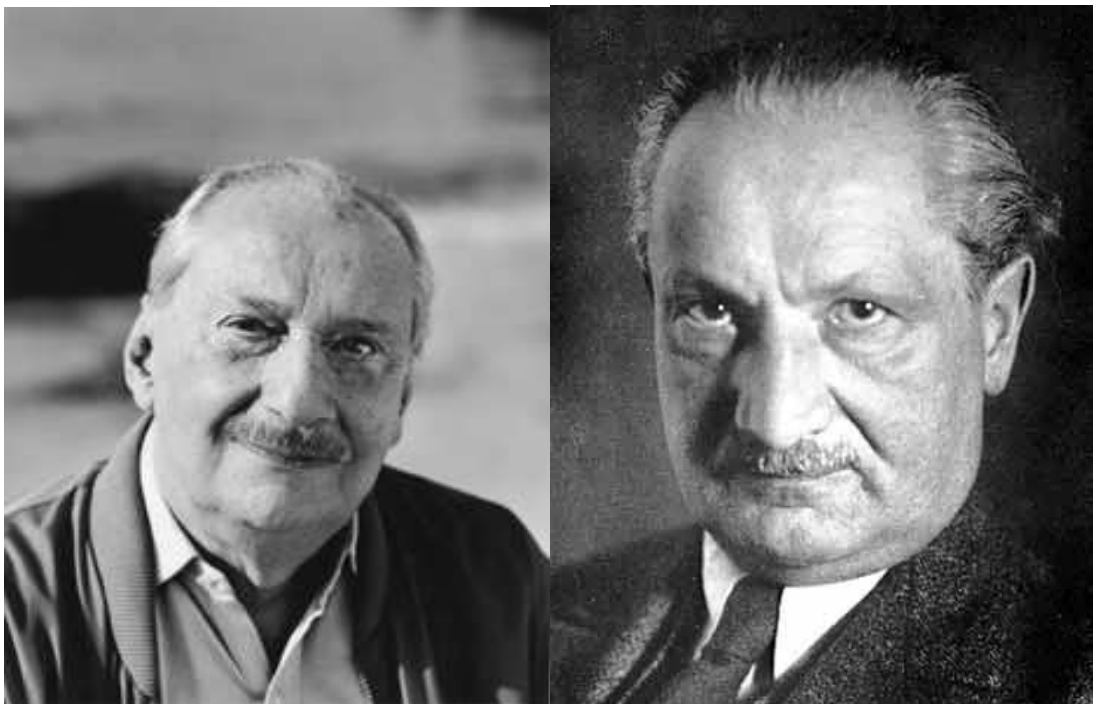


Gianni Vattimo

Textos sobre Martin Heidegger



Ser y tiempo¹

(Fragmentos)

1 — Neokantismo, fenomenología, existencialismo

Ser y tiempo, la obra que en 1927² impuso a Heidegger a la atención del mundo filosófico y también de la cultura no especializada, lleva como epígrafe un pasaje del *Sofista* de Platón (244a), en el cual se dice que, a pesar de la aparente evidencia del concepto, el término “ente” dista mucho de significar algo claro que no necesite ser indagado; lo mismo que en los tiempos de Platón, también para nosotros la noción de ser es sólo aparentemente obvia, por lo cual es necesario reformular el problema del ser. Aun hoy, en la lectura de esta primera obra heideggeriana (“primera” en el sentido de que en ella comienza la elaboración de la perspectiva teórica más específica y característica de Heidegger), se tiende a olvidar que la cuestión en torno de la cual gira el libro es precisamente la cuestión del ser y se prefiere, en cambio, prestar una atención casi exclusiva al análisis de la existencia humana desarrollado en la obra. El problema del ser, precisamente a causa de ese carácter obvio que también a

¹ “Introducción a Heidegger”. Traducción de A. Báez, Gedisa, México, D.F., 1987.

² *Sein und Zeit*, Halle, 1927; Tübingen, 1963¹⁰, traducción italiana de Pietro Chiodi, Milán, 1953; edición revisada, Turín, 1969. La traducción de Chiodi, publicada por primera vez en 1953, estaba precedida sólo por una traducción japonesa (Tokio, 1939-40) y por una traducción española (Méjico, 1951). En las citas y en la terminología nos remitiremos más bien a la primera edición italiana que a la segunda. Los términos introducidos por Chiodi en la primera edición (por ejemplo, “tonalidad afectiva” que en la nueva edición aparece por lo común como “emotividad”) se han hecho ya familiares en los estudios heideggerianos en lengua italiana y por eso los preferimos a los de la segunda edición. En cambio, los números de las páginas citadas corresponderán siempre a la edición italiana de 1969.

nosotros nos parece poseer, suena como algo extraño o por lo menos “abstracto”. En esto, la situación cultural y filosófica en que *Ser y tiempo* vio la luz en 1927 no es diferente de la nuestra; y es más, como se verá, Heidegger considera como elemento constitutivo del problema mismo del ser precisamente este hecho, aparentemente exterior y accidental, de que el problema parezca extraño y remoto o hasta como un no problema.

¿Cómo llega Heidegger a reconocer el carácter central del problema del ser que en adelante constituye el tema único de todo su itinerario filosófico? Las páginas iniciales de *Ser y tiempo*, además del epígrafe tomado del *Sofista*, suministran también otra indicación muy importante: la obra está dedicada a Edmund Husserl, a quien Heidegger consideraba como su maestro. El fundador de la fenomenología es sin embargo una figura que sólo relativamente tarde llega a ser un factor determinante en la formación filosófica de Heidegger. Este, en efecto, realiza sus estudios universitarios en Friburgo, en la escuela de Heinrich Rickert, es decir, en uno de los centros de aquella filosofía neokantiana que domina la cultura filosófica alemana en los comienzos de este siglo. Y el problema del ser, tal como lo habrá de plantear Heidegger en su obra, está destinado a parecer extraño y superfluo precisamente a esa mentalidad filosófica de derivación neokantiana que se mantendrá largo tiempo en Alemania y que en alguno de sus aspectos pasará también a la fenomenología. Y, sin embargo, precisamente partiendo del neokantismo se mueve Heidegger para llegar, a través de un itinerario que conviene reconstruir brevemente aquí, a la interrogación que guía el planteamiento de *Ser y tiempo*.

De corte neokantiano, ya en sus resultados, ya sobre todo en la elección misma de los temas, son las obras de Heidegger publicadas antes de *Ser y tiempo*, a saber, la tesis de doctorado sobre **La teoría del juicio en el psicologismo** (1913), la tesis de docencia privada y libre sobre *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Scoto* (1916) y la prelucción del mismo

año sobre el **Concepto de tiempo en la historiografía**³. La disertación de doctorado versa sobre un tema corriente en la discusión filosófica de la época: la reivindicación de la validez de la “lógica” contra la tendencia “psicologista” que, remitiéndose a S. Mill, reducía las leyes lógicas a leyes empíricas sobre el funcionamiento de la mente humana. Tratase de la misma polémica que, fuera de la escuela neokantiana, habían mantenido Husserl⁴ y Frege⁵. Estableciendo una contraposición, que en aquel contexto no tiene gran originalidad, pero que se manifiesta significativa si se la revé a la luz de los desarrollos posteriores de su pensamiento (rechazo del concepto de ser como simple presencia, temporalidad del ser), Heidegger distinguía, por un lado, la esfera lógica y, por otro, el mundo de los hechos puramente psíquicos, fundándose en la consideración de que este último se caracteriza por la mudanza y por el tiempo, mientras que el mundo lógico se presenta como algo inmutable; es el sujeto quien capta temporalmente los significados, pero los capta precisamente en cuanto válidos, es decir, no amenazados por el cambio. Al psicologismo, por atenerse al aspecto psicológico del fenómeno del conocimiento, se le escapa la verdadera naturaleza de la realidad lógica, no capta ni justifica lo que realmente la constituye como tal, esto es, la validez que, por definición, se sustrae al fluir temporal que caracteriza la vida psíquica.

³ *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, Leipzig, 1914; *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, 1916; “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft”, en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1916, págs. 173-88.

En este breve examen de los escritos heideggerianos anteriores a *Ser y tiempo*, especialmente en lo que se refiere a la significación que tienen los cursos universitarios dictados por Heidegger después de 1916, sigo las excelentes páginas que dedica a la cuestión O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, que pudo examinar mucho material inédito. En cuanto a la situación de Heidegger respecto de Husserl y respecto del clima cultural de la primera parte del siglo XX y en los años posteriores a la primera guerra mundial, he tenido en cuenta sobre todo dos escritos de Hans Georg Gadamer: la introducción a la edición Reclam del ensayo de Heidegger sobre *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart, 1960, y “Die phänomenologische Bewegung”, en *Philosophische Rundschau*, 1963, págs. 1-45.

⁴ Por lo menos a partir de las *Logische Untersuchungen*, Halle, 1900-1 Véase R. Raggiunti, *Introduzione a Husserl*, Bari, 1970.

El discurso sobre la autonomía del mundo de las significaciones está desarrollado en la tesis de docencia privada sobre Scoto, en la cual sin embargo Heidegger reconoce ya explícitamente que la filosofía no puede dejar de plantear el problema de la validez de las categorías, es decir, de la lógica, no sólo desde un punto de vista inmanente, sino también desde el punto de vista “transeúnte”, es decir, desde el punto de vista de su valor para el objeto⁶. ¿En qué consiste la validez de las categorías? “Si (esa validez) ha de entenderse como una clase peculiar de ‘ser’ y de ‘deber’ o si no significa ni una ni otra de estas cosas y se la concibe en cambio sobre la base de grupos de problemas que están en un nivel más profundo en el concepto de espíritu viviente, y grupos que se vinculan con el problema del valor (...) entonces éste no es el lugar de decidirlo”⁷.

De manera que en la conclusión del estudio sobre Scoto se anuncia la problemática de fundar la validez objetiva de las categorías en la vida de la conciencia, la cual se caracteriza por la temporalidad y por la historicidad, es decir, precisamente por aquellos caracteres en virtud de los cuales el escrito sobre el psicologismo reconocía que la esfera lógica era irreductible a la esfera psíquica. “El espíritu viviente es como tal espíritu histórico en el sentido más propio del término”⁸ (el espaciado es de Heidegger).

No se trata, evidentemente, de un retorno al psicologismo; la subjetividad que entra aquí en juego no excluye, como subjetividad puramente empírica, la validez de las categorías; se trata sólo de enlazar explícitamente los dos aspectos: la historicidad del “espíritu viviente” y la validez intemporal de la lógica. Este problema, que aquí está sólo esbozado y que permanece en pie, ya excluye empero que el discurso pueda mantenerse en un nivel puramente trascendental; excluye, pues, la consideración de las categorías como puras “funciones del pensamiento”.

⁵ Sobre un primer enfoque de Frege se puede consultar la antología de sus escritos ordenada por C. Mangione con prefacio de L. Geymonat. *Aritmetica e logica*, Turín, 1965.

⁶ Véase *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, op. cit., pág. 234.

⁷ *Ibid.*, pág. 235.

⁸ *Ibid.*, pág. 238.

"No se puede ver en la justa luz la lógica y sus problemas si el contexto sobre cuya base la lógica es considerada no se hace translógico. *La filosofía no puede prescindir, a la larga, de la óptica que le es propia y por lo tanto de la metafísica.* Para la teoría de la verdad, esto implica la tarea de una definitiva clarificación metafísico-teleológica de la conciencia."⁹

Hemos querido presentar algunos pasajes de los más significativos del capítulo final de la tesis de docencia privada porque aunque tan sólo fuere como indicaciones de problemas y de intereses, muestran el afloramiento en Heidegger de la temática que lo llevará a descubrir su propio camino peculiar de filosofar. La reivindicación de la necesidad de ir más allá de la lógica y la negativa a considerar las categorías sólo como funciones del pensamiento son ya elementos muy claros de una polémica contra el neokantismo que habrá de acentuarse cada vez más; y la explícita conexión de la metafísica con lo que Heidegger llama una "clarificación metafísico-teleológica de la conciencia", esto es, del espíritu viviente, alude ya con toda claridad al planteamiento que se hará explícito en *Ser y tiempo*.

De manera que dentro de la terminología y de la problemática neokantianas maduran en Heidegger problemas y exigencias que en aquel ámbito ya no pueden resolverse. Y son problemas vinculados, según vimos, con el problema de reconocer la historicidad del espíritu viviente, esto es, como se diría en la terminología de *Ser y tiempo*, la efectividad de la existencia, que hace imposible ver al sujeto del conocimiento como ese sujeto puro que está supuesto en toda posición de tipo trascendental. Es esta misma temática (de la vida de la conciencia como historicidad) lo que implica también un concepto de temporalidad irreductible al concepto de tiempo empleado en las ciencias físicas; ésta es la temática que ocupa el centro de la prelucción sobre el *Concepto de tiempo en la historiografía*.

¿Qué sentido tiene, tocante al madurar de estos problemas, la proximidad de Heidegger con Husserl? Preparado ya desde mucho tiempo atrás (como, por lo

⁹ *Ibíd.*, pág. 235.

demás, se puede entender por la misma temática de los escritos que acabamos de recordar), ese sentido se concreta en forma definitiva cuando Heidegger, después de la primera guerra mundial, se convierte en asistente de Husserl, que mientras tanto ha sido llamado a Friburgo como profesor. Considerando los problemas que, según vimos, surgen sobre todo en la tesis sobre Duns Scoto y considerando que Heidegger se va apartando de la filosofía neokantiana, no tiene sentido pensar que Heidegger se acerca a Husserl principalmente en la medida en que también para él es central la temática trascendental. Verdad es que en muchos aspectos, y sobre todo en el período que estamos considerando (los años de alrededor de la primera guerra mundial), la fenomenología husserliana, con el programa de la reducción trascendental, presenta profundas afinidades con el neokantismo¹⁰. Pero precisamente el hecho de que *Ser y tiempo*, que ya no comparte nada con el neokantismo, esté dedicado a Husserl, demuestra que Heidegger veía en Husserl y en la fenomenología, más que una variación y profundización del punto de vista trascendental neokantiano, el modo de extender su discurso precisamente en la dirección de esas dimensiones de historicidad, de efectividad y, podríamos decir, de lo concreto, a que aludían las páginas finales sobre Scoto. La fenomenología husserliana, por lo menos en la formulación que se conocía de ella alrededor de 1920, ¿podía justificar esta “interpretación” que - ya sobre la base de *Ser y tiempo*, ya sobre la base de los escritos anteriores y también de los temas de los cursos que después de 1916 Heidegger dictaba en Friburgo - parece darle Heidegger? Es cierto que, en los escritos de Husserl publicados hasta entonces, Heidegger podía ya encontrar una novedad radical respecto del neokantismo y precisamente en la dirección de su interés por lo efectivo y lo concreto. Mientras el neokantismo hacía hincapié en la ciencia, en su carácter constructivo y matemático, como única forma de conocimiento válido, para Husserl el acto cognoscitivo se resuelve en la *Anschauung*, la intuición (de las esencias), que no se reduce al conocimiento científico sino que

¹⁰ Sobre el sentido y los límites de la influencia del neokantismo en Husserl, véase H. G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, op. cit., pág. 4 y siguientes; y O. Poggeler, op. cit., pág. 67 y siguientes.

es un encontrar las cosas, por así decirlo, en carne y hueso. A esta concepción husserliana de la intuición se remitirá la interpretación heideggeriana del concepto de fenómeno en *Ser y tiempo*, interpretación que ya no entiende este concepto, como el neokantismo, en contraposición a la cosa en sí, sino que lo entiende como “manifestación” positiva de la esencia misma de la cosa. La sustitución de la ciencia (que construye el mundo de la experiencia en rigurosas estructuras matemáticas) por la *Anschauung* representa un paso hacia la liberación de los límites del trascendentalismo neokantiano¹¹.

Pero la fenomenología, en la forma explícita que tiene en aquella época en las obras de Husserl publicadas hasta entonces, se le manifiesta a Heidegger como un movimiento en pleno desarrollo y a este desarrollo contribuye él mismo de manera decisiva¹² en virtud de una estrecha colaboración con Husserl, a cuyos manuscritos y apuntes de trabajo tiene acceso; además es probable que lo tuviera al corriente del mismo modo sobre sus propias indagaciones. De manera que, mientras no tiene sentido preguntarse si *Ser y tiempo* pudo influir en el surgimiento y desarrollo del interés husserliano por la historicidad y el “mundo de la vida”, probablemente sea más justo reconocer que la interpretación heideggeriana de la fenomenología revela una vocación y una tendencia de desarrollo que está presente (como lo muestra el hecho de ocupar el primer plano el tema de la *Lebenswelt*) en la fenomenología misma, cualesquiera que sean luego los caminos divergentes que hayan tomado Husserl y Heidegger¹³.

Esta interpretación heideggeriana de la fenomenología así como el interés por la efectividad que lo aleja del neokantismo no se forjan sólo o principalmente en virtud de una reflexión “interna” o exclusivamente técnica sobre los contenidos y los temas de estos rumbos filosóficos, sino que reflejan una participación más amplia en los problemas y en las exigencias que (aun fuera

¹¹ Véase H. G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, op. cit., Págs. 19-20.

¹² Husserl solía decir en los primeros años de la década de 1920: “La fenomenología somos yo y Heidegger, y nadie más”; véase H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movements. A Historical Introduction*, La Haya. 1960 2 volúmenes.

de la filosofía en el sentido técnico y de la filosofía académica) se imponían en la cultura alemana y también europea de la época. En el discurso pronunciado en el acto de su admisión como miembro de la Academia de Ciencias de Heidelberg¹⁴, Heidegger da algunas indicaciones esclarecedoras para entender cómo sintió y vivió el clima cultural de los años inmediatamente anteriores a la primera guerra mundial: “No es posible describir adecuadamente lo que aportaron los vivaces años que van de 1910 a 1914; a lo sumo se puede tratar de aclararlo mediante una selección de nombres y de acontecimientos: la segunda edición de la *Voluntad de poder* de Nietzsche, la traducción de las obras de Kierkegaard y de Dostoyevski, el incipiente interés por Hegel y Schelling, las poesías de Rilke y de Trakl las *Gesammelte Schriften* de Dilthey”. Nietzsche llegará a ser el tema dominante de todo el desarrollo del pensamiento heideggeriano entre 1935 y 1943; pero Dilthey y Kierkegaard indican dos presencias ya muy vivas en los años posteriores a la primera guerra mundial que preparan inmediatamente *Ser y tiempo*.

Dilthey, como se verá, ocupa un puesto decisivo en *Ser y tiempo*, precisamente en el punto en que la analítica existencial culmina en el reconocimiento de la temporalidad como sentido ontológico de la *Sorge*, es decir, de todas las estructuras constitutivas del ser del hombre. Para el Heidegger de *Ser y tiempo*, el problema de las ciencias históricas, al que estaba dedicada la prelación de 1916, asume ahora su fisonomía más propia que es, no la de un problema metodológico, sino la de un problema ontológico. El pensamiento de Dilthey y el del conde Yorck, que en muchos aspectos lo desarrolla y lo clarifica, tienen el sentido de mostrar que fundar verdaderamente la historicidad y la historiografía es posible sólo a la luz de un replanteamiento del problema del ser¹⁵; el problema de la historicidad es, pues, el problema de la “filosofía de la

¹³ Véase H. G. Gadamer, *Die pänomenologische Bewegung*, op, cit., pág. 19 y siguientes.

¹⁴ “Antrittsrede”, en *Jahresheft den Heidelberger Akademie den Wissenschaften*, 1957-58, págs. 20-1.

¹⁵ Véase *Essere e Tempo*, traducción citada, pág. 575.

vida”¹⁶ (con lo cual, aun en cuanto a la terminología, se nos remite a la noción de “espíritu viviente” de la tesis sobre Scoto) y su solución está aquí explícitamente vinculada (cuando se remite en nota a los párrafos 5 y 6) con el mismo problema fundamental de Ser y tiempo.

Y la vinculación no va en un solo sentido; es decir, habiendo tropezado en un determinado momento con el problema de la historicidad, Heidegger reconoce que también ese problema puede encontrar solución adecuada sólo desde el punto de vista de una nueva reformulación ontológica; pero fundamentalmente - y esto explica asimismo la excesiva longitud del párrafo dedicado a Dilthey y a Yorck y de las citas en él contenidas-, es precisamente el fenómeno de la historicidad y de la “vida” lo que impone el replanteo del problema del ser.

Que ésa sea realmente la situación está demostrado no sólo por el carácter central que tiene el tema del tiempo y de la historicidad en *Ser y tiempo*, aunque aparentemente el tema es encontrado en el curso de un análisis todavía simplemente “preparatorio”, que no se refiere directamente al ser sino sólo a las estructuras de ese ente que presenta el problema del ser, esto es, el hombre; al surgimiento de esta problemática de la historicidad del espíritu viviente en los escritos de 1913-16 corresponde (y haberlo puesto especialmente de relieve es el mérito particular de la interpretación de Poggeler) un madurar de la atención por la efectividad y lo concreto de la vida en virtud de la reflexión sobre el pensamiento cristiano, reflexión que ocupa un lugar dominante en la indagación de Heidegger durante los años que siguen a la primera guerra mundial. Es en esta perspectiva donde el nombre de Kierkegaard adquiere un sentido relevante. En *Ser y tiempo* se considera a Kierkegaard como un pensador que “afirmó explícitamente y penetró exactamente el problema de la existencia como problema existencial. En cambio, la problemática existencial le es tan ajena que Kierkegaard, en lo tocante a las perspectivas ontológicas, permanece completamente bajo el dominio de Hegel y de la filosofía antigua vista a través

¹⁶ *Ibíd.*, pág. 574.

de éste”¹⁷. A pesar de no haber logrado pasar a la problemática propiamente existencial, Kierkegaard es explícitamente invocado en algunos puntos fundamentales del desarrollo de *Ser y tiempo*, a saber, en lo que se refiere al concepto de angustia y al concepto de temporalidad¹⁸. Una posición análoga a la de Kierkegaard es la que ocupa San Agustín; por más que el juicio sobre éste no sea tan explícito como el juicio sobre Kierkegaard, también de él dice Heidegger que su análisis permaneció por lo común en un nivel óntico¹⁹; y también se remite a san Agustín cuando trata los mismos problemas centrales de la angustia y de fundar la temporalidad.

Si se consideran estas “citas” heideggerianas (junto a las cuales hay que colocar las citas de san Pablo, de Lutero y de Calvino) a la luz del interés que se manifiesta en Heidegger, inmediatamente después de la primera guerra mundial, por la problemática religiosa, dichas citas se convierten en una especie de hilo conductor - junto con las otras ya indicadas relativas primero al neokantismo y luego a Husserl y a Dilthey - para comprender la formación del horizonte teórico

¹⁷ *Ibid.*, pág. 357. Los adjetivos “existencial” y “existenciario” (*existenziell* y *existenzial*) aluden a la distinción entre el problema de la existencia como se plantea en el seno de la existencia misma (son existenciales los problemas concretos que encontramos y resolvemos día tras día en cualquier nivel y hasta, como se verá, la decisión anticipante de la muerte) y el problema de la existencia que se plantea en el nivel reflexivo y que podríamos llamar el problema “sobre la existencia”. “El problema de la existencia sólo puede ponerse en claro en el existir mismo. La comprensión de sí mismo que constituye la guía en este caso la llamamos *existencial*... El problema en torno de ella [la existencia] se refiere, en cambio, a la discusión de lo que constituye la existencia. Damos el nombre de existencialidad al conjunto de estas estructuras. La analítica de la existencialidad tiene el carácter, no de una comprensión existencial, sino el de una comprensión *existenciaria*” (*ibíd.* págs. 66-7). La distinción, formalmente clara, se complica empero si se tiene en cuenta que “la analítica existenciaria, por su parte, tiene en última instancia raíces *existenciales*” (*ibíd.* pág. 68). Sobre este problema véase L. Pareysón *Studi sull' esistenzialismo*, Florencia, 1943 (segunda edición 1950), pág. 185 y siguientes.

¹⁸ *Essere e tempo*, trad. cit., p. 299 y 491-2.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 298. El término “óntico” constituye con “ontológico” una pareja de conceptos paralela a la de existencial-existenciario, aun cuando los significados no se superpongan completamente. Óntica es toda consideración, teórica o práctica, del ente que se atiene a los caracteres del ente como tal, sin poner en tela de juicio su ser; ontológica es en cambio la consideración del ente que apunta al ser del ente. La “descripción del ente intramundano” es óntica; la “interpretación del ser de ese ente” es ontológica. Como se verá más adelante, el conocimiento del ente

de *Ser y tiempo*. En el semestre invernal de 1919-20 Heidegger dicta un curso sobre **Fundamentos de la mística medieval**, al cual siguen, en el semestre invernal de 1920-21, uno de *Introducción a la fenomenología de la religión* y, en el semestre estival de 1921, uno sobre *San Agustín y el neoplatonismo*²⁰. Por lo demás, el carácter central de este interés religioso está reconocido por el propio Heidegger en una declaración explícita contenida en una de sus obras más recientes²¹.

Ahora bien, precisamente en el curso sobre **San Agustín y el neoplatonismo** a juicio de Poggeler, que tuvo a su disposición apuntes sobre dicho curso²², el tema dominante era poner de manifiesto la insuficiencia del aparato conceptual neoplatónico para expresar apropiadamente los contenidos de la temática religiosa cristiana tal como la vivía san Agustín. De manera que para san Agustín vale también aquello que Heidegger dice en *Ser y tiempo*, de manera más explícita, sobre Kierkegaard, también san Agustín permaneció en un enfoque puramente existencial de la existencia porque, así como Kierkegaard no rompió el esquema de la ontología clásica que encontraba en Hegel, tampoco san Agustín se salió del esquema metafísico griego que él conocía en la forma del neoplatonismo. En ambos casos, la experiencia religiosa cristiana se presenta más auténticamente fiel a la estructura de la existencia, pero esa fidelidad no se traduce en un verdadero análisis filosófico a causa de las insuficiencias de los conceptos metafísicos a los cuales se recurre.

La reflexión sobre la problemática religiosa, desarrollada sobre todo a la luz del Nuevo Testamento y de los padres de la Iglesia, tiene pues para Heidegger el sentido de poner de manifiesto el contraste entre el “espíritu viviente” y los esquemas conceptuales que, a través de todas las vicisitudes de la historia de la filosofía, se mantuvieron de algún modo dominantes en el

presupone cierta comprensión previa del ser del ente: en la base de toda verdad óntica está la verdad ontológica.

²⁰ Una versión completa, revisada y aprobada por el propio Heidegger, de los cursos universitarios que dictó fue publicada por W. J. Richardson, *Heidegger, Though Phenomenology to Thought*, La Haya, 1963, págs, 663-71.

²¹ Veasé *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, pág. 96.

pensamiento occidental (recuérdese que Kierkegaard, a través de Hegel, se conecta con los griegos) y son los mismos que aún nos determinan. Como lo veremos mejor en el examen particularizado de **Ser y tiempo**, la insuficiencia de este aparato conceptual metafísico, que es sustancialmente el mismo desde Parménides hasta Hegel y Nietzsche, consiste en el hecho de concebir el ser como *Vorhandenheit*, como simple presencia. Es esta concepción del ser lo que hace imposible pensar adecuadamente el fenómeno de la vida y de la historia. Dicha concepción está también en la base (como supuesto no problematizado) del neokantismo (y de la fenomenología husserliana; pero Heidegger lo verá claramente sólo más tarde). Y paralelamente a *Ser y tiempo*, Heidegger elabora una interpretación de la *Crítica de la razón pura*²³ que constituye una clara polémica con el neokantismo: mientras para los neokantianos la obra de Kant se resuelve esencialmente en fundar una teoría del conocimiento y particularmente del conocimiento científico, Heidegger reivindica el carácter central del problema de la metafísica en un sentido no muy diferente del que este término tenía en las páginas finales de la tesis sobre Scoto.

En definitiva, pues, el itinerario que conduce a Heidegger a plantear el problema del ser como lo hace en *Ser y tiempo* se desarrolla entre dos polos: por un lado, la cuestión de la “validez” del conocimiento que Heidegger retoma de la polémica neokantiana contra el psicologismo y que, a través del problema de la verdad (el problema de la aplicación de las categorías al objeto, etc.), lo acerca a los grandes temas de la tradición metafísica (en los cursos dictados después de 1916, Aristóteles ocupa una posición de primer plano); y, por otro lado, o bien la originaria formación religiosa que se manifiesta en un claro interés por el Nuevo Testamento y por los padres de la Iglesia, o bien el problema de la historicidad y en general de la “vida” que encuentra en la cultura de la época, lo llevan a poner cada vez más radicalmente en tela de juicio las nociones de validez, de realidad, de ser, nociones heredadas de la metafísica.

²² Véase, O. Poggeler, *op. cit.*, pág. 36 y siguientes y 318.

²³ *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929; traducción italiana de M. E. Reina, Milán, 1963.

La fenomenología, como hemos visto, representa para Heidegger, por lo menos al principio, la síntesis de las exigencias trascendentales del neokantismo y la reivindicación del *Leben* (la vida), reivindicación que Heidegger encuentra viva en múltiples aspectos de la filosofía y de la cultura de principios del siglo XX y de los años posteriores a la guerra. La originalidad de su planteamiento tal vez consista precisamente, como sugiere Gadamer²⁴, en el hecho de haber sabido pensar toda la temática “irracionalista” que penetra la cultura de la época desde el punto de vista de la exigencia husserliana de una “filosofía como ciencia rigurosa”. Cuando se habla, en el caso del pensamiento heideggeriano, de “existencialismo” (término que él mismo rechaza y que hoy está un, poco pasado de moda pero que conserva su legitimidad), hay que advertir que la palabra no indica el predominio exclusivo del interés por la existencia del hombre sobre la problemática propiamente metafísica; el problema central de Heidegger es el problema del ser. Existencialismo significa, por un lado, que este problema se replantea dramáticamente, precisamente debido a la incapacidad de la filosofía europea de la época (todavía dominada por la concepción clásica del ser entendido como simple presencia) de pensar la historicidad y la vida en su efectividad (por lo cual toda posición que se remita al *Leben*, como en efecto ocurre en la filosofía del siglo XX, se resuelve en formas de “irracionalismo”) y significa, por otro lado, que un replanteamiento del problema del ser puede efectuarse sólo partiendo de un renovado análisis de ese fenómeno que, precisamente por cuanto no puede pensarse dentro de las categorías metafísicas tradicionales, nos obliga a ponerlas en tela de juicio: el fenómeno de la existencia en su efectividad. A pesar del aparente “carácter abstracto” del problema del ser, el camino que recorre Heidegger desde el neokantismo a la fenomenología y al “existencialismo” representa un progresivo esfuerzo de concretar, esfuerzo en virtud del cual se manifiestan en primer plano las dimensiones efectivas de ese “sujeto” que en toda perspectiva trascendental es siempre concebido como el sujeto “puro”. Pero “el espíritu viviente es esencialmente espíritu histórico”. En

²⁴ Véase, H. G. Gadamer, Introducción a *Der Ursprung des Kunstwerkes*, *op. cit.*,

la conexión muy estrecha que se establece entre los dos problemas (el problema de la existencia y el problema del ser), que se implican recíprocamente, y en las consecuencias que de esto se derivan, consiste la originalidad y la significación específica del planteo filosófico heideggeriano, no sólo frente al neokantismo y a la fenomenología sino también frente a todo el pensamiento del siglo XX.

2 — El ser del hombre como ser en el mundo

Las dificultades que encuentra la metafísica tradicional, con sus prolongaciones también en el pensamiento moderno, para concebir la historicidad y la vida, se deben, como ya hemos indicado y como se aclarará en el examen de *Ser y tiempo*, al hecho de que el sentido del concepto de ser se identifica siempre con la noción de la presencia, la cual podríamos llamar también, con término quizá más familiar, la objetividad. Es, en un sentido pleno, aquello que “subsiste”, aquello que puede encontrarse, aquello que “se da”, aquello que está presente; por lo demás, no es una casualidad el hecho de que el ser supremo de la metafísica, Dios, es también eterno, es decir, presencia total e indefectible. Ahora bien, como es el ser histórico del espíritu lo que nos obliga a reexaminar la noción de ser, y como ésta, aun en un análisis preliminar, se revela dominada por la idea de la presencia - pensada en relación con una específica determinación temporal-, la reformulación del problema del ser se lleva a cabo en relación con el tiempo. Y esto se realiza, según vimos, partiendo de un análisis de ese ente que “presenta” el problema, no sólo en el sentido de que por ser irreductible a los esquemas metafísicos tradicionales lo plantea, sino también en el sentido de que explícitamente, al presentar el problema, se pregunta cuál es el sentido del ser.

Ser y tiempo comienza pues con un análisis preparatorio del ser del hombre²⁵. Ese ser debe ser asumido y estudiado en su acepción más general y

pág. 105.

²⁵ Conviene tener presente desde ahora la estructura general de *Ser y tiempo*, como la delinea Heidegger en el párrafo 8: la indagación del sentido del ser no descarta, sino que exige, que se someta al análisis un ente específico (el hombre); este ente es constitutivamente histórico, de manera que la indagación del sentido

comprensiva para evitar ante todo el riesgo de que subrepticamente un aspecto se presente como esencial (por ejemplo, tomar el conocimiento como elemento constitutivo esencial del hombre), es decir, teorizando sobre ese aspecto sin haberlo previamente problematizado. Este escrúpulo de inicial “imparcialidad” de la indagación, escrúpulo que hereda de la fenomenología, lleva a Heidegger a comenzar a plantear el problema del ser del hombre partiendo de lo que él llama la “cotidianidad” (*Alltäglichkeit*) o “término medio” (*Durchschnittlichkeit*). El análisis del ser del hombre debe dirigirse a su modo de darse tanto más común como más general. El “término medio” no es una estructura que se privilegie inicialmente en detrimento de otras, ya que indica en cambio, y precisamente, el conjunto - al principio confuso e indeterminado - de los modos de ser reales o posibles del hombre, como una especie de promedio estadístico de las maneras en que los hombres individuales se determinan en el mundo.

En esta decisión de partir del término medio está ya implícita cierta idea del ser del hombre; esa idea no es sin embargo un “supuesto” del que debería liberarse el análisis: el concepto de comprensión que elabora Heidegger justamente en *Ser y tiempo* reconoce como esencial a toda comprensión cierta “precomprensión”, cierto horizonte preliminar, abierto y accesible que, antes que limitar la libertad de la comprensión, la hace posible. Los supuestos no han de eliminarse; hay que asumirlos explícitamente y aclarar sus implicaciones. De modo que si la proposición de partir del término medio nos parece razonable, debemos también aceptar el supuesto que ella implica. Ese supuesto consiste en el hecho de que quien parte del término medio lo hace porque reconoce implícitamente que el ser del hombre está caracterizado por hallarse frente a un

del ser implica necesariamente también un aspecto “historiográfico”. La obra debe dividirse pues en dos partes: “*Parte primera*: La interpretación del *Dasein* con referencia a la temporalidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental del problema del ser. *Parte segunda*: Líneas fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología con la guía de la problemática de la ‘temporalidad’”. La primera parte se subdivide en tres secciones: 1) El análisis fundamental del *Dasein* en su momento preparatorio; 2) *Dasein* y temporalidad; 3) Tiempo y ser”. También en la segunda parte debía dividirse en tres secciones dedicadas respectivamente a Kant, Descartes y Aristóteles (Ser y tiempo, traducción citada, pág. 101). Tal como fue publicada en 1927 y tal como

complejo de posibilidades que no todas necesariamente se realizan; por eso el problema del análisis, que Heidegger se propone resolver con el concepto de “término medio”, es el problema de no aislar una de estas posibilidades en desmedro de otras. El hombre “está referido a su ser como a su posibilidad más propia”²⁶. Esta idea del hombre como “poder ser”, que está implícita en la manera misma en que se presenta el problema del modo de ser del hombre, guiará sustancialmente todo el desarrollo de *Ser y tiempo*.

El poder ser es, en efecto, el sentido mismo del concepto de existencia. Descubrir que el hombre es ese ente, que es en cuanto está referido a su propio ser como a su posibilidad propia, a saber, que *es* sólo en cuanto **puede ser**, significa descubrir que el carácter más general y específico del hombre, su “naturaleza” o “esencia” es el existir. La “esencia” del hombre es la “existencia”. Términos como naturaleza y esencia se han escrito entre comillas, y lo mismo existencia, porque a partir de aquí se revela que el uso de esas nociones, que sin embargo son centrales en toda filosofía, está plagado de equívocos que pueden comprometer desde el principio el resultado de la indagación. En efecto, si decimos que el hombre está definido por su poder ser, es decir, por el hecho de que está referido al propio ser como a la propia posibilidad, ¿qué sentido tiene hablar en este caso de esencia y de naturaleza? Tradicionalmente, cuando se habla de la naturaleza de un ente se entiende el conjunto de los caracteres constitutivos que el ente posee y sin los cuales no es aquello que es. Pero decir que la naturaleza del hombre es *poder ser* equivale a decir que su naturaleza consiste en no tener una naturaleza o una esencia. Aún más complejo es el uso del término “existencia”. Algo existente es generalmente entendido como algo “real”, y, según se ha dicho, algo simplemente presente, Pero si el hombre es poder ser, su modo de ser es el de la *posibilidad* y no el de la **realidad**; el hombre no es un existente en el sentido de la *Vorhandenheit*²⁷. Decir que el

permaneció desde entonces, la obra quedó interrumpida en la segunda sección de la primera parte.

²⁶ *Essere e tempo*, traducción citada, pág. 107.

²⁷ En cuanto a la noción de *Vorhandenheit*, se han tenido en cuenta sobre todo los párrafos 21 y 69b de *Ser y Tiempo*.

hombre existe no puede pues significar que el hombre sea algo “dado”, porque lo que el hombre tiene de específico y lo que lo distingue de las cosas es justamente el hecho de estar referido a posibilidades y, por lo tanto, de no existir como realidad simplemente presente. El término existencia, en el caso del hombre, ha de entenderse en el sentido etimológico de *existere*, estar afuera, sobrepasar la realidad simplemente presente en dirección de la posibilidad. Si entendemos el término existencia en este sentido, habrá de reservárselo sólo para el hombre; la existencia tal como la entiende la ontología tradicional (que no puede aplicarse al hombre) es la simple presencia, la *Vorhandenheit*.

De conformidad con esto, los caracteres que el análisis del ser del hombre pondrá de manifiesto no podrán entenderse como el conjunto de “propiedades” que determinan la realidad del hombre, sino sólo como posibles maneras de ser. Si llamamos, con la tradición filosófica, “categorías” a los modos más generales en que se determina el ser de las cosas simplemente presentes (esto es, los modos muy generales de estructurarse la realidad como *Vorhandenheit*), los modos (posibles) de ser del hombre que se pondrán de manifiesto por obra del análisis de la existencia (lo que Heidegger llama “analítica existencial”) se llamarán en cambio “existenciales” (*Existenzialien*)²⁸.

La diferencia radical entre el modo de ser del hombre y el modo de ser de las cosas es sólo el punto de partida; en cambio, los filósofos siempre se detuvieron aquí y se limitaron a caracterizar negativamente el ser del hombre respecto del ser de las cosas (el sujeto es el no objeto); pero a Heidegger le interesa elaborar una definición positiva de la existencia y desarrolla hasta el final las implicaciones de estos primeros resultados. En ese desarrollo, la noción de simple presencia se revelará no sólo insuficiente para describir el modo de ser propio del hombre sino también inapropiada para definir el ser de las cosas diferentes del hombre.

²⁸ “Puesto que se determinan sobre la base de la existencialidad, damos a los caracteres de ser del *Dasein* el nombre de existenciales. Estos son muy diferentes

El primer paso de la analítica existencialista consiste, pues, en definir la esencia del hombre como existencia, esto es, como poder ser. Si procuramos avanzar más allá de este primer “concepto formal de existencia”, encontramos en primer lugar la noción de “ser en el mundo”²⁹. El ser del hombre consiste en estar referido a posibilidades; pero concretamente este referirse se efectúa no en un coloquio abstracto consigo mismo, sino como existir concretamente en un mundo de cosas y de otras personas. El modo de ser medio y cotidiano del hombre, del cual decidimos partir, se presenta ante todo como ser en el mundo. El término alemán para designar “existencia” es *Dasein*, literalmente “ser o estar aquí o ahí”. El término expresa bien el hecho de que la existencia no se define sólo como rebasamiento que trasciende la realidad dada en dirección de la posibilidad, sino que este sobrepasamiento es siempre sobrepasamiento de *algo*, está siempre situado, está *aquí*. Existencia, *Dasein*, ser en el mundo, son pues sinónimos. Los tres conceptos indican el hecho de que el hombre está “situado” de manera dinámica, es decir, en el modo del poder ser o también, como dirá Heidegger poco después, en la forma del “proyecto”. De conformidad con el uso de los términos que hace Heidegger en *Ser y tiempo*, también en nuestra exposición llamaremos al hombre sencillamente el *Dasein* entendiendo este término en el sentido de existencia (trascendencia) situada (en el mundo), sentido que, por lo demás, se irá precisando y profundizando ulteriormente.

Si el *Dasein* se define como ser en el mundo, habrá que definir más precisamente la noción de mundo. Sólo en un segundo tiempo, una vez desembarazado el campo de los equívocos que nacen de una elaboración imprecisa de este concepto, podremos abordar una determinación positiva de las estructuras existenciales del *Dasein*.

de las *categorías*, que son determinaciones de ser de los entes no conformes al *Dasein*” (Ser y tiempo, traducción citada, pág. 109).

²⁹ *Ibíd.*, párrafo 12.

3 — La mundanidad del mundo

Analizando con atención el fenómeno del mundo se descubre que “el ‘mundo’ no es en modo alguno una determinación del ente opuesto al **Dasein**, sino que por el contrario es un carácter del **Dasein** mismo”³⁰, es decir, el mundo es un “existenciario” ¿Qué son, en efecto, en la cotidianidad media las cosas que se encuentran en el mundo? Antes que ser simples presencias, realidades provistas de una existencia “objetiva”, las cosas son para nosotros instrumentos. La utilizabilidad (*Zuhandenheit*) de las cosas o en general su significado en relación con nuestra vida (amenaza, placer, indicio de algo diferente, etc., en suma, todos los modos en que las insertamos en nuestra existencia y de alguna manera las referimos a nuestros fines) no es algo que se agregue a la “objetividad” de las cosas sino que es su modo de darse más originario, el modo en que en *primer lugar* se presentan en nuestra experiencia. Que las cosas sean ante todo instrumentos no quiere decir que sean todas medios que empleemos efectivamente, sino que las cosas se presentan a nosotros ante todo provistas de cierta significación respecto de nuestra vida y de nuestros fines. Este resultado corresponde a lo que ya hemos descubierto sobre la existencia entendida como carácter esencial del **Dasein**. El hombre está en el mundo siempre como ente referido a sus posibilidades propias, es decir, como alguien que proyecta; y encuentra las cosas, en primer lugar, incluyéndolas en un proyecto, es decir, asumiéndolas, en un sentido amplio, como instrumentos. Instrumento en este sentido es también la luna, que al iluminar un paisaje nos sume en un estado de ánimo melancólico; y en general también la contemplación “desinteresada” de la naturaleza coloca siempre a ésta en un contexto de referencias, por ejemplo, de recuerdos, de sentimientos o por lo menos de analogías con el hombre y sus obras.

Todo esto es muy importante, porque, pensándolo a fondo, nos lleva a cuestionar el concepto mismo de realidad como simple presencia. La filosofía y la mentalidad común piensan desde siglos que la realidad verdadera de las cosas

³⁰ *Ibíd*, pág. 135.

es la que se aprehende “objetivamente” con una mirada desinteresada que es, por excelencia, la mirada de la ciencia y de sus mediciones matemáticas. Pero si, como se vio, el modo de presentarse originario de las cosas en nuestra experiencia no es aparecer como “objetos” independientes de nosotros sino que se nos dan como instrumentos, queda abierto el camino para reconocer la objetividad misma de las cosas como un modo de determinarse particular de la instrumentalidad. La objetividad es algo a lo que se llega (y sobre esto está de acuerdo aun la metodología científica) en virtud de una operación específica en la cual se “hacen a un lado” los prejuicios, las preferencias, los intereses, para ver la cosa tal como es “en sí”. Pero esta operación es sin embargo, inevitablemente, una operación del hombre, que éste lleva a cabo precisamente; con miras a ciertos objetivos precisos: la conexión de las ciencias objetivas modernas con la técnica no necesita ser documentada³¹. La simple presencia se revela así como un modo derivado de la utilizabilidad y de la instrumentalidad que es *el verdadero modo de ser* de las cosas³².

