85 No he logrado encontrar el pasaje donde se recoge esta inaudita «traducción», pero esas palabras permanecen, obstinadas, en mi memoria. Quizá algún lector pueda ayudarme a pasar de la memoria a la cita explícita.

86 Quizás tenía Beaufret en mente la sentencia paulina, según la cual bajo la Ley: «todo el mundo es culpable ante Dios» (*Rom.* 3, 9).

87 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (= *SuZ*) (1927), § 34, p. 163, Max Niemeyer, Tübinga, 1976¹⁷ (= GA 2).

silente de la «conciencia del ser» (*des Gewissens des Seins*: del haber sabido ya de antemano del ser), cuanto a la antes mentada *philia* aristotélica, la máxima concreción de una vida virtuosa, en cuanto noble elevación *katrológica* de la vida fáctica de cada uno de nosotros. Como es bien sabido, Aristóteles estableció la *philia* como condición indispensable para vivir una vida de hombre: «además que esto es la cosa más necesaria de la vida, ya que ninguno querría vivir sin amigos»⁸⁸.

La *philia* es el modo supremo de la *psyché* humana (la cual, justo por ello, es siempre reflexiva: sólo en el otro se encuentra a sí misma). Y también es obvio para el Estagirita que sin amigos no existe ningún *lógos* (dado que el *lógos* es siempre *xynós*; común... y comunitario, hacedor de comunidad). Amigos son aquellos que sienten en común (recuérdese el «con-sentir» que Volpi ponía de relieve, al hablar de Schopenhauer), ya que en esta *aísthesis* común (de las cosas de la vida, no de objetos) los amigos con-vienen, de modo que el «hombre bueno» —el hombre de carácter ético; no el hombre *simpliciter*): «tiene misma disposición respecto de sí que la que tiene respecto de su amigo». Y la razón aducida para ello es esta: «(*héteros gâr autós ho philós estin*)»⁸⁹.

Ahora, todo depende del modo de traducir tan lapidaria afirmación. Si, en consonancia con el subjetivismo moderno, vertemos el paréntesis así: «porque el amigo es un otro yo», un *alter ego*, nos sumimos una vez más en el mar muerto del egoísmo ficticio denunciado por Nietzsche, o sea en la abstracción propia del Humanismo. Sólo que *héteros autós* no significa en absoluto *alter ego* (*alter*

remite a *allós*, no a *héteros*⁹⁰). Vertamos, pues, la sentencia de otro modo (de otro modo *de ser*): «pues que el amigo es aquel [ser] otro⁹¹ que es también para él sí-mismo». *Héteros*, otro es quien me salva de la tentación de ser un «yo» mostrenco y de querer compadecerme de los otros (y en el fondo, de verdad, de mí mismo). Tal es el amigo que todo Dasein con-lleva, con el cual con-siente y se conduele. *Philia*: *die Liebe*, el amor fuerte, estelar, buscado afanosamente por Nietzsche.

Por eso, *ho héteros* (*he hetera*) no puede ser simplemente el *Mitsein*, aquel que va conmigo y que encuentro en el trabajo, «a pie de obra», compartiendo conmigo lo que nos es común «por el hecho de pacer en el mismo lugar»⁹², como no sin brutalidad dice Aristóteles; y continúa: si ese estar juntos se limita a satisfacer necesidades físicas, eso lo hace ya el ganado. No en vano habla también Heidegger de un *Miteinandersein* impropio, que «deriva de hacer las mismas cosas»⁹³.

El en definitiva inalcanzable «otro sí-mismo», el amigo que lo es precisamente *por ser otro*, es el Dasein con el que convivo, como ya apuntó Aristóteles: se trata de un «vivir

90 La *hetaira* no es desde luego la mujer *propia*, sino justamente la *Otra*, por excelencia.

91 En italiano y francés existe la expresión *altrui*, *autrui* (cara a Levinas), para referirse a «otro», en cuanto irreductible: sin género, sin posibilidad de plural. Curiosamente, todo el mundo dice «yo» y «tú», pero nadie puede *identificar* a *altrui/altrui* sin «echar a perder» su inalienable alteridad. Esa expresión es por así decir la contrapartida «neutra» (ni uno/a ni otro/a) de *Dasein*. Algo en lo que Levinas bien podría haber reparado.

92 EN IX 7; 1170b14. El verbo *némesthai* puede significar «comer juntos» y también, simplemente, «compartir» (cf. *némein*).

93 *SuZ*, p. 122.

88 EN VIII, 1; 1155a4.

89 EN IX; 8; 1170b6.

juntos» (*syzén*), o lo que es lo mismo, por el hecho de «compartir» (*koinonein*) palabras y pensamientos»⁹⁴. O bien, con Heidegger y más allá de él, por el hecho de «oír la voz del amigo».

Es la voz cordial, ahora para siempre silente, para siempre entrañada, de Franco Volpi, *con quien tanto quería*.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. En: *Gesammelte Schriften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (ed. bilingüe), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.
- , *Política* (ed. bilingüe), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., 1975-.
- LUHMANN, Niklas, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2005 [orig.: 1990].
- MAZOCCHIO, Fabio, *Il pensiero dell'essere come «etica originaria» in Martin Heidegger*, DIALEGESTHAI 2005 (ed. virtual).
- OLAFSON, Frederick A., *Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of Mitsein*, Cambridge Univ. Press., Cambridge, 1998.