Sobre la base de todo esto se puede entender fácilmente gran parte del desarrollo ulterior de la analítica existencial. Los pasos dados hasta aquí nos mostraron ya cómo la simple presencia no sólo es inadecuada para concebir el ser del hombre, sino que es un modo de ser sólo parcial y derivado también de las cosas diferentes del hombre (de los entes intramundanos, como dice Heidegger). La simple presencia es un modo en el cual las cosas se manifiestan en relación con una operación precisa del hombre; y, en general, las cosas no son “en sí”, sino que ante todo están en relación con nosotros como instrumentos; su ser está radical y constitutivamente en relación con el ser proyectante del *Dasein*. Este es el primer paso para llevar a cabo una revisión general del concepto de ser.

Las cosas son ante todo instrumentos; pero el instrumento nunca está

³¹ En la esfera de la escuela fenomenológica este tema ya había sido elaborado por Max Scheler, un pensador muy estimado por Heidegger especialmente en *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig, 1919; véase también *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, *ibíd.*, 1926.

aislado, siempre es instrumento para algo. Lo cual significa que el instrumento, por ser tal, exige que esté dada una totalidad de instrumentos dentro de la cual él se define: “antes del medio individual está ya descubierta una totalidad de medios”³³. En esta perspectiva, el mundo no es la suma de las cosas sino que es la condición para que aparezcan las cosas individuales, para que éstas *sean*. Hay que hacer notar, sin embargo, y evidentemente no en un sentido temporal, que el mundo como totalidad de instrumentos está *primero* que las cosas como instrumentos individuales. Por otra parte, la totalidad de los instrumentos se da sólo en cuanto existe alguien que los emplea o puede emplearlos como tales, en cuanto esté el **Dasein**, para el cual los instrumentos tienen su sentido, su utilidad. “Primero” que el mundo, o en la raíz del darse del mundo como totalidad instrumental, está el *Dasein*. No hay mundo si no hay *Dasein*. Es también cierto que a su vez el **Dasein** no es sino en cuanto ser en el mundo; pero la mundanidad del mundo se funda sólo sobre la base del *Dasein*, y no viceversa. Por eso, como se ha visto, el mundo es “un carácter del *Dasein* mismo”.

En lo que se refiere a las cosas, ser no significa pues, en primer lugar estar simplemente presentes, sino que significa pertenecer a esa totalidad instrumental que es el mundo. Este pertenecer al mundo se puede definir ulteriormente sobre la base de un análisis más preciso del concepto de instrumento. Por cuanto está siempre constituido en función de otro, el instrumento tiene el carácter de la referencia. El instrumento se refiere no sólo al uso específico para el cual está hecho, sino también, por ejemplo, se refiere a las personas que lo usan, al material de que está constituido, etc. Sin embargo, el instrumento como tal no está hecho para manifestar tales referencias; está hecho para un cierto empleo y no para suministrar todas estas informaciones varias. Hay sin embargo un tipo de entes intramundanos utilizables en los cuales el carácter de la referencia, precisamente en este sentido “informativo”, no es sólo accidental, sino que es constitutivo: son los signos. _Heidegger no habla aquí

³² “La utilizabilidad es la determinación ontológico-categorial del ente tal como éste es ‘en sí’” (*Ser y tiempo*, traducción citada, pág. 145; la bastardilla es de Heidegger).

(párrafo 17 de *Ser y tiempo*) del lenguaje que trata explícitamente más adelante; pero evidentemente no lo hace porque aquí el análisis se dirige a la consideración de la cosalidad de las cosas, como entes intramundanos; en tanto que el lenguaje está más directamente vinculado con los existencialistas. Para entender el concepto heideggeriano de comprensión como parte constitutiva del ser en el mundo y para comprender los desarrollos de su filosofía en los años posteriores a *Ser y tiempo*, y especialmente sus escritos más recientes, conviene tener en cuenta que lo que se dice aquí sobre el signo es válido también y principalmente en el caso del lenguaje.

En el signo, la utilidad coincide con la “capacidad de referencia”, el signo no tiene otro uso que el de referirse a algo. De manera que en el signo se pone de manifiesto de manera particularmente clara lo que en general es propio de todas las cosas intramundanas, es decir, la referencia en el sentido de la conexión con otra cosa. En cuanto instrumentos, las cosas remiten constitutivamente a algo que no son ellas mismas. Pero en el signo este constitutivo estar en relación se presenta en primer plano, se muestra en la identidad de utilizabilidad y capacidad de referencia. Por eso, el signo manifiesta la esencia de toda cosa intramundana. Pero hay un segundo sentido más profundo en el que el signo revela la mundanidad del mundo y el ser de las cosas. En efecto, se puede decir que si el mundo es la totalidad de los instrumentos del hombre, los signos son un poco, como las “instrucciones para usar” dichos instrumentos. De hecho aprendemos a usar las cosas no tanto viéndolas usar o usando todos los instrumentos de que está constituido el mundo, sino principalmente a través de los discursos que nos ponen al corriente sobre el uso de las cosas. Como se aclarará cada vez más en el desarrollo de la analítica existencial, nuestro ser en el mundo no es sólo o principalmente un estar en medio de una totalidad de instrumentos, sino que es un estar familiarizados con una totalidad de significados³⁴.

³³ *Ibíd*, pág. 141.

³⁴ El nexo está explícito en la pág. 165: la significatividad “constituye la estructura del mundo”.

La instrumentalidad de las cosas, según ya dijimos, no es sólo su servir efectivo a fines, sino que, de manera más general, es su “valer” para nosotros en un sentido u otro; pero estas valencias de las cosas que nunca se descubrieron todas en su uso efectivo, son manifiestas a través del lenguaje y en general a través de los signos. Disponemos del mundo mediante los signos y en virtud de ellos somos en el mundo. *“El signo es un ente óntico utilizable que, en la medida en que es este medio determinado, hace al mismo tiempo las veces de algo que manifiesta la estructura ontológica de la utilizabilidad, de la totalidad de las referencias y de la mundanidad”* (la bastardilla es de Heidegger)³⁵.

Así llega a precisarse la noción de ser en el mundo en virtud del descubrimiento de la instrumentalidad constitutiva de las cosas y del descubrimiento del signo como coincidencia de utilizabilidad y capacidad de referencia; ser en el mundo significará ahora no tanto tener siempre relación con una totalidad de cosas instrumentos, como tener ya siempre familiaridad con una totalidad de significados. Esta conexión entre mundanidad y significatividad prepara ya, según veremos, la aparición del lenguaje en primer plano a lo largo de la especulación heideggeriana posterior; pero mientras tanto también es esencial aquí esa conexión para entender la importancia central de la noción de comprensión en la descripción de las estructuras existenciales del ser en el mundo propio del **Dasein**.

4 — La constitución existencial del Dasein

Si el *Dasein* es ser en el mundo, el resultado del análisis de la mundanidad deberá reflejarse también en la determinación de las estructuras existenciales del *Dasein*. Esto es lo que Heidegger llama el análisis del “Ser-en como tal” (*In-Sein als solches*) que apunta a la definición de los “existenciales”. Precisamente desde este punto de vista, la coincidencia de mundo como totalidad de instrumentos y mundo como totalidad de significados se revela decisiva. El

³⁵ *Ibíd.* pág. 159.

existenciario (esto es, el modo de ser del *Dasein*) que suministra el hilo conductor de esta parte del análisis es, en efecto, la comprensión (*Verstehen*). El *Dasein* está en el mundo ante todo y fundamentalmente como *comprensión* antes que como afectividad (poco después volveremos a este punto). El mundo, según vimos, es una totalidad de relaciones y de referencias. Ahora bien:

“**la comprensión** mantiene las relaciones arriba examinadas en un estado de apertura preliminar... Estas relaciones están vinculadas entre sí en una totalidad originaria... La totalidad de las relaciones de este significar es lo que nosotros llamamos con el término *significatividad*. El *Dasein*, en su intimidad con la *significatividad* es la condición óptica de la posibilidad de descubrir el ente que se encuentra en el mundo en el modo de ser de la utilizabilidad”³⁶.

En lo tocante al *Dasein*, ser en el mundo equivale a tener originariamente intimidad con una totalidad de significados. Como ya vimos, el mundo no le es dado primariamente al *Dasein* como un conjunto de “objetos” con los cuales en un segundo momento se pondría en relación al atribuirle sus significados y funciones. Las cosas se le dan ya siempre provistas de una función, esto es, de un significado; y se le pueden manifestar como cosas únicamente en cuanto se insertan en una totalidad de significados de la cual el *Dasein* ya dispone. Con esto se pone de manifiesto la estructura peculiarmente “circular” de la comprensión, que constituye uno de los núcleos teóricos más relevantes de todo *Ser y tiempo*. Si el mundo, como vimos, está “primero” que las cosas individuales - porque, de otra manera las cosas, que *son* sólo en cuanto pertenecen al mundo como totalidad instrumental, no podrían darse como tales-, también está primero que todo significado particular y específico la totalidad de significados en que se resuelve el mundo. En otros términos, podríamos decir que el mundo se nos da sólo en la medida en que ya tenemos siempre (esto es, originariamente, antes de toda experiencia particular) cierto “patrimonio de ideas” y, si se quiere, ciertos “prejuicios”, los cuales nos guían en el descubrimiento de las cosas. Ocurre como en la lectura de un libro: todos

³⁶ *Ibíd.*, pág. 164-5.

tenemos la experiencia de que un libro nos habla en la medida en que “buscamos” en él algo; o, como decía Platón, podemos reconocer lo verdadero cuando lo encontramos, porque de alguna manera ya lo conocemos.

Esto no significa que el *Dasein* disponga desde el comienzo de un conocimiento completo y concluso del mundo. No hay que olvidar nunca el vínculo de la noción de significado con la de instrumentalidad. Los significados de las cosas no son sino sus *posibles* usos para nuestros fines. Precisamente porque el hombre es constitutivamente poder ser, todas las estructuras de su existencia poseen este carácter de apertura y de posibilidad. El *Dasein* está en el mundo en la forma del proyecto. Y hasta la comprensión originaria de que dispone el *Dasein* es sencillamente un proyecto, con todos los sentidos implícitos en esta palabra y el hecho de que el proyecto es una especie de “guía”, aunque también está sujeto a modificaciones y desarrollos y aunque inicialmente tenga sólo la forma de un esbozo que debe ser ulteriormente elaborado. Sustancialmente la idea de proyecto, que define la totalidad del modo de ser del *Dasein*, tiene aquí dos sentidos: la comprensión es proyecto por cuanto es un poseer la totalidad de los significados que constituyen, el mundo antes de encontrar las cosas individuales; pero esto ocurre sólo porque el *Dasein* es constitutivamente poder ser y puede encontrar las cosas sólo insertándolas en este su poder ser y entendiéndolas, por lo tanto, como posibilidades abiertas.

El *Dasein* pues, nunca es una *tabula rasa* sobre la cual van a grabarse las imágenes y los conceptos de las cosas. Pero ni siquiera se puede pensar que el *Dasein* sea un sujeto provisto desde el comienzo (por ejemplo, en virtud de herencia biológica o cultural) de ciertas “hipótesis” sobre el mundo y sobre las cosas que puede verificar o rechazar al encontrarse directamente con las cosas, como querría una teoría del prejuicio de origen iluminista. Esto, en efecto, supone que sea posible un cotejo entre las cosas “en si” y nuestros prejuicios sobre ellas. Pero la idea de que se deben abandonar los prejuicios para encontrar las cosas como son “en si” presupone precisamente que se vean las cosas como simples presencias, como “objetos”. Si, como vimos, las cosas no son ante todo esas simples presencias, entonces ni siquiera se puede pensar en salir de la

comprensión (o precomprensión) del mundo que originariamente nos constituye para encontrar directamente las cosas y verificar si las ideas que tenemos de ellas son válidas o no.

La imposibilidad de salir de la precomprensión que tenemos ya siempre del mundo y de los significados (una vez eliminado el supuesto del ser de las cosas entendido como simple presencia) no es ya algo negativo o limitante, sino que constituye nuestra posibilidad misma de encontrar el mundo. El conocimiento no es un ir del sujeto hacia un “objeto” simplemente presente o, viceversa, la interiorización de un objeto (originariamente separado) por parte de un sujeto originariamente vacío. El conocimiento es más bien la articulación de una comprensión originaria en la cual las cosas están ya descubiertas. Esta articulación se llama **interpretación (Auslegung)**. No tiene sentido hacer la observación de que de esta manera el conocimiento es sólo un movimiento del sujeto en el interior de la propia “imagen del mundo” ya dada; no estamos aquí en el plano de una reducción del conocimiento o de la filosofía a “visión del mundo”³⁷, en el sentido subjetivista del término.

El ser en el mundo no tiene nada del “sujeto” de que habla mucha filosofía moderna, porque esta noción presupone precisamente que el sujeto es algo que se contrapone a un “objeto” entendido como simple presencia. El *Dasein* no es nunca algo cerrado de lo que se deba salir para ir al mundo; el *Dasein* es ya siempre y constitutivamente relación con el mundo, antes de toda artificiosa distinción entre sujeto y objeto. El conocimiento como interpretación no es el desarrollo y articulación de las fantasías que el *Dasein* como sujeto individual pueda tener sobre el mundo, sino que es la elaboración de la constitutiva y originaria **relación con el mundo** que lo constituye. La idea del conocimiento como articulación de una precomprensión originaria es la doctrina de aquello que Heidegger llama (junto con la tradición de la teoría de la interpretación) el “círculo hermenéutico”. Ese círculo puede parecer un círculo

³⁷ La afirmación del mismo concepto de Weltanschauung está vinculado con el subjetivismo moderno que es sólo un correlativo de la reducción del ser a

vicioso sólo desde el punto de vista de un ideal del conocer que conciba el ser como simple presencia.

“Pero si se ve en este círculo un círculo vicioso y se procura evitarlo o si sencillamente se lo ‘siente’ como una irremediable imperfección, se entiende mal de cabo a rabo la comprensión... el esclarecimiento de las condiciones fundamentales de la posibilidad del interpretar mismo, las condiciones de su posibilidad. Lo importante es no salir fuera del círculo, sino permanecer dentro de él de la manera justa. El círculo de la comprensión no es un simple círculo en el que se mueva cualquier forma de conocer, sino que es la expresión de la *preestructura* (*Vorstruktur*) propia del *Dasein* mismo”³⁸.

5 — La situación afectiva y el estar lanzado

Sobre la base de la conexión de mundanidad y significatividad, el análisis del “Ser-en” conduce pues al reconocimiento de un primer grupo de existenciales: la comprensión, la interpretación (estrechamente ligada a la comprensión en lo tocante a su articulación interna), a las que se agrega el discurso (*Rede*) como concretarse de la interpretación³⁹. Pero tan originariamente como la comprensión y el discurso y de alguna manera hasta más radical por cuanto es lo que permite pasar a la noción de estado-de-yecto (noción que continuará siendo determinante aun en la segunda sección de *Ser y tiempo*), es un tercer existencial que Heidegger designa con el término de *Befindlichkeit*⁴⁰ y que nosotros traducimos al castellano por “disposicionalidad”⁴¹, pero que literalmente quiere decir el modo de

objetividad y a simple presencia. Véase el ensayo sobre *L'epoca dell'immagine del mondo* en el vol. *Sentieri interrotti* (trad. italiana de Holzwege, Frankfurt, 1950).

³⁸ *Essere e tempo*, traducción citada, pág. 250.

³⁹ *Ibid.*, párrafo 34.

⁴⁰ *Ibid.*, párrafo 29.

⁴¹ En la nueva edición de su traducción italiana Pietro Choldi adoptó la expresión “situación emotiva” (véase pág. 225 y siguientes). Nosotros preferimos la expresión “situación afectiva”, que aparecía en la primera edición por las razones indicadas en la nota 1.

“encontrarse”, de “sentirse” de esta o aquella manera, la tonalidad afectiva en la cual nos encontramos.

El *Dasein*, en cuanto ser en el mundo, no sólo tiene ya siempre cierta comprensión de una totalidad de significados, sino que tiene siempre cierta disposicionalidad; es decir, las cosas no sólo están provistas de un significado en un sentido “teórico”, sino que también poseen una valencia emotiva. Si la analítica existencial quiere resguardarse del riesgo de privilegiar un aspecto del *Dasein* en detrimento de otros - y la filosofía por lo común privilegió el aspecto teórico o cognoscitivo - debe tener muy en cuenta la afectividad⁴².

No se trata sólo de reconocer los derechos de la afectividad junto con los de la comprensión por una preocupación de hacer un análisis completo; la elaboración del concepto de disposicionalidad hace dar a Heidegger un paso decisivo en el desarrollo de su discurso. Que el *Dasein* se encuentre siempre y originariamente en una disposicionalidad no es un fenómeno que “acompañe” sencillamente la comprensión y la interpretación del mundo; la afectividad es más bien ella misma una especie de precomprensión, aún más originaria que la comprensión misma. Verdad es que en *Ser y tiempo* se habla sólo de un coorigen de disposicionalidad y comprensión. Pero nuestra hipótesis es legítima si se piensa, por un lado, que precisamente la disposicionalidad “abre al *Dasein* en su estado-de-yecto”⁴³ (y ahora se verá la importancia central de esta noción) y, por otro lado, que el encuentro mismo con las cosas en el plano de la sensibilidad es posible sólo sobre la base del hecho de que el *Dasein* está siempre originariamente en una situación afectiva⁴⁴; por lo tanto, toda relación específica con las cosas individuales (aun la comprensión y su articulación interpretativa) es posible en virtud de la apertura al mundo garantizada por la disposicionalidad. **“La disposicionalidad ya ha abierto el *Dasein* al mundo en su totalidad, con**

⁴² Este interés por la esfera afectiva del *Dasein* explica la estimación que Heidegger siempre tuvo por el pensamiento de Max Scheler; véase O. Poggeler, *op. cit.*, págs. 76-7.

⁴³ *Essere e tempo*, trad. cit., pág. 232.

⁴⁴ Véase *Ibíd.*, pág. 230.

lo que hace así posible un dirigirse hacia.”⁴⁵

La disposicionalidad, esto es, el modo originario de encontrarse y de sentirse en el mundo, es una especie de primera “prensión” global del mundo que de alguna manera funda la comprensión misma.

“En el plano ontológico fundamental debemos confiar el descubrimiento originario del mundo a la ‘simple disposicionalidad’. La intuición pura, aunque penetrase en las más íntimas estructuras del ser de aquello que está simplemente presente, no podría nunca descubrir algo amenazador”⁴⁶.

En la parte final de este pasaje es evidente la polémica contra el trascendentalismo neokantiano y las tendencias trascendentales de la misma fenomenología. Es aquí donde se hace evidente la importancia del concepto de disposicionalidad en el desarrollo de *Ser y tiempo*; ese concepto constituye un progreso en el camino de “concretar” el problema del ser, preocupación que, como vimos, guía a Heidegger en los años de su formación filosófica. Si hasta aquí las estructuras del ser en el mundo podrían hacer pensar aún en una forma de trascendentalismo en el propio Heidegger, ahora este posible equívoco queda disipado. El *Dasein* no es nunca un sujeto puro porque no es nunca un espectador desinteresado de las cosas y de los significados; el “proyecto” dentro del cual el mundo se le aparece al *Dasein* no es una apertura de la “razón” como tal (como el a priori kantiano), sino que es siempre un proyecto “calificado”, definido, podríamos decir, “tendencioso”. La afectividad no es un accidente que se coloque junto a la pura visión teórica de las cosas como un aspecto susceptible de ser distinguido y del cual se pueda prescindir (en un esfuerzo de conocimiento desinteresado). Ya dijimos que el mundo no nos sería accesible si no tuviésemos una precomprensión de él como totalidad de significados; pero ahora esta precomprensión se nos manifiesta constitutivamente vinculada con una disposicionalidad determinada. Mientras el análisis se mantiene en el nivel de la comprensión y de la interpretación, el *Dasein* puede todavía tal vez parecer semejante al sujeto kantiano. Lo que lo distingue radicalmente es el no ser “puro”

⁴⁵ *Ibíd.*, pág. 229.

como la razón kantiana. Y esta impureza surge de la consideración de la disposicionalidad.

La disposicionalidad revela el hecho de que el proyecto que constituye el *Dasein* es siempre un “proyecto lanzado”⁴⁷ y esto pone de manifiesto la finitud del *Dasein*. En efecto, en la disposicionalidad nos encontramos siendo sin poder dar, radicalmente, razón de ello. El *Dasein* es finito por cuanto el proyecto sobre el mundo que constituye su ser no es un supuesto que él pueda “resolver” y cumplir, como quería Hegel. El mundo se nos aparece siempre, originariamente, a la luz de cierta disposición emotiva: alegría, miedo, desinterés, tedio. Todos los afectos singulares son posibles sólo como especificaciones del hecho de que el *Dasein* no puede estar en el mundo (y, por lo tanto, las cosas no pueden dársele) si no es a la luz de una disposicionalidad que, radicalmente, no depende de él.

Si la disposicionalidad es un aspecto constitutivo (no sólo accidental) de nuestro estar abiertos al mundo, luego viene a constituir el modo mismo en que se nos dan las cosas y, por lo tanto, el modo en que ellas son; y si, por otro lado, la disposicionalidad es algo en lo que nos encontramos sin poder dar razón de ello, la conclusión será que la disposicionalidad nos pone frente al hecho de que nuestro modo originario de captar y comprender el mundo es algo cuyos fundamentos se nos escapan, sin ser, por otro lado, una característica trascendental de una razón “pura”, ya que la afectividad es precisamente lo que cada uno de nosotros tiene de más propio, de más individual y de más cambiante. Es sobre todo este último aspecto aquel en el que Heidegger insiste al ilustrar el concepto de proyecto lanzado.

“Este carácter del ser del *Dasein*, de que esté escondido su dónde y su de dónde y de estar en cambio radicalmente abierto en cuanto tal, es lo que llamamos el *estado-de-yecto* (*Geworfenheit*) de este ente en su ahí. La expresión estado-de-yecto viene a significar la **efectividad** del ser entregado.”⁴⁸

El *Dasein* no es el sujeto trascendental; verdad es que, como aquél, hace

⁴⁶ *Ibíd.*, pág. 230.

⁴⁷ *Ibíd.* págs., 226-7.

posible el mundo en virtud de su apertura; pero este su estar abierto al mundo no es a su vez una “estructura” trascendental y pura; es un *hecho* bien determinado y definido en el caso de cada *Dasein*, hecho que se manifiesta en la afectividad como aspecto constitutivo del proyecto. El *Dasein* es pues finito, por cuanto (aun siendo el que abre y funda el mundo) es a su vez lanzado a esta apertura, la cual no le pertenece ni como algo de que él pueda disponer, ni como una determinación trascendental de todo sujeto como tal. Esta estructura lanzada del *Dasein* es lo que Heidegger llama la *efectividad* (*Faktizität*) de la existencia⁴⁹ Efectividad y *Geworfenheit* (estado-de-yecto) son expresiones sinónimas que ponen de manifiesto el verdadero sentido de esa pre-estructura de la que se hablaba en el pasaje al que nos referimos cuando aludimos al círculo comprensión-interpretación. El *pre* que se revela en este círculo, el hecho de que el conocimiento no pueda ser otra cosa que la articulación de una precomprensión en la que el *Dasein* ya se encuentra siempre, no es sino la finitud constitutiva del *Dasein*. El sujeto puro neokantiano queda sustituido por un *Dasein* concretamente definido y, como se verá, también históricamente situado.

6 — *Geworfenheit* y caída. Autenticidad e inautenticidad

Con el concepto de estado-de-yecto llegamos al núcleo de la temática más propiamente “existencialista” de Heidegger, al punto que permite (a pesar de los límites que presenta la definición) considerar que su filosofía pertenece indiscutiblemente a la “filosofía de la existencia”. Su polémica contra el trascendentalismo neokantiano tiene un sentido fundamentalmente análogo al de la polémica de Kierkegaard contra Hegel: trátase siempre de reivindicar la finitud del *Dasein* contra concepciones que miran al hombre como un puro ojo vuelto al mundo. También el rechazo heideggeriano del concepto de simple presencia-asume aquí su justa dimensión; ese rechazo no va enderezado a reivindicar una dependencia idealista del mundo del yo; el ser como objetividad es negado

⁴⁸ *Ibíd.*, págs., 226.

precisamente porque es correlativo de un yo concebido como puro ojo, como espectador de la verdad entendida como dada en la presencia.

Finitud y *Geworfenheit* significan que el proyecto, que es el *Dasein*, está siempre concretamente definido, como surge del análisis de la situación afectiva. Hay un tipo de definición del proyecto que Heidegger tematiza explícitamente y que tiene una función fundamental en *Ser y tiempo* (aun cuando en torno de esta cuestión surgen múltiples problemas que probablemente no puedan ser resueltos dentro del ámbito de la obra)⁵⁰, se trata de la distinción entre existencia auténtica y existencia inauténtica. Esta distinción, que sólo sobre la base del concepto de finitud al que se ha llegado ahora encuentra una primera justificación, aparece en *Ser y tiempo* ya en las primeras páginas y a menudo aparece siempre como al sesgo, sin encontrar nunca una definición en términos formalmente precisos. En esta distinción se oculta seguramente uno de los núcleos de los problemas que quedan pendientes después de *Ser y tiempo* y que de manera subterránea impulsan el posterior desarrollo del pensamiento heideggeriano.

Hemos visto que el estado-de-yecto es la efectividad del *Dasein*, esto es, el hecho de que el *Dasein* tiene ya siempre un cierto modo global de relacionarse con el mundo y comprenderlo, modo global que está atestiguado en la disposicionalidad y en la comprensión. Ahora bien, ¿cómo se entiende concretamente en el *Dasein* este poseer originario una presión y una comprensión preliminares y globales del mundo? En la cotidianidad media a que se atiene la analítica existencial como su punto de partida, la comprensión preliminar del mundo que constituye el *Dasein* se realiza como participación irreflexiva y acrítica en un cierto mundo histórico-social, en sus prejuicios, en sus propensiones y repudios, en el modo “común” de ver y juzgar las cosas. Si nos preguntamos qué significa en concreto el hecho de que el *Dasein* tenga ya siempre una cierta comprensión del mundo, hasta emotivamente definida, la primera respuesta que encontramos es la de que, de hecho, el *Dasein* encuentra el

⁴⁹ *Ibid.*, págs. 226-7.

⁵⁰ Como lo vió bien P. Choldi, *L'existenzialismo di Heidegger*, Turín, 1955², quien funda en estos problemas toda su crítica de Heidegger.

mundo siempre a la luz de ciertas ideas que ha respirado en el ambiente social en el que se encuentra viviendo. Ya observamos que el hombre no aprende a usar el mundo como totalidad de instrumentos tratando de emplear todos los instrumentos individuales; - el hombre ve cómo los demás usan los instrumentos y, lo que es aún más importante, oye hablar de ellos. Con la idea de mundo como totalidad de instrumentos se vincula pues inmediatamente el hecho de que el *Dasein* está en el mundo junto con otros, que es **estar-con**. “El *Dasein* es primero de todo y por lo común el ‘mundo’ que lo ocupa y preocupa. Esta identificación-con tiene en general el carácter del extravío en la publicidad del ‘se’ (*man*)”⁵¹. Precisamente porque en la manipulación de las cosas el *Dasein* está siempre junto con otros tiene la tendencia a comprender el mundo según la opinión común, a pensar lo que *se piensa*, a proyectarse sobre la base del anónimo *se* de la mentalidad pública. Aun cuando en concreto está contrapuesto a los demás, el *Dasein* por lo común permanece dentro de los esquemas del *se*: “Nos apartamos de la ‘gran masa’ porque *se* apartan de ella. Encontramos ‘escandaloso’ lo que *se* encuentra escandaloso”⁵² (la bastardilla es nuestra). En el mundo del “se” dominan la charla sin fundamento, la curiosidad y el equívoco: el carácter común de todos estos fenómenos es el hecho de que en ellos el *Dasein* tiene la impresión de “comprenderlo todo sin ninguna apropiación preliminar de la cosa”⁵³. Las opiniones comunes se comparten, no porque las hayamos verificado, sino tan sólo porque son comunes. En lugar de la apropiación originaria de la cosa, se verifica aquí la pura ampliación y la pura repetición de lo que ya se ha dicho⁵⁴.

Este hecho de pertenecer al mundo del “se” no es sólo un límite negativo y no es algo que pueda uno imaginar evitar con una decisión deliberada. “El *Dasein* puede también no sustraerse nunca a este estado interpretativo cotidiano en el cual ha crecido. En él, por él, y contra él se realiza toda genuina

⁵¹ *Essere e tempo*, traducción citada, pág., 279.

⁵² *Ibíd.*, págs., 215-6.

⁵³ *Ibíd.*, pág. 271.

⁵⁴ *Ibíd.*, pág. 270.

comprensión”⁵⁵. Por estar ante todo en estado-de-yecto en el mundo del “se”, la existencia es siempre originariamente inauténtica. En este sentido, con el estado-de-yecto está vinculado lo que Heidegger llama la *condición de-yecta o caída* (*Verfallenheit*) constitutiva del *Dasein*. Condición de-yecta significa que “el *Dasein*, en primer lugar y dentro de ciertos límites, *siempre* (la bastardilla es nuestra) está entregado a este estado interpretativo”, es decir, a la mentalidad del *se*⁵⁶. En contraposición a esto, ¿qué es la autenticidad? Cuando introduce estos términos⁵⁷, Heidegger dice que el *Dasein* puede ser auténtico o inauténtico, por cuanto siendo él mismo su propia posibilidad, “puede, en su *Dasein*, o bien ‘elegirse’, conquistarse, o bien perderse y no conquistarse en modo alguno”. Por otra parte, en uno de los pasajes que recordamos poco antes, la inautenticidad parece caracterizada esencialmente por la incapacidad de alcanzar una verdadera apertura en dirección de las cosas, una verdadera comprensión, ya que en vez de encontrar la cosa misma se mantiene uno en las opiniones comunes. La autenticidad (*Eigentlichkeit*) es tomada por Heidegger en el sentido etimológico literal en conexión con el adjetivo “propio” (*eigen*): auténtico es el *Dasein* que se apropia de sí, es decir, que se proyecta sobre la base de su posibilidad más, suya. Este tema, que se desarrollará y tendrá su explicación exacta en la segunda sección de la obra, se entrecruza ahora con el aspecto cognoscitivo que, según vimos, se manifiesta en el primer plano en el análisis del *se*: el *Dasein* inauténtico es incapaz de abrirse verdaderamente a las cosas; no posee esa “pureza y conformidad con el hecho” que son propias del discurso y de la comprensión⁵⁸. ¿Qué nexo hay entre el no elegirse en la posibilidad propia, entre el no apropiarse verdaderamente de sí, y la incapacidad de llegar a las cosas? Y sobre todo, ¿cómo puede configurarse, en la perspectiva heideggeriana, un “llegar a las cosas”?

Comencemos por este segundo problema. Hemos visto que para

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 271-2.

⁵⁶ *Ibid.*, pág. 269.

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 107.

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 270.

Heidegger el conocimiento no es la relación de un sujeto con un objeto exterior a él; es en cambio la articulación de una comprensión de que el **Dasein** siempre dispone y en la cual se encuentra siempre ya en relación con el mundo. Pero si ello es así, parece difícil distinguir entre un conocimiento “verdadero” y un conocimiento “falso”, entre un discurso que descubra las cosas y una pura charla sin fundamento. Ambas cosas son, en efecto, articulaciones de cierta precomprensión: también el mundo del *se* está constituido por una precomprensión, es un “proyecto” del mundo. En el pasaje en que habla del círculo comprensión-interpretación, Heidegger dice que:

“en él se oculta una posibilidad positiva del conocer más originario, posibilidad que es captada de manera genuina sólo si la interpretación comprendió que su tarea primera, duradera y última es la de no dejarse imponer nunca pre-disponibilidad, pre-videncia y precognición (son los términos constitutivos de la precomprensión) por la situación o por las opiniones comunes, sino que debe hacerlas surgir de las cosas mismas con lo que quedará garantizada la científicidad del tema”⁵⁹.

Hay pues una precomprensión que no se limita a expresar que la situación histórico-social pertenece al mundo del *se*; trátase de una precomprensión que surge de alguna manera de la cosa misma: no evidentemente en el sentido de que la cosa se dé de algún modo como simple presencia, sino en el sentido de que la comprensión que realmente abre al mundo es nuestra relación concreta con la cosa. La charla habla de todo y especialmente de las cosas con las que no tiene una relación directa; la autenticidad es *apropiación* fundamentalmente en este sentido: se apropia de la cosa al relacionarse directamente con ella. Todo esto, aunque todavía vago, está sin embargo atestiguado claramente por nuestra experiencia común: hablar con conocimiento de causa sólo se puede cuando se ha experimentado de algún modo directo aquello de que se habla; y este experimentar nunca se entiende principalmente como encuentro de un sujeto con un “objeto”, sino que se lo entiende como una

⁵⁹ *Ibíd.*, pág. 250.

relación más compleja, como la que se expresa, por ejemplo, en la expresión “hacer una experiencia” o “tener experiencia” (piénsese en el sentido que tiene “hacer experiencias” en la **Fenomenología del espíritu** de Hegel).

El encuentro “directo” con la cosa está pues vinculado con la apropiación de la cosa como tal; pero como ésta no es nunca simple presencia sino que es instrumento, apropiarse de la cosa quiere decir también, y más radicalmente, incluirla dentro del proyecto propio de existencia. Desde este punto de vista se comprende cómo la inautenticidad del *se* consiste en el hecho de que el *suyo* no es nunca un verdadero “proyecto”; las cosas de que habla el *se* no son encontradas en el ámbito de un proyecto concreto, decidido y elegido verdaderamente por *alguien*; es decir: si las cosas son instrumentos y el instrumento es tal únicamente en el proyecto, el proyecto implica empero una elección y una decisión de proyectar; sólo en un proyecto así concretamente querido las cosas son verdaderamente lo que son. El “proyecto” del *se* nunca es decisión de alguien; es sólo una especie de fondo de que tiene necesidad la elección del individuo pero sólo como fondo para destacarse de él. En el *se* las cosas desligadas de un verdadero proyecto no se presentan en su verdadera naturaleza de posibilidades, sino que se presentan sólo como “objetos”; hasta la concepción del ser de las cosas como simple presencia se revela así vinculada con la inautenticidad y con la falta de apropiación que caracteriza al *se*. El encuentro con las cosas, el conocimiento verdadero, implica en cambio que el **Dasein** asuma en cierto modo responsabilidades: este tema constituirá el centro de la segunda sección de *Ser y tiempo*. La expresión asumir responsabilidades no significa aquí que Heidegger privilegie la autenticidad como una condición moralmente mejor. Heidegger descarta que la distinción entre auténtico e inauténtico tenga, por lo menos en la analítica existencial, un significado moral⁶⁰. La analítica existencial se limita a señalar que las cosas se presentan

⁶⁰ Véase por ejemplo *Essere e tempo*, traducción citada, página 107: “La inautenticidad del *Dasein* no implica empero un ser ‘menor’ o un grado ‘inferior’ de ser”; y en la página 284: “La existencia auténtica no es algo que se desarrolle por encima de la cotidianidad de-yecta; existencialmente ella es sólo una versión modificada de ésta... La interpretación ontológico-existencial no tiene la

verdaderamente en su naturaleza de posibilidades abiertas sólo en el ámbito de un proyecto decidido; en el mundo del **se**, las cosas se dan sólo de manera empobrecida y “deyecta”, es decir, en un modo que no es diferente de aquel modo en que ellas son en la existencia auténtica, sino en un modo que es sólo una derivación empobrecida de aquél. Pero al análisis no le interesa establecer cuál modo sea “mejor”, sólo le interesa establecer cuál es el modo originario del cual depende el otro. Y ese modo originario, que hace posible al menos originario, es el proyecto decidido de la existencia auténtica.

Esta es la conclusión de la primera sección de **Ser y tiempo**⁶¹. Los resultados del análisis desarrollado hasta aquí son retomados en la definición del *Dasein* como *Sorge* [cuidado, cura, preocupación], que equivale a lo que indicamos antes con la expresión genérica de “asumir responsabilidades” (en un sentido no moral, como queda dicho). La *Sorge* es “pre-ser-se-ya-en (un mundo en cuanto ser cabe [o junto a] (el ente que se encuentra dentro del mundo))”⁶². La *Sorge* es el ser del *Dasein*, ya en su modalidad auténtica, ya en la modalidad inauténtica; pero esta última, como ha resultado claramente de los varios pasajes de la analítica existencial, no es más que el modo de ser parcial, derivado y de- yecto de las estructuras auténticas; por eso el estudio del *Dasein* en el modo en que se presenta en la cotidianidad media conduce empero al descubrimiento de las estructuras auténticas de la existencia.

pretensión de formular juicios ónticos sobre la ‘corrupción de la naturaleza humana’ ; y esto no, porque nos falten pruebas, sino porque su problemática se plantea más acá de cualquier, juicio sobre la corrupción o no corrupción de los entes”. La alternativa auténtico-inauténtico no ha de confundirse con la de existencial y existenciario ni con la de óntico y ontológico (véanse las notas 16 y 18). La autenticidad no es asumir el punto de vista filosófico (existenciario); y se puede ser auténtico también (y hasta fundamentalmente sólo así) en el plano existencial y óntico, Sin embargo, puesto que la problematización filosófica de la existencia es para el hombre que filosofa una probabilidad existencial, se puede plantear el problema de si dicha problematización existenciaria no exige también necesariamente la elección existencial de la autenticidad. Una indicación de esta problemática, no resuelta, se puede ver en la página 68 de la citada traducción: “La analítica existenciaria, por su parte, tiene en última instancia raíces existenciales, esto es ónticas”.

⁶¹ La dedicada (véase la nota 24) al “análisis fundamental del *Dasein* en su momento preparatorio”.

⁶² *Essere e tempo*, traducción citada, pág. 301.

Hay una razón profunda de que Heidegger pase aquí a la segunda sección de la obra, es decir, que pase del análisis preparatorio a un nivel más radical: y este paso se produce cuando se llega a las ideas de estado-de-yecto y de “caída”. Ya dijimos que el hilo conductor de la indagación heideggeriana es concretar aquel yo que el trascendentalismo concebía siempre como yo puro. Aquí, en cambio, se manifestó claramente que el yo puede realizar esa función de apertura del mundo (que el trascendentalismo le asigna) precisamente en la medida en que ese *yo no es puro*, sino que está concretamente situado y definido. Sólo a un proyecto definido y “finito” las cosas pueden manifestarse en su verdadera esencia de cosas. Antes de llegar a la noción de estado-de-yecto y a la noción de autenticidad, “podía parecer que el ser en el mundo era una armadura rígida en cuyo interior tuvieran lugar las relaciones posibles del *Dasein* con su mundo sin que la ‘armadura’ misma estuviera implicada en su ser”⁶³; es decir, el *Dasein* parecía poder cambiarse por el yo trascendental. Pero la idea de *Geworfenheit* nos mostró que el proyecto mismo está históricamente definido y, por lo tanto, que es “finito”. La finitud y el estado-de-yecto no son sencillamente aspectos del *Dasein* que se sitúen junto a los otros aspectos antes descubiertos. Si únicamente en cuanto lanzado el *Dasein* puede ser proyecto, esto quiere decir que la *Geworfenheit* es la raíz misma de todas las estructuras existenciales del *Dasein*. Habiendo partido de la posición de que el ser del *Dasein* no se puede pensar en términos de simple presencia, encontramos aquí la razón y la significación última de este hecho. El *Dasein* no es simple presencia porque es proyecto lanzado. En este punto termina el análisis preparatorio y la obra se sitúa en un nivel más radical y originario, en el cual, como es característico del método heideggeriano, los resultados del análisis anterior “se repiten”, es decir son vueltos a encontrar en su fundamento.

⁶³ *Ibíd.*, pág. 280.

7 — Dasein y temporalidad. El ser para la muerte

Esta ulterior y más originaria operación de fundar los resultados de la analítica llevará a Heidegger a poner de relieve el carácter constitutivamente temporal del *Dasein* y, por lo tanto, lo acercará posteriormente al objetivo de su indagación que es elaborar la relación ser-tiempo. El primer paso en esta dirección se da reconociendo que el carácter sólo preparatorio y provisional del análisis desarrollado hasta aquí se debe a la falta de autenticidad y de totalidad. Verdad es que la orientación del análisis sobre el *Dasein* en su cotidianidad media quería ser precisamente un modo de garantizar una visión total (no previamente limitada) del ser del *Dasein*. Pero este sentido de totalidad, considerado más a fondo, se revela también inadecuado, por cuanto implícitamente se inspira en una visión del *Dasein* como simple presencia. ¿Qué significa, en el caso del *Dasein* ser un todo? Si el *Dasein* es esencialmente poder ser, nunca podremos encontrarlo como un todo. El hecho de partir de la cotidianidad media como lugar de “todas” las posibilidades del *Dasein* admite implícitamente estas posibilidades como simples presencias, posibilidades que habría que tener en cuenta en su conjunto sin pasar por alto ninguna. Por otro lado, al partir de la cotidianidad media, nos hemos visto llevados a considerar el *Dasein* en su modo de ser inauténtico y sólo al final llegamos a una noción de autenticidad, todavía sin embargo imprecisa y aproximada.

Sigamos, con Heidegger, el hilo conductor de la totalidad: ¿en qué sentido el *Dasein* (que es siempre poder ser) puede ser un todo? No se puede pretender experimentar el *Dasein* como totalidad en el sentido de la simple presencia porque es constitutivo en él ser posibilidad abierta. Así y todo, se puede decir que el *Dasein* no está siempre en el modo de la posibilidad, pues en efecto muere y llega un momento en que esa estructura de abierto incumplimiento no es más tal. La muerte, como hecho biológico, no representa sin embargo el cumplimiento de la totalidad del *Dasein*: concebirla así significaría pensar el *Dasein* como simple presencia; el *Dasein* estaría cumplido cuando a todos sus otros modos de ser viene a agregarse también el estar muerto. El morir empero no es un hecho que se agregue a otros y que complete la

totalidad del *Dasein*, puesto que, cuando está muerto, el **Dasein**, lejos de ser un todo, no es más.

Este discurso sin embargo no puede concluir sencillamente negando que la muerte sea una posibilidad del *Dasein* (según el razonamiento epicúreo, para el cual cuando estoy vivo mi muerte no está y cuando sobrevenga mi muerte yo no estaré más, por lo cual en el fondo la muerte no me incumbe). ¿En qué sentido pues puede concebirse la muerte como una posibilidad del *Dasein*, esto es, no sólo como un *hecho* que les ocurre a los demás y que a mí todavía no me ha ocurrido? Heidegger insistió repetidas veces, en toda la primera sección de *Ser y tiempo*, en el hecho de que los existenciaros no pueden pensarse en términos de simple presencia, sino que hay que concebirlos como posibilidades. Tampoco la muerte del **Dasein** puede pues concebirse sólo como un hecho todavía no presente y que luego estará presente. Es menester ver en qué términos se la puede pensar como una posibilidad existenciaría, es decir, como un elemento que entra a constituir, no accidentalmente, el actual ser del *Dasein* como proyecto.

El primer aspecto de la muerte que se nos impone es su carácter insuperable. La muerte, a diferencia de las otras posibilidades de la existencia, no sólo es una posibilidad a la cual el **Dasein** no puede escapar, sino que, frente a toda otra posibilidad, está caracterizada por el hecho de que más allá de ella nada más le es posible al **Dasein** como ser en el mundo. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de toda otra posibilidad, “la posibilidad de la pura y simple imposibilidad del *Dasein*”⁶⁴; La muerte es la posibilidad más propia del *Dasein*: esto se puede ver atestiguado por el hecho de que todos mueren, es decir, que esa posibilidad es coesencial al *Dasein*; pero la raíz del hecho empírico de que todos mueren es la circunstancia de que la muerte es la posibilidad más propia del *Dasein* en cuanto lo afecta en su mismo ser, en su esencia misma de proyecto, mientras que cualquier otra posibilidad se sitúa en el interior del proyecto mismo como su modo de determinarse⁶⁵.

⁶⁴ *Ibid.*, pág. 378.

⁶⁵ En esta posibilidad se trata, en el caso del *Dasein*, pura y simplemente de su ser en el mundo... La muerte es la posibilidad de la pura y simple imposibilidad del

¿Qué significa esta primera delineación ontológica de la muerte respecto del problema de la totalidad del **Dasein**? Por un lado, la muerte es la posibilidad más propia y, por lo tanto, más auténtica (recuérdese el nexo auténtico-propio, *eigen-eigentlich*) del *Dasein*; por otro lado, por cuanto nunca puede ser experimentado como “realidad” (por lo menos mi muerte), ella es auténtica posibilidad, es decir, posibilidad que continúa siendo permanentemente tal, que no se realiza nunca, por lo menos mientras el **Dasein** es. La muerte es pues *posibilidad auténtica* y *auténtica posibilidad*: sobre esta base se revela la función que la muerte tiene en constituir el *Dasein* como un todo, en el único sentido en que el *Dasein* puede ser un todo (el cual es en última instancia el sentido de una totalidad históricamente coherente y que deviene). La muerte, en efecto, como posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad, lejos de cerrar el *Dasein*, lo abre a sus posibilidades del modo más auténtico. Pero esto implica que la muerte sea asumida por el *Dasein* de un modo auténtico, que sea explícitamente reconocida por él como su posibilidad más propia. Ese reconocer la muerte como posibilidad auténtica es la *anticipación de la muerte*, que no significa un “pensar en la muerte”, en el sentido de tener presente que deberemos morir, sino que más bien equivale a la aceptación de todas las otras posibilidades en su naturaleza de puras posibilidades.

“La liberación anticipante por la propia muerte libera de la dispersión en las posibilidades que se entrecruzan fortuitamente, de suerte que las posibilidades efectivas, es decir, situadas más acá de aquella posibilidad insuperable, puedan ser comprendidas y elegidas auténticamente. La anticipación abre a la existencia, como su posibilidad extrema, la renuncia a sí misma y así disuelve toda solidificación en posiciones existenciales alcanzadas... Puesto que la anticipación de la posibilidad insuperable abre al mismo tiempo a la comprensión de las posibilidades situadas más acá de ella, ella lleva consigo la posibilidad de la anticipación existencial del **Dasein total**, esto es, la posibilidad de existir

Dasein. Así la muerte se revela como la posibilidad más propia, incondicionada e insuperable.” (*Ibíd.*, pág. 378).

concretamente como **poder-ser-total**.”⁶⁶

La anticipación de la muerte se identifica con el reconocimiento de que ninguna de las posibilidades concretas que la vida nos presenta es definitiva. De esa manera, el *Dasein* no se petrifica proyectándose “definitivamente” sobre la base de una u otra de estas posibilidades sino que permanece continuamente abierto: sólo esto le garantiza el poder desarrollarse más allá de cada una de las posibilidades que va realizando.

Ahora resulta claro en qué sentido la muerte desempeña una función decisiva en la constitución del *Dasein* como totalidad auténtica: al anticiparse en la propia muerte, el *Dasein* ya no está disperso ni fragmentado en las diferentes posibilidades rígidas y aisladas, sino que las asume como posibilidades *propias* que incluye en un proceso de desarrollo siempre abierto precisamente por ser siempre un proceso para la muerte. La muerte posibilita las posibilidades, las hace aparecer verdaderamente como tales y así las pone en posesión del *Dasein*, que no se aferra a ninguna de ellas de manera definitiva, sino que las inserta en el contexto siempre abierto del proyecto propio de existencia. A partir de ahora podemos afirmar que sólo al anticipar la muerte propia, que posibilita posibilidades, el *Dasein* tiene una historia, es decir, un desenvolvimiento unitario más allá de la fragmentación y de la dispersión⁶⁷.

La autenticidad, que la analítica había descubierto, pero de la cual sólo había esbozado los contornos, adquiere ahora un ulterior carácter definido. Hemos visto que uno de los caracteres esenciales de la existencia inauténtica es

⁶⁶ *Ibíd.*, pág. 395-6.

⁶⁷ Tal vez sea útil recordar aquí la distinción kierkegaardiana entre vida estética y vida ética; de la vida estética es símbolo la figura de Don Juan de la vida ética es símbolo el marido: el primero vive en el instante y en la discontinuidad, el segundo en la continuidad de una historia fundada precisamente en una decisión. Sobre esto véase de Kierkegaard, *Aut Aut*, traducción italiana (parcial) de R. Cantom, Milán, 1956; y el *Diario del seductor* (originariamente contenido en *Aut Aut*), traducción italiana, de A. Veraldi Milán, 1955. Si la analogía de autenticidad e historicidad hace pensar en Kierkegaard, igualmente relevante es la analogía entre la función que Heidegger atribuye aquí a la muerte y la significación que ésta tiene en las páginas de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel dedicadas a la dialéctica amo-esclavo. Para Hegel es precisamente el miedo a la muerte lo que hace reconocer al esclavo su esencial libertad propia. Véase *Fenomenología dello spirito*, traducción italiana de E. de Negri, Florencia, 1961, vol. 1, págs. 161-2.

la incapacidad de apropiarse de las cosas en su verdadera esencia de posibilidades. Ahora, la anticipación de la muerte, que constituye al *Dasein* como un todo auténtico, suministra la fundación radical del hecho de que el *Dasein* auténtico es tal precisamente y sólo en cuanto se relaciona con el mundo en términos de posibilidades. Y, de manera más general, en el análisis preparatorio de la primera sección de *Ser y tiempo*, la autenticidad permanecía en suspenso y en cierto modo “abstracta”, pues era todavía principalmente la estructura de fondo que la reflexión existencial descubre sólo en la inautenticidad de lo cotidiano. El concepto de anticipación de la muerte pone de manifiesto lo que es, precisa y concretamente, la existencia auténtica.

Pero todavía se trata, dice Heidegger, de una delineación de la autenticidad en el nivel puramente existencial; se trata de una especie de hipótesis ontológica en la que todavía no sabemos si la autenticidad tiene un correlativo en el nivel óntico y existencial⁶⁸. En sustancia, ahora que se ha precisado la noción de autenticidad-totalidad mediante el concepto de anticipación de la muerte, se trata de ver si en el plano existencial, no en el de la reflexión filosófica sino en la vida concreta, el ser para la muerte se presenta como término efectivo de una alternativa que el *Dasein* puede elegir. El problema es:

“¿Se proyecta el *Dasein* siempre efectivamente en este ser para la muerte; o bien, sobre la base de su ser más propio, **pretende** al menos un poder-ser auténtico fundado en la anticipación?”⁶⁹

Como ya ocurrió en el caso del análisis de la inautenticidad y del estado de-yecto, también aquí el esfuerzo de concretar, en el plano existencial, los resultados del análisis existencial, tendrá no sólo el sentido de dar una confirmación de tales resultados sino que además abrirá el camino de ulteriores y efectivos desarrollos. La busca de una posibilidad existencial de la anticipación de la muerte conduce a Heidegger a elaborar una compleja doctrina de la

⁶⁸ *Essere e tempo*, traducción citada, pág. 399. Sobre el significado de los términos “existencial” y “óntico”, véanse las notas 16 y 18.

⁶⁹ *Ibíd.*, pág. 399.

decisión, que implica el empleo de conceptos objetivamente “enredados”⁷⁰, como los conceptos de conciencia y de culpa, a los cuales nos referiremos en la medida mínima indispensable para dar una idea de la problemática final de la segunda sección de *Ser y tiempo*.

Como ya se dijo, el problema consiste en descubrir la posibilidad existencial de un auténtico ser para la muerte. En la cotidianidad media, inauténtica y de-yecta en que se presenta el **Dasein**, ¿cómo es posible el paso a la existencia auténtica? Huelga advertir aquí, que dada la distinción entre existencial y existenciarario no se puede pensar que ese paso pueda provocarse en virtud de alguna referencia filosófica a la autenticidad. Hay que ver qué cosa, en la existencia cotidiana misma, hace posible algo como un “hacerse auténtico” por parte del **Dasein**. La anticipación de la muerte posibilita todas las otras posibilidades, pero esto implica una especie de momentánea suspensión de la adhesión a esas posibilidades, supone en cierto modo salir de la maraña de perentorios intereses con que dichas posibilidades se imponen en su presencia efectiva. El estar disperso en la adhesión a esta o a aquella posibilidad mundana constituye precisamente un carácter de la inautenticidad. Anticipar la muerte no quiere decir renunciar a las posibilidades efectivas, quiere decir tomarlas en su verdadera naturaleza de puras posibilidades, y esto exige una especie de suspensión de la adhesión a los intereses intramundanos en los cuales estamos siempre dispersos.

Ahora bien, eso que en lenguaje común se llama la “voz de la conciencia” constituye justamente ese fenómeno existencial del cual puede partir el “hacerse auténtico del **Dasein**”⁷¹. Esa voz no dice nada que pueda ser discutido o comunicado y por eso se puede afirmar que habla como silencio⁷². Esa voz se limita a remitir al **Dasein** a sí mismo, lo cual significa que no ordena contenidos precisos (en esto es análoga al imperativo kantiano), sino que sólo pide al **Dasein** que asuma una posibilidad concreta, no porque así *se hace*, sino

⁷⁰ *Ibíd.*, pág. 401.

⁷¹ *Ibíd.*, párrafo 54.

como posibilidad *propia*. Puesto que el *Dasein* vive siempre ante todo en la dispersión y en la inautenticidad, la conciencia habla “negativamente”, en el sentido de que es como un hacer presente al *Dasein* una **culpa** en la cual se encuentra desde siempre. En la voz de la conciencia se nos anuncia una culpabilidad originaria del *Dasein* que no es posterior a ningún acto culpable, sino que, antes bien, constituye el fundamento y la base de la posibilidad de cual-quier culpa individual. La culpa que pone de manifiesto la voz de la conciencia, por lo demás, no es sólo la “caída” como tal sino que es lo que funda la caída, es el estado-de-yecto. **La negatividad** a la que siempre alude el concepto de culpa (una culpa se llama también comúnmente una “falta”) es la negatividad que caracteriza al estado-de-yecto y que se manifiesta en el carácter de-yecto de la existencia cotidiana. En el llamado de la conciencia el ser de-yecto de la existencia inauténtica representa la situación negativa y de dispersión en que se encuentra siempre el *Dasein* y de la cual debe salir reencontrándose a sí mismo. Pero la inautenticidad cotidiana está fundada en el estado-de-yecto: el estado-de-yecto es algo en que uno se encuentra sin haberlo querido ni elegido; es pues una situación de la que se trata de cobrar conciencia. Heidegger resume todo este complejo razonamiento diciendo que la nulidad (negatividad) del *Dasein* que la conciencia presenta con la noción de culpa, es el hecho de que el *Dasein* es el “fundamento de una nulidad”⁷³.

Como *Dasein*, éste es ese ente que es en la forma del poder ser, es decir, que lleva en sí su fundamento; pero por otro lado, en cuanto lanzado, el *Dasein* no puede disponer de ese su estado-de-yecto, en el cual ya se encuentra desde siempre.

¿Qué respuesta pide la voz de la conciencia? Como habla en el modo del silencio, escucharla no puede significar tomar nota de lo que dice y luego ver cómo se deba proceder. La voz de la conciencia sólo se puede escuchar respondiéndole, lo cual significa salir del anonimato del *se* para decidirse “por lo propio”. La decisión implica que las posibilidades entre las cuales está disperso

⁷² *Ibíd.*, pág. 408.

el **Dasein** inauténtico sean elegidas como propias. Pero elegir las como propias quiere decir al mismo tiempo elegir las como posibilidades verdaderas y en relación con la posibilidad más propia, esto es, con la muerte. La decisión que responde a la voz de la conciencia y que hace auténtico el **Dasein** no significa sólo asumir responsabilidades respecto a esta o aquella posibilidad existencial, sino que es *decisión anticipante de la muerte*.

Con esta noción de decisión anticipante de la muerte se vincula el concepto heideggeriano de temporalidad entendida como sentido del ser del **Dasein**. En cuanto anticipación de la muerte, la decisión posibilita auténticamente posibilidades, no se petrifica en ninguna realización particular alcanzada: tiene un porvenir, un futuro. Por otra parte, la decisión anticipante de la muerte es una salida del estado de inauténticidad: pero ese estado es reconocido como tal sólo en la decisión, abriéndose al futuro propio, asume (reconociéndola por primera vez) su propia culpabilidad, en la cual se encuentra ya sumida desde siempre y de la cual debe salir. El ser lanzado como ser culpable es el **pasado** del **Dasein**. Por cuanto, según vimos, la decisión anticipante posibilita como posibilidades verdaderas las posibilidades **efectivas**, ella hace ver concretamente tales posibilidades, es más, hace que se *presenten* al ser.

Para comprender el alcance de esta manera heideggeriana de fundar la temporalidad (con sus tres dimensiones: pasado, presente y futuro) hay que tener en cuenta tres cosas.

a) Ante todo, que ésta quiere ser una verdadera fundación de la temporalidad como tal y no sólo poner de manifiesto un “aspecto temporal” del **Dasein**. Si, como sostiene Heidegger, no podemos pensar ni el ente en general, ni, sobre todo, el **Dasein** según el modelo de la simple presencia, tampoco el tiempo podrá concebirse con referencia a ese modelo. El ente intramundano nos ha remitido al **Dasein**; resulta claro pues que, no según el modelo del ente, sino sólo en el **Dasein** podremos encontrar las bases para concebir adecuadamente el tiempo que, por lo demás, siempre se sustrajo al modo de pensar de la metafísica.

⁷³ *Ibíd.*, pág. 421.

La metafísica, en efecto, siempre saltó el problema de la relación ser-tiempo al concebir sin más ni más el ser como presencia.

b) Sin embargo, para Heidegger no se trata aquí de fundar la noción de tiempo en la estructura existencial del **Dasein**; el tiempo no ha sido “buscado”, sino que se ha presentado por sí mismo como el verdadero sentido del discurso sobre el **Dasein** desarrollado hasta aquí. Ahora bien, según hemos visto, el ser del **Dasein** se define unitariamente como **Sorge** [cuidado, cura, preocupación]. El sentido mismo de la **Sorge** es la temporalidad.

“Sólo en cuanto está determinado por la temporalidad, el **Dasein** hace posible asimismo ese auténtico poder-ser - un todo que resultó justamente de la decisión anticipante. **La temporalidad se revela como el sentido de la Sorge auténtica.**”⁷⁴

Esto no quiere decir que la temporalidad se funde en la decisión (con lo cual sólo habremos llegado a una explicación del tiempo sobre la base del hombre), sino que la decisión es posible sólo como hecho temporal, de suerte que el **Dasein** está constituido radicalmente por la temporalidad.

c) De lo que se ha dicho resulta la diferencia que hay entre el planteo heideggeriano y el agustiniano (del tiempo como **distensio animi**), planteo retomado repetidas veces y variadamente en la historia de la filosofía. Pero Heidegger se distingue de san Agustín por no fundar la temporalidad en las dimensiones de la conciencia. Además, el significado de su discurso abarca no sólo el tiempo o sólo el ser del hombre, sino el ser como tal. El análisis preparatorio desarrollado en la primera sección de **Ser y tiempo**, en virtud del descubrimiento de la instrumentalidad y de sus implicaciones, puso de manifiesto que el ser tiene una peculiar conexión con el **Dasein**: las cosas llegan al ser sólo en cuanto se sitúan en el proyecto abierto del **Dasein**, y éste *es* sólo como **Sorge**. Recubrir ahora que el sentido unitario de las estructuras de la **Sorge** es la temporalidad abre el camino para la ulterior elaboración de la relación entre ser y tiempo (elaboración que, como veremos, no llegó luego a realizarse, por lo

⁷⁴ *Ibíd.*, pág. 476.

menos en esta obra que queda inconclusa).

8 — Resultados y perspectivas de la ontología fundamental

En el descubrimiento de la temporalidad como sentido unitario de la *Sorge* está contenido en sustancia el resultado de las indagaciones de la segunda sección de *Ser y tiempo*, sección que continúa todavía estudiando, además del origen de la visión trivial del tiempo (que lo concibe como una serie de “ahoras”), una aplicación del concepto de temporalidad al problema de la historia. También aquí, por más que Heidegger declara que quiere contribuir a la solución de las cuestiones planteadas por Dilthey, su problema es, no el de fundar las ciencias históricas o en general el concepto de historia, sino (y esto parece atestiguado por el hecho de que precisamente el penúltimo párrafo de la obra, el párrafo 82, está dedicado a Hegel) discernir (a través del concepto de temporalidad como sentido de la *Sorge*) las razones por las cuales, sobre todo en la filosofía del siglo XIX, el problema del ser se fue vinculando cada vez más con el de la historia.

Sin embargo se puede considerar que la trayectoria de *Ser y tiempo* está conclusa al manifestarse la temporalidad como sentido del ser del *Dasein*, lo cual debería permitir el paso a la tercera sección proyectada, la cual debía titularse “Tiempo y ser”. Como se recordará, Heidegger había partido de la posición de que la metafísica siempre concibió el ser según el modelo de la simple presencia, con lo cual la metafísica mostraba que privilegiaba, sin fundarlo explícitamente, una dimensión del tiempo: el presente. ¿Cuál es el fundamento de esta conexión originaria del ser con el tiempo y especialmente con una determinación particular del tiempo, el presente? La ontología fundamental es justamente esa reflexión filosófica que pone en tela de juicio dichos fundamentos no discutidos por la metafísica, reflexión filosófica que por lo tanto trata de encontrar un auténtico fundamento de la metafísica misma. Ahora bien, para resolver este problema hay que volver a examinar en primer lugar aquellos aspectos que la metafísica dio por descontados y que en realidad no lo están; y sobre todo cuestionar el ser del

hombre que con su carácter de “espíritu viviente” se niega radicalmente a ser concebido sobre la base de los esquemas de la metafísica. Ya el primer enfoque del *Dasein* nos condujo a reconocer explícitamente la impropiedad de la idea de simple presencia para describir su modo de ser propio. Y luego descubrimos que el sentido unitario de las estructuras del *Dasein* es la temporalidad. Como, por otra parte, el ser se nos ha manifestado en una peculiar relación con el ser del hombre (ya que es sólo en el proyecto abierto e instituido por el hombre cuando los entes llegan al ser), nos vemos inducidos a formular la hipótesis de que el carácter temporal del *Dasein* significa una cierta “temporalidad” del ser mismo, temporalidad que por ahora no queda mejor definida. Por eso cabe esperar que por analogía con los pasos dados hasta ahora), puesto que la temporalidad se reveló en la base de las estructuras de la *Sorge*, también la temporalidad del ser mismo se manifieste como la “base” más originaria de la temporalidad del *Dasein*.

Para lanzarse a esta ulterior indagación, sin embargo, es necesario plantear todavía dos problemas que están indicados en el párrafo 83, el último de la parte publicada de *Ser y tiempo*: en primer lugar, si, como se vio, el ente intramundano no es objetividad ni simple presencia, sino que es utilizabilidad, ¿por qué de hecho, en el pensamiento metafísico, “el ser es ‘concebido en primer término’ partiendo de la simple presencia? ¿Por qué esta reducción a cosa termina por tener el predominio?”⁷⁵ En segundo lugar, se trata de ver qué es la comprensión del ser y cómo es posible para el *Dasein* (que se ha estado definiendo en virtud de la noción de *Sorge* y de temporalidad) dicha comprensión del ser⁷⁶. Que el *Dasein* disponga originariamente de cierta comprensión del ser está atestiguado por el hecho de que no “obtiene” del ente intramundano la noción de ser, ya que ese ente cobra ser en la medida en que entra en el proyecto que el *Dasein* abre y funda, lo cual implica que haya un trascender del ente por parte del *Dasein*, una relación de éste con el ser antes y más fundamentalmente que con el ente. Pero, ¿cómo sobre la base de esta

⁷⁵ *Ibid.*, págs. 618-9.

trascendencia se puede constituir el discurso filosófico que habla del ser?

Heidegger habrá de decir más tarde que **Ser y tiempo** quedó interrumpido por insuficiencia del lenguaje⁷⁷, esto es, por la imposibilidad de desarrollar la indagación disponiendo sólo del lenguaje filosófico heredado de la tradición metafísica (dominada por la idea del ser como presencia). En esta dificultad - que constituye el núcleo, aun positivo, de todo el ulterior desarrollo del pensamiento heideggeriano - los dos problemas indicados en la parte final de *Ser y tiempo* se revelan radicalmente unidos: la metafísica como herencia de un lenguaje y de un conjunto de esquemas mentales aparece, como el principal impedimento para pasar de la comprensión implícita del ser (que el **Dasein** siempre tiene) a una comprensión filosófica. En estos dos términos de la cuestión - significado e historia de la metafísica, comprensión del ser y lenguaje apropiado a esa comprensión - se puede ver indicada en resumen la tarea que los resultados de *Ser y tiempo* proponen a la posterior reflexión heideggeriana.

⁷⁶ *Ibíd.*, pág. 619.

⁷⁷ *Ueber den Humanismus*, Frankfurt, 1949, págs. 17.

La metafísica como historia del ser⁷⁸

1 — ¿Qué es la metafísica?

En los años inmediatamente posteriores a la publicación de las dos primeras secciones de *Ser y tiempo*, Heidegger se encuentra frente a los problemas que, como vimos, señaló en el párrafo final de aquella obra y que condicionan las posibilidades de desarrollo del discurso comenzado en ella. En *Sobre el humanismo*, de 1947, Heidegger dirá que *Ser y tiempo* no pudo llegar al fin del discurso emprendido por insuficiencia del lenguaje, todavía demasiado condicionado por la “metafísica”⁷⁹. De cualquier manera que se estime esta afirmación (formulada veinte años después de *Ser y tiempo*), es sin embargo claro que desde las primeras páginas de aquella obra.

Heidegger muestra que entiende su indagación como problematización de las bases mismas de la filosofía occidental. *Ser y tiempo*, como sabemos, parte de la comprobación de que el ser, en la tradición filosófica europea, se concibe según el modelo de la simple presencia. Pero la presencia es sólo una de las dimensiones del tiempo: se trata entonces de poner de manifiesto el fundamento de la metafísica (entendida por ahora como esa doctrina del ser que se encuentra sustancialmente idéntica en el fondo de todo el pensamiento europeo), analizando la relación ser-tiempo. En verdad, esta relación no es tratada temáticamente en *Ser y tiempo* porque la obra se interrumpe antes; pero por lo menos se ha llegado al resultado de poner de relieve la conexión peculiar que vincula el ser - como aparecer del ente en el mundo - con el *Dasein* y también el carácter

⁷⁸ *Introducción a Heidegger*. Traducción de Alfredo Báez, Gedisa, Barcelona, 1986, pp. 59-92.

⁷⁹ *Ueber den Humanismus* op. cit., pág. 17.

constitutivamente temporal e histórico del **Dasein**.

Sin embargo, aun atendiendo a las páginas de *Ser y tiempo* sobre la temporalidad y la historicidad del **Dasein**, el “hecho” del que parte *Ser y tiempo* (es decir, la tendencia que se afirma en toda la tradición filosófica occidental a concebir el ser según el modelo de la simple presencia) no es un accidente que se pueda hacer a un lado con un simple paso teórico; en la dificultad de proseguir su indagación, Heidegger señala los agobiantes condicionamientos ejercidos sobre él por toda una tradición de pensamiento cristalizada en el lenguaje filosófico de que dispone. Ya teóricamente (en la elaboración del concepto de temporalidad e historicidad de *Ser y tiempo*), ya prácticamente (con la dificultad experimentada al intentar problematizar la concepción metafísica del ser como simple presencia a causa de la insuficiencia del lenguaje), Heidegger se encuentra pues ante la necesidad de reflexionar sobre las bases y la significación de la metafísica, esto es, de la concepción del ser que él encuentra sustancialmente unitaria y presente en toda la tradición occidental. Su pensamiento se podrá desarrollar sólo en la medida en que, proyectándose, asuma efectivamente su propio pasado, su propia condición histórica, que es la de pertenecer a cierta tradición y a cierto lenguaje conceptual⁸⁰.

Acerca del empleo del término “metafísica”, conviene adelantar desde ahora, a los efectos de la claridad, el desarrollo de su significación en las obras de Heidegger. Ya en *Ser y tiempo* (ver sobre todo los párrafos 1 y 6, en el último de los cuales se habla explícitamente de la necesidad de una “destrucción de la historia de la ontología”, ya que, “a pesar de todo el interés por la ‘metafísica’ el problema del sentido del ser cayó en el olvido”⁸¹), el pensamiento que concibe el ser sobre la base de la simple presencia es considerado un pensamiento

⁸⁰ Véase *Essere e tempo*, traducción citada, pág. 77: “La elaboración del problema del ser [...] debe asumir la tarea de indagar la propia historia, esto es, de hacerse historiografía para poder así, mediante la apropiación positiva del pasado, entrar en plena posesión de las posibilidades problemáticas que le son más propias. El problema del sentido del ser -de conformidad con el modo que lo caracteriza, es decir, por el hecho de ser la explicación preliminar del *Dasein* en su temporalidad y en su historicidad - lleva por sí mismo a comprenderse historiográficamente”.

⁸¹ *Ibíd.*, pág. 78.

“infundado” que olvida el verdadero problema al que debería prestar atención. Sin embargo, el término metafísica, tanto en *Ser y tiempo* como en los escritos contemporáneos a dicha obra y en los inmediatamente posteriores (por lo menos hasta el escrito sobre la verdad de 1930), continúa aún indicando en general aquel pensamiento que se plantea el problema del ser más allá (*metá*) del ente como tal. En este sentido la prelucción sobre *¿Qué es la metafísica?*⁸² afirmará que la metafísica está connaturalizada con el mismo *Dasein* del hombre⁸³ por cuanto (como se vio en *Ser y tiempo*) el conocimiento del ente implica ya una comprensión preliminar del ser del ente, es decir, el “proyecto” [proyección] dentro del cual el ente llega al ser apareciendo en la presencia; esto implica un fundamental trascender del ente por parte del *Dasein*, que, comprendiendo al ser, va siempre *más allá* del ente como tal.

No obstante, en la historia del pensamiento occidental, este trascender el ente en la dirección de una conciencia del ser siempre implicó de hecho un “error”, pues siempre estuvo la tendencia a concebir el ser sobre la base de la simple presencia. A partir del escrito **Introducción a la metafísica**, de 1935⁸⁴ el término metafísica asume así en Heidegger una connotación decididamente negativa: metafísica es todo el pensamiento occidental que no supo mantenerse en el nivel de la trascendencia constitutiva del *Dasein* al colocar el ser en el mismo plano que el ente. En otras palabras, el conocimiento del ente presupone en el *Dasein* una constitutiva comprensión previa del ser (el proyecto) y esto es lo que se entiende por trascendencia del *Dasein* respecto del ente; esa trascendencia se refleja en el hecho de que, desde los comienzos de la historia del pensamiento occidental, la filosofía formula el problema del *ser del ente*, es decir, de aquello que constituye el ente como tal (su “esencia”; piénsese en la problemática aristotélica de la *ousía* y antes en Parménides y en Platón;

⁸² *Was ist Metaphysik?*, Bonn, 1929; 4ª. edición con una apostilla, Frankfurt, 1943; 5ª. edición con el agregado de una introducción, Frankfurt, 1949; traducción italiana de A. Carlini, Florencia 1953.

⁸³ *Che cos e la metafísica?*, trad. cit., pág. 33.

precisamente *Ser y tiempo* lleva como epígrafe un pasaje de *El sofista* de Platón⁸⁵); pero al plantearse este problema el pensamiento tiende inmediatamente a resolverlo de una manera errada, a concebir el ser sólo como el carácter común de todos los entes, como una especie de concepto extremadamente general y abstracto (de ahí luego el desvanecimiento del concepto mismo de ser y, por ejemplo, el vuelco del ser en la nada de la Lógica de Hegel) que se obtiene en virtud de la observación de aquello que todos los entes tienen de común. Pero los entes son concebidos - y ya se verá por qué - como simples presencias; de manera que también el ser es concebido en toda la historia de la filosofía occidental como simple presencia, es decir, según el modelo del ente, el cual a su vez es entendido de una manera, según se vio en *Ser y tiempo*, simplemente “derivada”. Vista así, la metafísica coincide con la comprensión (o no comprensión) del ser que tiene la existencia inauténtica; esta conexión de metafísica y existencia inauténtica está explícitamente indicada en la *Introducción a la metafísica*⁸⁶, aunque esta obra expresa una tesis ya implícita en *Ser y tiempo* y en los escritos inmediatamente posteriores⁸⁷; el término metafísica viene a convertirse en sinónimo de olvido del ser, *Seinsvergessenheit*, un término que en el posterior desarrollo del pensamiento heideggeriano adquiere una posición central.

¿Cómo se articula, mas particularizadamente, esta reflexión heideggeriana sobre la esencia de la metafísica, que tiende a responder a una de

⁸⁴ *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953. Es el texto de un curso universitario de 1935, con agregados y retoques posteriores (distintos del texto original); traducción italiana de G. Masi, Milán, 1968.

⁸⁵ Platón, *Sofista*, 244a: “En efecto, es claro que desde hace tiempo estáis familiarizados con lo que entendéis cuando empleáis la expresión ‘ente’; también nosotros creíamos antes que la comprendíamos, pero ahora hemos caído en la perplejidad”.

⁸⁶ Véase *Introducción a la metafísica*, traducción italiana citada, pág. 47, donde la metafísica se relaciona con la existencia inauténtica con una explícita remisión al párrafo 38 de *Ser y tiempo*.

⁸⁷ Considérense en *¿Qué es la metafísica?*, por ejemplo, el carácter de “rareza” de la experiencia de la angustia (págs. 24-5 de la traducción italiana), el hecho de que la metafísica antigua ve la nada según el modelo de la presencia (pág. 29), la afirmación de que la metafísica “se encuentra en la máxima proximidad al error” (pág. 33).

las dos preguntas con que terminaba *Ser y tiempo*, la pregunta sobre cómo y por qué “el ser es ‘concebido en primer lugar’ partiendo de la simple presencia”⁸⁸. Este problema de la metafísica y de su historia, que permanece vivo en todo el pensamiento de Heidegger posterior a *Ser y tiempo*, caracteriza empero de manera peculiar su indagación en los aproximadamente quince años que siguen a la publicación de aquella obra y domina y unifica el pensamiento heideggeriano hasta el fin de la segunda guerra mundial, el período en el cual en el centro de sus intereses está la figura de Nietzsche, considerado como el pensador en quien la metafísica alcanza su consumación y manifiesta también su esencia del modo más claro. Las primeras obras de Heidegger que siguen a *Ser y tiempo* tienen precisamente el sentido de preparar el planteamiento y la elaboración del problema de la metafísica y de su historia mediante una serie de indagaciones que pueden parecer “apartadas” de la línea principal de *Ser y tiempo* por cuanto dan la impresión de hacer a un lado el problema de la temporalidad⁸⁹. Sin embargo, el desarrollo de este pensamiento es bastante lineal, hasta porque, como dice Heidegger en *¿Qué es la metafísica?*, la esencia de la metafísica no se puede conocer sino planteando concretamente problemas típicos de la metafísica misma y procurando resolverlos⁹⁰. En virtud de esta operación se manifestará la esencia de la metafísica misma y con ella, inevitablemente, también la cuestión del nexo ser-temporalidad que está en su base. De manera que Heidegger comienza su reflexión sobre la metafísica - que es luego la reflexión tendiente a poner de manifiesto los caracteres de esa comprensión histórica del ser en la cual nos encontramos lanzados como herederos de cierta tradición y de cierto lenguaje - elaborando, sobre la base de los resultados de *Ser y tiempo*, algunas cuestiones metafísicas capitales⁹¹. Esas cuestiones son: el problema del fundamento y el

⁸⁸ *Ser y tiempo*, traducción citada, pág. 618.

⁸⁹ O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers*, pág. 88, ve aquí precisamente una interrupción del discurso de *Ser y tiempo*.

⁹⁰ *¿Qué es la metafísica?*, traducción italiana citada, págs. 3-4.

⁹¹ Entre estas obras publicada después de *Ser y tiempo*, ocupa un puesto importante *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929 (traducción italiana de M. E. Reina, *Kant e il problema della metafisica*, Milán, 1963), trabajo que fue

problema ligado a él de la “diferencia ontológica”⁹², el problema de la nada⁹³, el problema de la verdad⁹⁴. Las tres investigaciones constituyen un “ciclo” que se cierra con la conferencia *Sobre la esencia de la verdad* de 1930, la cual contiene la apertura para los escritos posteriores y hasta se la puede considerar como la primera obra de ese “segundo” Heidegger sobre quien la crítica discutió tanto (sobre esto véase la “Historia de la crítica” al final de este volumen).

Como lo sugiere el propio Heidegger en las palabras preliminares escritas para la tercera edición de la *Esencia del fundamento* (1949), este ensayo y *¿Qué es la metafísica?* - pero, como veremos, también **La esencia de la verdad**-, se pueden considerar unitariamente como elaboraciones del problema de la negatividad o también - ya se verá la razón de esta identificación - del problema de la metafísica misma.

El ensayo sobre *La esencia del fundamento* parte del análisis del principio de razón suficiente, formulado explícitamente como tal por Leibniz pero que está presente en toda la historia de la metafísica como principio de causalidad. De conformidad con ese principio, todo lo que existe tiene una causa o fundamento y el conocimiento del ente es el conocimiento que lo conoce en su fundamento (para Aristóteles, por ejemplo, la ciencia es el saber de las causas o principios). ¿Por qué el principio de razón suficiente tiene validez universal, es decir, es válido para todos los entes? Sobre la base de los resultados de *Ser y tiempo*, también la validez de este principio debe hacerse remontar al *Dasein*: en efecto, no se puede pensar que la validez del principio se funde en algún carácter del ser entendido como algo objetivo (esto es, sencillamente presente). Si los entes vienen al ser sólo en cuanto se sitúan en el mundo como proyecto abierto e

elaborado juntamente con *Ser y tiempo* y que desarrolla una temática con especial referencia a Kant. Véase en la *Bibliografía* las obras dedicadas a la interpretación heideggeriana de Kant.

⁹² *Vom Wesen des Grundes*, Halle, 1929, 3ª. edición con el agregado de un prefacio, Frankfurt, 1949; traducción italiana de P. Chiodi, *L'essenza del fondamento*, Milán, 1952, reeditada ahora junto con *Ser y tiempo*, Turín 1969 (a esta edición nos referimos).

⁹³ Es el tema de *¿Qué es la metafísica?*

⁹⁴ *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, 1943 (es una conferencia de 1930; traducción italiana de A. Carlini, “Dell'essenza della verità”, Milán).

instituido por el *Dasein*, la validez del principio de razón suficiente deberá también ella ser referida al *Dasein* que instituye el mundo en el cual el ente aparece. Ahora bien, el *Dasein* como *Sorge*, es decir, cómo “pre-ser-se-va-en (un mundo) en cuanto ser cabe [o junto a] (el ente qué se encuentra en el mundo)”⁹⁵ es constitutivamente alguien que, en cuanto se proyecta (abre el mundo), asume siempre su propia situación y de tal manera hace que se haga presente el ente que se le presenta: son, como se recordará, las tres dimensiones de la temporalidad del *Dasein*, lo que como temporalidad constituye el sentido unitario de la *Sorge*. El *Dasein* en cuanto proyecto lanzado tiene ya una comprensión del ser del ente, comprensión que se articula en un discurso (el discurso es un existenciario) en el cual los entes están concatenados entre sí en la forma de la *justificación* o *fundación*.

Pero esto significa que el principio de razón suficiente en general vale sólo porque está el *Dasein* que, proyectándose y asumiendo la situación, abre el mundo como *totalidad* de entes, es decir, como un conjunto “sistemático” ligado por una estructura de justificación fundante (recuérdese lo que se dice en *Ser y tiempo* sobre el mundo como totalidad instrumental y de significados: esa totalidad puede ser tal sólo en la forma de un sistema de referencias y por lo tanto de justificaciones y de fundaciones). El principio de razón suficiente vale pues porque está el *Dasein* como proyecto lanzado que abre el mundo. El “verdadero” fundamento es entonces el *Dasein* mismo por cuanto, primero y más fundamentalmente que el ente, comprende el ser, es decir, abre un horizonte en el cual se hacen visibles los entes, pero el horizonte trasciende y precede (no evidentemente en un sentido cronológico) a los entes. Toda verdad óptica (todo conocimiento del ente) supone la verdad ontológica (la comprensión del ser, el proyecto como proyección). Pero el *Dasein* como tal no es un “fundamento” en el sentido del principio metafísico de razón suficiente; en esta esfera, el fundamento o es a su vez fundado o, si es el fundamento último, es último en cuanto se considera justamente como una simple presencia más allá de la cual no

⁹⁵ *Ser y tiempo*, traducción citada pág. 477.

se puede ir, presencia que se impone como tal precisamente porque es, de alguna manera, presencia total (el Dios como acto puro de Aristóteles y de la tradición metafísica es precisamente acto puro por cuanto es todo en acto, todo “realizado”, es una *presencia* totalmente desplegada como tal)⁹⁶.

El **Dasein** no puede a su vez ser fundado porque es precisamente él quien abre ese horizonte, el mundo en el cual se sitúa toda relación de fundación; por otro lado, no es tampoco fundamento último en el sentido de ser una simple presencia más allá de la cual no se puede ir y de la cual todo “deriva” o “depende”: no es una simple presencia porque el *Dasein no es otra cosa que proyecto*; no es algo que “sea” y que luego proyecte el mundo, no es algo que existe como “base” estable de este proyectar. El *Dasein* en su trascendencia es fundamento, *Grund*, sólo como *Ab-grund*, como ausencia de fundamento, como abismo sin fondo⁹⁷. El fundar positivo del *Dasein* que abre el mundo como conjunto articulado en la forma de la “justificación racional” tiene pues a su vez su raíz en una “falta de fundamento”, en una negatividad que sin embargo se manifiesta tan sólo sobre la base de la idea metafísica de fundamento, pero que en verdad abre y hace posible todo acto de fundación en el interior del ente. Esto es lo que se propone decir Heidegger cuando, en las palabras preliminares escritas en 1949, habla de la “diferencia ontológica” como tema de ese escrito sobre el fundamento. Diferencia ontológica (otra expresión que en los escritos heideggerianos más recientes tiene una posición central) es aquella por la cual el ser se distingue del ente y lo trasciende⁹⁸, pues es la luz a la cual el ente se hace visible. La negatividad del *Abgrund* que es el propio *Dasein* expresa cabalmente la diferencia ontológica, el hecho de que el ser (del cual **Dasein** debe tener una comprensión preliminar para hacer aparecer, es decir, para hacer posible el ente como tal) *no* es el ente y respecto de éste no puede sino aparecer en la forma de

⁹⁶ La conexión entre la teología (en la forma que ésta tiene en la historia del pensamiento occidental) y la metafísica, como pensamiento óntico y olvido de la diferencia ontológica, está explícitamente tratada en la segunda parte de *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957.

⁹⁷ *La esencia del fundamento*, traducción italiana citada, pág. 677.

la negación.

La conexión del principio de razón suficiente con el problema de la negatividad y de la nada está, por lo demás, atestiguada por la formulación misma que el principio tiene en Leibniz: “*ratio est cur alicuid potius existit quam nihil*”⁹⁹ pero en este ensayo Heidegger se limita a señalar el hecho y deja pendiente el problema de ver “por qué con el ‘cur’ pudo vincularse el ‘potius quam’”¹⁰⁰.

Este problema, “¿por qué el ente y no más bien la nada?”, es el problema que Heidegger considera constitutivo de la metafísica (la cual se manifiesta siempre como esfuerzo de ir “más allá” del ente cuestionando el ser); sobre la base de la solución - o mejor dicho de la no solución - que da de ese problema, la metafísica se define como tal. El carácter central de este problema consiste en el hecho de que el “no más bien” expresa la trascendencia del *Dasein*, el hecho de que se refiera antes que al ente al ser mismo. En efecto, preguntar tan sólo “¿por qué el ente...?” significa permanecer en el interior del razonar que justifica y funda; pero agregar “¿y no más bien la nada?” significa, como se aclarará en la **Introducción a la metafísica**, plantear el problema general de la totalidad de fundantes-fundados, significa trascender el ente y sus nexos de fundación internos al tratar el problema del ser como tal. El hecho de que, en **La esencia del fundamento**, la diferencia ontológica aparezca en la forma del no, de la negatividad, indica una peculiar relación entre ser y nada que es la misma expresada por la pregunta metafísica fundamental. Plantear la cuestión del ser del ente significa también plantear la cuestión de la nada, e , inversamente, sólo planteando realmente la cuestión de la nada se plantea la cuestión del ser del ente.

El nexo entre problema de la nada y problema del ser se manifiesta explícitamente en *¿Qué es la metafísica?*, la prelusión que Heidegger pronuncia

⁹⁸ Véase *Ser y tiempo*, traducción citada, pág. 99: “El ser es el *trascendens* puro y simple”.

⁹⁹ “La razón es aquello por lo cual existe algo en lugar de la nada”.

¹⁰⁰ *La esencia del fundamento*, traducción citada, pág. 675.

cuando en 1928 lo llaman a Friburgo como sucesor de Husserl. Todas las ciencias, dice Heidegger, se plantean el problema del conocimiento del ente, del ente y *nada más*. Pero, ¿qué es esta nada? Para poder elaborar este problema debemos ver si tenemos alguna experiencia de la nada. Esa experiencia se nos da, no en un nivel de comprensión, sino en un nivel emotivo, y es la angustia. De la angustia ya se había hablado en *Ser y tiempo* (párrafo 40) y se la había señalado como “disposicionalidad fundamental” y “apertura específica del *Dasein*”. A diferencia del miedo, que es siempre miedo a algo, la angustia se revela como miedo “a la nada”: la persona angustiada no teme a este o a aquel ente, sino que más bien siente que se hunde en la insignificancia todo su mundo, pero no puede indicar algo preciso que le dé miedo. Reconocer que la angustia es miedo a nada significa empero algo muy diferente de hacerla disipar. El miedo a la nada, que es la angustia, se explica sólo admitiendo que en ella aquello de que se siente amenazado el **Dasein** no es este o aquel ente en particular, sino qué es la existencia misma como tal. En cuanto proyecto que abre e instituye el mundo como totalidad de los entes, el *Dasein* no está “en medio” de los entes como un ente entre los demás; cuando advierte este hecho - y, como podemos decir ahora, cuando advierte su propia trascendencia - se siente en un ambiente extraño, ajeno en el mundo, en el cual no se siente como en su casa porque justamente advierte que no es un ente del mundo como los otros entes. En cuanto modo de existir en la trivialidad cotidiana, el *Dasein* se concibe como ente entre otros entes, y hasta se siente protegido y tranquilizado por los entes que lo rodean; el simple miedo atestigua esto, ya que tener miedo de algo significa concebirse siempre como “dependiente” de ese algo de alguna manera. La angustia, como miedo que no se puede explicar de ese modo, como miedo de nada, coloca al *Dasein* frente a su propia trascendencia, frente a la existencia como tal (y para entendernos mejor diremos también, frente a su propia “responsabilidad”: porque es el **Dasein** el que abre e instituye el mundo).

La novedad que surge de *¿Qué es la metafísica?* (y menos explícitamente de *La esencia del fundamento*) es la conexión explícita del problema de la nada y de la angustia con el problema del ser.

[la nada] “no es un objeto ni en general un ente; la nada no se presenta por sí misma ni junto al ente al cual empero incumbe. *La nada es la condición que hace posible la revelación del ente como tal para el ser existencial del hombre*. La nada no sólo representa el concepto opuesto al de ente, sino que pertenece originariamente a la esencia del ser mismo”¹⁰¹.