- PATZIG, Günther, *Ethik ohne Metaphysics*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983 [orig.: 1971].
- RIPPE, Klaus Peter, *Ist eine Ethik ohne Metaphysik zum Scheitern bestimmt?* (En, Brigitte Boothe / Philipp Stollger (Hrsg.), *Moral als Gift oder Gabe?: zur Ambivalenz von Moral und Religion*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2004, pp. 215-238).
- PHILIPSE, Herman, *Heidegger and Ethics*. INQUIRY 42, 439-474 (hay ed. virtual).
- VATTIMO, Gianni, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991.
- VOLPI, Franco, *Crisi della modernità e riabilitazione della filosofia pratica*. QUADERNI DELLA FONDAZIONE SAN CARLO 3-4 (Modena 1987), 9-38.
- , *Being and Time: A «translation» of the Nicomachean Ethics?* (En, Theodor J. Kiesel / John Van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, SUNY Press, Albany NY, 1994, pp. 195-211).
- , *¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica*. SEMINARIOS DE FILOSOFÍA 9 (Santiago de Chile 1996), 45-73.
- , *Introduzione a: Arthur Schopenhauer, L'arte di essere felici*, Adelphi, Milán, 1997, pp. 11-22.
- , *Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo*. ANUARIO FILOSÓFICO 32 (Madrid 1999), 315-342.
- , *«Wir Heimatlosen». Heidegger und die «Heimatlosigkeit» des modernen Menschen*. (En, Antonio Pasinato (Hrsg.), *Heimatsuche. Regionale Identität im österreichischen-italienischen Alpenraum*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2004, pp. 175-181).
- , *Miteinander auskommen: Schopenhauers Ethik der Toleranz und Solidarität auf der Grundlage des Mitleids*. (Nachwort zu: Arthur Schopenhauer, *Über das Mitleid*, dtv/C.H. Beck, München, 2005, pp. 151-159).

—, *El nihilismo*, Siruela, Madrid, 2007 [orig.: 1996].

ENTREVISTAS

DEMICHELI, Tulio, *Franco Volpi: «Prefiero ser un nihilista que un fanático»*. ABC.es, 21-4-2007.

Diálogo con Franco Volpi. Revista FAHRENHEIT 451/1 (ed. virtual). Bogotà, 2008.

Enciclopedia Multimediale delle Scienze, *Intervista a Franco Volpi: Heidegger e il mondo moderno*. 13-12-1994 (ed. virtual).

ÍNDICE

NOTA PRELIMINAR (Valerio Rocco)	7
CONTRA LA MUERTE DE FRANCO VOLPI (Félix Duque)	13

¿APORTES A LA FILOSOFÍA?

EL DIARIO DE UN NAUFRAGIO	17
---------------------------	----

1. «Ser y tiempo», obra maestra inacabada [18]
2. La «torna» [21]
3. «No estoy escribiendo "Ser y tiempo II"» [27]
4. La redacción de los «Aportes a la filosofía» [32]
5. Estilo y estructura [36]
6. Terminología [40]
7. «Tengo la sensación de que crezco sólo en las raíces, y no ya en las ramas» [57]
8. Naufrago en el mar del Ser [60]

HEIDEGGER: SOBRE LA GRAMÁTICA Y LA ONTOLOGÍA DE LA PALABRA 'SER'

63

1. La identificación de la metafísica con la pregunta por el ser [63]
2. Cuestiones de método: *Destruktion, Überwindung, Verwindung*. ¿Por qué una *Einführung*? [66]
3. ¿En qué ayuda la gramática en la pregunta por el ser [73]
4. ¿Una respuesta indirecta a Carnap? La cuestión de la nada [79]
5. La «maravilla de las maravillas»: el ente es [84]
6. La etimología y su uso filosófico [91]

EPÍLOGO: «HACIA UNA ÉTICA POSTNIHILISTA» (Félix Duque)	97
--------------------------------------------------------	----

«¿Son quizá los *Aportes a la filosofía* el diario de navegación de un naufragio? ¿Se trata de un nuevo hundimiento en el mar del Ser después de aquel por el que *Ser y tiempo* quedó inconcluso?». Con estos interrogantes abre Franco Volpi su intenso cuerpo a cuerpo con la obra más misteriosa y sorprendente de Martin Heidegger; este estudio, pensado como introducción a su propia edición italiana de los *Beiträge*, fue censurado en su momento por la audacia de la interpretación y la profundización en la crisis personal, y no sólo filosófica, que marca la senda heideggeriana a partir de *Ser y tiempo*.

Ahora se presenta aquí por primera vez, reelaborado y ampliado a través de un diálogo con otra obra decisiva, *Introducción a la metafísica*, en un proyecto hermenéutico que ha quedado parcialmente truncado por la inesperada muerte de Volpi.

FRANCO VOLPI (Vicenza, 1952-2009) fue Catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de Padua. Entre sus numerosas obras destacan sus estudios y sus ediciones sobre Aristóteles, Schopenhauer, Heidegger, así como sobre el problema del nihilismo.