El tradicional axioma metafísico **ex nihilo nihil fit**, de la nada no procede nada, debe invertirse ahora: de la nada procede todo ente en cuanto ente¹⁰². Aquí importa subrayar la expresión *en cuanto*: que de la nada provenga todo ente en cuanto ente no quiere decir que de la nada provenga la “realidad” del ente entendida como simple presencia; ha de entenderse en cambio que el ser del ente es como un colocarse dentro del mundo, como un aparecer a la luz que el **Dasein** proyecta en su proyectarse. Contrariamente a la concepción del ser como simple presencia, la concepción del ser, que se anuncia como implícitamente supuesta en *Ser y tiempo* y en estos escritos posteriores, es precisamente la concepción del ser como “luz” proyectada por el **Dasein** como proyecto¹⁰³. El hecho de que empero el **Dasein** sea siempre proyecto lanzado, como hemos visto, descarta que el ser pueda concebirse como su “producto” y que la filosofía de Heidegger se reduzca a una forma de idealismo empírico o trascendental. Estas dos doctrinas suponen siempre, inseparablemente, una concepción del ser como simple presencia y una concepción del **Dasein** que olvida el carácter de ser lanzado: ambas lo resuelven todo en la relación sujeto-objeto, en la cual el sujeto o bien funda y produce directamente la realidad (simple presencia) de las cosas (idealismo empírico: *esse est percipi*) o bien por lo menos funda y ordena el mundo como mundo de la experiencia (trascendentalismo kantiano o neokantiano). En ambos casos, no se pasa más allá del sujeto y aun éste, lo mismo que el objeto, es concebido como presente y se olvida su carácter de

¹⁰¹ *¿Qué es la metafísica?*, traducción citada, pág. 24. La bastardilla es de Heidegger.

¹⁰² *Ibíd.*, pág. 31.

¹⁰³ Durante un seminario privado de Heidelberg, en el verano de 1964, Heidegger habría dicho que el título de *Ser y tiempo* estaría mejor formulado como *Sein und Lichtung* (Ser e iluminación).

“lanzado”.

Ahora bien, el sentido del discurso desarrollado por Heidegger en estos dos escritos que examinamos (con la elaboración del nexo-nada) es precisamente la manifestación del hecho de que en el fondo de la relación del *Dasein* con el ente hay una relación más importante, por ahora todavía oscura, indicada sólo como la “trascendencia” del **Dasein**, que es relación con la nada en cuanto relación con lo diferente del ente, con lo que no se reduce al ente (la nada como “nada del ente”). Esto es lo que expresa explícitamente una página de *La esencia del fundamento*:

“El proyecto del mundo hace ciertamente posible - pero aquí no podemos extendernos sobre esta posibilidad - una comprensión preliminar del ser del ente; pero el proyecto como tal no consiste en una simple relación entre el **Dasein** y el ente.¹⁰⁴”

2 — Verdad y no verdad

El ser en el mundo que caracteriza al **Dasein** no se resuelve pues en una simple relación ente el *Dasein* y el ente. Esta tesis que constituye la base de los dos escritos que ahora examinamos y que se anuncia en la elaboración de los conceptos de negatividad y de nada es retomada y explícitamente ilustrada en la conferencia *Sobre la esencia de la verdad*, que representa un paso decisivo en la maduración del pensamiento heideggeriano después de **Ser y tiempo**. Heidegger parte de la concepción, común en la tradición metafísica, de la verdad como conformidad de la proposición con la cosa. Para ser verdadera la proposición deber estar de conformidad con la cosa. Pero (y esto ya está presente en el párrafo 44 de **Ser y tiempo**) esta conformidad es posible sólo si el propio ente es ya accesible, sólo si está ya abierto un ámbito dentro del cual el *Dasein* puede relacionarse con el ente. (Téngase siempre en cuenta el paralelo de la luz: se puede ver algo sólo si hay luz). Sin embargo, es importante subrayar que la

¹⁰⁴ *De la esencia del fundamento*, traducción citada, pág. 670.

apertura así presupuesta es un estar abierto del *Dasein al ente*. Es decir, Heidegger no rechaza redondamente la concepción de la verdad como conformidad; antes bien, la asume como el modo fenomenológico del darse originario e inmediato de la experiencia de la verdad, modo del cual es necesario partir y que no puede eliminarse considerándolo pura apariencia. Al buscar la verdad, nos esforzamos efectivamente por *conformarnos* con la cosa, esto es, tomamos la cosa como norma. Este modo de relacionarnos con la cosa presupone una apertura más originaria (que hemos comparado con la luz), sólo que esa apertura es precisamente un estar abierto a la cosa como tal. Tratar de estar de conformidad con la cosa significa tomarla como *norma* de nuestro juzgar y de nuestro decir: el hecho de que haya una norma a la que debemos ajustarnos (y a la que también podemos, por lo tanto, no ajustarnos diciendo lo falso por interés o por insuficiente empeño en la indagación) significa que aquí entra en juego la *libertad*. Abrirse a la cosa tratando de adecuarse a ella como norma es un acto libre: la esencia de la verdad es la libertad¹⁰⁵. Pero decir que la esencia de la verdad es la libertad (como abrirse del *Dasein* al ente), ¿no significará reducir la verdad a algo “subjetivo”, a un acto arbitrario del hombre? Esto sería cierto si concibiéramos la libertad - según se hace habitualmente □ como una *propiedad* del hombre. Pero esta libertad como posibilidad que el hombre tiene de elegir entre los entes presupone también ella que los entes sean ya accesibles. De manera que no se puede pensar el hecho de que el ente se haga accesible, la apertura originaria de la que depende la posibilidad de cualquier elección, como un acto libre del hombre en este sentido. El abrirse al ente no es algo que el hombre pueda elegir porque constituye el *Dasein* mismo como tal en cuanto ser en el mundo. Esta libertad no es pues una facultad de que disponga el hombre, sino que es más bien ella la que dispone de él.

“El hombre no ‘posee’ la libertad como propiedad suya, sino que es cierto precisamente lo contrario: la libertad, el *Dasein* ex-sistente y revelante, posee al hombre y lo posee tan originariamente que sólo ella permite a una

¹⁰⁵ De la esencia de la verdad, traducción citada, pág. 25.

humanidad entrar en esa relación con un ente como tal en su totalidad, en la cual se funda y se traza toda historia.¹⁰⁶”

En la parte final de este pasaje se ve ya cómo el hecho de que es la libertad la que dispone del *Dasein* en cuanto lo constituye en una apertura - en cierta relación originaria con los entes - se concreta luego en el estar lanzado histórico del hombre. Es decir, el hecho de que la apertura originaria al mundo, la cual hace posible toda conformidad con el ente (verdad), y de que toda elección práctica no depende de una elección del hombre sino que precede al hombre mismo y lo constituye, significa que el *Dasein* puede entrar en relación con los entes en cuanto está ya lanzado en cierta apertura histórica, esto es, en cuanto ya dispone de un conjunto históricamente dado de criterios, de normas, de prejuicios, en virtud de los cuales el ente se le hace accesible. Toda posibilidad nuestra de llegar al ente está condicionada por el hecho de disponer ya de ciertos instrumentos, de cierta lógica, de cierta moral, etcétera. Aun cuando nos ponemos a examinar críticamente los prejuicios heredados, nos servimos siempre, empero, de ciertos instrumentos conceptuales que no son algo “natural”, sino que constituyen justamente nuestra apertura histórica.

En definitiva, pues, el hecho de que es la libertad la que dispone del hombre, significa que el hombre llega al ente (y también a sí mismo en cuanto se hace objeto de conocimiento) a una luz en la cual se encuentra ya desde siempre, esto es, en, virtud de una precomprensión que el hombre no elige, sino que lo constituye en cuanto *Dasein*¹⁰⁷.

Ser y tiempo había puesto empero de relieve que la existencia histórica concreta del hombre es siempre existencia “caída”, deyecta, inauténtica. No se

¹⁰⁶ *Ibid.*, pág. 33.

¹⁰⁷ Véase *Ibid.*, pág. 34. “El hombre ex-siste quiere decir ahora: la historia de las posibilidades esenciales de una humanidad histórica le es asegurada a ésta por la revelación del ente en su totalidad, de suerte que del modo en que se realiza la esencia originaria de la verdad proceden las simples y capitales decisiones de la historia”; y en las págs. 37-38: “Toda actitud del hombre histórico, lo advierta él o no, lo comprenda o no, está dominada por este acuerdo y por medio de este acuerdo se encuentra inmerso en el seno del ente en la totalidad” (él acuerdo del que se habla aquí es la apertura del *Dasein* al ente, apertura en la cual el *Dasein* se encuentra ya antes de cualquier decisión).

debe pues a la casualidad el hecho de que en el escrito sobre la verdad y precisamente al llegar al concepto de historicidad, Heidegger sea llevado a dar otro paso decisivo en la determinación de, la esencia de la verdad al descubrir el concepto de no verdad. Si la verdad es libertad, como dejar ser al ente, como abrirse al ente en lo que éste es, esa libertad puede ejercitarse también como no dejar ser al ente como tal y enmascararlo y deformarlo. Esa posibilidad de no dejar manifestar al ente tal como es no es sin embargo tampoco ella (como en el caso de la verdad) ante todo o sólo una facultad del hombre. Para que en el interior de la apertura que hace accesible al ente sea posible algo como no dejar manifestar al ente tal como es (es decir, el error en sus varias formas aun morales) es menester que dicha posibilidad esté inscrita en la estructura originaria de la apertura misma; no puede depender simplemente del hombre.

“Puesto que la libertad ex-sistente como esencia de la verdad no es una propiedad del hombre sino que el hombre ex-siste sólo en cuanto esta libertad se apropia de él y lo hace capaz de historia, tampoco la no esencia de la verdad puede proceder originariamente, por consiguiente, de la simple incapacidad y negligencia del hombre. La no verdad debe antes bien derivar de la esencia misma de la verdad”¹⁰⁸.

¿Cómo puede la no verdad pertenecer a la esencia de la verdad? Si concebimos la verdad como apertura originaria y revelación, la no verdad se concebirá por consiguiente como oscuridad y ocultamiento. Un testimonio del vínculo subyacente entre verdad y no verdad es justamente la misma palabra griega *a-lētheia*, que está constituida por la *a* privativa indicando así que la manifestación de la verdad como revelación presupone un esconderse, un ocultarse originario del cual procede la verdad¹⁰⁹. En el análisis fenomenológico, la originaria conexión de verdad y no verdad se muestra en el hecho de que toda verdad que expresamos o conocemos es la manifestación de un ente individual o

¹⁰⁸ *Ibíd.*, Págs. 34-5.

¹⁰⁹ Ya en *Ser y tiempo* la verdad es vista fenomenológicamente, como algo que se conquista por obra de una especie de violencia que arranca al ente el velo bajo el cual se presenta en la cotidianidad inauténtica: “la verdad debe ser siempre arrancada al ente” (traducción citada, pág. 339).

de un grupo de entes, pero nunca la manifestación del ente como tal en su totalidad. Es más aún, los entes individuales y los grupos de entes se nos manifiestan precisamente en cuanto la totalidad del ente no aparece en primer plano como tal.

“Justamente, mientras el dejar ser deja ser al ente en la particular relación en que entra con su relacionarse y así lo revela, justamente, entonces, vela al ente en su totalidad. El dejar ser es así en sí al mismo tiempo un velar. En la libertad existente del **Dasein** sobreviene así el oscurecimiento del ente en su totalidad”¹¹⁰.

Este ocultamiento de la totalidad del ente, precisamente en cuanto los entes individuales se manifiestan y se revelan, es la no verdad esencialmente conexas con la verdad. El ocultamiento del ente en su totalidad no es sólo una “consecuencia” del hecho de que siempre conocemos sólo parcialmente el ente; el ocultamiento es más originario porque, como dijimos, sólo en virtud de él los entes singulares pueden manifestarse en primer plano y aparecer en su verdad. Con esto está vinculada la posibilidad del error, esto es, del disfraz y de la deformación del ente: aun cuando Heidegger no establece explícitamente este nexo, es legítimo pensar que el error se deba o bien a “no saberlo todo” (ocultarse del ente en su totalidad) o bien al imponerse un ente a los demás (los errores relacionados con el interés, por ejemplo). Pero sobre todo con la no verdad que pertenece a la esencia misma de la verdad está vinculada la existencia inauténtica del *Dasein*, la existencia “caída”, de-yecta.

“El hombre se remite constantemente al ente, pero las más de la veces en su relación con él se limita a este o aquel ente y a su revelarse sucesivo. El hombre se atiene firmemente a la realidad corriente y susceptible de ser dominada, aun cuando se trate de aquello que es lo primero y lo último. Y si bien se hace un deber ampliar, modificar siempre de nuevo la revelación del ente para apropiarse de ella y asegurársela en los más diversos campos de su actividad, toma sin embargo sus directivas para hacerlo del círculo de los fines y de las

¹¹⁰ *De la esencia de la verdad*, traducción citada, pág. 39.

necesidades corrientes. Instalarse en la vida corriente equivale, en sí, a no reconocer el oscurecimiento de lo que está oscurecido... Allí donde la oscuridad del ente en su totalidad es admitida como un límite que sólo a veces se nos anuncia, ese hecho fundamental que es el oscurecimiento ha caído ya en el olvido.”¹¹¹

La condición “caída” de la existencia inauténtica es pues posible porque la verdad misma implica en ella la no verdad, como oscurecimiento ligado necesariamente a toda iluminación. Lo que en **Ser y tiempo** permanecía siendo un enigma y la razón de que el *Dasein* esté siempre en primer lugar en la existencia inauténtica, es referido aquí a la esencia misma de la verdad, es decir, a la estructura misma del ser: en efecto, cuando hablamos del ente en su totalidad, advierte Heidegger, en realidad pensamos en el ser, por más que desde hace ya mucho tiempo (y ésta es la historia misma de la metafísica) estamos habituados a concebirlo sólo con referencia a la totalidad del ente¹¹².

3 — Metafísica e historia del ser

Ahora estamos en posesión de todas las premisas para llegar a concebir la metafísica como historia del ser. La elaboración del concepto de negatividad y el reconocimiento del nexo ser-nada llevaron a Heidegger a poner de manifiesto que el proyecto lanzado que es el hombre no se resuelve en una relación del *Dasein* con el ente; y en el escrito *Sobre la esencia de la verdad* quedó en claro que el *Dasein* puede ser en la verdad o en la no verdad sólo porque la verdad como revelación implica siempre también un ocultamiento. De tal manera se indagó también otro aspecto más radical de la negatividad, el aspecto en virtud del cual el *Dasein* es en primer lugar de-yecto: y vino a descubrirse así que la condición caída y el error se fundan en la esencia misma de la verdad.

En virtud de esta elaboración doble de la negatividad, se hace posible concebir realmente la esencia de la metafísica, la cual se revela como historia del

¹¹¹ *Ibíd.*, págs. 43-4.

ser. En primer lugar, precisamente el problema de la nada (en el sentido en que se presentó en *¿Qué es la metafísica?*) lleva a esclarecer que la metafísica es ese pensamiento que, aun planteándose el problema del ser, lo olvida inmediatamente y se limita a considerar el ente; en segundo lugar, este “error” que penetra y acompaña toda la historia de la metafísica no puede ya considerarse (teniendo en cuenta los resultados del escrito sobre la verdad) como consecuencia de un acto del hombre, sino que es un hecho que incumbe de alguna manera al propio ser y, por tanto, es un “destino” que el hombre no puede dejar de asumir. Estas son las líneas de pensamiento que se desarrollan en la Introducción a la metafísica, del año 1935, que se vincula orgánicamente con las obras inmediatamente posteriores a *Ser y tiempo*.

La *Introducción a la metafísica* comienza retomando el problema con el que concluía, *¿Qué es la metafísica?* que, habiendo elaborado el concepto de nada y esbozado su relación constitutiva con el ser, no había empero respondido a la pregunta “¿Por qué, en general, el ser antes que la nada?”. En realidad, este problema no se resuelve con una respuesta que exprese el porqué buscado y esto se explica teniendo en cuenta lo que dice el escrito sobre el fundamento acerca del hecho de que toda asignación del porqué, toda justificación es siempre *interna* de un mundo como totalidad de entes que se justifican entre sí, pero no tiene sentido respecto del ente en su totalidad. Preguntar “¿Por qué el ente y no más bien la nada?” sirve sin embargo, justamente, mediante el “más bien”, para no olvidar la trascendencia del *Dasein*, para problematizar la totalidad del ente como tal. El hecho de que el problema no haya sido elaborado por la metafísica en su historia (aun referir los entes a un ente supremo es una manera de mantenerse en el interior del ente; el ente supremo es siempre un *ente* junto a los otros entes) significa justamente que la metafísica olvidó el “más bien”, es decir, olvidó el problema de la nada. La metafísica se contentó con eliminar el problema de la nada como si no fuera un problema: si la nada no existe, no se habla de ella, no se puede discutir sobre ella y es mejor atenerse al ser.

¹¹² Véase *ibíd.*, pág. 56.

Pero en cuanto se lo desliga de la nada, el ser se identifica inmediatamente con el ente como presencia, como efectividad, como realidad. Toda fundación metafísica se limita a buscar un ente sobre el cual fundar los demás entes, sin darse cuenta de que aun en el caso de este ente primero o último se replantea completamente el problema del ser.

Por cuanto no elabora el problema de la nada, la metafísica no elabora pues siquiera, auténticamente, el problema del ser del cual sin embargo partió. La metafísica tiene el carácter de un olvido del ser¹¹³. Este olvido del ser se manifiesta en el hecho de que para la metafísica, el ser es una noción obvia que no tiene necesidad de ulteriores explicaciones¹¹⁴. Esto equivale a afirmar que el ser es una noción extremadamente vaga que queda indeterminada, y es lo que afirma Nietzsche cuando comprueba que la idea de ser ya no es más que “la emanación última de una realidad que se disuelve”¹¹⁵.

El olvido del ser, de conformidad con el resultado a que se llegó en el escrito sobre la verdad, no es algo que se deba a nosotros o a las generaciones que nos precedieron¹¹⁶. Así como la no verdad pertenece a la esencia misma de la verdad, así también el olvido del ser, que constituye la metafísica, es un hecho que incumbe al ser como tal, por lo cual se podrá decir, como dice Heidegger explícitamente en sus estudios sobre Nietzsche (los cuales maduran en los años inmediatamente posteriores a la *Introducción a la metafísica*), que la metafísica es “historia del ser”¹¹⁷. Esto significa en primer lugar que el ser es para nosotros una noción al mismo tiempo obvia y vaga y que el olvido del ser

“no es algo extraño, frente a lo cual nos encontremos y que nos es dado únicamente verificar en su existencia como algo accidental. Se trata en cambio de la situación misma en la que nos encontramos. Es un estado de nuestra

¹¹³ Véase *Introducción a la metafísica*, trad. citada, pág. 36.

¹¹⁴ Véase *Ser y tiempo*, traducción italiana citada, pág. 53.

¹¹⁵ *Introducción a la metafísica*, trad. cit., Pág. 46.

¹¹⁶ Véase *ibíd.*, pág. 47.

¹¹⁷ “La metafísica como historia del ser” es el título de un ensayo de 1941, publicado ahora en el segundo volumen del *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, págs. 399-457.

existencia, pero ciertamente no en el sentido de una propiedad verificable psicológicamente. Por ‘estado’ entendemos aquí toda nuestra constitución, el modo en que nosotros mismos estamos constituidos en relación con el ser.”¹¹⁸

Hay que entender estas expresiones en su significación más fuerte: afirmar que la metafísica como olvido del ser determina el modo en que estamos existencialmente constituidos no quiere decir solamente que la metafísica es algo profundamente enraizado en nosotros, lo cual constituiría aún una perspectiva “psicológica”. En la medida en que no somos otra cosa que la apertura al ser del ente, la metafísica, como modo de abrirse al ente olvidando el ser, es nuestra misma esencia y en ese sentido se puede decir que es nuestro destino¹¹⁹. Que la metafísica sea historia del ser se entiende sobre todo atendiendo al hecho, evidenciado por *La esencia del fundamento*, de que el proyecto no se resuelve en la relación entre **Dasein** y entes; el modo en que este proyecto se instituye efectivamente no es un hecho del ente, ni un acto del *Dasein*: ese modo depende de otra cosa, de aquello que el escrito sobre la verdad llama la esencia de la verdad y que en las obras posteriores a *Introducción, a la metafísica* se llamará cada vez más explícitamente el ser. Dicho de manera esquemática: nosotros no somos otra cosa que la apertura en la cual los entes (y nosotros mismos como entes) aparecen; esta apertura implica siempre cierto modo de relación con el ser del ente y la apertura en que nos encontramos lanzados (y que nos constituye radicalmente) se caracteriza como un olvido del ser en favor del ente; ese carácter de la apertura histórica en la que nos hallamos no depende de una decisión nuestra o de las generaciones anteriores, porque toda decisión puede darse sólo dentro de una apertura ya abierta; ella se remonta pues a algo que no somos nosotros (ni, con mayor razón, los entes); es la esencia de la verdad o, más en general, el ser.

La metafísica es pues historia del ser y al mismo tiempo (puesto que el

¹¹⁸ *Introducción a la metafísica*, traducción citada, pág. 60.

¹¹⁹ Véase *ibíd.*, págs. 101 y 206-7. En estos pasajes se habla de “historia latente”, en tanto que él término “destino” aplicado a la historia del ser se hará habitual a partir del escrito sobre el humanismo; pero las bases de este desarrollo ya están todas presentes en la *Introducción a la metafísica*.

sentido de la definición es idéntico) nuestra historia: no como obra nuestra, sino como situación que nos constituye. Si se tiene presente esto, es fácil ver que las indagaciones (continuamente retomadas y profundizadas por Heidegger) sobre la historia de la metafísica son sencillamente el ulterior y extremo trabajo de concretar aquella analítica existencial de *Ser y tiempo*: lo que sea el *Dasein* no puede pensarse en términos de “propiedades” o de caracteres de una esencia hombre que mediante ellos se defina y se dé a conocer. Ahora este “programa”, enunciado ya en *Ser y tiempo*, se realiza del modo más cabal. El *Dasein* no se define atendiendo a propiedades pues no es otra cosa que la apertura histórica que lo constituye. Esa apertura, que no le pertenece pero a la cual pertenece él mismo, es la historia del ser. Sobre esta base, volver a concebir y reconstruir la historia de la metafísica significa al mismo tiempo concretar ulteriormente la analítica existencial - liberándola de toda posibilidad de interpretación metafísica que todavía pudiera subsistir sobre la base de *Ser y tiempo* - y dar un paso adelante en el camino de la indagación del sentido del ser que constituía precisamente el objetivo al que debía servir la analítica existencial.

4 — Nietzsche y el fin de la metafísica

En esta perspectiva (en la cual ni la apertura originaria en que el ente se hace accesible, ni la no verdad, vinculada constitutivamente con dicha apertura, dependen del hombre) resulta claro que el reconocimiento de tal olvido como evento que corresponde primordialmente al ser mismo, tampoco podrán considerarse como debidos a la decisión de un filósofo o hasta de toda la humanidad en un determinado momento de su historia. El reconocimiento de la metafísica en su naturaleza de olvido del ser es también él un hecho que pertenece primariamente a la historia del ser, por lo tanto, a la metafísica misma. *El descubrimiento de la esencia de la metafísica es posible sólo en cuanto la metafísica llega a su conclusión; es más aún, ese descubrimiento se identifica con el hecho mismo del fin de la metafísica.* Podemos llegar a conocer la esencia de la metafísica sólo porque esa esencia misma se “manifiesta” y esa

manifestación estar relacionada con el hecho de haber llegado a su fin. Ni el desarrollo de la metafísica ni el fin de la metafísica dependen de nosotros; ni tampoco son hechos de los cuales el hombre sea un simple espectador y de los cuales deba limitarse a tomar nota. Pensar así significaría estimar que la historia del ser es algo que se desarrolla “objetivamente” frente a nosotros; en cambio, la historia de la metafísica es siempre radicalmente también nuestra historia, precisamente porque nuestra relación con el ser nunca puede concebirse como relación entre un “sujeto” y un “objeto”. Es cierto sin embargo que (precisamente porque nos encontramos siempre “lanzados” en una apertura histórica) tenemos una historia porque el ser tiene una historia, y no viceversa, por más que las dos historias no sean separables.

La metafísica se manifiesta en su esencia sólo cuando llega a su fin, y alcanza su fin precisamente en cuanto se revela en su esencia. Esto se entiende fácilmente si se tiene en cuenta que la esencia de la metafísica es el olvido del ser; pero cuando se reconoce este olvido como tal se encuentra ya uno en condiciones de recordar lo que se había olvidado y, por lo tanto, de ir más allá de la metafísica. Ahora bien, para Heidegger la metafísica llega a su conclusión en el pensamiento de Nietzsche. Nietzsche es la figura de pensador a la que Heidegger dedicó la más prolongada atención, desde cuando, en el párrafo 76 de *Ser y tiempo* había recordado la segunda *Consideración inactual* de Nietzsche como un documento esencial para esclarecer el concepto de historicidad auténtica¹²⁰. En casi todos los escritos posteriores, a partir de la misma *Introducción a la metafísica*, encontramos referencias más o menos extensas a Nietzsche y muchos de esos escritos le están expresamente dedicados¹²¹: el conjunto más importante de las investigaciones de Nietzsche, al que remiten los ensayos menores y que consiste fundamentalmente en una serie de cursos

¹²⁰ Véase *Ser y tiempo*, traducción italiana citada, págs. 565-6.

¹²¹ Véase especialmente *Nietzsche Wort "Gott ist tot"*, contenido en el volumen *Holzwege*, Frankfurt, 1950 (traducción italiana de P. Chiodi *Sentieri interrotti*, Florencia 1968, págs. 191-246); *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* contenido en el volumen *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954; *Ueberwindung der Metaphysik*,

universitarios dictados en Friburgo entre 1936 y 1940, junto con otros escritos y esbozos de menor bulto, está reunido en dos volúmenes del **Nietzsche**, publicados en 1961. Esta obra constituye algo así como una **summa** de las indagaciones de Heidegger no solo sobre Nietzsche sino sobre toda la historia de la metafísica, y ocupa una posición significativamente central en el desarrollo del Heidegger posterior a *Ser y tiempo*, precisamente porque, como dijimos antes, la reflexión sobre la metafísica constituye la continuación del esfuerzo por concretar de manera extrema la analítica existencial, empeño en virtud del cual Heidegger se orienta para clarificar el sentido del ser, que era el objetivo al que tendía *Ser y tiempo*. Sabemos que la tercera sección de la parte I de *Ser y tiempo* debía llevar el título de “Tiempo y ser”. Ahora bien, aun cuando en la reflexión sobre la historia de la metafísica el tiempo parece no figurar como tema, es sin embargo cierto que, concebida la metafísica como **historia** del ser, una meditación de esa historia llega a ser, en el sentido más cabal, también una clarificación de la relación ser-tiempo¹²² La metafísica llega a su acabamiento con Nietzsche¹²³ en la medida en que éste mismo se presenta como el primer nihilista verdadero; y la esencia más profunda de la metafísica es precisamente el nihilismo: “La esencia del nihilismo es la historia en la cual del ser ya no queda más nada”¹²⁴, y esa historia es justamente la historia de la metafísica como “olvido cada vez más petrificado del ser”¹²⁵.

Como la metafísica es algo que atañe no sólo al pensamiento sino también al ser mismo, el “no quedar ya nada” del ser ha de tomarse en el sentido más literal: el ser no sólo es olvidado sino que él mismo se oculta o desaparece; el Occidente es la tierra de la metafísica como tierra del ocaso, del crepúsculo del

contenido en el mismo volumen; y la primera parte de *Was heisst Denken?*, Tübingen, 1954.

¹²² Véase O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers*, cit., pág 99 y siguientes y *passim*.

¹²³ Sobre un análisis más detallado de la interpretación heideggeriana de Nietzsche y en general de la historia de la metafísica, me permito remitir a G. Vattimo, *Essere, storia, e linguaggio in Heidegger*, Turín, 1963, capítulo I.

¹²⁴ *Nietzsche*, op. cit., volumen II, pág. 338.

¹²⁵ *Introducción a la metafísica*, traducción citada, pág. 36.

ser.

Nietzsche concibe el ser del ente (esto es, lo que constituye el ente como tal) como “voluntad de poderío”; para Heidegger esta expresión equivale a otra que él prefiere: “voluntad de voluntad”. En efecto, poderío no es otra cosa que posibilidad de disponer de algo, es decir, posibilidad de querer. Querer el poderío significa querer querer. Ha de preferirse la fórmula “voluntad de voluntad” porque hace resaltar un aspecto decisivo de la concepción nietzscheana del ser: que la voluntad quiera sólo querer significa que ella es puro querer sin algo “querido”; la voluntad está sola, no tiene ningún término al cual tender más allá de sí misma. “Voluntad de voluntad” indica la total falta de fundación que caracteriza al ser al término de la metafísica. Pero para comprender qué significa realmente esto hay que reconstruir brevemente (y aquí sólo lo haremos en algunas líneas esenciales) las etapas principales de la historia de la metafísica¹²⁶.

Podemos comenzar esa reconstrucción siguiendo la historia del concepto de *a-letheia*, “verdad” (y ya sabemos que es la historia no sólo de un concepto, de un hecho “mental”). En la palabra griega, la *a* privativa indica cierto conocimiento del hecho de que la verdad implica una originaria no verdad, que lo que aparece en el proyecto se sitúa sobre un fondo que permanece oscuro y que sin embargo interviene radicalmente para constituirlo. Pero ya en el pensamiento griego, ese vínculo originario de revelación y de ocultamiento se olvida. En Platón, lo verdadero es la *idea*, o sea, el ente visible al intelecto, el ente en cuanto inteligible. Aquí lo que cuenta en la verdad es el revelarse, al aparecer en la presencia y se olvida lo oscuro y lo oculto de donde procede el manifestarse. Si lo verdadero es lo “visible” en este sentido, lo que importa es percibir bien lo que así se revela: si lo verdadero es la *idea*, la verdad del pensamiento es la *orthótēs*, el ver *justo* y reflejar esa relación en la proposición que de tal manera es verdadera por cuanto está de conformidad con lo que se manifiesta (la verdad

¹²⁶ Aquí me referiré sobre todo al segundo volumen del *Nietzsche op. cit.*, donde esa historia está reconstruida del modo más completo y claro. Pero se trata de un discurso al cual Heidegger retorna prácticamente en todos sus escritos.

como conformidad, **homóiōsis**)¹²⁷.

Todas estas implicaciones de las premisas platónicas se desarrollan, aunque no de manera lineal, en Aristóteles. Este concibe el ser en dos sentidos: como *qué cosa* (*éidos*), es decir, como esencia y como *que* (*ousía*), esto es, existencia efectiva. Esta última es para Aristóteles (*enérgeia*), ser en el acto, y es al acto de existir efectivamente a lo que Aristóteles atribuye primariamente el ser, antes que a la esencia o *éidos*. Si por un lado, este privilegiar la *enérgeia* coloca a Aristóteles más próximo al origen del concepto de *alétheia* en cuanto a concebir el ser como acto significa pensarlo como punto de llegada de un proceso y, por consiguiente, como un “llegar de”, sin embargo - precisamente porque la *enérgeia* explícitamente distinta del *éidos*, el *qué* efectivo es pues distinto del *qué cosa* o esencial-. la concepción aristotélica del ser termina por representar un paso hacia la identificación cada vez más completa del ser con lo que está *efectivamente presente*¹²⁸.

La concepción aristotélica del ser como **enérgeia** es la que domina toda la edad media que, traduciendo el término griego por *actualitas* y atribuyendo la actualidad ante todo a Dios, acentúa el hecho de que el ser es presencia efectiva pero al mismo tiempo también capacidad de fundación, causalidad. Atribuir la causalidad al ser significa empero colocarlo entre los entes, pues se lo concibe como lo que posee de manera tan constitutiva el carácter de la presencia que puede conferírsele a los demás entes. En la prueba ontológica, Dios es demostrado mediante el hecho de que su esencia misma, en cuanto perfecta, implica la existencia; pero la existencia es justamente la presencia efectiva y a esta presencia total alude también la idea de eternidad de Dios.

Un primer hito decisivo de todo este proceso es Descartes, que extrae las consecuencias implícitas en la concepción griega del ser como *idea* (Platón) y

¹²⁷ Sobre este punto véase, además del *Nietzsche*, op. cit., vol. II, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berlín, 1942; 2ª. edición, Berna 1947, especialmente págs. 41-2.

¹²⁸ Esta es una conclusión a la que Heidegger llega ya en la *Introducción a la metafísica*, que en los capítulos (II y IV) analiza el sentido que asume el término *ser* sucesivamente en el pensamiento y en la cultura grieta; véase sobre todo la pág. 206 de la traducción italiana citada.

como *enérgeia* (Aristóteles). Si sólo aquello que está establemente definido en una forma (idea, es decir visibilidad: el término griego *idea*, tiene la misma raíz del verbo *ver*) y. que está efectivamente presente (actualidad) es verdadero, el ser verdadero tiene como carácter fundamental el hecho de darse como *acierto*: el carácter constituyente del ser es la certeza, el carácter perentorio de lo que es indudable. En Descartes es real (es ente) sólo lo que es cierto (aquello de lo que tenemos una idea clara y distinta). Pero de esta manera, lo que constituye la realidad de la cosa, su ser, es precisamente la certeza indudable que el **sujeto** tiene de ella y que puede adquirir con la aplicación rigurosa del método.

También la palabra “sujeto”, que en la filosofía moderna designa directamente el yo del hombre, sufre un proceso de transformación y de traducción que es significativo en el desarrollo de la metafísica. La palabra latina **subiectum** traduce la palabra griega *hupokéimenon* acentuando, según Heidegger, el sentido de fundamento y de base que rige todos los caracteres “accidentales”, todas las propiedades del ente. Pero en la filosofía moderna sujeto ya no es más la sustancia de un ente cualquiera (sustancia, *substantia*, tiene en latín un significado equivalente), sino que significa exclusivamente el yo del hombre; con esta transformación (que no es sólo una cuestión de palabras y de modos de pensar), el fundamento absoluto e indudable de la realidad es ahora el yo del hombre, ante el cual se debe legitimar el ser de las cosas que es reconocido como ser sólo en la medida en que es cierto. La noción de “objetividad”, de que tanto uso hace la filosofía moderna, es siempre correlativa a la de sujeto: la realidad objetiva es aquella que se muestra y se demuestra tal al sujeto; pero entonces lo que la constituye es justamente la certeza que el sujeto tiene de ella.

Que la identificación del ser de las cosas con la certeza que el yo tiene de él no es sólo un fenómeno que corresponde al desarrollo de cierta mentalidad o una cuestión de puras palabras, sino que es un hecho que atañe al ser mismo (es decir, el modo en que el ente se manifiesta al *Dasein* y, por consiguiente, el modo en que el ente *es*), es algo que se puede comprender si se piensa en cómo la ciencia y la técnica determinan constitutivamente el rostro del mundo en la edad

moderna; no se trata sólo de que el hombre (a causa de cierta mentalidad que se ha ido desarrollando no se sabe cómo) piensa que el ser de las cosas depende de él mismo y se reduce a él. La tecnificación del mundo es la realización efectiva de esta “idea”. En la medida en que es cada vez más completamente un producto técnico, el mundo es, en su ser mismo, producto del hombre. Desde este punto de vista, la concepción desarrollada en **Ser y tiempo** de la instrumentalidad como ser de las cosas se revela también ella - y luego volveremos a ocuparnos de este punto - como una concepción que pertenece a la época de la metafísica y de la total reducción del mundo al sujeto. El mismo discurso se puede extender al concepto de objetividad: la idea (que domina la mentalidad moderna mucho más de lo que se reconoce) de que la verdad sobre las “cosas” (por lo menos indiscutiblemente sobre el mundo de las “cosas”, se hace alguna excepción en lo tocante al conocimiento del hombre, y es éste el sentido de la distinción entre “ciencias de la naturaleza” y “ciencias del espíritu”) es dicha por la ciencia implica la reducción del ser verdadero a la “objetividad”, la cual es un “resultado” al que se llega en el laboratorio del hombre de ciencia, y, por consiguiente, es en el sentido más radical también ella un “producto” de una actividad del sujeto.

La reducción cartesiana del ser verdadero (y del verdadero ser) a la certeza del sujeto no es otra cosa que una reducción de las cosas a sí mismo por parte del yo y tiene el carácter de una toma de posesión: la reducción del ser a la certeza es, a la postre, la reducción del ser a la *voluntad* del sujeto. Los grandes sistemas metafísicos del siglo XIX, los sistemas de Fichte, de Schelling y sobre todo de Hegel, no serían concebibles sin este sujeto animado por la voluntad de reducirlo todo a sí mismo; la forma misma del “sistema” filosófico, como reducción de lo real a un único principio, sólo podía surgir en esa época del yo concebido como voluntad de reducción de la totalidad del ente a sí mismo¹²⁹. La antigüedad y la edad media no nos ofrecen “sistemas” en este sentido: la edad media conoce sólo las *summae*, que son algo completamente diferente por

¹²⁹ Véase *Nietzsche*, op. cit., vol. II, pág. 453.

cuanto en ellas falta la reducción rigurosa de lo real a la unidad, reducción que sólo es posible al manifestarse el ser como voluntad.

Esta es en muy grandes rasgos la historia que está en la base de la concepción nietzscheana del ser como voluntad de poderío o voluntad de voluntad. Esta historia, como ya dijimos, no es sólo o principalmente la historia del desarrollo de ciertas opiniones de filósofos o la historia de la constitución de cierta mentalidad común; es en primer lugar la historia de ciertos modos de revelarse y de ocultarse el ser mismo. Lo cual, entre otras cosas, quiere decir que a este desarrollo filosófico corresponde (como fundado en él) un desarrollo del modo de ser efectivo del hombre en el mundo: la historia de la metafísica es ante todo, como acabamos de ver, historia de palabras, pero también es mucho más que eso y no porque las palabras expresan o reflejan hechos más vastos y generales, como inmediatamente (y “metafísicamente”) nos vemos llevados a pensar. En ese caso, esos hechos “más vastos y generales” estarían independientemente de las palabras, las cuales se limitarían a ser símbolos de ellos, descripciones o tan sólo síntomas o rastros. En verdad, en las palabras y en la historia de las palabras se anuncian las líneas constitutivas de la apertura histórica en la cual ya estábamos lanzados y solamente dentro de la cual se hace posible “todo acontecimiento histórico”. De manera que resulta legítimo afirmar que la historia de las palabras aquí reconstruida no sólo no se limita a expresar hechos y situaciones “más vastos” que el lenguaje, sino que esa historia *funda* (como modos de determinarse aperturas históricas en las cuales el hombre se encuentra sucesivamente) todo aquello que parecería exterior al lenguaje y más vasto que el lenguaje. Debemos volver a considerar aún este punto. Pero lo que ahora importa ver es que a esta historia de la metafísica como historia de palabras corresponde una variada configuración del modo de ser del hombre en el mundo. Ya señalamos que esto se puede comprender si se piensa hasta qué punto la filosofía fue factor determinante en la constitución de las ciencias modernas que a su vez, con la técnica, constituyeron y continúan modificando incesantemente el mundo en el que nos encontramos, es decir, nuestro ser mismo en cuanto ser en el mundo.

Precisamente la *técnica* es el fenómeno que expresa, en el plano del modo de ser del hombre en el mundo, el desplegarse y el cumplimiento de la metafísica. Al hecho de darse el ser sólo ya como voluntad (según lo teorizado por Nietzsche) - que es el modo extremo de ocultarse del ser y que deja aparecer sólo el ente - corresponde la técnica moderna que da al mundo esa forma que hoy se llama “organización total”. Los sistemas metafísicos del siglo XIX son una forma de “organización total” en un nivel todavía teórico; esos sistemas presuponen aún, como toda la metafísica, cierto recuerdo de la diferencia ontológica. En efecto, la metafísica nace como pregunta sobre el ser del ente: en este sentido la metafísica advierte la diferencia ontológica aun cuando la olvida de hecho en cuanto piensa el ser del ente sólo como aquello que todos los entes tiene en común, atendiendo al modelo del ente concebido como simple presencia. Aun olvidando el verdadero sentido de la diferencia ontológica, la metafísica concibe sin embargo siempre el **ser** del ente y sobrevive así hasta que su olvido del ser se presenta enmascarado bajo el aspecto de una indagación del ser del ente. Vimos como el desarrollo de la metafísica la condujo a reducir el ser del ente a la certeza de la representación y, por consiguiente, a la voluntad como voluntad del sujeto de reducirlo todo a sí mismo. Sin embargo, hasta los grandes sistemas idealistas del siglo XIX suponen aún, como teorías, una remota supervivencia de un recuerdo (aunque esté cada vez más mistificado) de la diferencia ontológica. Esos sistemas, por ejemplo, distinguen siempre de alguna manera entre una realidad “empírica” y una realidad “verdadera”, que es la descrita en su teoría, realidad verdadera que tiene una razón de ser precisamente porque no se identifica, o no se identifica todavía, con la realidad en su modo de darse inmediato y cotidiano; pero a lo que tienden fundamentalmente esos sistemas es a la organización total del ente: lo que reconocen como empírico es sólo aquello que aún se escapa a esa organización total, a la “sistematización” general de la realidad. Según Heidegger, la técnica da justamente el último paso en el camino de la eliminación de toda diferencia residual entre realidad “verdadera” y realidad “empírica”. La organización total realizada por la técnica ya no está solamente en la teoría sino que se concreta efectivamente como orden

del mundo. Abolida esta última diferencia, queda también abolido el último y pálido recuerdo de la diferencia ontológica: del ser ya no queda más nada y sólo están los entes. El ser del ente es total y exclusivamente el ser impuesto por la voluntad del hombre productor y organizador.

Ya observamos cómo este ser del ente reducido a instrumentalidad técnica corresponde a lo que en *Ser y tiempo* se reconocía como el modo de darse de las cosas “ante todo y por lo común”, es decir, en la trivialidad cotidiana de la existencia inauténtica de la cual había partido la analítica existencial. La legitimidad de un análisis fundado en la trivialidad cotidiana, siempre inauténtica; se justificaba por el hecho de que, aun en la inautenticidad, se revelan empero de alguna manera las estructuras de lo auténtico. Por consiguiente, no hay que pensar (y ahora esto se manifiesta con claridad) que la instrumentalidad reconocida en *Ser y tiempo* como el ser verdadero de las cosas sea la última palabra sobre el significado auténtico del ser del ente intramundano, es decir, del ente informe del *Dasein*. El darse las cosas como instrumentos (que para *Ser y tiempo* estaba relacionado en general con el modo de existir cotidiano del *Dasein* sin ulterior problematización) está aquí enteramente historicado y se revela como el modo de darse las cosas en la época de la metafísica concluida. A esta luz, la legitimidad misma de partir de la trivialidad cotidiana para desarrollar la analítica existencial viene a encontrar su justificación más radical en la necesidad de pensar hasta el fondo la metafísica para poder salir de ella; la razón por la cual la analítica existencial debe partir de la existencia cotidiana trivial es la de que todo pensamiento que se constituye hoy en la fase final de la metafísica debe empero partir siempre de la metafísica para superarla y salir de ella. Y la metafísica cumplida es, en su sentido más pleno, la técnica y la instrumentalización general del mundo.

También otro de los caracteres constitutivos de la existencia inauténtica - aquel que más explícitamente la define como tal, el “se”, el *man*, de la opinión común media aceptada, no porque sea verdadera, sino porque es común - vuelve a encontrarse ahora como uno de los elementos de la situación de la metafísica enteramente desplegada que ha llegado al dominio del mundo. El mundo

metafísico está caracterizado por la dictadura de la “publicidad”; no en el sentido de *réclame*, sino en el sentido de “ser público”¹³⁰; como se recordará, en la existencia inauténtica de **Ser y tiempo**, el individuo está dominado por las opiniones corrientes y al profesarlas sin problematizarlas se libera de asumir responsabilidades, es decir, no se asume realmente a sí mismo como existente, como proyecto. Ahora bien, aun acerca de este problema la reflexión sobre la historia de la metafísica lleva a fundar ulteriormente lo que en *Ser y tiempo* permanecía sólo en el nivel descriptivo: la opinión corriente puede adquirir el predominio sólo porque el ente mismo se ha hecho “público”, es decir, universalmente y totalmente penetrable. Desaparecida la diferencia ontológica y reducido el ente a un sistema de universal fundación, a una totalidad de fundantes-fundados regida por el principio de razón suficiente, no queda ya ningún ente realmente “misterioso”; todo es conocido o por lo menos esencialmente cognoscible con los métodos racionales (de fundar y explicar) de la ciencia. En el sistema de la organización total realizado por el sujeto todo ocupa ahora un lugar bien definido y es un lugar que coincide totalmente con la función instrumental que la cosa reviste en tal sistema. Ahora bien, la mentalidad corriente es justamente aquella que conoce la cosa sólo en lo que ésta tiene de funcional, en su instrumentalidad en la vida de todos los días. En un mundo en el que el ser de la cosa está realmente reducido a esta instrumentalidad, el conocimiento que tiene de ella la mentalidad común, el “se” inauténtico, se convierte también hasta cierto punto en el único conocimiento adecuado, La desaparición de la diferencia ontológica es pues también la desaparición de toda diferencia residual ente la cosa y el conocimiento que se tiene de ella (y éste es, como se vio, el sentido profundo, por más que no esté todavía plenamente realizado, de los sistemas idealistas del siglo XIX). La “publicidad” es algo que pertenece esencialmente al ente en la época de la metafísica cumplida en la medida en que del ser como tal “ya no queda más nada” y el ser del ente está enteramente reducido a pertenecer a un sistema instrumental del que, por

¹³⁰ Véase *Ueber den Humanismus*, Op. Cit., Pág. 8.

definición, el hombre dispone por entero.

5 — ¿Superación de la metafísica?

La tendencia intrínseca de la metafísica (desde su origen) a olvidar el ser y a hacer aparecer en primer plano sólo el ente como tal - tendencia fundada en la conexión esencial de verdad y no verdad -, se realiza pues de manera perfecta en el mundo de la técnica. Pero al realizar verdaderamente su propia esencia del olvido, la metafísica alcanza también a su fin en cuanto ya no hay ningún **metá** ningún “más allá”; el ser del ente no es ya ni siquiera remotamente algo que se busque más allá del ente mismo, sino que es su funcionar efectivo dentro de un sistema instrumental impuesto por la voluntad del sujeto. En esta situación, el pensamiento no es otra cosa que excogitación técnica, instrumento él mismo para solucionar problemas “internos” de la totalidad instrumental del ente e inherentes a su organización cada vez más “racional”.

Y precisamente en esta situación de extrema pobreza del pensamiento¹³¹ es cuando se hace también posible ir más allá de la metafísica y, tal vez, salir del olvido del ser que la caracteriza. En primer lugar, como ya dijimos, la metafísica puede subsistir sólo mientras su esencia de olvido esté enmascarada y oculta, es decir, sólo mientras olvide su mismo olvidar. Pero la reducción de la totalidad del ente a sistema totalmente organizado y el relativo fin del pensamiento como sobrepasamiento del ente - sobrepasamiento que, sin efectuarlo verdaderamente, la metafísica del pasado intentó de continuo para encontrar su propia razón de ser - hacen que el olvido constitutivo de la metafísica no pueda ya ser olvidado, sino que ese olvido ocupa el primer plano con toda su dimensión determinante. Darse cuenta del olvido lleva a otra pregunta decisiva que en sustancia es aquella formulada (aunque en términos un poco diferentes) en el párrafo final de *Ser y tiempo*, donde se preguntaba cómo el ser del ente pudo llegar a ser concebido

¹³¹ La época de la metafísica se puede indicar, para Heidegger, con la expresión de Hölderlin (*Brot und Wein*, VII), quien llama “*dürftige Zeit*” (tiempo de indigencia) a

como simple presencia. Aquí la pregunta se ha hecho más radicalmente histórica: ¿cómo fue posible llegar a ese punto de olvido total del ser en que ahora nos encontramos? De aquí parte la reflexión sobre la metafísica como historia; en esa reflexión está ya implícito un “proyecto” del sentido del ser que ya no es metafísico. En efecto, resulta claro que darse cuenta del olvido implica ya asumir una posición que no se encuentra en este olvido. Ver la metafísica como historia y salir de la metafísica comprendiendo el ser de manera diferente de como ella lo comprende son la misma cosa. De ahí el significado no sólo negativo de destrucción de la ontología, sino también el significado positivo de elaboración de un nuevo “proyecto” del sentido del ser que tiene la reflexión heideggeriana sobre la historia de la metafísica.

En este punto es natural preguntarse en qué medida esta elaboración de una comprensión del ser, que se lleva a cabo en virtud de una reflexión negativa y positiva sobre toda la historia del pensamiento occidental, se distingue de otra gran empresa del pensamiento que a primera vista parece análoga, es decir, el sistema de Hegel. Para Heidegger, la reflexión histórica no tiene el sentido de aprehender en la historia del pensamiento el progresivo revelarse de una verdad, que desde el punto de vista (que Hegel declara haber alcanzado) del saber absoluto pueda reconocerse como tal e integrada en una perspectiva definitiva. Al método hegeliano de la **Aufhebung**, que conserva y al mismo tiempo supera en la filosofía absoluta lo que de verdadero dijo el pensamiento del pasado, Heidegger opone el método del *Schritt zurück*, del “paso atrás”¹³². Este método no ha de entenderse como un simple vuelco invertido del método hegeliano; no se trata de dar un paso atrás en el sentido de remontarse a los orígenes históricos del pensamiento, como si lo histórico temporal primero estuviera más próximo al ser, por lo cual la historia, para Heidegger, se configuraría sólo como un progresivo alejamiento del ser. El *Schritt zurück* no es un volver atrás en el sentido temporal sino que es un retroceder en el sentido de

la edad en que vivimos, en la cual ya no están más los antiguos dioses y los nuevos dioses no han llegado todavía.

¹³² Véase *Identität und Differenz*, op. cit., pág. 39 y siguientes.

tomar distancia para colocarse en un punto de vista que permita ver la metafísica como historia, como un proceso de devenir; en cuanto la vemos como historia, la “ponemos en movimiento”¹³³ es decir, por un lado, nos sustraemos a su presunta evidencia, y, por otro, la vemos en relación con su “de dónde”, en relación con eso oscuro de lo cual proviene y que constantemente olvida. Precisamente por esto la visión de la metafísica como historia no es el logro de la autotransparencia del espíritu absoluto hegeliano. Ver la metafísica como historia no significa adueñarse de la totalidad de la verdad, sino más bien significa ver la historia del pensamiento como un proceder de un “origen” que permanece constitutivamente oscuro y que nunca se “resuelve” en la historia del pensamiento mismo. La insistencia de Heidegger en la oscuridad como fondo que el pensamiento olvida puede realmente entenderse como radical oposición a Hegel, para quien el espíritu es el que consume, resuelve y disuelve en la autoconciencia todos sus propios supuestos. Este rechazo de Hegel impide también interpretar el discurso heideggeriano como pura inversión del discurso hegeliano, una inversión que viera la historia como progresivo alejamiento del ser. Ni siquiera en este caso, el fin de la metafísica podría entenderse sino como una toma de conciencia absoluta de tipo hegeliano: sería menester, en efecto, poder decir, en forma de definición, que el ser está esencialmente constituido por un progresivo ocultamiento y que semejante “definición” sería también la afirmación de que, aun a través de la historia del ocultamiento, el ser tiende por fin a revelarse en lo que es: ocultamiento precisamente de aquello de que empero el pensamiento puede cobrar plena conciencia.

La contraposición del método del “paso atrás” y de la *Aufhebung* hegeliana tiende precisamente a evitar todos estos equívocos. El fin de la metafísica no puede significar de ninguna manera el fin del olvido del ser en el sentido de que el ser termine por convertirse como tal en objeto de pensamiento explícito. En ese caso, el error de la metafísica no haría sino repetirse, ya que

¹³³ Véase *¿Qué es la metafísica?*, traducción citada, pág. 34: éste es el sentido en el que se interpreta aquel pasaje donde se dice que “filosofía es sólo un poner en

redujo el ser a ente justamente en cuanto se esforzó por convertirlo en objeto de teorizaciones y de definiciones, de insertarlo orgánicamente en la concatenación del razonamiento de fundación. Ver la metafísica como historia no significa, a la manera hegeliana, descubrir por fin la dirección y el sentido general de su desarrollo; significa, antes bien, verla ante todo como “movimiento”, como un “proceder de”; significa, pues, ver el sistema del razonamiento de fundación como algo situado dentro de un ámbito que lo trasciende y que a su vez no puede concebirse como fundamento.

Ello no obstante, este problema de distinguir el método heideggeriano del hegeliano no se resuelve sino planteando en general el problema de la posibilidad y del carácter de un pensamiento que ya no es metafísico. En efecto, si el pensamiento liberado de la metafísica fuera ese pensamiento que recuerda el ser en el sentido de asumirlo finalmente como contenido temático propio, entonces verdaderamente Heidegger no se distinguiría sustancialmente de Hegel y el *Schritt zurück* sería sólo un nuevo disfraz, más o menos disimulado, de la autoconciencia hegeliana. De manera que hay que preguntarse si es posible, y cómo se define, un pensamiento que vaya más allá de la metafísica, es decir, si es posible una auténtica superación de la metafísica misma.

movimiento la metafísica, con lo cual ella llega a sí misma y a sus cometidos explícitamente”.

La crisis de la subjetividad de Nietzsche a Heidegger¹³⁴

1 — Nietzsche, Heidegger y la posmodernidad

La hipótesis de que se parte aquí es la de que haya una sustancial continuidad teórica entre Nietzsche y Heidegger en cuanto a la cuestión de la subjetividad; que ambos, de modo distinto, digan «la misma cosa»; y que reconocer esa misma cosa significa no sólo poner de manifiesto zonas de proximidad y analogía entre sus recorridos conceptuales, sino inscribir tales proximidades y analogías en el interior de un horizonte epocal, al que se considere como el modo de revelarse del destino que concierne a la subjetividad (nuestra) en la época actual.

Como se ve, se trata de una serie de premisas en absoluto «neutrales» o descriptivas: y si esto sucede en realidad en toda investigación filosófica, por mucho que se trate de la más programáticamente limitada a la comprobación y exposición de los «datos», resulta especialmente pertinente, en el caso de dos pensadores como Nietzsche y Heidegger, que (ciertamente de un modo análogo a Hegel, si bien con una diferencia esencial en cuanto al tono en absoluto triunfalista sino crítico-disolutivo del discurso) también se presentan y se hacen oír como pensadores «epocales», como exponentes de un pensamiento cuya «verdad» es sobre todo la verdad de una época.

La tesis de una sustancial continuidad teórica entre Nietzsche y Heidegger no resulta obvia en absoluto; ante todo basta con considerar que el propio Heidegger ve en Nietzsche el cumplimiento de la metafísica y del nihilismo a ella inherente, mientras entiende su propio proyecto como un ir más

¹³⁴ Publicado en *Ética de la interpretación*, traducción de T. Oñate, Barcelona, Paidós, 1991.

allá de la metafísica y el nihilismo, en línea de discontinuidad radical, pues, con la tradición que en Nietzsche culmina. Pero lo cierto es que, siguiendo el propio texto de Heidegger que se consagra a esta problemática (o sea, en cierto modo, todo el texto del Heidegger maduro), la relación del pensamiento ultra o posmetafísico con el nihilismo de la metafísica cumplida no resulta tan sencilla y presenta numerosos problemas de interpretación; lo cual no quita que siga siendo algo escandaloso hablar de un Heidegger nihilista, cuando tal calificativo puede aplicarse a Nietzsche tranquilamente. Ahora bien, sin que vayamos a desarrollar aquí pormenorizadamente este discurso (cosa que hemos hecho, por lo demás, en otros lugares)¹³⁵, lo cierto es que clarificar precisamente la relación Heidegger-Nietzsche por lo que afecta a advertir su sustancial continuidad, o su decir la misma cosa (o sea, el nihilismo) parece ser hoy, no sólo un tema de investigación historiográfica, sino la tarea de la filosofía, o, al menos, una de sus tareas teóricamente decisivas.

Si, como hemos señalado, tal continuidad no es sólo un simple dato que puede hacerse emerger de los textos de ambos filósofos, sino también, y sobre todo, el resultado de dirigir la atención a su significado epocal, está claro que, desde esta segunda perspectiva, no podemos sino apelar - de modo hermenéuticamente correcto - a una «pre-comprensión» común en relación a los caracteres sobresalientes de la época en que vivimos. Tal precomprensión no es, por otra parte, sino eso mismo a lo que siempre ha aludido la filosofía con su apelar a la «experiencia», pues ella no es ese algo permanente en que podría creerse desde una visión esquemática y caricaturesca del empirismo, o sea, la impresión de marcas y caracteres en la tabula rasa de la mente, sino justamente una experiencia históricamente cualificada, «conocimiento del mundo», familiaridad con expectativas, memoria y lenguaje. Más allá, pues, de los textos de los dos filósofos, la tesis de la continuidad entre Nietzsche y Heidegger se apoya en nuestra pre-comprensión del significado que tiene nuestra experiencia histórica en la época actual; reflexionar sobre esta continuidad significa, al

¹³⁵ Véanse sobre todo los trabajos ya citados: *Las aventuras de la diferencia*, *Más*

mismo tiempo, «actuar» y profundizar en esa misma pre-comprensión, ciertamente vaga e indeterminada, pero no por ello menos orientadora y directriz de todas nuestras tentativas de pensamiento.

Es obvio que tal pre-comprensión rectora, como horizonte de nuestra experiencia, no puede dejar de estar en gran medida implícita; pero es importante recordar que no por ello pierde nada de una presencia e impronta, que, por otra parte, se deja reconocer también a través de múltiples signos y «síntomas». Por ejemplo, el horizonte teórico, el conjunto experiencial-epocal dentro del cual se puede hablar de una continuidad Nietzsche-Heidegger, con el corolario de un «nihilismo» heideggeriano, es aquel que la hermenéutica, como **koiné** cultural de nuestra época, circunscribe. Es decir que, aunque esa precomprensión del mundo actual y de nuestra presencia en él, que como telón de fondo permite reconocer la continuidad entre Heidegger y Nietzsche, no pueda ni explicitarse exhaustivamente, ni recorrerse en todo su contenido, sí pueden señalarse algunos de sus rasgos distintivos a través de fenómenos nada imprecisos; uno de ellos es el hecho, fácilmente documentable, de una presencia persistente de la hermenéutica en la cultura actual a partir de la mitad de los años setenta; presencia de una filosofía, por tanto, centrada en el problema de la interpretación, que se remite a Schleiermacher, Dilthey, Nietzsche y Heidegger, y que se desarrolla hoy en diversas direcciones, no obstante enlazadas por numerosos aspectos comunes, en filósofos como Gadamer, Pareyson, Ricoeur, Jauss o Richard Rorty, quien le aporta la esencial contribución de una referencia explícita al pragmatismo. La hermenéutica en este sentido amplio abarca también posiciones filosóficas menos estrechamente vinculadas a su filón principal, pero conectadas con él en profundidad: Karl Otto Apel y el último Habermas, Foucault, y, sobre todo, Derrida, delinean no sólo un ámbito de elaboración teórica sino también el trasfondo de la autoconciencia metodológica de gran parte de la crítica literaria y artística, o del trabajo de la historia, la psicología y las ciencias sociales en general. La hermenéutica es hoy, de otro modo y con implicaciones muy distintas, lo que para el pensamiento europeo era en los años

cincuenta-sesenta el marxismo¹³⁶, y en los sesenta-setenta el estructuralismo.

Si es así, y a mí me lo parece (aunque también esto deba quedarse aquí en apunte), estamos ante una manifestación característica de esa atmósfera cultural donde se hace posible reconocer la continuidad Nietzsche-Heidegger. Pues, en efecto, la hermenéutica unifica de hecho, en un sentido a la vez vago y permisivo, la herencia teórica de Nietzsche y de Heidegger, a pesar de las tesis interpretativas del Heidegger lector de Nietzsche. Y yo sostengo que esa unificación no es fruto ni de un equívoco historiográfico, ni de una confusión superficial o una «urbanización» (según la expresión de Habermas referida a Gadamer)¹³⁷ sea de Heidegger, sea de Nietzsche, sino de una tendencia profunda de nuestra cultura; en otras palabras: se trata de un hecho de nuestra experiencia, con el que la meditación filosófica debe contar, y al que debe «salvar», de acuerdo con el imperativo de «salvar los fenómenos», que para ella rige desde su más antigua historia.

Es probable que el reconocimiento de la sustancial continuidad entre Nietzsche y Heidegger constituya incluso el rasgo decisivo de eso que llamamos posmodernidad en filosofía. Tal continuidad, en efecto, como se aclara en lo que sigue, apunta en la dirección no sólo de una disolución de la objetividad «moderna» del hombre, sino también, y de un modo más amplio, en la dirección de una disolución del mismo ser (que ya no es estructura sino evento, que no se da ya como principio y fundamento, sino como anuncio y «relato», lo cual parece ofrecer el sentido del aligeramiento de la realidad que tiene lugar en las condiciones de existencia determinadas por las transformaciones de la tecnología, a las que globalmente se puede considerar como características de la posmodernidad¹³⁸.

¹³⁶ Sartre describe emblemáticamente esta posición hegemónica del marxismo en algunas páginas de la "Question de méthode" que precede a la *Critique de la raison dialectique* (1960) (trad. cast., Losada).

¹³⁷ Véase J. Habermas-H. G. Gadamer, *Das Erbe Hegels*, Francfort, Suhrkamp, 1979, págs. 9-51.

¹³⁸ He desarrollado este tema especialmente en la introducción de *El fin de la modernidad*, op. cit.

2 — Del desenmascaramiento del sujeto al nihilismo

En el marco de esa continuidad más general Nietzsche-Heidegger, me propongo ahora aislar el significado de lo que se indica con la expresión «crisis de la subjetividad». El tratamiento de esta crisis, como antes he recordado, no concierne sólo a la noción de sujeto, sino que responde (expresa, codetermina) a una crisis de la subjetividad en la época en la que Nietzsche y Heidegger piensan, y se presenta de modo paralelo en sus textos respectivos, si bien con las diferencias, sobre las que habrá de volver el desarrollo de nuestra tesis, que se siguen de que en Heidegger se cumpla el pasaje a la posmodernidad, que en Nietzsche aún sólo se había anunciado y puesto en marcha.

En Nietzsche¹³⁹, la crisis de la subjetividad se anuncia sobre todo como desenmascaramiento de la superficialidad de la conciencia. Este es uno de los sentidos de la distinción entre apolíneo y dionisiaco, elaborada en **El origen de la tragedia**, si bien todavía está en gran medida implícito en esa obra. Sócrates, que es el campeón de lo apolíneo, de la forma definida, de la racionalidad - separada y desarraigada de su relación constitutiva con lo dionisiaco: el mundo de la vida inmediata, de las pulsiones, de la alternancia irremediable del nacer y morir-, es también el campeón de la autoconciencia, pues también así se puede definir su «saber del no saber». Pero precisamente en la medida en que se absolutiza o aísla de sus raíces dionisiacas - míticas, irracionales, vitales - fijándose el objetivo de una **Aufklärung** completa, la racionalidad apolínea pierde toda vitalidad y se vuelve decadente.

El criterio según el cual **El origen de la tragedia** condena el socratismo no es el de la verdad, sino el de la vida: lo que significa que la autoconciencia de Sócrates no es «criticada», ni desmentida por no verdadera, sino por no vital. Se anuncian ya aquí múltiples y decisivos desarrollos del ulterior proceso nietzscheano de desenmascaramiento: de las formas definitivas, de los valores, y

¹³⁹ Me limito aquí a unos pocos rasgos. Para un análisis más pormenorizado véanse mis estudios sobre Nietzsche: *Il soggetto e la maschera*, Milán, Bompiani, 1983 (trad. cast. Península), y la *Introduzione a Nietzsche*, Bari, Laterza, 1985 (trad. cast., Península).

hasta de la propia noción de verdad. El caso es que la «sospecha» respecto de la subjetividad autoconsciente está, por una parte, inspirada en el descubrimiento de que las formas definitivas y estables de las que vive son «falsas», son apariencias sublimadas, producidas con función consoladora; no se viene por ello a desenmascararlas y condenarlas en cuanto tales, sino es sólo, como en el caso del **iluminismo** socrático, en la medida en que pretenden -convertirse en verdaderas precisamente por sustraerse a la funcionalidad consoladora y encubridora que las liga a la vida y a lo dionisiaco. La complejidad de esta misma perspectiva se reencuentra, traducida en términos diversos, en todo el desarrollo posterior del pensamiento de Nietzsche; pero tal como se presenta ya en *El origen de la tragedia*, indica que Nietzsche no podrá quedarse en una posición de puro desenmascaramiento de la superficialidad, o de la no verdad de la conciencia y el sujeto, sino que habrá de ir más allá siguiendo en la dirección del nihilismo y de la disolución de la misma noción de verdad y de ser.

En las obras que suceden al **Origen de la tragedia**, a partir de **Humano, demasiado humano**, el desenmascaramiento de la superficialidad del sujeto autoconsciente irá siempre de la mano del desenmascaramiento de la noción de verdad y de la disolución más amplia del ser como fundamento; tan es así que la expresión cumplida de la crisis de la subjetividad en Nietzsche está en el anuncio de «la muerte de Dios», que aparece formulado por primera vez en la **Gaya ciencia** y que resume en un enunciado emblemático el entero recorrido efectuado por Nietzsche en las obras que siguen al escrito juvenil sobre la tragedia.

En estas obras, por un lado, Nietzsche prosigue y radicaliza el desenmascaramiento de la superficialidad del yo, sobre todo a través del reconocimiento del juego de fuerzas de las relaciones sociales, y, en particular, de las relaciones de dominio. El inédito **Sobre verdad y mentira en sentido extramoral** muestra la constitución del mundo de la verdad y de la lógica sobre la base de «la obligación de mentir según reglas» socialmente fijadas, siguiendo un sistema de metáforas aceptado e impuesto por la sociedad, mientras que cualquier otro sistema metafórico en el que se expresa la creatividad de los individuos, cuando no es remitido sin más al inconsciente, es reducido a «ficción

poética». **Humano, demasiado humano**, conducirá toda su crítica del conocimiento sobre bases análogas, pero insistiendo aún más en el hecho de que eso de lo cual tenemos experiencia consciente es aquello para lo que tenemos un lenguaje, nombres y posibilidad de descripción en la lengua socialmente convenida e impuesta. El mundo de la conciencia tiende, pues, a configurarse progresivamente como mundo de la conciencia compartida, o mejor dicho, como producto de la sociedad a través de los condicionamientos impuestos por el lenguaje. Pero no sólo los contenidos de nuestra conciencia que conciernen al mundo fenoménico son «ficciones» reguladas por las convenciones sociales; también la imagen que el yo se hace de sí mismo, la autoconciencia en el sentido más propio, es en realidad la imagen de nosotros mismos que los otros nos transmiten (y que nosotros adoptamos por razones de seguridad: por defensa tenemos, en efecto, que introyectar el modo según el cual nos ven los demás, y contar con él; pues generalmente en la lucha por la vida el mimetismo es un instrumento decisivo)¹⁴⁰. Aquello que creíamos egoísmo es, entonces, en verdad, «egoísmo aparente», tal como reza el título de un aforismo de **Aurora**: «La mayor parte de los hombres, independientemente de lo que piensen y de lo que digan de su “egoísmo”, no hacen nada a lo largo de su vida por su ego, sino sólo por el fantasma de su ego que ha llegado a formarse en la cabeza de quienes les rodean... Todos viven en una nube de opiniones impersonales y semipersonales... Todos esos hombres que no se conocen entre sí, creen en ese ser abstracto al que llaman “hombre”, que es precisamente sólo el resultado de aquellas opiniones personales, difusas y envolventes, que se desarrollan y viven con toda independencia de los individuos» (**Aurora**, af. 105). El carácter de «fantasma social» del yo tiene asimismo raíces «lingüísticas» (la obligación, para comunicar, de mentir según un sistema de mentiras o metáforas, socialmente aceptadas) y «disciplinares»: es la necesidad de comunicar nuestras necesidades a

¹⁴⁰ Véase Nietzsche, *Aurora*. Aforismo 26. Las obras de Nietzsche se citan con el título y el número del aforismo, o con el número o el título del capítulo; y la traducción a que se refieren es la de las *Opere* al cuidado de G. Colli y M. Montinari, Milán, Adelphi, 1965 y sigs. Los apuntes póstumos se citan por la misma edición con el número del apunte, el volumen y la página.

los otros lo que nos obliga a conocerlos de manera sistemática, a descubrirlos de una manera que resulte comprensible aunque sea superficial; pero todas estas exigencias parecen culminar en la relación «entre quien manda y quien obedece», relación que, principalmente, precisa la autoconciencia¹⁴¹.

Si por un lado la crítica de la superficialidad de la autoconciencia, es decir, del sujeto en su más clásica definición metafísica, se desarrolla en el sentido de un desenmascaramiento de su pretensión de inmediatez y «intimidad», referida a un juego de fuerzas que el sujeto no controla y del cual es resultado y expresión, por otro lado, como ya antes aparecía en el juego de lo apolíneo y lo dionisiaco del **Origen de la tragedia**, Nietzsche prosigue también la vía del reconocimiento cada vez más explícito de la «necesidad del error» (véase **Humano, demasiado humano**, toda la parte I), que tiene una expresión emblemática en el aforismo 361 de la **Gaya ciencia**: «Del problema del comediante», donde se delinea toda una filosofía de la cultura como producción de «mentiras», o sistema de conceptos y valores que no tienen ninguna «legitimación» posible en una correspondencia con la naturaleza de las cosas, sino que nacen y se multiplican a través de la manifestación de una capacidad de mentir y de enmascarar la cual, nacida en su origen como instrumento de defensa y de supervivencia, se automatiza y se desarrolla más allá de toda posible funcionalidad vital, de modo que la mentira, la metáfora, inventiva de la cultura creativa del mundo aparente, no tiene ninguna posibilidad de legitimarse fundacionalmente en ningún caso, desde la perspectiva de un pragmatismo vitalista. El descubrimiento de la mentira, o del «sueño» (como dice el aforismo 54 de la **Gaya ciencia**), no significa que se pueda terminar de mentir o de soñar, sino sólo que se debe continuar soñando sabiendo que se sueña, pues sólo así se puede no perecer.

La circularidad vertiginosa del aforismo 54 de la **Gaya ciencia** indica en todo su alcance los términos de la «crisis de la subjetividad» tal y como Nietzsche la descubre y la vive: la superficialidad de la conciencia, una vez

¹⁴¹ Para todo esto véase *La gaya ciencia*, 354.

desenmascarada, no abre la vía de ninguna otra fundamentación más segura; la no-ultimidad de la conciencia, a su vez, significa el fin de toda ultimidad, la imposibilidad, a partir de ahora, de ningún fundamento, y, por lo tanto, un reajuste general de la noción de verdad y la noción de ser. Tal ampliación del discurso desenmascarante a sus términos ontológicos más vastos y radicales cifra el sentido general de las obras del último Nietzsche, de **Zarathustra** en adelante; el período señalado es el del descubrimiento de la idea de eterno retorno de lo igual, del nihilismo, de la voluntad de poder, y del ultra-hombre; términos todos que definen más que una filosofía positiva en Nietzsche, su esfuerzo por realizar una ontología después del fin de la ontología fundativa, o sea, después de la muerte de Dios; esfuerzo que se muestra en gran medida problemático. Por lo que concierne a la subjetividad, el término con el que Nietzsche concreta su visión de una humanidad no más «sujeta» (en los numerosos sentidos, concordantes todos ellos, que tiene esta palabra, pasando principalmente desde la subjetividad a la sujeción) es el de **Ueberschensch**, superhombre, o mejor, ultrahombre¹⁴².

La dificultad de la noción de ultrahombre reside en el hecho de que su lectura más obvia parece reconducir al ámbito de la subjetividad metafísica (autoconciencia, autodomínio, voluntad de poder afirmada contra cualquier otro), y, por tanto aún, a una subjetividad potenciada en sus caracteres más tradicionales. Pero en la filosofía del eterno retorno para la que «no hay hechos, sólo interpretaciones»¹⁴³, también la idea de que ahora sean sólo los sujetos interpretantes es «únicamente una interpretación». «“Todo es subjetivo”, decís vosotros, pero ante todo el sujeto es ya una **interpretación**, no es un dato, es sólo una especie de agregado de la imaginación que se encaja luego. ¿O es que no es necesario meter al intérprete dentro de la interpretación? Eso ya sería invención,

¹⁴² He explicado más ampliamente las razones de la elección de este término en *Il soggetto e la maschera*, op. cit.

¹⁴³ Véase el apunte 7[60], en *Opere*, Colli-Montinari, Milán, Adelphi, 1965, vol. VIII, t. 1, pág. 299.

hipótesis.¹⁴⁴» Si no es fácil decir quién o qué sea el ultrahombre, al menos sí es cierto que no es una forma potenciada de la subjetividad metafísica y de la voluntad. También la voluntad que, al menos como término, desempeña un papel fundamental en el último Nietzsche está atrapada en el juego de negaciones y desfundamiento por el cual todo es interpretación, incluso esta misma tesis. Lo que, dentro de este marco, parece caracterizar positivamente, aunque muy problemáticamente también, al hombre no ya sujeto es la capacidad de negarse a sí mismo como sujeto, de ir más allá de toda exigencia de autoconservación, en la dirección de una experiencia sin límites, que recuerda el desinterés estético kantiano en su versión schopenhaueriana, llevada a su extremo ulterior¹⁴⁵.

El ascetismo y todos los complejos juegos crueles que el hombre metafísico y moral ha sido capaz de jugar consigo mismo, y que hoy se sigue desarrollando principalmente en la **hybris** insensata de los técnicos y los ingenieros¹⁴⁶, atestigua que con el hombre se presenta sobre la tierra un fenómeno del todo inédito, un animal capaz de revolverse contra sí mismo, contra los intereses de su propia conservación: «Algo tan nuevo, profundo, inaudito, enigmático, colmado de contradicciones y *colmado de porvenir*, que el aspecto de la tierra se transformó sustancialmente»¹⁴⁷. La capacidad de experimentación que va más allá de los intereses de la conservación se realiza, según Nietzsche, en la experiencia de los técnicos y de los ingenieros, lo que hace pensar que la técnica y la ciencia habrían de desempeñar un papel decisivo en la definición de la nueva posición del hombre no como sujeto, dentro del mundo, pero se trata sólo de un equívoco. La figura central del ultrahombre es fundamentalmente para Nietzsche la del artista, y la vida «ultrahumana» que dibuja en sus últimos escritos parece aludir a las dos vías principales recorridas por las vanguardias del XIX por un lado, el experimentalismo tecnicista más

¹⁴⁴ *Ibid.* y véase también en *Más allá del bien y del mal*, 22.

¹⁴⁵ Sobre este punto véase la conclusión de mi *Introducción a Nietzsche*, op. cit.

¹⁴⁶ Véase *La genealogía de la moral*, III: "¿Qué significan los ideales ascéticos?", cap. 9 (trad. cast., Alianza).

¹⁴⁷ *Ibid.*, II: "Culpa, mala conciencia y similares", cap. 16.

radical, que es voluntad de forma, y, por otro, la disolución de todo dominio de la forma en nombre de un arte ya no sujeto a ideales constructivos, sino dirigido, más bien, a recorrer hasta el fondo la experiencia de la desestructuración, del fin de toda jerarquía, tanto en los productos como en los mismos sujetos: el artista y el receptor.

La problemática abierta dentro de la que se sitúa, en la obra de Nietzsche, la figura del ultrahombre, no indica sólo ni principalmente una inconclusión teórica o una aporía intrínseca a su pensamiento; en el extenderse a un discurso ontológico general, que apunta hacia una disolución del ser entendido como fundamento, esta problemática alude a la imposibilidad de redefinir la subjetividad con una simple toma de posición teórica, con una «clarificación» de conceptos o un sentar acta de errores. La metafísica, dirá Heidegger, no es simplemente un error del que podamos librarnos, una opinión cuya falsedad hayamos reconocido y pudiéramos dejar de lado¹⁴⁸. Asimismo, la insostenibilidad de la noción de subjetividad registra y manifiesta una insostenibilidad de la subjetividad misma en el mundo, en la presente época del ser; y no puede encontrar, por obra de algún pensador genial, una pacífica solución teórica.

El itinerario que va del desenmascaramiento del sujeto metafísico a la disolución del ser como fundamento y al nihilismo, que habíamos visto dibujarse en la reflexión nietzscheana sobre el sujeto, caracteriza también, aunque en términos diversos, la meditación de Heidegger. Igualmente habré de proceder ahora por trazos gruesos, permitiéndome remitir para un tratamiento más amplio del problema a lo que he desarrollado en otros escritos¹⁴⁹ sobre lo que se puede llamar, siguiendo una analogía no forzada con Nietzsche, el «desenmascaramiento del sujeto» en el pensamiento heideggeriano y la crítica de la visión del hombre como un **Vorhandenes**, como una «cosa» entre las demás,

¹⁴⁸ Véase M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze. Saggi e discorsi*, op. cit., pág. 46.

¹⁴⁹ Además de los volúmenes citados en la primera nota, véanse mis trabajos: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963), 2.a ed., Génova, Marietti, 1989; y *la Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza, 1985 (trad. cast., Gedisa).

sólo diferenciada por atributos específicos (por ejemplo en el caso - tal como se dice en la **Carta sobre el humanismo** de la definición metafísica del hombre, por género próximo y diferencia específica, como animal racional). En **Ser y tiempo**, el hombre no es pensado como sujeto, porque esto haría de él una cosa «simplemente presente»; es, por el contrario, **Dasein**, ser-ahí, es decir, sobre todo, proyectualidad. El sujeto, piensa Heidegger, tiene una sustancialidad que el ser-ahí como proyecto no tiene; el hombre se define, no como una sustancia determinada, sino como «poder ser», como apertura a la posibilidad. El ser-ahí sólo se piensa como sujeto, esto es, como sustancia, cuando se piensa en términos inauténticos, en el horizonte del «ser» público y cotidiano¹⁵⁰.

La definición del ser-ahí en términos de proyecto en vez de en términos de subjetividad no tiene el carácter de un desenmascaramiento que busque una nueva, más satisfactoria o sólida fundamentación. Decir que el ser-ahí es proyecto abre, de hecho, la cuestión de la autenticidad, que es central para todo **Sein und Zeit**, y, en términos transformados, también para todo el desarrollo sucesivo del pensamiento heideggeriano. Ya que no puede autenticarse refiriéndose a alguna sustancialidad previamente dada - por ejemplo a una «naturaleza» o una esencia, etc. - el proyecto se autentifica únicamente eligiendo la posibilidad más propia, que no es tal en cuanto «apropiada» (legítima por referirse a una sustancialidad o estructura básica), sino en cuanto en sí misma ineludible y siempre abierta como posibilidad que, mientras el ser-ahí es, únicamente se elige auténticamente en cuanto se decide anticipadamente por la propia muerte. Heidegger, como es notorio, rechaza describir en términos existenciales el significado de la decisión anticipadora; ésta no es, por cierto, la decisión de poner fin a la vida con el suicidio, ni tampoco siquiera un «pensar en la muerte» en los términos del lenguaje cristiano: «... y al polvo retornarás»¹⁵¹. El contenido que llena la noción de decisión anticipadora de la muerte es más

¹⁵⁰ Véase *Essere e tempo* (1927), trad. ital. P. Chiodi, Turín, Utet, 1969 (trad. cast. de José Gaos, *El ser y el tiempo*, F.C.E.), especialmente los párrafos 10 y 25.

¹⁵¹ Sobre todo esto, además de la ya citada *Introducción a Heidegger*, véase Ugo M. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Milán, Mursia, 1976.

bien el que se expresa en las páginas de la segunda sección de **Ser y tiempo** (que se abre con la problemática del ser para la muerte, introducida por la cuestión de la posibilidad de ser un todo para el ser-ahí) donde se trata la relación con la herencia histórica (especialmente el párrafo 74), y también allí donde se aborda la relación del ser-ahí con los otros (especialmente en el párrafo 53).

El sentido de estas páginas se puede ver reasumido en un pasaje de un escrito muy posterior: **Der Satz vom Grund**¹⁵², que no habla ya de autenticidad e inautenticidad, temas y términos que confluyen transformándose en la temática de la eventualidad del ser (tal tránsito resulta comprensible si se tiene presente la terminología alemana: auténtico es **eigentlich**, evento es **Er-eignis**; en común tienen la raíz **eigen**: propio). En esta página, lo que era en **Ser y tiempo** la decisión anticipadora de la muerte deviene el «salto» en el abismo del «libre vínculo con la tradición»¹⁵³. La tradición de la que habla **Der Satz vom Grund** no es aquella que **Ser y tiempo** llamaba **Tradition**, caracterizándola como una aceptación del pasado visto como algo, a la vez, muerto e irrevocable (o sea, todo menos liberador). La **Tradition** concibe el pasado como **vergangen**; así es como se relaciona con el pasado la existencia inauténtica. La existencia auténtica, en cambio, piensa el pasado como **gewesen** - no como «pasado» muerto e irrevocable, sino como «siendo sido» - y su tradición se llama **Ueber-lieferung** (de **ueber-liefern**: trans-mitir). Ahora bien, si se busca en **Ser y tiempo** la diferencia entre **Tradition** y **Ueberlieferung**, entre el aceptar el pasado como **vergangen** o transmitirlo como **gewesen**, se encuentra que consiste en el hecho de que, en el segundo caso, el pasado es asumido desde la perspectiva de la anticipación decidida de la muerte. Sólo proyectando anticipadamente la propia muerte, el ser-ahí está en condiciones de ver el pasado como historia, como herencia de posibilidades aún abiertas, que se tienen como posibles modelos, a la vez que como modelos (sólo) posibles. La relación auténtica con la herencia del pasado es abierta por el conocimiento vivido por la propia mortandad, que de esa manera se pone en condición de asumir como sólo mortales también las huellas y

¹⁵² *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957.

los modelos que le han sido transmitidos: el salto en la **Ueberlieferung** es un lazo liberador porque elimina del orden «dado», o sea, heredado, dentro del cual se haya arrojado el proyecto del ser-ahí, cualquier perentoriedad de «orden natural»; hay (sólo) evento, sólo huellas de otras existencias posibles-mortales, que el ser-ahí acepta o rechaza como posibilidades para él aún abiertas¹⁵⁴.

Se trata, a primera vista, de una temática que parece muy lejana a la de Nietzsche. La proximidad y el paralelismo que, de acuerdo con nuestra hipótesis, subsiste sin embargo entre los planteamientos de Nietzsche y Heidegger parece menos problemática si se piensa que también aquí, como antes en Nietzsche, lo que se da en la meditación sobre los límites de y la insostenibilidad de la noción de subjetividad es el descubrimiento del desfondamiento del ser. Es, en efecto, del ser mismo de lo que se trata en el discurso sobre la autenticidad posible del ser-ahí, discurso que, por lo demás, en el Heidegger de las obras más tardías deja paso al de la eventualidad del ser (recuérdese lo antes señalado sobre la conexión incluso terminológica entre las dos temáticas). La cuestión de la autenticidad no es un mero problema «ético» o «psicológico» de ese ente particular que es el ser-ahí. Las cosas, los objetos, el mundo en su conjunto, ya para **Ser y tiempo**, vienen al ser, se dan como entes, sólo en cuanto es el ser-ahí, que abre el horizonte de su darse. Por lo tanto, no hay ser fuera o antes, o independientemente, del proyecto arrojado que el ser-ahí es. Que este proyecto pueda hacerse auténtico sólo en cuanto se determina por la muerte propia, y ello en la forma del salto en el vínculo liberador de la tradición, es decir, en la asunción de la herencia histórica como **gewesen**, posibilidad o mortalidad siendo sido; todo ello significa, a través de numerosos pasajes que no podemos examinar analíticamente aquí, pero que resulten bastante claros para quienes conocen los textos del último Heidegger, que el ser es evento; que el ser **no es**, sino que acaece, o se da. Y esto es precisamente lo que se puede llamar, dentro del marco de la hipótesis que nos guía, el «nihilismo» de Heidegger. Como en el caso de

¹⁵³ Ibid., pág. 187.

¹⁵⁴ Sobre todo esto, véase Massimo Bonola, *Verità e interpretazione nello Heidegger di "Essere e tempo"*, ed. de "Filosofía", Turín, 1983.

Nietzsche, si bien a través de un itinerario más complejo, que necesariamente resulta poco claro cuando se quiere observar sintéticamente, también en Heidegger la insostenibilidad de la subjetividad metafísica se extiende a un discurso ontológico más amplio en el que se experimenta el «desfondamiento» del ser, mediante el descubrimiento de la relación constitutiva de la existencia con la muerte. La existencia se apropia, deviene auténtica (**eigentlich**), sólo en la medida en que se deja expropiar, determinándose por la muerte, en el evento (**Ereignis**) expropiante y transpropiador (**ent-eignend** y **ueber-eignend**) que es el ser mismo como **Ueber-lieferung**, transmisión de huellas, mensajes y formas lingüísticas por las que únicamente se hace posible nuestra experiencia del mundo y vienen las cosas a ser.

Tal desfondamiento en la línea ontológica de una ontología nihilista - rasgo que aproxima a Nietzsche y Heidegger - tiene lugar, como ya se ha subrayado, no a consecuencia de un puro juego de conceptos, sino en relación con transformaciones profundas de las condiciones de la existencia, que tienen que ver con la técnica moderna y con su racionalización del mundo. En Nietzsche, el hilo del discurso es más lineal: la muerte de Dios significa el fin de la creencia en fundamentos y valores últimos porque tal creencia respondía a la necesidad de seguridad propia de una humanidad aún «primitiva»; la racionalización y organización del trabajo social, así como el desarrollo de la ciencia-técnica, que son estados hechos posibles precisamente por la visión religioso-metafísica del mundo (basta pensar en la sociología de la religión de Weber y en la relación establecida por ella entre ciencia-técnica capitalista y monoteísmo hebraico-cristiano) han vuelto superflua esa misma creencia, y también esto es el nihilismo. Destino de la subjetividad, descubierta en su carencia de fundamento, y disolución nihilista del ser, se enlazan entre sí y con la historia de la racionalización tecnológico-científica del mundo. Es la organización técnica del mundo la que torna obsoletos ya sea el ser como fundamento, ya sea a la subjetividad como estructura jerárquica dominada por la autoconciencia.

En Heidegger, el paso del plano de la analítica existencial (**Ser y tiempo**)

al de la historia de la metafísica como historia del ser (el sentido del «giro» de su pensamiento a partir de los años treinta) tiene lugar precisamente en referencia al hacerse cargo de que en un mundo como el nuestro y el suyo, de grandes potencias históricas, tendencialmente totalizantes y totalitarias, la esencia del hombre no puede pensarse (menos de lo que pudiera nunca) en términos de estructuras individuales o de definiciones suprahistóricas. No es difícil mostrar - sobre todo si se piensa en las páginas más «históricamente» comprometidas y «comprometedoras» de la **Introducción a la metafísica** (curso de 1935 en el que Heidegger trata explícitamente del destino del mundo occidental, de Alemania, Rusia y América, y de su tendencia a constituirse en sistemas de dominio total) -¹⁵⁵ que el esclarecimiento en Heidegger del sentido no nominal sino «verbal» de la esencia (*Wesen* leído como verbo en infinitivo: esencializarse, determinarse de vez en vez en mundo destinal, epocal: acaecer) está en conexión con el volverse consciente del «peso» que tienen las potencias históricas en cuanto a determinar el destino de la humanidad y el darse de los proyectos arrojados que, cada vez más, son las aperturas de la verdad del ser en que la humanidad histórica (la «esencia» histórico-destinal del hombre) se define. Ahora bien, este peso - que conduce al ser a darse (a hacerse conocer y acaecer en su epocalidad y eventualidad), y que para el mundo moderno se despliega precisamente en la ciencia-técnica - no es, otra vez, una «estructura» eterna que se haga visible sólo a nosotros, sino el acaecer epocal del ser en el marco de las condiciones que se verifican con la organización tecnológica (tendencialmente) total del mundo. Heidegger expresará más tarde todo esto en las páginas de **Identidad y diferencia** en las que habla del **Ge-Stell** (que propongo traducir por «imposición»)¹⁵⁶, del sistema de la organización total científico-técnica del mundo, como cumplimiento de la metafísica y como posible «primer relampaguear» del evento del ser, es decir como **chance** de un ultrapasarse la metafísica vuelto posible por el hecho de que, en el **Ge-Stell**, hombre y ser

¹⁵⁵ Véase *Einführung in die Metaphysik* (curso de 1935, publicado en 1953) (trad. cast., *Introducción a la metafísica*, Nova).

¹⁵⁶ Véase *Le avventure della differenza*, op. cit., página 185.

pierden las características que la metafísica les había conferido y, sobre todo, la condición de sujeto y objeto¹⁵⁷.

3 — ¿Más allá del sujeto?

De nuevo sería una ilusión metafísica — ligada, al menos implícitamente, a la idea de que hay un mundo de esencias ordenadas, definibles por género próximo y diferencia específica — creer que lo que se saca de Nietzsche es una lección sobre la verdadera naturaleza de la subjetividad, en orden a corregir nuestros eventuales errores en torno a ese «específico» «tema de la filosofía». Al contrario, lo que antes hemos encontrado es que la insostenibilidad, e incluso la contradictoriedad interna, de la concepción metafísica del sujeto (en Nietzsche el descubrimiento de su superficialidad y no-ultimidad; en Heidegger la experiencia de la proyectividad infundada) aparece como la insostenibilidad del sujeto mismo en el mundo radicalmente transformado por la organización científico-técnica en el cual culmina, explícitamente para Heidegger, pero implícitamente también para Nietzsche, la metafísica como pensamiento del fundamento. La superación de la concepción metafísica del sujeto, desde esta perspectiva, se convierte en superación de la «esencia» histórico-destinal de la subjetividad metafísica, y ello implica el problema de la superación de la metafísica en su darse histórico-concreto, como mundo de la organización-total. En suma, que ni la figura del «ultrahombre» nietzscheano ni la del pensamiento «rememorante» heideggeriano se ofrezcan como claras y definidas «soluciones» alternativas a la crisis de la (noción) de subjetividad metafísica, no se debe a ninguna insuficiencia interna al pensamiento de uno u otro filósofo, sino a que se entienden como manifestaciones de una condición «destinal», en el sentido heideggeriano de **Geschick**, que alude a un «envío», a un reto que nos interpela, que nos llama como posibilidad, y no como un hecho deterministamente fijado y pensado sólo

¹⁵⁷ *Identität und Differenz* (1957) (trad. cast., Anthropos).

desde el horizonte necesitarista de la metafísica. Ya que la experiencia del **Ge-Stell**, o de la muerte de Dios anunciada por Nietzsche, nos sitúa frente a la destinación histórica del **Wesen** de la eventualidad del ser, no podemos buscar hilos conductores, indicaciones, ni legitimaciones, en estructuras suprahistóricas, sino sólo en el **Geschick**, en el conjunto de significados que, arriesgándose en la interpretación (que puede ser auténtica únicamente si se proyecta anticipando la muerte, si se asume en su radical carencia de fundamento) llegan a reconocerse en el acaecer dentro del cual estamos arrojados. Nietzsche y Heidegger, de distinto modo, pero de acuerdo con intenciones muy similares, nos dicen que este acaecer se define como **Ge-Stell**, como mundo de la ciencia-técnica, y que en este mundo debemos buscar los rasgos de una humanidad posmetafísica, capaz de no estar ya «sujeta».

Ahora bien, de acuerdo con lo dicho, ¿no es el mundo de la ciencia-técnica precisamente el mundo de la organización totalitaria, de la deshumanización, de la planificación que liquida y reduce toda humanidad, toda experiencia individual, toda singularidad personal, a momento de una normalidad completamente prevista por la estadística, o, cuando no entra en esa medición, a marginalidad accidental desprovista de significado? Nietzsche y Heidegger parecen, al contrario, apostar, cada uno a su modo, por otra posibilidad ofrecida en el despliegue de la ciencia-técnica moderna. Para Nietzsche, el mundo en el que Dios ha muerto porque la organización social del trabajo ha hecho superfluo el apoyo «excesivo» que él representaba, es también el mundo en que la realidad se aligera, en el que se hace posible «soñar sabiendo que se sueña», en el cual, en suma, la vida puede desenvolverse dentro de un horizonte menos dogmático, menos violento también, y más explícitamente dialógico, experimental, arriesgado. Es verdad que Nietzsche reconoce esencialmente esta posibilidad de existencia sólo a los artistas, o, en todo caso, sólo a una parte de la humanidad, ya que la mayoría de los hombres, desde su punto de vista, sigue dedicándose a asegurar, con el trabajo manual planificado, justo la libertad de esos pocos. Pero éste es probablemente un aspecto de su filosofía que aún puede llamarse «moderno», por contraste con la más explícita posmodernidad de Heidegger. Es

posible, en efecto, que la visión elitista y estética del ultrahombre nietzscheano esté todavía secretamente en conexión con una imagen marcadamente «maquinista» del mundo de la ciencia-técnica; es decir, con la idea de que la técnica consista sobre todo en la invención de máquinas destinadas a multiplicar la fuerza física de los hombres y a acrecentar su poder de dominio «mecánico» (o sea, de movimiento, de desplazamiento) sobre la naturaleza. Se trata de una visión de la técnica que tiene como modelo determinante el motor. Y, en la medida en que sus prestaciones son siempre vistas de acuerdo con la capacidad de retener y utilizar energía para producir modificaciones y desplazamientos físicos de la materia natural, también la superación de la subjetividad, que tal técnica promete, es la de la superación de la sujeción al trabajo manual, que, por otro lado, aparece como modelo de todo trabajo, y sigue determinando el destino de las masas dentro de un mundo cuyo desarrollo se concibe sólo como aumento siempre creciente de la capacidad de «desplazar», de utilizar energía en un sentido mecánico.

Se puede, por contraste, pensar que la concepción heideggeriana de la tecnología se dibuja, más o menos explícitamente, sobre el modelo de la informática, que constituye muy verosímelmente la esencia de la técnica posmoderna o tardomoderna¹⁵⁸. El **Ge-Stell** no ofrece al hombre la posibilidad de perder sus caracteres metafísicos de sujeto porque en el mundo tecnológico se convierta en trabajador de fábrica o en parte de la máquina. Al contrario, y mucho más radicalmente por otra parte, la tecnología informática parece tornar impensable la subjetividad como capacidad individual de poseer y manipular, dentro de la lógica aún metafísica del dominio-servidumbre, la información de cuya coordinación y puesta en comunicación depende el «verdadero» poder en el mundo tardo-moderno. No se trata de la utopía negativa de los **robots** que se hacen con el dominio del mundo; se trata, de manera más realista, de hacerse cargo de que el intensificarse de la complejidad social, que no se simplifica, sino que se vuelve más intrincado y denso con la tecnología de la información, hace

¹⁵⁸ Véase la introducción a *El final de la modernidad*, op. cit.

imposible seguir pensando la humanidad en términos de múltiples polos «subjetivos», que caracterizados por sus respectivas autoconciencias y esferas de «poder», estuvieran en pugna unos con otros. Tal vez, desde este enfoque, la reflexión nietzscheana y heideggeriana sobre el destino de la subjetividad en la época de la disolución del ser como fundamento pueda contener aún para nosotros indicaciones cargadas de futuro.

Hacia una ontología del declinar¹⁵⁹

Según una conocida tesis de Heidegger, el nombre Occidente, **Abendland**, no designa el lugar de nuestra civilización sólo en el plano geográfico, sino que la denomina ontológicamente, en cuanto el **Abendland** es la tierra del ocaso, del poniente del ser. Hablar de una ontología del declinar y ver su preparación y sus primeros elementos en los textos de Heidegger, sólo se puede hacer si se interpreta la tesis de Heidegger sobre Occidente transformando su formulación: no «Occidente es la tierra del ocaso (del ser)», sino «Occidente es la tierra del ocaso (y, por eso, del ser)». Por lo demás, también otra decisiva fórmula heideggeriana, la que da título a una de las secciones del **Nietzsche**¹⁶⁰ «la metafísica como historia del ser», puede ser leída exactamente en el mismo sentido, con tal que se acentúe de manera correcta, es decir, en la única manera conforme al conjunto del pensamiento heideggeriano. No la metafísica es historia del ser, sino la metafísica es **la** historia del ser. No hay, aparte de la metafísica, otra historia del ser. Y así, Occidente no es la tierra en la que el ser se pone, mientras en otra parte resplandece (resplandecía, resplandecerá) alto en el cielo de mediodía; Occidente es la tierra del ser, la única, precisamente en cuanto es también, inseparablemente, la tierra del ocaso del ser.

Esta re-formulación del enunciado heideggeriano sobre Occidente entiende, en su intencionada ambigüedad, tomar inmediatamente las distancias de las tesis interpretativas más difundidas sobre el significado a dar a la filosofía heideggeriana. Estas interpretaciones pueden, muy en general, ser indicadas como enfatizadoras de vez en vez, alternativamente, o del término ocaso o del término ser, en perjuicio de la conexión, que a mí me parece indisoluble, entre

¹⁵⁹ Traducción de Juan Carlos Gentile Vitale, revisión técnica de Fina Birulés, publicado en VATTIMO, G., *Más allá del Sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1992.

ellos. Acentúan de modo exclusivo el término ser aquellas interpretaciones que persisten en leer a Heidegger como a un pensador que, de algún modo aunque sea problemático y puramente preparatorio, preconiza un retorno del ser o al ser, según una línea que en sentido amplio se puede llamar religiosa (o más precisamente, teológica, en el significado de la onto-teo-logia de la que habla **Identität und Differenz**¹⁶¹ Acentúan, en cambio, el término ocaso las interpretaciones que leen en el pensamiento heideggeriano la invitación a tomar nota de que la metafísica ha terminado, y con ella también toda posible historia del ser: del ser «no queda ya nada», de modo total, y eso excluye cualquier mítica espera de que se vuelva de nuevo hacia nosotros su posible nuevo volverse hacia nosotros. La misma vivacidad con que constantemente estas dos lecturas (con todas sus diferenciaciones internas) se contraponen y compiten, puede entenderse como una señal de que efectivamente, en el texto heideggeriano, están presentes y problemáticamente conectados los dos elementos que ellas aíslan; y que la fórmula propuesta trata de expresar su conexión. Dicha fórmula, también en una primerísima y superficial lectura, puede comenzar por dar razón de manera no forzada de aquello que siempre parece una ambigüedad de la actitud de Heidegger en relación a la historia de la metafísica, ambigüedad que podría ser eliminada sólo interpretando esta historia como una preparación dialéctica de la propia superación en la dirección de un pensamiento rememorados como el que Heidegger intenta efectuar. Pero, cabalmente, la **Metapycsik** como **Geschichte des Seins** no es un desarrollo dialéctico; la atención y el respeto - o, mejor, en definitiva, la **pietas** - que Heidegger demuestra en relación a la historia de aquel pensamiento en el cual, cada vez más claramente, del ser no queda ya nada, no tiene la justificación dialéctica de la identificación de lo real (lo acontecido) con lo racional; esta **pietas** se explica, en cambio, mucho más probablemente, con la conciencia de que la metafísica es el destino del ser también y sobre todo en el sentido de que al ser le «conviene» ponerse («il tramontare»).

¹⁶⁰ M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Nullingen, 1961, 2 vol.

¹⁶¹ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957; cito de la IV edición.

Con esto, sin embargo, se dice también que en los textos de Heidegger están las premisas y los elementos para una posible concepción «positiva» del ser, y no sólo la descripción de una condición de ausencia que se definiría siempre sólo en relación - una relación de nostalgia, de espera, o también de liquidación (como sería la abjuración de la metafísica como mito de ideología) - con la presencia del ser entendido como connotado con todos los atributos **fuertes** que la tradición occidental le ha siempre conferido. Estos atributos son fuertes no sólo en un sentido metafórico: hay una relación mucho más que de proximidad verbal entre la **enérghēia**, la actualidad que caracteriza el ser aristotélico, y la **enárgheia**, la evidencia, luminosidad, vivacidad de aquello que aparece y se impone como verdadero; y aún más, entre la actualidad y la energía; y entre ésta y la fuerza verdadera y propia. Cuando Nietzsche habla de la metafísica como de un intento de adueñarse de lo real por la fuerza¹⁶² no describe un carácter marginal de la metafísica, sino que indica su esencia como se delinea desde las primeras páginas de la **Metafísica** aristotélica donde el saber está definido en relación a la posesión de los principios.

No creo que los intérpretes y seguidores de Heidegger hayan desarrollado hasta hoy ni siquiera los primeros elementos para una ontología del declinar, salvo, en ciertos aspectos, la hermenéutica gadameriana, con la conocida tesis según la cual «el ser que puede ser comprendido es lenguaje»¹⁶³ en la que, no obstante, la relación ser-lenguaje es estudiada siempre preferentemente desde el punto de vista de las consecuencias que puede tener para la misma ontología: por ejemplo, en Gadamer la noción heideggeriana de metafísica no encuentra ninguna elaboración relevante. La ausencia de una elaboración teórica de la ontología del declinar en la escuela heideggeriana depende probablemente del hecho de que, a pesar de toda **Warnung** contraria, se sigue pensando en la meditación de Heidegger sobre el ser en términos de

¹⁶² F. Nietzsche, *Obras*, ed. Colli-Montinari, vol. IV, 3: *Humano, demasiado humano II*, pág. 352.

¹⁶³ Véase H. G. Gadamer, *Verdad y método* (1960), Bompiani, Milán, 1983, pág. 542 (trad. cast. de Sígueme, Salamanca 1984).

fundación. Heidegger, por el contrario, ha reclamado la necesidad de «olvidar el ser como fundamento»¹⁶⁴, si nos queremos encaminar al pensamiento rememorador. De **Fundamentalontologie**, si no me equivoco, Heidegger sólo ha hablado en **Sein und Zeit**; mientras que de **Begründung** sus textos hablan a menudo, pero siempre en referencia a la metafísica, que es justamente el pensamiento que se mueve sólo en el horizonte de la asignación del **Grund**. En **Sein und Zeit**, sin embargo, no puede no reconocerse un cierto propósito de fundamentación, al menos en sentido amplio; se trataba, en efecto, de interrogarse sobre el sentido del ser, es decir, sobre el horizonte dentro del cual solamente cada ente se da en cuanto algo. Pero desde el inicio, con el relieve que asume el reclamo al fragmento del **Sofista** que hace de epígrafe a la obra, la indagación se orienta inmediatamente sobre una condición histórica. No hay nunca un momento en que la investigación se vuelva a las puras condiciones de posibilidad - del fenómeno, del saber - en sentido kantiano. Si podemos permitirnos un juego de palabras, estamos frente a una situación en que la condición de posibilidad en sentido kantiano se revela inseparablemente conectada con una condición entendida como estado de cosas, y esta conexión es el auténtico tema del discurso. No buscamos ni encontramos, en **Sein und Zeit**, cuáles son las condiciones trascendentales de la posibilidad de la experiencia del ente, pero constatamos de modo reflexivo las condiciones en que, de hecho, nuestra experiencia del ente sólo se da. Esto no implica, obviamente, un abandono total del plano trascendental, es decir, del interés por la individualización de las condiciones de posibilidad en sentido kantiano, pero la búsqueda debe tomar nota desde el principio del hecho de que sólo se puede ejercitar en una inextricable conexión con la individualización de condiciones en el sentido factual del término. Es un punto sobre el que es preciso reclamar la atención, también en relación a recientes recuperaciones, en el mismo ámbito de la hermenéutica (pienso en Apel, en Habermas), de orientaciones en sentido amplio kantianas. Uno de los elementos que, ya en **Sein und Zeit**, constituyen la

¹⁶⁴ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tubinga, 1969, págs. 5-6.

base para la ontología del declinar, es precisamente la específica fisonomía que en ella asume la «fundamentación». Precisamente por el modo radical en que, en aquella obra, se propone la pregunta sobre el ser - con el inmediato paso a la analítica de la existencia - está claro que cualquier posible respuesta a la pregunta no podrá ya, en principio, configurarse como fundamentación; no sólo en el sentido de la asignación del **Grund**, del principio o razón suficiente, sino también, más en general, en el sentido que el pensamiento no puede, de todos modos, esperar alcanzar una posición desde la cual disponer, de algún modo, del ente que debería resultar fundado. Ya en **Sein und Zeit** el ser es «olvidado como fundamento»; en el lugar del ser capaz de funcionar como **Grund** se percibe - precisamente en la centralidad que asume la analítica existencial y la elucidación del nexo con el tiempo - un «ser» que, constitutivamente, no es ya capaz de fundar, un ser débil y depotenciado. El «sentido del ser», que **Sein und Zeit** busca y al que, al menos en cierta medida, llega, debe entenderse sobre todo como una «dirección» en la que el ser-ahí y el ente se encuentran encaminados, en un movimiento que los conduce no a una base estable, sino a una ulterior permanente dislocación, en la cual se encuentran desposeídos y privados de todo centro. La situación descrita por Nietzsche (en el apunte que abre la vieja edición del **Wille zur Macht**) como característica del nihilismo, aquella en que, a partir de Copérnico, «el hombre rueda fuera del centro hacia la X», es también la del **Dasein** heideggeriano: el **Dasein**, como el hombre poscopernicano, no es el centro fundante, ni habita, posee, coincide con, este centro. La búsqueda del sentido del ser, en el desarrollo radical que tiene en **Sein und Zeit**, saca progresivamente a la luz que este sentido se da al hombre sólo como dirección de desposesión y desfundamentación. Por tanto, también contra la letra de los textos heideggerianos, será preciso decir que la búsqueda comenzada en **Sein und Zeit** no nos encamina a la superación del nihilismo, sino a experimentar el nihilismo como la única vía posible de la ontología. Esta tesis choca contra la letra de los textos heideggerianos porque en ellos nihilismo significa el aplastamiento del ser sobre los entes, es decir, el olvido del ser, que caracteriza la metafísica occidental y que al fin reduce el ser a «valor» (en Nietzsche), a validez puesta y reconocida

por el y para el sujeto. Así sucede que, del ser como tal, no queda ya nada. No es aquí el lugar de discutir si y en qué medida el nihilismo entendido de este modo caracteriza fiel y completamente la posición de Nietzsche. Pero está claro que también y sobre todo el uso, por parte de Heidegger, de la noción de nihilismo para indicar la culminación del olvido del ser en el momento final de la metafísica es responsable del hecho de que de su pensamiento, en cuanto alternativo o, en cualquier caso, esfuerzo de superación, uno se espera, en cambio, que el ser, contrariamente a lo que sucede en el nihilismo, recupere su función y su fuerza fundadora. En cambio, precisamente también esta fuerza y función fundadoras pertenecen aún al horizonte del nihilismo: el ser como **Grund** es sólo un momento precedente del desarrollo lineal que conduce al ser como valor. Esto, naturalmente, es bien conocido por todos los lectores de Heidegger; pero se trata de volver a meditar una vez más sobre ello, al fin de extraer sus - relevantes - consecuencias. El peculiar nexo entre fundamentación y desfundamentación que se verifica en **Sein und Zeit** significa que, en un último análisis, la búsqueda del sentido del ser no puede dar lugar al alcance de una posición «fuerte», sino sólo a la asunción del nihilismo como movimiento por el cual el hombre, el **Dasein**, rueda fuera del centro hacia la X.

El nexo fundamentación-desfundamentación recorre todo **Sein und Zeit**, y emerge de modo especial en momentos como la inclusión de la **Befindlichkeit**, la situación emotiva, entre los existenciales, es decir, entre los modos constitutivos de la apertura del **Dasein**, aquellos que en Heidegger, se puede decir, «sustituyen» lo trascendental kantiano; o en momentos como la descripción del círculo hermenéutico, a la luz de la cual la verdad aparece como ligada a la interpretación en cuanto elaboración de la precomprensión en que el ser-ahí es ya-siempre arrojado por el hecho mismo de existir; y, sobre todo, en la función constitutiva que el ser-para-la-muerte ejercita en relación con la historicidad del ser-ahí. Es precisamente la función y el alcance del ser-para-la-muerte uno de los nudos más resistentes - a la interpretación, a la reanudación y elaboración teórica - de todo **Sein und Zeit** (autorizados intérpretes como Hans Georg Gadamer, por ejemplo, ponen en duda su misma conexión sistemática con

el conjunto del pensamiento heideggeriano). El discurso sobre el ser-para-la-muerte, incluso estructuralmente, es paradigmático del modo como **Sein und Zeit**, partiendo en busca de una fundamentación, aún en sentido amplio, metafísica, llega luego a resultados nihilistas, al menos en el sentido del término al que he aludido. Al ser-para-la-muerte Heidegger llega, en efecto¹⁶⁵, planteando un problema que a primera vista parece exquisitamente «metafísico», en la forma y en el contenido: ¿la analítica existencial, desarrollada en la primera parte de la obra, nos ha puesto a disposición el **Dasein** en la totalidad de sus estructuras? Pero, se pregunta en seguida Heidegger, ¿qué significa para el ser-ahí ser una totalidad? Este problema, perseguido coherentemente, lleva justamente a ver que el ser-ahí se constituye en una totalidad, y por consiguiente se «fundamenta» (ya que la asignación del **Grund**, en que consiste la fundamentación, ha significado desde siempre el cierre de la serie de las conexiones, la constitución justamente de una totalidad, contra el regreso **in infinitum**) en la medida en que se anticipa para la propia muerte. Traduciendo el lenguaje heideggeriano un poco libremente diremos: el ser-ahí está **ahí** verdaderamente, es decir, se distingue de los entes intramundanos, en cuanto se constituye como totalidad histórica, que transcurre de modo continuo, históricamente, entre las diversas posibilidades que poco a poco, realizándose o desapareciendo, componen su existencia. También el existir inauténtico, en cuanto simple modo defectivo de la existencia histórica como continuidad, se remite al ser-para-la-muerte: su categoría constitutiva es siempre el morir, pero experimentado en la forma del **man**, del cotidiano «se muere. La constitución del ser-ahí en un **continuum** histórico tiene que ver radicalmente con la muerte en cuanto ésta, como permanente posibilidad de la imposibilidad de todas las otras posibilidades, y por tanto como posibilidad auténtica en cuanto auténtica posibilidad, deja ser todas las otras posibilidades más acá de ella, y las mantiene también en su específica movilidad, impide su enrigidecimiento en posibilidades-realidades exclusivas, permitiendo, en cambio, que se constituyan en un tejido-

¹⁶⁵ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, UTET, Turín, 21969, párr. 46 (trad. cast de

texto. Todo esto significa, no obstante, que el ser-ahí existe, y por tanto actúa como lugar de iluminación de la verdad del ser (o sea, del venir de los entes al ser) sólo en cuanto está constituido como posibilidad de no-ser-ya-ahí. Heidegger insiste mucho sobre el hecho de que no se debe leer esta relación con la muerte en un sentido puramente óntico, y por tanto tampoco en sentido biológico. Sin embargo, como todos los momentos en que la filosofía encuentra análogos puntos de paso (ante todo aquél entre naturaleza y cultura), también esta distinción heideggeriana es densa de ambigüedades. Si, en efecto, es cierto que el ser-ahí es histórico - tiene una existencia como **discursus** continuo y dotado de posibles sentidos - sólo en cuanto puede morir y se anticipa explícitamente para la propia muerte, es también cierto que él es histórico, en el sentido de disponer de posibilidades determinadas y cualificadas, teniendo relaciones con las generaciones pasadas y futuras, precisamente porque nace y muere en el sentido literal, biológico, del término. La historicidad del ser-ahí no es sólo la constitución de la existencia como tejido-texto; es también la pertenencia a una época, la **Geworfenheit** que, por lo demás, califica íntimamente el proyecto dentro del cual el ser-ahí y los entes se relacionan el uno con los otros, vienen al ser en modos improntados de vez en cuando de manera diversa. Es este doble significado de la historicidad, en su relación con el ser-para-la-muerte, uno de los puntos en que más explícitamente, si bien problemáticamente, sale a la luz el nexo fundamentación-desfundamentación que es uno de los sentidos, más aún, quizás **el** sentido, de **Sein und Zeit**.

Si y hasta qué punto la elucidación de este nexo comporta también, como a mí me parece, una renovada atención no sólo al significado ontológico, sino también al óntico, biológico, de la muerte, es algo que se discute en otra parte. Lo que aquí interesa, es mostrar que el ser del que habla Heidegger no puede ser ya pensado con los caracteres del ser metafísico; ni siquiera cuando se lo califique como **escondido** o **ausente**. Es falso y desviante, pues, pensar que la ontología heideggeriana es una teoría del ser como fuerza y luminosidad oscurecida - por algún evento catastrófico, o también por una limitación interna del ser mismo, su

epocalidad - y que quiere valer como preparación para un «retorno» del ser, entendido aún siempre como luminosidad y fuerza fundante. Sólo si se piensa así puede escandalizarnos la tesis según la cual **el resultado de la meditación de Heidegger, desde Sein und Zeit, es la asunción del nihilismo**; el cual, en el sentido «desfundante» en que lo experimenta también Nietzsche en el apunte citado del **Wille zur Macht**, es una línea presente pero no dominante en la tradición metafísica, que en cambio se ha movido siempre en la lógica del **Grund**, de la sustancia y del valor. Reconocer hasta el final - y en esto estamos sólo en los inicios - las implicaciones de este nihilismo heideggeriano significa, por ejemplo, cerrar la puerta a las interpretaciones de su pensamiento en términos, explícitos o implícitos, de «teología negativa», sean aquellas que lo entienden como el teórico de la **dürftige Zeit** que lamenta y espera el darse «fuerte» del ser (como presencia del ser trascendente, por ejemplo; o también como evento histórico decisivo, que abre una nueva historia del hombre ya no alienado); sean aquellas que leen su anuncio del fin de la metafísica como la liberación del campo para una experiencia que se organice en modo del todo independiente del ser (una vez más, caracterizado siempre como grandiosidad de tipo metafísico). El resultado del pensamiento de Heidegger, según la interpretación aquí propuesta, no es el constatar que la fundamentación por el ser metafísico no se da (ya, o aún) y que en consecuencia el pensamiento debe lamentarla o preparar su advenimiento; ni el tomar nota de que tal fundación por fin se ha hecho vana y en consecuencia nosotros podemos y debemos proceder a la construcción de una humanidad «no ontológica», exclusivamente vuelta hacia los entes y empeñada en las técnicas de organización y de planificación de sus diversos ámbitos. Además, esta segunda posición, careciendo (como, por lo demás, la primera) de una crítica de la concepción «fuerte» del ser, se encuentra tal concepción entre las manos sin reconocerla, en cuanto acaba por atribuir a los entes y a sus ámbitos de juego la misma perentoria autoridad que el pensamiento del pasado atribuía al ser metafísico.

Debemos, pues, reflexionar continuamente - como en una suerte de ejercicio terapéutico - sobre el nexo fundamentación-desfundamentación que se

anuncia en **Sein und Zeit** y que recorre todo el desarrollo sucesivo de las obras heideggerianas. No sólo él se manifiesta en la ambigüedad del ser-para-la-muerte; alude también a una relación «no trascendental» - y, por tanto, también no «fuerte» en sentido metafísico--entre «derecho» y «hecho», que abre la vía a una concepción del todo nueva de la misma noción de fundamentación. **Sein und Zeit** ha ciertamente encaminado la búsqueda del sentido del ser como si se tratase de la individualización de una trascendental «condición de posibilidad» de nuestra experiencia; pero inmediatamente la condición de posibilidad se ha revelado también como la «condición» histórico-finita del **Dasein**, el cual es por cierto proyecto (por consiguiente, una suerte de amparo trascendental), pero proyecto **arrojado** (cualificado por una de vez en vez diversa precomprensión arraigada cooriginariamente en su situación emotiva, en la **Befindlichkeit**). La fundamentación que de tal modo no se ha alcanzado «ha llegado», pero acaso «se delinea» (ya que no es nunca algo como un punto final al que se llega para detenerse en él) sólo se puede definir, con un oxímoron, como **fundamentación hermenéutica**. Puesto que funciona fundamentando sólo (ya) en este sentido, el ser se carga de una connotación del todo extraña a la tradición metafísica, y precisamente esto intenta expresar la fórmula «ontología del declinar».

La idea de una fundamentación hermenéutica aparece antes que en Heidegger, en Nietzsche, y esto no es por casualidad, debemos decir, si ambos pensadores se mueven en el horizonte del nihilismo. Leamos por ejemplo el bellissimo aforismo 82 de *El caminante y su sombra*, titulado «Un alarde en la despedida». «Quien quiere separarse de un partido o de una religión, cree que ahora necesita impugnarlos. Pero eso es demasiado soberbio. Lo único necesario es que comprenda con claridad qué motivos lo tenían hasta ahora ligado a este partido o a esta religión, y ya no lo tienen, qué intenciones lo habían impulsado hacia aquellos, y ahora lo impulsan hacia otra parte. Nosotros **no** integrábamos aquel partido o aquella religión **por estrictos motivos de conocimiento**: tampoco debemos, al dejarlos de lado, **hacer alarde** de ello.»

¿Se trata aquí sólo de un reclamo a las raíces «humanas, demasiado humanas» de todo lo que consideramos validez y valor? También,

probablemente. Pero el sentido de este aforismo sólo se capta completamente si se lo relaciona con el anuncio de que «Dios ha muerto»; anuncio que es a la vez la «verdad» que fundamenta el pensamiento de la desfundamentación (ya no hay una estructura metafísica fuerte del ser) y el reconocimiento de que esta «verdad» no puede ser, en sentido peculiar, más que una constatación de hecho. Entender esta fundamentación hermenéutica como una pura y simple profesión de fe historicista significaría moverse aún en el horizonte del significado metafísico del ser, que con su presencia en otra parte o con su pura y simple ausencia continúa desvalorizando todo lo que no está «fundamentado» en sentido fuerte, haciéndolo caer en el ámbito de la apariencia, de lo relativo, del disvalor. El arrojamiento histórico-finito del **Dasein** no permite jamás, sin embargo, un vuelco del análisis existencial sobre el plano de la individualización de caracteres histórico-banales de épocas y sociedades, ya que radicalizar la historicidad del proyecto arrojado conduce precisamente a poner en discusión las pretensiones de una fundamentación historicista, y a reproponer el problema de la misma posibilidad de las épocas y humanidades históricas sobre el plano del **Geschick** del ser. Radicalización de la historicidad del proyecto arrojado y posicionamiento del problema sobre el plano del **Geschick** del ser es cuanto sucede en el cambio de dirección, en la **Kehre** del pensamiento heideggeriano a partir de los primeros años treinta. Pero la **Kehre** no se deja reducir a una recuperación más o menos velada del historicismo sólo si se individualiza claramente en ella el procedimiento de la fundación hermenéutica, la cual comporta como un corolario la explícita enunciación de una ontología del declinar. El sentido de la **Kehre** es el salir a la luz del hecho de que pensar significa fundamentar, pero que el fundamentar sólo puede tener un sentido hermenéutico. Después de la **Kehre**, Heidegger recorre incesantemente los senderos de la historia de la metafísica, utilizando ese instrumento «arbitrario» por excelencia, al menos desde el punto de vista de las exigencias de rigor fundacional de la metafísica, que es la etimología. Lo que sabemos de la fundamentación hermenéutica, en el fondo, está todo aquí. Los entes se dan al ser-ahí en el horizonte de un proyecto, que no es la constitución trascendental de la razón kantiana, sino el arrojamiento

histórico-finito que se despliega entre nacimiento y muerte, en los límites de una época, de un lenguaje, de una sociedad. «Quien arroja» del proyecto arrojado, sin embargo, no es ni la «vida» entendida biológicamente, ni la sociedad o la lengua o la cultura, es, dice Heidegger, el ser mismo. El ser tiene su paradójica positividad precisamente en el no ser ninguno de estos pretendidos horizontes de fundamentación, y en ponerlos, por el contrario, en una condición de indefinida oscilación. Como proyecto arrojado, el **Dasein** rueda fuera del centro hacia la X; los horizontes dentro de los cuales los entes (incluido él mismo) se le aparecen son horizontes que tienen raíces en el pasado y están abiertos hacia el futuro, es decir, son horizontes histórico-finitos. Individualizarlos no significa disponer de ellos, sino ser siempre remitidos a ulteriores conexiones, como en la reconstrucción etimológica de las palabras de que está hecho nuestro lenguaje. Este remontarse hermenéutico **in infinitum** es el sentido del ser que buscaba **Sein und Zeit**; pero este sentido del ser es cabalmente algo totalmente diverso de la noción de ser que la metafísica nos ha transmitido. Antes de Heidegger, y de Nietzsche, la historia del pensamiento ofrece sólo otro ejemplo, decisivo, de una teorización de la fundamentación hermenéutica, y es la deducción kantiana de los juicios de gusto en la **Crítica del juicio**. También allí, la fundamentación (en el caso específico, la peculiar universalidad de los juicios sobre lo bello), se resuelve en la remisión a una pertenencia del sujeto a la humanidad, pertenencia que es problemática y siempre en vías de hacerse, como problemática y siempre en vías de hacerse es la «humanidad» que está unida por el **sensus communis** al que el juicio de gusto se reclama.

El documento más significativo que la obra del Heidegger de la madurez proporciona para comenzar a pensar más articuladamente en términos de fundamentación hermenéutica me parece que es su meditación sobre la esencia de la técnica y sobre la noción de **Ge-Stell**. Una tesis como aquella que Heidegger enuncia en **Identität und Differenz**, según la cual «en el **Ge-stell** vemos un primer, apremiante relampaguear del **Er-ignis**»¹⁶⁶ puede compararse

¹⁶⁶ Id., *Identität und Differenz*, cit., pág. 27.

sin exageraciones con el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios, al que se acerca en muchos sentidos tanto por lo que se refiere al contenido, como por lo que concierne al modo de hacerse valer del enunciado. Como en el «Dios ha muerto» de Nietzsche, también aquí estamos frente al anuncio de un evento fundante-desfundante; fundante, en cuanto define y determina (en el sentido en que *be-stimmt* indica también *en-tonar*) la condición (la posibilidad, el hecho) del venir de los entes al ser; desfundante, porque esta condición está definida y determinada precisamente como privada de todo fundamento en el sentido metafórico del término.

Ge-Stell, como se sabe, es el término con que Heidegger indica en conjunto la técnica moderna, su **Wesen** en el mundo contemporáneo como elemento que determina, *bestimmt*, el horizonte del **Dasein**. En castellano, traducimos el término **Ge-Stell** por «im-posición», escrito con un guión, para hacer notar el sentido tanto del originario **Stellen**, poner, como el sentido de «puesta en posición» y el de una urgencia de la que no podemos sustraernos que también Heidegger le atribuye; se pierde, en cambio, el significado de *ge* como prefijo colectivo, que indica la totalidad del poner (pero la inderogabilidad a la que alude im-posición es quizá también el rasgo más evidente y fundamental del sentido de «totalidad» del poner técnico). Como totalidad del mundo técnico, el **Ge-Stell** define la condición (la situación) de nuestro específico arrojamiento histórico-finito. El es también la condición de posibilidad del venir de los entes al ser en esta determinada época. Esta condición de posibilidad no está - como cualquier otra condición de posibilidad — abierta sólo en sentido «descendente»: no sólo hace aparecer los entes cada uno en lo que es (**als etwas**), sino que es también el relampaguear del **Er-ignis**. Este es otro término-clave del pensamiento del Heidegger tardío, que literalmente significa evento, pero que es usado por Heidegger con explícito reclamo al término **eigen**, propio, al que se conecta. **Er-ignis** es así el evento en que cada ente es «propiado», y por tanto aparece como aquello que es, en cuanto está también, inseparablemente, implicado en un movimiento de transpropiación. El movimiento de transpropiación concierne, antes que a las cosas, al hombre y al ser. En el **Er-ignis**,

en efecto, en el cual los entes vienen al ser, sucede que el hombre es **ver-eignet** (apropiado) al ser, y el ser es **zugeeignet** (entregado) al hombre¹⁶⁷. ¿Qué significa entonces que en el **Ge-Stell**, es decir, en la im-posición del mundo técnico, relampaguea este juego de apropiación-tráns-posición en que consiste el evento del ser? El hecho es que el **Ge-Stell** como totalidad del poner no se caracteriza sólo por la planificación y por la tendencial reducción de todo a **Grund**, a fundamento-fondo, y por consiguiente a la exclusión de cualquier novedad histórica. El, precisamente como conjunto del poner, es también esencialmente **Heraus-forderung**, pro-vocación: en el mundo de la técnica, la naturaleza es continuamente provocada, requerida para servir a siempre nuevas utilidades, y el hombre mismo es siempre de nuevo llamado a empeñarse en nuevas actividades. Si, pues, por un lado la técnica parece excluir la historia, en cuanto todo está tendencialmente planificado, por el otro esta «inmovilidad» del **Ge-Stell** tiene un carácter vertiginoso, en el cual rige una continua provocación entre hombre y cosas, y que se puede también designar con otro término heideggeriano, el de **danza**, el **Reigen** al que la página final del ensayo sobre **La cosa**¹⁶⁸ conecta el **Gering** del mundo (con el significado tanto de ínfimo, como de anillo, como de totalidad del luchar, **Ge-ring**) como **Geviert**, cuadratura. El **Ge-Stell** coloca el ser-ahí en una situación en que¹⁶⁹ «todo nuestro ser se encuentra por todas partes provocado, ahora jugando, ahora impulsivamente, ahora azuzado, ahora empujado a darse a la planificación y al cálculo de cada cosa, y esto interminablemente». Todo este urgir de la provocación tecnológica en que es - **wesentlich** - arrojada nuestra existencia histórica, podemos también llamarlo **sacudimiento** (hay posibles reclamos a Simmel, y también al **shock** del arte en Benjamin). Ahora bien, en las mismas páginas de **Identität und Differenz** a que me estoy remitiendo, el **Er-eignis** es definido como «el ámbito en sí oscilante, a través del cual hombre y ser se alcanzan el uno al otro en su esencia, adquieren lo que es esencial a ellos en cuanto pierden las

¹⁶⁷ Véase *ibíd.*, págs. 23-25.

¹⁶⁸ Véase *id.*, *Ensayos y discursos*, 1954, Mursia, Milán, 1976, pág. 120.

determinaciones que la metafísica les ha atribuido»¹⁷⁰. Las determinaciones que hombre y ser han tenido en la metafísica son, por ejemplo, las de sujeto y objeto; o, como Heidegger subraya poco más adelante en este texto, las que han determinado la distinción novecentista entre ciencia de la naturaleza y ciencias del espíritu, entre «física» e «historia»¹⁷¹: la división entre un reino de la libertad espiritual y un reino de la necesidad mecánica. En la confusión del **Ge-Stell**, precisamente estas determinaciones contrapuestas se pierden: las cosas pierden su rigidez, en cuanto son absorbidas totalmente en la posibilidad de planificación total y provocadas a siempre nuevos usos (ya sin ninguna referencia a un «valor de uso» pretendidamente natural): y el hombre se convierte también él, en la planificación, además de un sujeto también en siempre posible objeto de la manipulación universal. Todo esto no configura solamente un alcance demoníaco de la técnica; es, en cambio, precisamente en su ambigüedad, que el relampaguear del **Er-ignis**, del evento del ser, como abrirse de un ámbito de oscilación en el que el darse de «algo en cuanto algo», el «propietario» de los entes cada uno en su definítividad, ocurre sólo al precio de una permanente transpropiación. La universal manipulabilidad - de las cosas y del ser-ahí mismo - liquida los caracteres que la metafísica había atribuido al ser y al hombre: ante todo, el de la estabilidad (inmutabilidad, eternidad) del ser al que se contrapone un problemático y deviniente reino de la libertad. Pensar en la **esencia** de la técnica, como Heidegger dice, y no sólo la técnica como tal, significa entonces, probablemente, experimentar la provocación de la manipulabilidad universal como un reclamo al carácter eventual del ser. En el primero de los dos textos que componen **Identität und Differenz**, aquel sobre el principio de identidad, hay una red muy densa de conexiones entre la descripción del **Ge-Stell** como lugar del urgir de la provocación, la descripción del **Er-ignis** como ámbito de oscilación, y una noción que, como muestra también el segundo texto (sobre la constitución ontoteo-lógica de la metafísica) es central en la última fase del

¹⁶⁹ Véase íd., *Identität und Differenz*, cit., págs. 22-23.

¹⁷⁰ *Ibíd*, pág. 26.

pensamiento heideggeriano, la noción de **Sprung** (salto), a la que se conecta también la noción de **Schritt-zurück**, el paso atrás. El pensamiento que, según la expresión de **Zur Sache des Denkens**, «olvida el ser como fundamento» en el sentido de la fundamentación hermenéutica, es el que abandona el ámbito metafísico de la representación, en el que la realidad se despliega en un orden de mediaciones y concatenaciones dialécticas y, precisamente en cuanto se sustrae de esta cadena de la fundación, salta fuera del ser entendido como **Grund**¹⁷². Este salto debe conducirnos, dice Heidegger, allí donde ya estamos, a la constelación de hombre y ser configurada en el **Ge-Stell**. El salto no encuentra, al llegar, una base sobre la que pararse, sino que encuentra sólo el **Ge-Stell** como el lugar en que la eventualidad del ser relampaguea, se hace para nosotros experimentable como ámbito de oscilación. El ser no es uno de los polos de oscilación, que acaso se desenvuelve entre el ser-ahí y los entes, es el ámbito, o la oscilación misma. El **Ge-Stell**, que puede representar el máximo peligro para el pensamiento porque desarrolla hasta el final las implicaciones del enrigdecimiento metafísico de la relación sujeto-objeto, en la técnica como organización total, es también el lugar del relampaguear del **Er-eignis** porque la manipulabilidad universal, la provocación y el sacudimiento que lo caracterizan constituyen la posibilidad de experimentar el ser fuera de las categorías metafísicas, ante todo la de la estabilidad.

¿Por qué la experiencia del **Ge-Stell**, tan sumariamente descrito, puede configurarse como un ejemplo de «fundamentación hermenéutica»? Los dos elementos que, como ya he dicho, constituyen el «Dios ha muerto» de Nietzsche se vuelven a encontrar aquí porque: **a)** el **Ge-Stell** no es un concepto, es una constelación de pertenencia, un evento que **be-stimmt** cualquier posible experiencia nuestra del mundo; éste funciona como fundamentación en la medida en que, como en el «Dios ha muerto», se tiene noticia de él; **b)** pero la pertenencia al **Ge-Stell** funciona como fundamentación sólo en cuanto da acceso no a un **Grund** «absolutum et inconcussum», sino a un ámbito de oscilación en

¹⁷¹ Véase *ibíd.*, pág. 29.

el que cada apropiación, cada darse de algo en cuanto algo, está suspendido a un movimiento de trans-apropiación. El carácter hermenéutico de la fundamentación que así actúa parece ligado sobre todo al primero de estos dos aspectos: en cuanto se toma nota de que las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia del mundo son una condición histórico-finita, una precomprensión históricamente situada. Pero, aislada del segundo aspecto, esta «fundamentación» sería sólo un vuelco de lo trascendental kantiano en el historicismo. El carácter genuinamente hermenéutico de la fundamentación está asegurado, en cambio, por el segundo de los dos aspectos indicados, que, si se quiere, es una enésima metamorfosis del círculo hermenéutico de que hablaba **Sein und Zeit**.

El acceso al **Er-ignis** como ámbito de oscilación se hace posible no por la técnica, sino por la escucha de su **Wesen**: que debemos entender no como esencia, sino como «regir», modo de darse, de la técnica misma. Pensar no en la técnica, sino en su **Wesen**, exige aquel paso atrás del que Heidegger habla en el segundo escrito de **Identität und Differenz** (y que corresponde al «salto» del primer escrito), que nos pone frente a la historia de la metafísica en su totalidad. Una de las dificultades que se encuentran al explicitar el significado de la técnica y del **Ge-Stell** en Heidegger (cumplimiento de la metafísica, pero también relampaguear del **Er-ignis**) depende del hecho de que su texto no explicita posteriormente en qué sentido el pensar en la esencia de la técnica, y, por tanto, experimentar el **Ge-Stell** como relampaguear del **Er-ignis**, implica también un ponerse frente a la historia de la metafísica en su totalidad¹⁷³ y esto **no** desde el punto de vista de una representación dialéctica de esta historia. Es lícito tratar de colmar este vacío reclamándose a otro texto en que, también, Heidegger habla de salto: las páginas del **Satz vom Grund** donde se dice que el principio de razón nos llama a saltar fuera del **Grund**, al **Abgrund**, abismo, que está al fondo de nuestra condición mortal. Este salto, lo realizamos en la medida en que «nos confiamos rememorando al liberador ligamen que nos coloca dentro de la

¹⁷² Véase ibíd., pág. 19 y 20.

¹⁷³ Véase ibíd., pág. 42.

tradición del pensamiento»¹⁷⁴. El acceso al ámbito de oscilación adquiere así un ulterior y más explícito carácter hermenéutico; responder a la apelación del **Ge-Stell** comporta también un salto que nos pone en una relación liberadora con la **Ueberlieferung**, aquel juego de transmisión de mensajes, de palabras, en que consiste el único elemento de posible «unidad» de la historia del ser (que en esta trans-misión de mensajes se resuelve completamente). Nietzsche había descrito, polémicamente, al hombre del siglo XIX como un turista que vaga por el jardín de la historia como por un depósito de trajes teatrales que puede tomar o dejar a su gusto. Heidegger ha reclamado con frecuencia la atención sobre la a-historicidad propia del mundo de la técnica, que reduciendo todo a **Grund**, pierde todo **Boden**, es decir, cualquier suelo capaz de dar lugar a una verdadera novedad histórica. Pero la ahistoricidad del mundo técnico tiene probablemente, como todo elemento del **Ge-Stell**, también una valencia positiva. El **Ge-Stell** nos introduce en el **Er-ignis** como ámbito de oscilación también y sobre todo en cuanto de-stituye la historia de su **auctoritas**, haciéndolo justamente no una explicación-justificación dialéctica del presente, y tampoco una desvalorización relativista de él, sino el lugar de una urgencia limitada, de una universalidad problemática como la del juicio de gusto kantiano.

La meditación heideggeriana sobre el **Ge-Stell** se delinea así, al menos embrionariamente, como una primera indicación sobre el camino de una ontología del declinar. Y esto, resumidamente, según estas líneas: **a)** el **Ge-Stell** deja relampaguear el **Er-ignis** como lugar de oscilación, encaminándonos así a reencontrar el ser no en sus caracteres metafísicos, sino en su constitución «débil», oscilante **in infinitum**; **b)** acceder al ser en este sentido débil es la única fundamentación que al pensamiento le es dado alcanzar; es una fundamentación hermenéutica, tanto en el sentido que individualiza el horizonte dentro del cual los entes vienen al ser (aquello que era lo trascendental de Kant) como un proyecto arrojado, histórico-finito, como en el sentido de que la oscilación se despliega precisamente como suspensión de la urgencia del presente en relación a

¹⁷⁴ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957, págs. 186-187.

la tradición, en un remontarse que no se detiene en ningún pretendido origen; *c*) remontarse **in infinitum** y oscilación son accesibles con un salto que es, a la vez, salto en el Abgrund de la constitución mortal del ser-ahí; o, en otras palabras, el diálogo liberador con la **Ueberlieferung** es el verdadero acto con el cual el ser-ahí se decide por la propia muerte, el «paso» a la autenticidad de que hablaba **Sein und Zeit**; sólo en cuanto mortales podemos entrar y salir del juego de transmisiones de mensajes que las generaciones se lanzan, y que es la única «imagen» del ser de que disponemos.

En el término ontología del declinar quieren por ahora hacerse oír estos tres momentos, que me parecen esenciales, de la herencia heideggeriana: la indicación de una teoría positiva del ser caracterizado como débil respecto del ser fuerte de la metafísica, como remontarse **in infinitum** respecto del **Grund**; la individualización de la fundamentación hermenéutica como tipo de pensamiento que corresponde a esta no-metafísica caracterización del ser; la peculiar conexión de este modo no metafísico de **Wesen** del ser con la mortalidad constitutiva del ser-ahí.

Si se piensa que **Sein und Zeit** había precisamente partido, entre otras cosas, de la exigencia de individualizar una noción de ser que permitiera pensar también y sobre todo en la existencia del hombre, históricamente dispuesta entre nacimiento y muerte, y no sólo los «objetos de la ciencia en su idealizada eternidad, se puede reconocer que justamente una ontología del declinar responde, por último, al plano que allí se había delineado. Por último, el pensamiento de Heidegger parece que puede resumirse en el hecho de haber sustituido la idea de ser como eternidad, estabilidad, fuerza, por la de ser como vida, maduración, nacimiento y muerte: no **es** aquello que permanece, sino que es, de modo eminente (en el modo del **ortos on** platónico), aquello que deviene, que nace y muere. La asunción de este peculiar nihilismo es la verdadera ejecución del programa indicado por el título **Ser y tiempo**.

Heidegger y la poesía como ocaso del lenguaje¹⁷⁵

Gran parte de lo que se puede llamar, en la crítica y en la estética contemporánea, el imperialismo del significante, que estalló con la moda estructuralista pero que aún está presente en ciertos exponentes del posestructuralismo (Lacan, Derrida) se reclama indebidamente de Heidegger, en el sentido que depende de una interpretación reductiva de su teoría sobre la relación ser-lenguaje. Precisamente una lectura más atenta de este aspecto del pensamiento heideggeriano, que tenga en cuenta la función que él reconoce al silencio, puede ayudar a individualizar nuevas vías para el pensamiento en una situación en la cual, por diversos indicios, parece que el imperialismo del significante ha cumplido su tiempo y está en vías de disolución.

1 — POESÍA Y FUNDACIÓN: «WAS BLEIBET ABER, STIFTEN DIE DICHTER»

«Lo que dura, lo fundan los poetas»: es, como se sabe, un verso de Hölderlin que Heidegger comenta largamente en el ensayo sobre **Hölderlin y la esencia de la poesía**¹⁷⁶. Puede ser tomado como síntesis de la tesis heideggeriana sobre el carácter fundante, inaugural, que pertenece al arte de la palabra. El texto en que este verso hölderliniano es comentado forma parte de la producción del llamado «segundo Heidegger» (es, en efecto, un texto de 1936), de una fase de su filosofía en que él desarrolla especialmente la relación ser-

¹⁷⁵ Traducción de Juan Carlos Gentile Vitale, revisión técnica de Fina Birulés en VATTIMO, G., *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1992.

¹⁷⁶ Véase M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Francfort, 1963, págs. 31 y sigs. (trad. cast.: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel 1983).

lenguaje¹⁷⁷. Esta relación, que se anuncia de modo «escandaloso» en las famosas páginas de la **Carta sobre el humanismo** (1946) en la que Heidegger define al lenguaje como «la casa del ser» en el doble sentido, subjetivo y objetivo, del genitivo, tiene sus raíces en la elaboración del concepto de mundo en *Sein und Zeit*. En aquella obra, contra la idea corriente de que el mundo es la suma de los objetos encontrados en la experiencia, se propone la tesis de que el mundo está «antes» que las cosas individuales, en cuanto es el horizonte de retornos dentro del cual, solamente, algo puede tematizarse «como algo», como un ente determinado. Analizado más a fondo, el horizonte-contexto se revela no como una estructura de nexos entre cosas, sino como un sistema de significados. Que el ser-ahí tenga ya siempre, en cuanto existe, un mundo, no significa que de hecho él esté en relación actual con todas las cosas, sino que está familiarizado con un sistema de signos y de significados; podríamos decir, que dispone ya siempre de un lenguaje. Ser, para las cosas, significa en esta perspectiva pertenecer a una totalidad de retornos que es dada ante todo como sistema de significados. El sucesivo desarrollo de Heidegger sobre el tema del lenguaje, es decir, toda la elaboración que culmina en el escrito sobre el humanismo y luego en **Unterwegs zur Sprache**, puede considerarse rigurosamente coherente con estas premisas puestas en **Sein und Zeit**: el acontecer del ser se da en el lenguaje. La única novedad es que es abandonada — si es que alguna vez estuvo — toda perspectiva «humanística»; si el hombre es «proyecto arrojado» (*Sein und Zeit*), «quien arroja, en el proyecto, es el ser» (**Ueber den Humanismus**) y no el hombre. La relación del ser-ahí con el lenguaje, es más, en su típica estructura de dependencia recíproca (el hombre habla de lenguaje, pero es el lenguaje que «dispone» de él en cuanto condiciona y delimita sus posibilidades de experiencia), es el «lugar» donde se capta la relación del hombre con el ser, caracterizado también él por una dependencia recíproca. No se trata solamente de una analogía entre estas dos relaciones — hombre-lenguaje, hombre-ser —, ya que **el ser no es otra cosa que su darse en el lenguaje**; o también: **el ser no es**

¹⁷⁷ Sobre esto me permito remitir a mi *Ser, historia y lengua en Heidegger*,

otra cosa que el darse del lenguaje. El evento, del ser y del lenguaje, es uno sólo.

Pero no cualquier acto de lenguaje es con igual título evento del ser. Sólo se puede decir que el evento del lenguaje es el evento del ser en cuanto se piensa que el acontecer del ser es en los términos de Heidegger, el abrirse de las aperturas dentro de las cuales los entes vienen al ser. Se puede hablar de un **acontecer** del ser, o de un **acontecer** de la verdad, en cuanto el contexto de significados dentro del que las cosas, en sus retornos, **son** es algo que históricamente **se da** (**es gibt**). Es significativo que, a partir del ensayo sobre *El origen de la obra de arte* (1936), publicado en **Holzwege**, Heidegger no hable ya **del** mundo - como hacía en **Sein und Zeit** - sino de **un** mundo, entendiendo que se puede hablar también en plural. Los mundos históricos son las aperturas concretas, los concretos y de vez en vez diversos contextos de significado, lenguajes, en los cuales las cosas vienen al ser (y no, en cambio, como pretende una cierta forma de kantismo difundida en toda la filosofía del siglo XX, el amparo trascendental del «yo pienso»). El ser no es, sino que acontece. Su acontecer es el instituirse de las aperturas históricas, podríamos decir de los «rasgos» fundamentales, o de los «criterios» (de verdadero y falso, de bien y mal, etc.) en base a los que la experiencia de una humanidad histórica es posible. Pero si es así, es decir, si el ser no es sino que acontece en este sentido, se deben poder indicar los **eventos inaugurales** que rompen la continuidad del mundo precedente y fundan uno nuevo. Estos eventos inaugurales son eventos de lenguaje, y su sede es la poesía¹⁷⁸.

No es aquí el lugar de discutir si y hasta qué punto esta concepción de la poesía como evento «inaugural de un mundo histórico manifiesta un énfasis romántico; sobre esto podría objetarse, de todos modos, que semejante énfasis romántico no es exclusivo de Heidegger, ya que estéticas y poéticas contemporáneas están generalmente de acuerdo en reconocer en el lenguaje poético una más radical originalidad respecto del lenguaje cotidiano; esto

Edizioni di "Filosofia", Turín, 1963.

también en las perspectivas más radicalmente formalistas o hasta estructurales. Pero lo que importa es que en esta teorización del alcance ontológicamente fundante del lenguaje poético, Heidegger proporciona la premisa para liberar la poesía de la esclavitud del referente, de su sujeción a un concepto puramente figurativo del signo que ha dominado la mentalidad de la tradición metafísico-representativa. De la asunción de la relación lenguaje-realidad como relación figurativa derivaba, en la estética tradicional, la necesidad de calificar luego específicamente el lenguaje poético en referencia a ciertos tipos de contenido (por ejemplo, las emociones) o a ciertos caracteres puramente formales (por ejemplo, el verso). Las poéticas del siglo XX se han liberado definitivamente de estas perspectivas; aunque rara vez han asumido explícitamente la posición ontológica de Heidegger, se han movido, no obstante, en una dirección que presupone el rechazo de la dependencia figurativa del lenguaje respecto de la cosa. Precisamente respecto de esta orientación general de las poéticas del siglo XX, y ante todo de las vanguardias históricas, Heidegger tiene el mérito de haber explicitado hasta el final las bases ontológicas de sus revoluciones, mostrando qué concepción del ser es preciso «adoptar» si se quiere verdaderamente salir de la mentalidad representativa de la metafísica.

El acontecer del ser es la institución de los rasgos esenciales de un mundo histórico. Esta institución es la institución de un lenguaje. Y el lenguaje se abre y se instituye, en su novedad esencial, en la poesía. «Lo que dura, lo fundan los poetas.» Es en el lenguaje poético que el ser, originariamente, acontece. Esto quiere decir que no se encuentra nunca el mundo sino en el lenguaje. Esta tesis puede verse resumida, por ejemplo, en el enunciado de Gadamer en **Verdad y método** (un texto en que, más que en otras partes, vive la herencia de Heidegger), según el cual «el ser que puede ser comprendido es lenguajes (**Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache**)¹⁷⁹. El acontecer del ser es, en definitiva, la **Ueberlieferung**, la trans-misión o tradición, de

¹⁷⁸ M. Heidegger, *Erläuterungen...*, cit., pág. 38 (trad. cast. cit.).

¹⁷⁹ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Bompiani, Milán, 1983, pág. 542 (trad. cast. cit.).

mensajes lingüísticos. Pero parece que de tal modo se hace imposible realizar el programa de Husserl del que también Heidegger partía, el de ir «a las cosas mismas». El pensamiento contemporáneo - pero no Gadamer - ha interpretado la «identificación» heideggeriana de ser y lenguaje como la afirmación de una insuperable «ausencia» del ser, que podría darse siempre solamente como **huella**. Esta afirmación de la ausencia y de la huella puede ser hecha o con una profunda nostalgia residual por la presencia, como sucede en Derrida y Lacan, o bien desde el punto de vista de una liberación del simulacro de toda referencia al origen y de toda nostalgia por él (como en Deleuze). En ambos casos, no obstante, la tesis de la «identidades de ser y lenguaje se lee como una liquidación de toda posibilidad de referencia a un «originario», en favor de una concepción de la experiencia que se mueve sólo en las superficies, o añorando el original y considerándose decaída y alienada, o disfrutando la libertad que de tal modo le es reconocida en una suerte de delirio del simulacro.

Pero Heidegger, aunque pueda suscribir la tesis que hemos resumido con el enunciado de Gadamer según el cual «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache», no renuncia a pensar en una posibilidad de acceso a lo originario (por tanto, a la posibilidad de realizar de algún modo el programa de Husserl). Es cuanto, por lo demás, precisamente Derrida le reprocha en algunas páginas de la conferencia sobre *La différence*¹⁸⁰. Esto marca una diferencia extremadamente importante - tanto en el plano de la filosofía en general como en el plano del modo de pensar la poesía - entre el pensamiento francés de la «diferencia» y las posiciones de Heidegger. Para Heidegger, si es verdad que «lo que dura lo fundan los poetas», la fundación que la poesía opera no está, sin embargo, en poder de los poetas¹⁸¹. Es verdad que, como se verá, hay en el modo heideggeriano de entender la fundamentación también un peculiar juego de desfundamentación; pero no en el sentido de una renuncia definitiva a cualquier posible relación con lo originario. Los poetas fundan lo que dura, pero son a su vez «fundados. La fundación es tal «no sólo en el sentido que es libre don [de los

¹⁸⁰ Ahora publicada en *Marges de la philosophie*, Minuit, París, 1972.

poetas], sino también en el sentido de la estable fundación de la existencia humana en su fundamento»¹⁸².

2 — PALABRA AUTÉNTICA Y SILENCIO

«Weil ein Wortklang des echten Wortes nur aus der Stille entspringen kann...» («Un resonar de la palabra auténtica sólo puede brotar del silencio»)¹⁸³. La poesía inaugura un mundo, abre y funda lo que dura, en cuanto a su vez responde a una apelación; su inicialidad es, pues, relativa, y en eso Heidegger no se deja reducir ni a la filosofía derridiano-lacanianana de la ausencia, ni a la deleuziana del simulacro. La inauguralidad inicial de la poesía no es ni un partir dejándose a las espaldas una **béance**, un vacío que no ha sido nunca colmado, ni una pura producción de diferencias a través de la repetición de un original que no está y del que ni siquiera se siente la falta. Heidegger puede hablar de un «echtes Wort», de una palabra auténtica, precisamente porque según él se da una forma no sólo negativa de acceso a lo originario. Mientras la filosofía de la ausencia tiene interés en afirmar sobre todo el carácter de ausencia constitutivo del ser, pero esto aún en términos de descripción metafísica (el ser **es ausencia**), y la filosofía del simulacro tiene interés sobre todo en liquidar, con la noción de repetición diferente, toda referencia a un original-originario, Heidegger quiere permanecer fiel a la **diferencia**. El acceso a lo originario es para él el acceso a la diferencia. Es lo originario que, en su diferencia del ente simplemente-presente en el mundo, constituye el horizonte del mundo, lo **be-stimmt**, lo determina, lo entona, lo delimita y encuadra en sus dimensiones constitutivas. A fin de que las diferencias internas del mundo se desplieguen, para que se dé un mundo - articulado ante todo en el lenguaje - es necesario que se dé de algún modo lo **otro del mundo**: el ser como otro del ente, lo originario como otro de la mera entidad

¹⁸¹ M. Heidegger, *Erläuterungen...*, cit., pág. 39 (trad. cast. cit.). 7. *Ibíd.*

¹⁸² *Ibíd.*

¹⁸³ *Ibíd.*, pág. 66.

espacio-temporal, o aún, el **An-wesenlassen** como otro del simple **An-wesen**¹⁸⁴. Sólo este darse, de algún modo, de lo otro del ente despoja la mera entidad del mundo de su perentoriedad, de su imponerse como único posible orden del ente. El ser en su distinción del ente vale como principio de una **epoché**, de una suspensión del asentimiento al mundo como es, y, por tanto, también como principio de toda posible mutación. Para valer como principio de acontecimiento de lo nuevo, como posibilidad de nuevas aperturas epocales, el ser debe de alguna manera darse, ser accesible, aunque esto no significa que se dé en la presencia. El mundo en que el pensamiento puede acceder al ser, pensado no como entidad él mismo, sino como lo que hace ser a los entes, es el **An-denken**, la rememoración.

El **An-denken** es aquel pensamiento que recuerda al ser como lo diferente, que «piensa la diferencia como diferencia»¹⁸⁵; es decir, que piensa al ser como aquello que no se identifica con los entes (y, por consiguiente, que puede siempre valer como instancia de juicio, también, sobre ellos), y que los difiere: los hace diferir, abriendo las diversas dimensiones del mundo, y los disloca. Bajo el primer aspecto, el **An-denken** se puede también llamar pensamiento crítico o utópico; esto pone en común a Heidegger con aquellas corrientes de la filosofía contemporánea que reivindican el alcance crítico del pensamiento, y que describen la negatividad de la presente condición de la humanidad en términos de pérdida de la capacidad de referirse a instancias alternativas respecto del orden actual del ente (es aquella que, en términos heideggerianos, se llama la **Seinsvergessenheit**, el olvido del ser).

Pero la capacidad crítica del pensamiento exige que él tenga una posibilidad de acceder de algún modo a lo originario. Esta posibilidad es la relación que mantiene con el silencio. «Un resonar de la palabra auténtica sólo puede brotar del silencio.» La palabra auténtica es la palabra inaugural, la que hace acaecer verdades, es decir, nuevas aperturas de horizontes históricos. Ella

¹⁸⁴ Sobre esta distinción entre Anwesen y Anwesen-lassen véase *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübinga, 1969, págs. 5 y sigs.

¹⁸⁵ Véase *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, pág. 37.

no está en relación con el silencio sólo porque lo necesite como fondo del que separarse. Hablar auténticamente, en cambio, quiere decir estar en relación con lo otro del significante, con lo otro del lenguaje: por eso Heidegger escribirá, en otra parte, que «el decir auténtico» no puede más que ser «un callar simplemente del silencio»¹⁸⁶. No sería difícil hacer más «aceptable» esta dura enunciación heideggeriana mostrando las posibles relaciones con la distinción saussuriana entre **langue** y **parole**, por ejemplo, y con todas las variaciones que ella ha conocido en la estética y en la poética contemporáneas. El acto inaugural que produce una modificación **del** código no puede provenir de un puro movimiento interno del mismo código. En otro plano, también la popularidad del concepto de revolución en la cultura, y en la conversación frívola, contemporánea muestra una amplia disponibilidad del pensamiento a reconocer que pueden darse mutaciones radicales a partir de agentes (el proletariado supremamente enajenado y, por tanto, capaz de ser clave universal) extra-sistema. Bajo esta luz, la posibilidad de una palabra originaria teorizada por Heidegger equivale a la posibilidad de que haya un verdadero acontecer en la historia, contrariamente a lo que implica el dogmatismo de la simple presencia que ha dominado siempre la metafísica (de la cual el historicismo, profundamente «anamnésico» como ha demostrado Ernst Bloch, representa la versión actualizada). Esta posibilidad exige que se dé una relación con lo **otro**, y a este otro Heidegger alude con el término de silencio.

3 — SER-PARA-LA-MUERTE Y SILENCIO

«Das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht» («La relación esencial entre muerte y lenguaje centellea, pero

¹⁸⁶ Véase M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959, pág. 152. En ésta como en las otras citas de esta obra he tenido presente la óptima traducción de Alberto Caracciolo y Maria Perotti, Mursia Milán, 1973, de la que me he alejado sólo en cuestiones terminológicas marginales, y por razones de homogeneidad con el resto de mi texto.

aún no está pensada») ¹⁸⁷. La relación del lenguaje con el silencio se entiende sólo si uno se reclama a la doble función, fundante y desfundante, que tiene el ser-para-la-muerte desde **Sein und Zeit**. En aquella obra, como se sabe, el ser-ahí llega a constituirse como un todo, o sea, a conferir una continuidad histórica a la propia existencia sólo en cuanto se proyecta para la propia muerte.

Se trata de uno de los puntos más intrincados, también terminológicamente, de **Sein und Zeit**, en el que Heidegger retoma claramente elementos de la tradición metafísica y religiosa. La muerte es definida por Heidegger como la posibilidad permanente de la imposibilidad de todas las otras posibilidades más acá de ella que constituyen la existencia. Estas posibilidades pueden ligarse en un **continuum**, en un contexto móvil vivido como historia, sólo si no son absolutizadas, si el ser-ahí, en otros términos, no asume ninguna de ellas como la única y definitiva. Aquello que permite no absolutizar las singulares posibilidades - produciendo así una insuperable discontinuidad de la existencia - es la decisión anticipadora de la propia muerte. Puestas en relación con la muerte, las posibilidades de la existencia se revelan y son vividas como puras posibilidades; el ser-ahí puede pasar de una a la otra en un discurso, y la existencia se hace un tejido-texto, una continuidad de retornos, de retenciones y de extensiones. El mismo transcurrir del tiempo, ligado como está, en **Sein und Zeit**, al proyectarse del ser-ahí y a su volver atrás sobre el propio pasado, es abierto en definitiva sólo por esta anticipación de la muerte.

Se entrevé así la «relación esencial» entre el lenguaje y la muerte que Heidegger declara aún «no pensada». El mundo, en efecto, se abre en sus dimensiones esenciales en el lenguaje. Por otra parte, el articularse de las dimensiones del mundo es ante todo el desplegarse de los tres éxtasis temporales de pasado, presente y futuro. Para usar un ejemplo elemental: la relación figura-fondo, sobre cuyo modelo podemos pensar cualquier tematización de algo **en cuanto algo**, es decir, cada aparecer del ente en el horizonte del mundo, no es ante todo un hecho espacial, sino un hecho temporal (en el sentido en que Kant

¹⁸⁷ *Ibíd.*, pág. 215.

reconoce una mayor originariedad al tiempo respecto del espacio). No hay apertura del mundo sino como instituirse de un lenguaje; pero, por otra parte, el lenguaje no se despliega, en resumidas cuentas, más que en el tiempo (y como tiempo), el cual se temporaliza sólo a partir de la decisión anticipadora de la muerte.

La anticipación decidida de la muerte como posible imposibilidad de todas las posibilidades más acá de ella funciona, pues, como **fundación** del lenguaje, de la temporalidad, del horizonte del mundo, y de la existencia como continuidad histórica. Pero si esta fundación se verifica en referencia a la muerte, esto significa también que el ser-ahí se constituye como un todo continuo sólo en referencia a una **discontinuidad** esencial. El ser-ahí puede ser un todo - tener una existencia como tejido de eventos, de palabras, de significados - sólo en cuanto se decide por la propia nulificación. La historia puede acontecer como historia sólo en cuanto es relación con la nada. Es cuanto Heidegger dice en algunas páginas, conclusivas, de **Der Satz vom Grund**¹⁸⁸: el principio de razón suficiente, que nos llama a asignar una causa a cada cosa, es decir, a constituir el mundo de la experiencia como contexto (de causas y efectos, pero también de retornos y significaciones de todo tipo), es también apelación de un **Abgrund**, de un abismo que nos muestra, en la base a la continuidad de la experiencia, la nada y la muerte. En la base de toda fundamentación, también de aquella operada por los poetas que «fundan lo que dura», hay un abismo de desfundamentación. El lenguaje fundante del poeta funda verdaderamente sólo si y en cuanto está en relación con aquello que es otro que él, el silencio. El silencio no es sólo el horizonte sonoro que la palabra necesita para resonar, para constituirse en su consistencia de ser: es también el abismo sin fondo en que la palabra, pronunciada, **se pierde**. El silencio funciona en relación con el lenguaje como la muerte en relación con la existencia.

¹⁸⁸ Véase M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957, págs. 184 y sigs.

4 — EL SILENCIO Y LO SAGRADO

«Das Heilige ist durch die Stille des Dichters hindurch in die Milde des mittelbaren und vermittelnden Wortes gewandt» («Lo sagrado, a través del silencio del poeta, se transforma en la benignidad de la palabra mediata y mediadora»)¹⁸⁹. El abismo sin fondo del silencio, en el que la palabra se pierde, es, no obstante, indicado positivamente por Heidegger mediante nombres. Por ejemplo, en el comentario a la poesía de Hölderlin **Wie wenn am Feiertage...**, los nombres son **physis**, Caos y Sagrado. Lo Sagrado no indica en aquel texto algo que tenga que ver preferentemente con lo divino, porque lo Sagrado está también «por encima de los dioses» (EH, 58), en cuanto es el horizonte unitario en el que dioses y mortales pueden aparecer. En este sentido originario, que precede a la misma distinción entre mortales y divinos, lo Sagrado se puede indicar también con el término «naturaleza», **physis**, o con el de Caos. Es más, «el Caos es lo Sagrado mismo» (EH, 61). Los nombres de Caos y de **physis**, con los cuales Heidegger en este comentario de Hölderlin articula la noción de Sagrado, sirven para calificarlo de modo sustancial, quitando la impresión de un fin genéricamente religioso de su concepción de la poesía.

Naturaleza, en el sentido en que el término es usado por Hölderlin, y por Heidegger en su comentario, tiene el mismo valor que el término originario griego **physis**, que Heidegger lee en relación con la noción de **Wachstum**, crecimiento. No en el sentido de «evolución», ni en el sentido de un puro sucederse de eventos aproximados el uno al otro. «**Physis** es el adelantarse y el surgir, el abrirse que, mientras surge, a la vez vuelve atrás en su producirse [**Hervorgang**], y así se cierra en aquello que de vez en vez da a cada cosa presente su ser presente»; «**physis** es el manantial que vuelve dentro de sí»¹⁹⁰. El sentido del modelo del crecimiento parece ser aquí, sobre todo, el reclamo a una temporalidad que no se deje entender sólo como sucesión cronológica ni como proceso dirigido a un cumplimiento. La **physis** entendida como crecimiento es

¹⁸⁹ Id., *Erläuterungen...*, cit., pág. 69 (trad. cast. cit.).

¹⁹⁰ *Ibid.*, pág. 75.

pensada como el tiempo vivido (o viviente), aquel que, por lo demás, ya guía la meditación de **Sein und Zeit**, donde el horizonte temporal en que el ente se da es esencialmente calificado por el modo en el cual el sujeto humano concreto, el ser-ahí, vive de hecho la temporalidad, ante todo en términos de **Sorge**, cura, y de **Befindlichkeit**, afectividad o situación emotiva. El tiempo vivido coincide con el horizonte y, en resumidas cuentas, con el ser mismo. El ser no es, en efecto, la sustancia de la figura, sino más bien el conjunto [figura-fondo] y el articularse de este conjunto. Tal articulación es temporal: una temporalización para la que ya **Sein und Zeit** usa el verbo **zeitigen**, que, antes que temporalización en el sentido específico en que lo acentúa Heidegger, significa, en la acepción común, llegar a la madurez, madurar. En cuanto es el horizonte y la articulación de [figura y fondo], el ser es tiempo, y más específicamente crecimiento, tiempo vivido, «madurar».

La noción de crecimiento no sólo no coincide con la idea del tiempo como pura sucesión, sino tampoco con la del tiempo como desarrollo hacia una condición final: también en este caso se presupondría una yuxtaposición de momentos consideradas inicialmente separados (el **telos** da sentido al proceso sólo si es pensado como «precedente el proceso mismo»). La physis pensada como lo Sagrado que se da a través del silencio del poeta es pensada sobre el modelo de la vida viviente. No podemos no conectar éste con la insistencia de Heidegger sobre el ser-para-la-muerte. A través del silencio del poeta habla algo Sagrado que es la naturaleza como crecimiento, como temporalidad vivida. La temporalidad vivida, como parece, ante todo, por **Sein und Zeit**, está profundamente marcada por el ser-para-la-muerte. Se delinea así un nexo entre Sagrado, **physis**, tiempo viviente, ser, ser-para-la-muerte, bajo cuya luz debe verse también el problema de la relación lenguaje silencio.

Pero antes de volver sobre esta relación, recordemos una vez más que, junto con el de **physis**, el otro nombre que en este texto Heidegger da a lo Sagrado es el de Caos. «Para toda experiencia que conozca sólo lo que es mediato, el Caos parece ser la ausencia de distinciones, y por tanto la pura y simple confusión», pero, pensado en base a la **physis**, el Caos queda como

aquella apertura total a partir de la cual lo abierto se abre, en modo de garantizar a cada cosa distinta su presencia delimitada»¹⁹¹. Si de tal modo el Caos es despojado de los caracteres negativos y confusos que tiene en la acepción común, sigue quedando, de todos modos, también un peligro y un riesgo para la experiencia que necesita de las mediaciones. En las páginas que estamos comentando, Heidegger analiza también la condición del poeta en términos de riesgo, precisamente porque su función es la de poner el mundo de la experiencia articulada, de las mediaciones, en relación con el Caos originario, con la apertura total de lo Sagrado. Desde el punto de vista de su relación con lo Sagrado como Caos, la poesía aparece así como un movimiento descendente, que media y transforma lo Sagrado-Caos en la **Milde**, en la benignidad de la palabra dicha, comunicable y comunicada; pero es también siempre un movimiento ascendente, en que el poeta, al encontrar el ser como **physis** y temporalidad vivida, encuentra al propio ser-para-la-muerte, la alteridad radical que se le da como la **nada** y el **silencio**.

El acaecimiento de la palabra comporta un riesgo porque lo otro del lenguaje no es solamente el fondo mudo sobre el que la palabra resuena, ni solamente el silencio que marca los intervalos y las diferencias entre palabra y palabra, sino que es, positivamente, el silencio de la temporalidad vivida que tiene como su límite y como su fundamento constitutivo la muerte. La **physis** es, pues, ciertamente naturaleza en un sentido que no tiene nada de banalmente «naturalista», y sin embargo - puesto que el ser es pensado en el término **physis** como temporalidad vivida, abierta sobre la muerte - lo otro del lenguaje, el silencio del poeta es también de algún modo el silencio de la **vida animal**. En la afirmación heideggeriana de que «el auténtico decir» es «callar simplemente del silencio, hay también algo de un reclamo a la animalidad. Por lo demás, en el mismo comentario a la poesía **Wie wenn am Feiertage...**, a la que nos hemos referido varias veces, Heidegger cita, de otro texto de Hölderlin, **Die Titanen**, la expresión «die heilige Wildniss», la «sagrada selva» (EH, 61), que por cierto

¹⁹¹ *Ibíd.*, pág. 61.

vale como el Caos, como la apertura que hace posibles las diferencias delimitadas de la experiencia, pero que califica también positivamente, como «salvaje», lo otro del lenguaje, aludiendo a una [fundamentación-desfundamentación] de la cultura en la dirección de una «naturaleza» concebida como el crecimiento que se abre en la temporalidad vivida abierta hacia la muerte.

5 — SER Y OCASO DEL LENGUAJE

«Ein “ist” ergibt sich, wo das Wort zerbricht» («Un “es” se da, allí donde la palabra se rompe»)¹⁹². La fundamentación que la poesía Opera de «lo que dura», del mundo como articularse de dimensiones de experiencia abiertas ante todo en el lenguaje, se realiza al precio de una **desfundamentación** que el poeta experimenta y que confiere la fuerza inaugural a su poesía. Sólo en cuanto se expone al jaque del **Ab-grund**, del abismo del Caos y del silencio, el poeta abre y funda el orden de los significados que constituye el mundo. La poesía contemporánea ha creído a menudo que debía liberarse de esta concepción romántica y luego existencialista del poetizar, replegándose sobre una idea del lenguaje poético que, sobre todo a través de las categorías formalistas de la autorreflexividad y de la ambigüedad, ha hecho de ella uno de los medios con los cuales el sujeto se reapropia del lenguaje, saliendo de la dispersión y de la alienación en que éste se le da en la banalidad cotidiana. El significado inaugural de la poesía ha sido así reducido a aquel, más aceptable, de valer como una especie de «gimnasia de la lengua», que evidenciando en una suerte de pureza abstracta sus mecanismos, sus posibilidades escondidas, sus límites, prepara también un mejor y más consciente uso de ella por parte de los hablantes. Es como difundir la gimnasia entre el pueblo para obtener una raza más sana y una mejor productividad en el trabajo. Sólo que, para seguir con el ejemplo de la gimnasia, reclamar la atención del pueblo sobre el cuerpo podría tener también el

¹⁹² M. Heidegger, *Unterwegs...*, cit., pág. 216.

efecto perverso de desencadenar procesos no controlables de intensificación de la sensualidad y en general del narcisismo, con el consiguiente mayor rechazo del trabajo y de la disciplina social.

En un sentido muy remotamente análogo a este ejemplo se desarrolla en Heidegger la que se puede llamar la «dialéctica» de fundamentación y defundamentación. El ser es ciertamente la *physis* que constituye el horizonte temporal sobre el que los entes se recortan, pero es también el Caos de la sagrada **Wildniss**, que manifiesta la definitiva falta de fundamento de cada fundación, abriendo la posibilidad de fundaciones nuevas, pero también señalándolas a todas con su insuperable carácter de nada. No se puede, desde el punto de vista de Heidegger, poner en movimiento la función inaugural y fundacional del lenguaje poético, y, por tanto, también su autorreflexividad y su función de gimnasia de la lengua y de reapropiación del lenguaje, sin exponerse simultáneamente al encuentro con la nada y el silencio que, sobre la base de la conexión entre temporalidad vivida y ser-para-la-muerte, nos parece que se pueden legítimamente indicar no tanto como una suerte de divinidad pensada en términos de teología negativa, cuanto como **lo otro** de la cultura, y, por consiguiente, la naturaleza, la animalidad, la **Wildniss**; o también, si se quiere, el cuerpo y la afectividad, antes y más acá de toda reglamentación alienante operada por lo «simbólicos en sentido lacaniano.

Estos son los «contenidos» del silencio poético. Silencio quiere ciertamente decir también que la poesía debe «volver al sonido del silencio que, como decir originario, pone en movimiento las regiones del **Geviert**»¹⁹³, es decir, las regiones del mundo «encuadrado» originariamente en la relación de «tierra y cielo, mortales y divinidades»¹⁹⁴; pero significa también silencio en el sentido usual de la palabra. La poesía ejercita la función inaugural que le es propia sólo a ella no solamente en cuanto «funda lo que dura», sino también en cuanto «desfunda» lo fundado en la vivida relación con la nada, con lo otro como *physis*, como animalidad y como silencio. La palabra poética, de este modo, se

¹⁹³ *Ibíd.*, pág. 216.

acerca a la propia esencia cuanto más se acerca, también en sentido literal, al silencio.

En este aspecto, la poesía se puede definir, desde el punto de vista de Heidegger, como **el ocaso del lenguaje**: no la instauración de una condición donde no hay más lenguaje, sino el continuo y siempre renovado embestir del lenguaje contra sus propios límites extremos, donde naufraga en el silencio. Es aquella que Nietzsche llama la esencia musical, y en resumidas cuentas dionisiaca, de la lírica, contrapuesta a la épica como poesía apolínea de la definitividad escultórica. Una vez más, estas tesis parecen improntadas a una actitud romantizante, pero, por el contrario, se revelan, en una lectura más cuidadosa, como una adecuada descripción de la experiencia de la poesía novecentista. La rarefacción del lenguaje lírico, el experimentalismo de diverso tipo, la búsqueda de un «grado cero» o también, opuestamente, la proliferación de significantes que ya no tienen ninguna instancia de legitimación en el referente - es decir, tanto la liquidación de la metáfora, como su delirio de puro simulacro - no son legibles adecuadamente, en modo significativo por la crítica y por la estética, y productivo por la poética militante, sólo como fenómenos de creación de nuevos códigos; o sea, como puras y simples fundaciones de nuevos lenguajes, a describir en sus caracteres formales, en sus conexiones socioculturales, en sus eventuales motivaciones psicológicas, sino también siempre, y ante todo, como hechos del **ocaso del lenguaje**, que conectar a todo el conjunto de fenómenos, describibles también en términos sociológicos y antropológicos, que se pueden indicar como el ocaso de la subjetividad moderna.

El «grado cero» del Beckett leído por Adorno no es sólo el de una específica situación de pobreza, de una «dürftige Zeit» en la cual estamos condenados a vivir «después de Auschwitz». La «reducción del lenguaje de la poesía no es quizá sólo un hecho de empobrecimiento y de pérdida, que conectar con todos los fenómenos de violación de lo humano por parte de una sociedad cada vez más alienada y terrorista. Esta reducción delinea, en cambio,

¹⁹⁴ Véase *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, pág. 171.

probablemente, una utopía en la cual el lenguaje y la subjetividad moderna se [ponen]. Es difícil decir, si, según Heidegger, el ocaso del lenguaje y el ocaso del sujeto son un carácter sólo de nuestra época (la época del cumplimiento de la metafísica). Ciertamente no se puede decir que haya una esencia del hombre, y del lenguaje y de la poesía, que dure siempre igual por encima de la historia y de sus vicisitudes. Si decimos, pues, que la poesía es, por esencia, el ocaso del lenguaje, el abismarse de la palabra en el sinfondo del silencio (con todos los retornos que eso comporta a la temporalidad vivida, a la muerte, a la animalidad), no describimos la esencia eterna de la poesía, pero tampoco «solamente» el modo de darse de la poesía en nuestro siglo: hablamos del *Wesen*, de la esencia de la poesía tal como ella se da, acontece, a nosotros hoy, en el único sentido en que la poesía es, *west*. Un ocaso del lenguaje se verifica, pues, en toda nuestra experiencia de la poesía; no sólo en el hacer poesía hoy, sino también en nuestro experimentar la poesía del pasado. Podemos experimentar la poesía sólo como el ocaso del lenguaje. Esto en múltiples sentidos, que se trata de determinar también en relación con las metodologías críticas corrientes. La poesía, para indicar una primera vía, puede ser leída como ocaso del lenguaje en cuanto suspensión de la urgencia de lo «simbólico» lacaniano en un juego de desidentificación que niega prácticamente el carácter alienante de lo imaginario, y carga positivamente el arte, y la poesía en particular, de todos aquellos caracteres eversivos que Platón quería exorcizar echando a los poetas de su república.

No es, pues, como suena el verso de George que Heidegger comenta en **Unterwegs zur Sprache**, «no existe la cosa allí donde la palabra falta»¹⁹⁵; o mejor: también esto, ya que la palabra, y la palabra poética, tiene siempre la función fundante respecto de toda posibilidad de experiencia «real». Pero más fundamentalmente: «un “es” se da allí donde la palabra se rompe». Los dos enunciados no se oponen como dos tesis alternativas, son los dos polos de un movimiento de fundamentación-desfundamentación en el que la poesía siempre

¹⁹⁵ Este verso forma parte de la poesía de George que Heidegger comenta en todo el ensayo sobre *La esencia del lenguaje*, incluido en *Unterwegs zur Sprache*, cit., págs. 157 y sigs.

— en nuestra experiencia — se encuentra empeñada, y que hace de ella, más fundamentalmente que el arte (del origen) de la palabra, el arte del (ocaso en el) silencio.

An-Denken. El pensar y el fundamento¹⁹⁶

1 — El «pensamiento sin fundamento»

«Pensar precisamente el ser — escribe Heidegger en la conferencia **Zeit und Sein**, de 1962 —, requiere que se prescinda del ser, dado que, como en toda metafísica, él es interpretado y ponderado en su fondo sólo a partir del ente y como su fundamento. Pensar precisamente el ser requiere que se deje de lado al ser como fundamento del ente en favor del dar que funciona escondido en el revelar, a favor del **“Es gibt”** (existe, se da)» (ZSD, 5-6).

Sobre la base de textos como éste, para nada raros en la producción del llamado «último Heidegger», podemos preguntarnos si Heidegger no es el teórico de un «pensamiento sin fundamento». La pregunta es legítima en estos términos por el hecho de que la más reciente oleada de popularidad del pensamiento de Heidegger, al menos en Italia¹⁹⁷ (y, en menor medida, en Francia)¹⁹⁸, insiste en la proximidad entre Heidegger y Wittgenstein, vistos justamente como los pensadores que han eliminado de forma definitiva la noción y el problema mismo del fundamento de la filosofía, liquidando con esto también a la filosofía, en favor de un nuevo pensamiento que se establece en la pura falta

¹⁹⁶ Traducción de Juan Carlos Gentile en Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona, Península, 1998.

¹⁹⁷ Aludo, como puede entenderse, sobre todo a los escritos de Cacciari, comenzando por *Krisis*, Milán, Feltrinelli, 1976, y *Pensamiento negativo y racionalización*, Venecia, Marsilio, 1977.

¹⁹⁸ Analogías con las posiciones "cacciarianas" pueden leerse en estudios heideggerianos como los de K. Axelos (aparecidos en alemán, algunos, pero mejor acogidos en Francia: véase ahora, de A. AXELOS, *Marx y Heidegger*, al cuidado de E. Mazzarella, Nápoles, Guida, 1978); y los de G. Granel (de quien tengo presente la introducción a la trad. francesa de *Was heisst Denken?*, París, 19692, y el capítulo heideggeriano en la *Historia de la filosofía*, al cuidado de F. Chatêlet, trad. it., Milán, Rizzoli, 1975, vol. VIII, pp. 113-140).

de fundamento.

La proximidad entre Heidegger y Wittgenstein no es un tema nuevo en la literatura heideggeriana; Hans Georg Gadamer ya había llamado la atención sobre la analogía entre la propia meditación ontológica sobre el lenguaje, ampliamente ligada a Heidegger, y la noción wittgensteiniana de **Sprachspiele**. Sobre la posibilidad de un encuentro entre pensamiento existencial-ontológico, cuyo emblema es Heidegger, y pensamiento analítico (es decir, ante todo Wittgenstein) se funda también la proposición de una filosofía de la comunicación de Karl Otto Apel. Pero mientras la proximidad entre Heidegger y Wittgenstein se configura aquí como el reconocimiento de que también en Wittgenstein el lenguaje se revela, en definitiva, en su alcance ontológico, la idea de Heidegger como filósofo del pensamiento sin fundamento piensa su proximidad a Wittgenstein más bien en favor de este último; explicitar esta cercanía quiere decir reconocer que, según Heidegger, en la época de la metafísica cumplida, en el mundo de la total organización técnica del ente, el pensamiento no tiene otra cosa que hacer más que dedicarse enteramente a la tarea del dominio técnico del mundo. En el curso de los siglos en los cuales se ha desarrollado la metafísica, el pensamiento siempre ha interrogado al ente en cuanto a su ser, pero identificando desde un principio, a partir de Platón, la **Seiendheit** con la presencia de lo que está presente. En la edad de la metafísica cumplida, el pensamiento da el último paso por este camino, pensando el ser como ser-representado, un ser representado que depende totalmente del sujeto representante. Representado no significa, naturalmente imaginado, fantaseado soñado; sino llevado a consistencia, al ser, a través de procedimientos rigurosos, que son los de la ciencia experimental y de la técnica, de la que no sólo depende, sino que la funda en su misma posibilidad. Si el pensamiento en la edad de la metafísica y de la filosofía, tal como de hecho se ha desplegado, vivía de la interrogación del ente en cuanto a su ser, hoy esta pregunta, gracias a la técnica que ha explicitado totalmente la esencia de la metafísica, ya no tiene ningún sentido. El pensamiento cambia de tono, es **be-stimmt** de distinta manera; y precisamente en el modo en que Heidegger ve ya configurado en Nietzsche y en

sus doctrinas del eterno retorno de lo idéntico del **Wille zur Macht** del **Uebermensch**. La danza y la risa del Zarathustra nietzscheano parecen, desde este punto de vista, actividades extremadamente serias: en efecto, son un «permanecer en la superficie»; pero la superficie está, a su vez, muy lejos de ser algo casual, confiado sólo a los movimientos del deseo y de la vitalidad «irracional». El juego está definido, como en el Wittgenstein de las **Untersuchungen**, por el hecho de tener reglas. La legitimidad de éstas sólo está fundada en su darse; no hay un «juego de juegos», ni una ontología fundamental; es necesario olvidarse del ser como fundamento, permaneciendo sin nostalgia en el interior de los «juegos», asumiendo, por fin, la tarea de promover las múltiples técnicas de la razón. El término heideggeriano de destino, que en esta interpretación es enfatizado, indica el deber del hombre occidental de asumir finalmente de modo consciente el dominio de la tierra; pero, precisamente en cuanto destino, este dominio está despojado de todos los aspectos de prepotencia, e incluso de superioridad y de fiesta, que acompañaban al dominio y al poder en la tradición: el hombre de la voluntad de poder es sólo un **funcionario** del desplegarse universal del dominio técnico-burocrático del mundo (cf. VA, página 61).

2 — El retraerse del ser. Calcular y meditar

No sirve para nada rechazar apresuradamente esta hipótesis interpretativa aduciendo la imagen, en verdad demasiado genérica, de un Heidegger enemigo de la ciencia y de la técnica, totalmente perdido en un ideal de vida modelado según el de los pastores y campesinos de la Selva Negra. Por el contrario, es necesario partir del reconocimiento de que el pensamiento de Heidegger, con respecto a la posibilidad de una superación de la metafísica, presenta una peculiar complejidad, en la cual se oculta quizá también la señal para discutir (y rechazar) de modo más productivo para el pensamiento la hipótesis ahora descrita. Esta complejidad se anuncia, por ejemplo, en el texto sobre la **Ueberwindung der Metaphysik**, donde la proximidad de los términos **Ueberwindung** y

Verwindung alude al hecho de que la metafísica, en realidad, no se puede superar; no sólo en el sentido de que no es algo que se «pueda dejar de lado, como una opinión» (VA, 46), sino también fundamentalmente, porque «la metafísica, superada, no desaparece. Ella regresa bajo otra forma y mantiene su dominio como permanente distinción del ser respecto de lo-que-es» (*ibid.*). Desde este punto de vista, la tesis según la cual el pensamiento de Heidegger sería un llamamiento al hombre occidental para que asuma finalmente el dominio incontrovertible de la tierra, moviéndose sin nostalgia en el olvido del ser, podría parecer justificable de dos modos: primero, en el sentido de que una eventual *Uerberwindung* de la metafísica puede pasar sólo a través de una larga **Verwindung** de ésta, es decir, sólo puede verificarse como último punto de llegada de un proceso que viva la metafísica hasta el fondo, aceptando totalmente, pues, con espíritu firme, también el destino técnico del hombre moderno; segundo, en el sentido de que, más radicalmente, el nexo **Uerberwindung-Verwindung** sea asumido como expresión del hecho de que la metafísica no se puede superar jamás, ni en ésta ni en otra eventual época del ser. Estos elementos parecen sostener la tesis según la cual el único deber del pensamiento es, hoy, adecuarse al destino del dominio desplegado por la técnica, porque sólo de este modo se corresponde con la **Schickung**, el envío, del ser.

En efecto, esta **Schickung** parece inseparable, en Heidegger, del retraerse del ser mismo en el momento en que **Es gibt**, en el momento en que éste (se) da, dejando aparecer a los entes: en su «*Es gibt*», el ser «se sustrae en favor del don (**Gabe**) que da, don que después es pensado exclusivamente como ser con referencia al ente y remitido a un concepto. Un dar que sólo da su don, y que al hacerlo se retrae y sustrae a sí mismo, un dar al que llamamos un **Schicken**, un enviar» (ZSD, 8). El hecho de que el ser, mientras que «**Es gibt**», también se retraiga y sustraiga, es el carácter epocal del ser. Época no es «una porción temporal del acontecer, sino el rasgo fundamental del enviar, su entretenerse en cada ocasión, cerca de sí, a favor de la perceptibilidad del don, es decir, del ser en vista (*im Hinblick auf*) de la fundación (**Ergründung**) del ente» (ZSD, 9). Corresponder a la **Gabe** del ser (que es siempre así en los dos sentidos

del genitivo, ninguno de los cuales se puede pensar como único) no puede significar un «aferramiento» del mismo ser que da: lo que es percibido es siempre sólo la **Gabe**, el don, jamás el donar y el dar en cuanto tal. El olvido del ser, característico de la metafísica, y que corresponde a este «rasgo fundamental» de la **Schickung**, no puede entenderse como contrapuesto aun «recordar el ser» que sea un aferrarlo como presente. Sólo este equívoco puede conducir a leer el pensamiento de Heidegger como una teología negativa que, en tanto teología, está siempre ligada a la idea de una presencia desplegada, a alcanzar quizás el fin de un largo itinerario en las regiones de la ausencia. El olvido del ser del que habla Heidegger no remite en ningún sentido a una posible condición, inicial o final, de relación con el ser como presencia desplegada.

Sin embargo, se trata de reconocer y poner en claro la diferencia que, también en el ámbito del rasgo fundamental de la **Schickung** por el cual todo dar del ser comporta su sustraerse y retraerse, subsiste entre un pensamiento «que únicamente calcula» y un posible «pensamiento que medita» (cf. SVG, 199); no toda **Schickung**, aunque caracterizada por el retraerse del ser, comporta la inmovilización de la identificación del ser con la presencia de lo que está presente y el consiguiente culminar en el dominio técnico del mundo. El **Satz vom Grund** distingue la apelación (**Anspruch**) del principio de razón, bajo cuyo dominio se somete totalmente el pensamiento que calcula, del **Zuspruch**, del llamado alentador, que habla más allá y a través de esta apelación (cf. SVG 203, por ejemplo). A esta posibilidad de un pensamiento meditativo, distinto del que simplemente calcula, alude también este pasaje de **Zur Sache des Denkens**: «¿De dónde tomamos el derecho de caracterizar el ser como presencia, como **Amwesen**? La pregunta llega demasiado tarde. Puesto que este modo de darse (**Prägung**) del ser se ha decidido ya hace mucho, sin nuestra contribución y, más aún, sin nuestro merecimiento. Como consecuencia de él nosotros estamos ligados a la caracterización del ser como presencia. Ésta tiene su inderogabilidad desde que comienza la revelación del ser como un decible, es decir, como un pensable. Desde el principio del pensamiento occidental, en Grecia, todo decir del “ser” y del “es” se mantiene en la memoria (**Andenken**) de la definición —

inderogable para el pensamiento — del ser como presencia. Esto vale también para la técnica y la industria más moderna, *si bien ya sólo en un cierto sentido*» (ZSD, 6-7).

Las últimas palabras se subrayan porque aluden, en mi opinión, precisamente a la diferencia entre el retraerse que pertenece como un rasgo fundamental al ser como **Schickung** y la inmovilización metafísica de la presencia que se despliega en el último dominio técnico del mundo y en la reducción del ser a objetividad. Es cierto que es un destino del pensamiento en cuanto tal (el texto citado habla de pensabilidad en general) estar ligado a la caracterización del ser como presencia; pero esta caracterización no necesariamente se identifica con la **Vorhandenheit** y la **Zuhandenheit**, con la simple presencia que domina el pensamiento modelado en la ciencia o con la instrumentalidad a la que se refiere el trato cotidiano con el ente; estos dos modos de darse del ser del ente analizados en **Sein und Zeit** pueden identificarse ilegítimamente con **la objetividad** de la que hablan las obras posteriores de Heidegger (cf. VA, 32), dado que en el mundo de la técnica como metafísica cumplida toda **Vorhandenheit**, toda simple presencia, es reducida a ser la pertinencia a un «equipo» (**Rüstung**), por tanto es reducida a una cada vez más abstracta instrumentalidad. Lo que ocurre en la metafísica y luego en su cumplimiento técnico, y que distingue a la metafísica de la **Frühe** griega, es precisamente la reducción del **Anwesen** a la objetividad como identidad de **Vorhandenheit** y **Zuhandenheit**, identidad que se da en la reducción de cada cosa a **Bestand**, a «fondo» (cf. sobre esto VA, 38). La reducción del **Anwesen** a objetividad excluye de la presencia la dimensión del **Abwesen**, de la ausencia (cf. ZSD, 7), pero sobre todo encubre y olvida el carácter de la presencia como **Anwesen-lassen**, es decir, como **Schickung**. «Pensada con referencia a lo que está presente, la presencia se muestra como hacer-ser-presente... El hacer-ser-presente muestra su carácter en esto, que lleva en lo no encubierto. Hacer ser presente quiere decir revelar, descubrir. En el revelar juega un dar, y es precisamente ese dar el que, al hacer ser presente, da el ser presente, es decir, el ser» (ZSD, 5).

Lo que convierte en «deyecto» al pensamiento metafísico no es el hecho de que el ser se le dé como presencia, sino la cristalización de la presencia en la objetividad. Se puede acoger la presencia sin cristalizarla en la objetividad; y esto en cuanto se recuerda la presencia en su carácter de **Anwesenlassen**, como acontecimiento del revelarse, como **a-létheia**. La importancia de pensadores presocráticos como Parménides y Heráclito reside en el hecho de que, en su pensar poetizante, resuena aún, si bien no temáticamente pensada, la apelación de la presencia como **Anwesenlassen** (cf. por ejemplo ZSD, 7). Los pensadores primigenios han correspondido a una llamada (**Geheiss**) del ser como **Lichtung**, «a pesar de no nombrarlo como tal y sin pensarlo temáticamente (**bedenken**)» (WV, 105) Todo esto, con las numerosas variaciones que tiene en los diversos textos heideggerianos, significa que en los albores del pensamiento occidental la presencia aún se anuncia como **Anwesen-lassen**; en el curso de la historia de la metafísica, a partir de Platón, ésta se inmoviliza identificándose con el puro ser-presente de lo que está presente, sin prestar ya atención al carácter **eventual** de la presencia, hasta la reducción total de la presencia a objetividad, a **Bestand** de la técnica como metafísica cumplida; un pensamiento que quiera superar la metafísica no puede tratar de salir del olvido aferrando al ser como algo presente, puesto que de este modo no hacía más que implicarse posteriormente en el vagabundeo metafísico que olvida la diferencia ontológica; pero tampoco puede esforzarse para volver a colocarse en la situación del pensamiento de los albores, que respondía al **Geheiss** del ser como **Anwesenlassen**, pero no en el modo en que debemos responder nosotros. Nuestra diferencia con respecto a los pensadores primigenios consiste en esto, en que mientras tanto se ha desplegado toda la historia de la metafísica, la cual es destino también en este sentido, que modifica sustancialmente el modo de volver a proponer hoy la cuestión del ser.

Debe haber, entonces, un modo de pensar el ser que, sin hacérselo presente como algo presente, logre realizar ese «salto» hacia fuera de la ciencia y de la filosofía de la que habla **Was heisst Denken?** (p. 16). En cuanto al modo de realizar este salto, la conferencia de 1962, citada al comienzo, afirma que debe prescindir del ser como fundamento, es más, debe «dejarlo de lado», en favor de

una consideración del dar que juega oculto en el revelar del *Es gibt*. ¿Dejar de lado el ser como fundamento señala en la dirección del «pensamiento sin fundamento»? Pero esto que al comienzo habíamos llamado pensamiento sin fundamento, el pensamiento de la técnica, de las diversas técnicas como juegos no unificables en la perspectiva de una ontología fundamental, parece ser precisamente aquel pensamiento que el curso sobre **Der Satz vom Grund** describe como el pensamiento que calcula, totalmente sometido a la apelación del principio de razón, por tanto, pensamiento fundante por excelencia. Aquello a lo que, sobre la base de éste y otros textos heideggerianos, se puede eventualmente llamar pensamiento sin fundamento, o mejor pensamiento que piensa fuera del dominio del principio de razón suficiente, tiene caracteres totalmente opuestos a la «falta de fundamento» del pensamiento técnico, que se despliega como organización de todo el ente en un sistema de fundantes-fundados, aunque, finalmente, este sistema mismo no esté fundado sobre nada, o esté sobre la nada. Para el pensamiento técnico, y para la tesis interpretativa que hemos descrito como la del pensamiento sin fundamento, esta situación (la falta de fundamento última del mundo dominado por el principio de razón) es un hecho, sobre el cual no vale la pena detenerse demasiado, mientras que para Heidegger es precisamente el **Denk-würdiges** por excelencia (cf. SVG, 210). ¿Pero qué significa interrogar a este estado de cosas? ¿No será todavía un interrogarlo para remitirlo a un fundamento? ¿Qué significa pensar?

«La ciencia no piensa», escribe Heidegger (WD, 154), pero no porque, a diferencia de la filosofía, no sepa fundar de modo definitivo los propios objetos y el propio discurso; incluso de la filosofía, que también realiza esta fundación, es necesario saber «saltar fuera» si se quiere escuchar la apelación del ser (cf. WD, 16). No sólo la filosofía, sino también la ciencia, en la época de la metafísica, viven precisamente en la lógica del fundamento. El «contar» y calcular de la ciencia no es un numerar; para ella, contar significa «contar con», es decir, poder estar segura de algo, de cada vez más cosas; la ciencia responde a la apelación del principio de razón con un **Nach-stellen**, perseguir y capturar, que es **Fest-stellen**, asegurar, fundar, dar estabilidad (cf. VA, 35 y ss. y **passim**). Ella está

animada por aquel «espíritu de venganza» del que Nietzsche quiere liberar al hombre, ese espíritu que consiste en un «rebelarse contra el tiempo y su “así fue”»; este pensamiento, antes que a la ciencia, ha dominado y determinado a toda la metafísica; por esto la metafísica, y la ciencia con ella, ha pensado al ser como absoluta estabilidad de la presencia, como eternidad, como **independiente del tiempo** (cf. WD, 42). El punto de llegada final de la metafísica es la liberación del espíritu de venganza, que, sin embargo, no hace más que realizar más completamente su rebelión contra el tiempo: es la doctrina nietzscheana del eterno retorno de lo idéntico, que, según, la expresión de Nietzsche, es la máxima «aproximación de un mundo del devenir con el mundo del ser» (WD, 46, que remite a **Wille zur Macht**, 617). El eterno retorno nietzscheano no es una «teoría», es el pensamiento propio del mundo de la técnica moderna, en el cual la total planificación parece haber excluido, o estar a punto de excluir, todo «**es war**» (no la muerte, sobre la cual pronto volveremos), configurando un mundo donde el devenir, de hecho, es llevado a la máxima posible coincidencia con el ser como ser-presente.

El pensamiento alternativo a aquel que se somete totalmente a la apelación del **Satz vom Grund** es el que sabe dar el «salto», el **Sprung**: pero no en el vacío (aunque deba ser un salto hacia el **Ab-grund**, la ausencia de fundamento; cf. SVG, 186); el salto no salta en el vacío, encuentra un **Boden**, un suelo, más aún, **el** suelo «sobre el cual vivimos y morimos, cuando no nos vanagloriamos de ser lo que no somos» (WD, 16-17). ¿Es éste también el logro de una solidez, aquel que la ciencia se esfuerza por realizar con sus **Feststellungen**? Pero si el carácter del **Boden** es la estabilidad, quizá más sólida y confiable, pero que también es propia del **Grund**, ¿qué hemos ganado? Por el contrario, la diferencia entre **Grund** y **Boden** existe, y es la señalada en una página del **Satz vom Grund** (p. 60), en la que se dice: «El total hacerse valer de la apelación a la asignación de la razón suficiente (**Grund**) amenaza con quitar al hombre toda posibilidad de tener una patria y le sustrae el suelo (**Boden**) sobre el que sólo puede originarse lo que es nativo...» No se trata, obviamente, de sustituir la «patria» por el **Grund**, la radicación en una comunidad «orgánica» a

la pertenencia a una sociedad de libres e iguales fundada sobre el contrato y el acuerdo explícito; sino de algo muy distinto. **Boden**, en su significado de suelo, de **humus**, remite a la noción de **Anwesenlassen**; al aludir a un fondo del cual algo puede «nacer» (no: derivar causalmente), nombra la presencia en su carácter de **proveniencia**. Es un término como **a-létheia**, que conduce al pensamiento hacia ese modo de remitirse al ser que, sin superar el «rasgo fundamental» de la **Schickung**, su epocalidad, no olvida este aspecto suyo, piensa en ella como aquello que se retrae y sustrae en el dar del «*Es gibt*».

3 — Andenken. Heidegger contra Schiller

El pensamiento que «deja de lado al ser como fundamento», saltando en el **Boden** y respondiendo al **Zuspruch** de la presencia como **Anwesenlassen**, es aquél al que Heidegger define en términos de memoria y rememoración: **Denken** como **Gedächtnis**, **Denken** como **Andenken**. No es casual que, en el mundo de la metafísica desplegada como técnica tal como está descrito en la frase de Nietzsche sobre el «desierto» que «crece» (cf. WD, 11 y ss.), Mnemosyne no tenga ya derecho de ciudadanía: «la desertización es la expulsión, en grandes etapas, de Mnemosyne». Heidegger habla aquí de Mnemosyne porque, al ilustrar la condición del hombre moderno descrita como crecer del desierto, recuerda algunos versos de Hölderlin pertenecientes al borrador de un himno que debía llevar, entre otros, este título. Los versos dicen: «**Ein Zeichen sind wir, deutungslos. / Schmerzlos sind wir und haben fast / Die Sprache in der Fremde verloren.**» Estos versos, con su referencia a la «señal que nada indica» y luego al dolor, contienen un poco el sentido general de cuanto encontraremos en la noción heideggeriana de **Andenken**.

¿Qué es lo que caracteriza al pensamiento como **Andenken**? ¿Por qué el **Andenken** debería ser ese pensamiento que deja de lado al ser como fundamento y llega a pensar al **Anwesen** como **Anwesenlassen**, es decir, que se encamina a pensar **realmente** al ser? Porque la memoria es el modo de pensar la **Schickung**, el envío del ser, **como envío**. En efecto, la **Schickung** es de tal modo que, en el

dar del «**Es gibt**», el dar mismo se retrae y sustrae en favor de la presencia del ente que él deja ser. El pensamiento de la fundación se concentra de modo exclusivo en el ente y en su ser como ser presente, sin pensarlo en su proveniencia. El modo en que este pensamiento se relaciona con su objeto es la presentificación (**Vergegenwärtigung**) o representación: el representar es el modo de ser del pensamiento en la época del darse del ser como objetividad. Pero el pensamiento que se esfuerce por pensar no al ser como presencia de lo que está presente, sino la presencia en su proveniencia, no podrá remitirse a esta proveniencia presentificándola y re-presentándola. La **Schickung** se deja pensar sólo como ya siempre sucedida, como don en el cual el dar se ha siempre ya sustraído. Es, ciertamente, a esto a lo que alude Heidegger cuando oponiéndose a Hegel en la segunda sección de **Identität und Differenz**, dice que para él se trata de pensar **la diferencia como diferencia** (ID, 37). El ser sólo puede ser pensado como diferencia, en un aplazamiento que se contrapone a la presencia del **objeto** de la representación. Ese pensamiento que piensa al propio objeto siempre como diferido, como constitutivamente no presente, es el **Gedächtnis**, el **Andenken**, la memoria. Es verdad que también el **computer** tiene memoria, es memoria; pero en el sentido en que memoria indica aquella facultad del hombre por la cual el puede **erinnern** y **behalten** (cf. WD, 97); la memoria entendida como facultad queda totalmente en el horizonte de la instrumentalidad, de la objetividad y de la simple presencia; es sólo la capacidad de hacerse presente lo que momentáneamente no lo está. La memoria del **computer**, además, corresponde estrechamente al procedimiento capturador-tranquilizador de la ciencia, que en su verificar **bloquea** el remontarse de la memoria más allá del **Grund**; exorcizando, por decirlo así, al **Andenken** a través de su «parodia» que es el procedimiento de la fundación.

Pero el **Andenken** «es algo distinto que la efímera presentificación del pasado» (WD, 159); su relación con aquello a lo que piensa es más bien del tipo del **Verabschieden**, en uno de los sentidos que el término tiene en alemán: decir adiós a lo que ha quedado anacrónico, que ha pasado según su medida, que se ha cumplido (cf. WD, 158-159); y el ser como **Schickung** —que resuena aún en

palabras esenciales, como en el nexa **Denken-Danken-Gedächtnis** — es en el fondo de tal modo que no puede no permanecer en lo no dicho y en lo casi-olvidado (cf. WD, 99). Jamás podemos remitirlo a la palabra como tal (WD, 98-99). Esta impotencia que señala la memoria está expresada en la conexión, que vive aún en la lengua, entre **Denken-Gedächtnis** y **Danken**, entre pensamiento-memoria y agradecimiento. Precisamente porque no se reduce a la facultad de presentificar lo que está momentáneamente ausente, la memoria, en su sentido esencial, es un encuentro del pensar con lo que el ser-ahí es y tiene como más propio y constitutivo: la memoria es «el reconcentrarse del ánimo» como «permanente reconcentrarse ante lo que a todo **Sinnen**, sentir, se dirige» (WD, 92-93). En relación con este «objeto» que encuentra la memoria, la actitud del pensamiento se configura como **Dank**, agradecimiento; lo cual significa ante todo que el pensamiento lo encuentra como aquello por lo que es sostenido y de lo que no dispone; es por esto, en el fondo, que jamás lo puede presentificar como objeto, porque el objeto es asimismo aquello de lo que el sujeto siempre, en principio, dispone. Aquello que, entre otras cosas, distingue claramente al **Andenken** heideggeriano de cualquier toma de conciencia historicista.

Pero al enfatizar el nexa entre **Denken** y **Dank** no parece que Heidegger considere, como creen algunos intérpretes, una salida religiosa del pensamiento al menos en el sentido habitual; el pensamiento auténtico no es aquel que agradece, sino más bien el que piensa que aquello que auténticamente debe pensarse es el auténtico agradecer (cf. WD, 158). Aquello que el ser-ahí más profundamente es y tiene, y con el cual se encuentra en el **Denken-Danken**, no es un don para pensar en términos de ente — vida, talento, etc. — por el que se debiera dar las gracias. Aquello que el ser-ahí es y tiene es su permanecer extático en la apertura del ser. La importancia del nexa **Denken-Danken-Gedächtnis** debe buscarse entonces en el hecho de que el pensamiento como memoria piensa al **Awesen** como **Anwesenlassen**, como acontecimiento de la revelación; es la relación del revelar **como acontecimiento** lo que constituye el ser-ahí, aquello que él es y tiene. Se advierte aquí una precisa conexión del **Andenken** con la analítica existencial de **Sein und Zeit**. Pensar el revelar como

acontecimiento significa, en efecto, ver la apertura abierta que constituye nuestra proyección histórica precisamente como una apertura histórica, no idéntica al ser, como por el contrario pretende la metafísica que se nos impone en el **Ge-stell** (traducible por lo tanto como im-posición: cf. VA, 14). Pensar cómo recordar no significa estar ligados al pasado (que es sólo otro presente ya no disponible), ni remitirse agradeciendo a alguna presencia de la cual dependeríamos; significa, en cambio, captar la apertura del ser, en la cual estamos arrojados, como acontecimiento; o también recordar la **Schickung** como **Schickung**, como hacer-ser-presente, es decir, estar frente a la totalidad de lo fundante-fundado de la metafísica desplegada en técnica como frente a una posibilidad histórica, y no como frente al ser-mismo.

Precisamente en esta función liberadora, y no por casualidad, Heidegger introduce al **Andenken** en las páginas finales del curso sobre **Der Satz vom Grund**, allí donde el discurso sobre el principio de razón suficiente se apresta a concluir con la remisión al **Ab-grund** y con la imagen heracliteana del **aiòn** como niño divino que juega. ¿No será un juego arbitrario e ilógico, una coquetería del pensamiento, introducir aquí una referencia al juego? «Puede parecer así — dice Heidegger — mientras continuemos omitiendo pensar desde el punto de vista del envío (del **Geschick**, del don-destino) del ser, es decir, de confiarnos, recordando, al liberador vínculo que nos coloca dentro de la tradición del pensamiento» (SVG, 187).

No sólo la referencia a la **Ueberlieferung**, en este caso a Heráclito, nos permite introducir la noción de juego, sino que es, más profundamente, la **lösende Bindung** con la tradición, a la cual nos confiamos en el **Andenken**, la que nos permite, en general, el juego. Este término no es uno entre tantos del pensamiento heideggeriano. No podemos ahora seguirlo en las acepciones y desarrollos que asume en los diversos textos de Heidegger y en el pensamiento que a Heidegger se remite (por ejemplo, en Gadamer), pero queremos llamar la atención sobre dos puntos:

a) Reencontramos aquí una noción sobre la cual insiste también la interpretación de Heidegger en relación a Wittgenstein y al «pensamiento sin

fundamento»; sin embargo, precisamente el significado que el término juego tiene en las páginas a las que nos hemos referido del **Satz vom Grund**, da una idea de la abismal distancia (**ab-gründlich**?) que separa al juego heideggeriano del «juego», definido por el hecho de tener reglas, de Wittgenstein. Juego significa en Heidegger exactamente lo opuesto a la sujeción a reglas: es ese margen de libertad (se dice en castellano que el volante de un coche tiene más o menos juego) que más que confirmar las reglas, las suspende; no en el sentido de que las invalide, sino en el de que las revela dependientes, en su carácter **eventual**, de acontecimientos, pero, por tanto, también de posibilidades.

b) Esta «imagen» del abrirse de la apertura del ser, del **Uebereignen** en que se produce el **Ereignis** del ser, como juego, no debe hacer olvidar que en la noción de juego tal como Heidegger la usa hay otro componente determinante; es aquel en base al cual el pensamiento del Heidegger de la madurez sobre este punto se remite a, y se clarifica en base a, **Sein und Zeit**. Juego es también, ante todo, **ponerse en juego**. Es riesgo e incertidumbre, pero sobre todo está inseparablemente ligado al ser mortal del ser-ahí. El juego en base al que debemos pensar el ser como **Ab-grund** es aquel juego «al cual somos llevados como mortales, como los que somos lo que somos sólo en cuanto que habitamos en la cercanía de la muerte, que, como última posibilidad del ser-ahí, hace posible (**vermag**) el punto más alto de la iluminación-apertura del ser y de su verdad» (SVG, 186-187). Como se ve incluso en esta breve cita, el hilo conductor del nexo entre juego y ser mortal no es tanto aquel que se remite al concepto de elección y riesgo, sino aquel que se remonta directamente a la función posibilitante que tenía la muerte en **Sein und Zeit**. Esta función posibilitante, por otra parte, es la que caracteriza, antes que al juego, al **Andenken**. El **Andenken** piensa al ser **como diferencia**, como aquello que difiere en muchos sentidos: primeramente, en el sentido de que, en el dar, no se da como tal, y por lo tanto difiere como lo que se escapa, que ha estado, y de lo cual la proveniencia, en su provenir, también siempre se despiden; pero también difiere siempre como aquello que es distinto, que en su no reducirse a la apertura abierta la difiere en cuanto que la dis-loca, la suspende (la hace depender, la

cuelga) en su perentorio carácter de presencia. Si quisiéramos decir todo esto en el lenguaje de **Sein und Zeit**, podríamos decir que el **Andenken** es el pensamiento que deja ser a lo posible como posible, quitándole la máscara de necesidad que la metafísica le ha impuesto, y que le impone principalmente en la identificación final del ser con la objetividad. El **Andenken** puede esperar pensar «realmente» la presencia como **Anwesenlassen** y como diferencia en cuanto que es el pensamiento del ser-aquí como mortal, del ser-ahí que «anticipando se libera para la propia muerte» (SUZ, 395). Relacionar explícitamente **Andenken** y anticipación de la muerte ayuda a poner en claro, tanto en la noción de **Verstehen** tal como se desarrolla en **Sein und Zeit**, como en la idea de pensamiento rememorador del modo en que Heidegger la desarrolla en sus obras de madurez, el peculiar carácter de **desfundamentación** que las distingue. También la noción de círculo hermenéutico, central para **Sein und Zeit**, termina por recibir una nueva luz. En esta obra, el discurso sobre el círculo hermenéutico significaba, sobre todo, el reconocimiento de que toda interpretación — y por lo tanto toda tematización, teórica o práctica, de algo como algo — está ya siempre guiada por una pre-comprensión, que es constitutiva de la **Geworfenheit** del ser-ahí. El anticipador liberarse para la muerte no estaba explícitamente ligado a la noción de círculo hermenéutico, más que a través de la problemática del existir auténtico e inauténtico. Dentro de ciertos límites, también el discurso sobre el círculo hermenéutico podía aún ser leído en términos de fundación: el porqué del articularse de determinados modos de una cierta interpretación y tematización del ente se buscaba en la precomprensión constitutiva del histórico ser arrojado del ser-ahí interpretante.

Al poner en claro la relación entre **Andenken** y ser-para-la-muerte, se aclara también el carácter de desfundamentación que tenía ya en **Sein und Zeit** la decisión anticipadora de la muerte, y por tanto también su conexión con la circularidad del círculo hermenéutico. En efecto, la anticipación de la muerte, como el **Andenken**, tenía en **Sein und Zeit** el significado de suspender las posibilidades del ser-ahí a su carácter de posibilidad; haciendo esto, por un lado abría la historicidad de la existencia como **continuum** hermenéutico,

permitiendo que el ser-ahí discurriera de una a otra sin ligarse definitivamente a ninguna, pero también sin saltos; de alguna manera, constituía lo concreto del tejido-texto de la vida subjetiva. Pero, por otro lado, la anticipación de la muerte tenía también el sentido de sostener el tejido-texto de la continuidad histórica de la existencia de un fundamento que en realidad era un **Ab-grund**, manifestando su total falta de fundamento; en este sentido, la circularidad del círculo hermenéutico puede convertirse en el principio de un «análisis infinito». Precisamente esta segunda dimensión del círculo hermenéutico y del ser para la muerte se advierte con la elaboración del **Andenken**. Aquí, el pensamiento mortal ya no aparece sólo como lo que, anticipándose para la propia muerte, constituye la existencia como tejido-texto, como continuidad de sentido, articulada en una totalidad de instrumentos. El pensamiento mortal es aquel que, en tanto mortal, responde al **Zuspruch** de un dar que, en el acto de dar, se retrae, y con el cual sólo puede ponerse en relación mediante un remontarse **in infinitum**. El **Andenken** — en su distinción de la memoria como pura facultad del presentificar — es el pensamiento del remontarse al infinito.

Este remontarse al infinito es **juego**: tanto porque suspende la perentoria seriedad del tejido-texto de la existencia, moviéndose en un espacio no regido por reglas, como porque en él el ser-ahí entra en juego como mortal. Es, efectivamente, en cuanto mortal que el ser-ahí accede al **Ab-grund** sobre el que se sostiene toda contextualidad fundante-fundada de su historia: es el ser para la muerte el que revela el **continuum** histórico como signado, en último término, por una discontinuidad, la del **Ab-grund**. En este sentido deben entenderse, en rigor, expresiones como «la muerte es el cofre de la nada» (cf. VA, 119). El ser-ahí piensa al ser como diferencia sólo en tanto se proyecta para la propia muerte.

Pero el hecho de que la relación con el **Ab-grund** esté ligada al ser-mortal del ser-ahí quiere decir también otra cosa; que esta relación con el **Ab-grund** se articula siempre también como relación con el pasado, del cual el ser-ahí en tanto mortal de hecho proviene. **Andenken** es, entonces, también memoria en sentido literal, regreso historiográfico sobre la **Ueberlieferung**. El pensamiento rememorante es pensamiento hermenéutico: pensar el ser como

Anwesenlassen significa recordar su carácter de acontecimiento localizándolo en la «concatenación» de los «acontecimientos»: es lo que hace Heidegger cuando vuelve a recorrer la historia de la metafísica, la historia de las palabras clave como **a-létheia**, **Grund**, **logos** y similares. Pero este recorrido tiene objetivos diametralmente opuestos a los de la **Historie** como verificación-fundamentación de las circunstancias históricas actuales a través del ha-llazgo de sus condiciones en el pasado. Lo que hace el **Anden-ken** como pensamiento hermenéutico, por el contrario, es precisamente desfundamentar continuamente los contextos históricos a los cuales se aplica, sometiendo a un análisis infinito a las «palabras» que los constituyen. A este significado desfundamentador de la hermenéutica heideggeriana se une —legítimamente, en estos términos— aquella ontología hermenéutica que hoy habla de «inagotabilidad» como carácter del ser y de la verdad, y funda sobre ella la infinitud siempre abierta de la interpretación¹⁹⁹.

El remontarse hermenéutico **in infinitum** invierte las prescripciones de la lógica, y no tiene jamás fines «constructivos», al menos en el sentido usual del término; sólo que precisamente la desfundamentación reivindica una radical constructividad, en tanto que, al suspender la perentoriedad y la inderogabilidad de los contextos en los cuales la existencia histórica es en cada ocasión arrojada, libera al ser-ahí para otros contextos. El carácter de riesgo que pertenece al juego se ve en esto, en que la liberación de la atadura exclusiva a su contexto histórico pone al ser-ahí en situación, él mismo, de suspensión; una suspensión que lo alcanza hasta en su más profunda constitución de sujeto (también en este sentido debe leerse, creo, el antisubjetivismo de Heidegger): ¿qué sucede con la continuidad que constituye incluso en el plano psicológico, la vida subjetiva, cuando ella se revela signada, en su misma estructura, por la discontinuidad del **Ab-grund**? ¿No estaremos aquí en la misma situación descrita por Nietzsche en **La gaya ciencia**, cuando habla (af. 54) del «continuar soñando sabiendo que se sueña»? Pero, como se ve en la obra de Nietzsche, todo esto tiene efectos de gran alcance en el modo de pensar el yo como individualidad-identidad.

¹⁹⁹ Cf., para estos conceptos, L. PAREYSON, *Verdad e interpretación*, Milán, Mursia,

Pensar «realmente» al ser significa, según este análisis del **Andenken**, un pensar que juega saltando hacia el **Ab-grund** — un pensamiento que se pone en juego, y pone en juego todos los contextos de su existencia histórica, en un análisis infinito. Un durísimo análisis a asimilar por la lógica; pero también frustrante, embarazoso-inquietante para quien espera de Heidegger una teoría de la desalienación. Como por ejemplo Kostas Axelos, cuando escribe: «Hay un Heidegger una teoría de la alienación, pero tal vez no de la desalienación, humana.»²⁰⁰ El hecho es que, si es correcto cuanto se ha dicho hasta aquí, en Heidegger la alienación, si así se la puede llamar, no tiene ninguna necesidad de suprimirse y superarse. El **Schicken** del ser es de tal modo que, en su dar, se sustrae y retrae como dar. Con el ser entendido así como diferencia no es nunca posible una relación pensante que no sea de rememoración y, en cierto sentido, de «despedida»; es decir, si se quiere usar el término, una relación alienada (alienación es también aquello que se anuncia en el nexa **Denken-Dank**, que implica un despojamiento del hombre, y así, despojador, es el **Ereignis** como **Ueber-eignen**). Desalienación podría significar una situación en la cual el ser se dé finalmente como tal en su presencia. Me parece evidente que es así si se piensa en los orígenes clasicistas del discurso sobre alienación y desalienación: este discurso se mueve siempre en el horizonte trazado por el modelo winckelmaniano-schilleriano de la humanidad ideal como totalidad armónica; desalienado es el hombre que alcanza la máxima similitud con la estatua griega, en la cual, como dirá de modo concluyente la **Estética** hegeliana, se realiza la perfecta coincidencia entre interior y exterior, en la que, por lo demás, no queda nada no dicho (aunque la estatua griega no habla, ya no necesita la palabra; y por otra parte también la **Sprache** tiene una conexión privilegiada, en Heidegger, con el ser-mortal). En este horizonte de la desalienación como idealización de la presencia desplegada en una totalidad armoniosa (que sigue vigente en todo el pensamiento marxista contemporáneo, con pocas excepciones) se mueve también la recuperación de Heidegger en clave de «pensamiento sin fundamento», para el

1971.

cual «dejar de lado al ser como fundamento» no significa estar disponible para el salto hacia el *Ab-grund*, sino corresponder sin rémoras, sin residuos (sin no dicho), a la apelación del principio de razón.

Al ideal de la desalienación, Heidegger contrapone un — implícito — ideal de humanidad «auténtica» que hace referencia a términos como ser-para-la-muerte, o bien al **Geviert**, a la cuadratura en la que se despliega la relación entre tierra y cielo, mortales y dioses²⁰¹. Para hallar estos elementos de una heideggeriana «imagen del hombre» es probablemente necesario remitirse, con una precisa atención a los «contenidos», a las lecturas heideggerianas de los poetas. Heidegger ha puesto siempre en guardia, quizá por desdén hacia el existencialismo «popular», contra lecturas «existentivas» de su obra y, por tanto, que yo sepa, no se han realizado indagaciones de esta clase, al menos de un nivel que pueda hacerlas significativas. Una investigación de este tipo debería demostrar que el pensamiento heideggeriano no está regido — como a veces se cree, aunque no se tiene la osadía de decirlo — por el ideal de una humanidad agrícola-pastoril de la Selva Negra, regulada en su vida por los ritmos naturales del día y la noche, del nacimiento y la muerte, sino por un esfuerzo de entender la existencia humana alternativo al modelo clasicista, que es dominante, al menos en cuanto a las expresiones artísticas, filosóficas, políticas (aquí se debería abrir un paréntesis sobre el carácter «clasicista» de las ideologías totalitarias), a partir del Renacimiento. En este sentido se puede hablar, un poco provocativamente, de un «Heidegger contra Schiller», de un Heidegger que, por lo menos en esto, continúa la revolución anticlasicista inaugurada por Nietzsche en **El origen de la tragedia**. Se trata luego de ver, a propósito de este último nexo, hasta qué punto también se encuentra en Heidegger lo dionisiaco nietzscheano, al menos en dos de sus sentidos: la inclusión de la capacidad de sufrimiento en el ideal de una existencia «auténtica» (el hombre del desierto que crece, en Heidegger, ha perdido también la capacidad de sufrir); y la desfundamentación del **principium**

²⁰⁰ K. AXELOS, *Arguments d'une recherche*, París, 1969, p. 101.

²⁰¹ Sobre el Geviert, véase sobre todo la conferencia sobre "La cosa", en VA, pp. 109 y ss.

individuationis también en su sentido de desfundamentación del sujeto. Bajo esta luz también se debería revisar y volver a discutir la interpretación heideggeriana de Nietzsche, reconociendo la proximidad que los vincula. El hilo conductor «Heidegger contra Schiller» es tanto más significativo en cuanto que, en la cultura del siglo XX, hay otras alternativas relevantes que creemos que tienen el mismo sentido y que indican la oposición al ideal clasicista de la desalienación, de una concepción de lo negativo que no deja que se lo incluya, y liquide, en la perspectiva de un posible «rescate» final. Son, por ejemplo, las alternativas que se pueden reconocer entre Bataille y Breton (para lo cual remito al libro de Perniola sobre Bataille)²⁰², entre Adorno y Marcuse, entre (quizá) Benjamín y Bloch. En todas estas alternativas, en las que el pensamiento negativo, según una expresión de Bataille, es siempre un «viejo topo» (el topo de la revolución de Marx) y no se convierte nunca en una «super águila», hay tal vez una señal para proseguir la investigación en la dirección indicada por Heidegger con la noción de **Andenken**.

Con toda la provisionalidad aconsejada por el desarrollo que cada uno de los temas hasta aquí indicados, sobre todo poco antes, aún exige, me parece que se pueden delinear al menos dos conclusiones:

1. La insistencia en el tema del pensamiento como **Andenken**, aunque no sirva para proyectar y realizar un cambio global en la «cultura», no carece de significación y reflejos también en este plano. En efecto, ella tiende a concebir las ciencias humanas de modo no subordinado al modelo de las ciencias de la naturaleza y a los fines de la dominación técnica incondicional del mundo. La producción de los significados sigue una lógica autónoma, que no se deja reducir a la de la producción de los instrumentos de existencia, aunque no necesariamente se contrapone a ella de modo conflictivo; incluso si renuncia a toda pretensión hegemónica que dominaba el ideal de la filosofía propio de la metafísica, y que últimamente, en la época de la metafísica cumplida, se invierte

²⁰² M. PERNIOLA, G. *Bataille y lo negativo*, Milán, Feltrinelli, 1977.

en la sujeción a otra hegemonía, la de la razón técnica, concebida, todavía, siempre como razón soberana y sede del sentido. Es una perspectiva que se centra en la hermenéutica, lo cual no necesariamente significa predominio de la historiografía y de la filología. Por el contrario, este predominio representa aún una malinterpretación del sentido del **Andenken**, que lo identifica pura y simplemente con la memoria histórica y, por último, con la **Historie**. El pensamiento hermenéutico, en cambio, es también y quizá más legítimamente aquel saber que se despliega hoy en la crítica de la ideología²⁰³, y en el psicoanálisis, el cual más bien debe ser explícitamente asumido desde el punto de vista hermenéutico en su alcance de modelo metódico de un «análisis infinito», liberándolo de toda tentación de valer como simple instrumento de una «toma de conciencia» todavía subjetivista y metafísica. En una perspectiva de pensamiento hermenéutico como análisis infinito de los fondos que sostienen todo contexto de significado, caen también las distinciones rígidas entre pensamiento «reflejo» y el pensamiento que se ejercita en la producción del arte: el arte — sobre todo en la forma que asume después de la experiencia de las vanguardias de nuestro siglo — es un modo eminente de análisis infinito; y puede darse que en esto haya que buscar uno de los sentidos del diálogo, del que habla Heidegger, entre pensar y poetizar.

2. La centralidad que asume la técnica en el pensamiento del último Heidegger no debe leerse, desde la perspectiva aquí propuesta, como apelación a corresponder sin rémoras a la provocación de la técnica, quizá con la esperanza, en verdad ingenuamente dialéctica, de que llevar la técnica hasta sus últimas consecuencias — en cuanto a posibilidades producción y, por consiguiente, formas de organización social — conduzca también necesariamente hacia una superación del «desierto» que la técnica lleva consigo. En la técnica resuena,

²⁰³ Uso el término en el sentido en que lo usa, además de Habermas, K. O. APEL, *Comunidad y comunicación*, trad. it. al cuidado de G. Garchia, Turín Rosenberg y Sellier, 1977; si bien me parece que el pensamiento de Apel necesita ser radicalizado, en el sentido que he indicado en la introducción a la citada trad. it. de su libro.

como en el principio de razón suficiente, junto a la apelación a este principio, al cual responde sometiéndose la razón calculante, también un **Zuspruch**, un llamado-estímulo, al que debe responder el pensamiento meditante, arriesgando el salto hacia el **Ab-grund**. Pero, en relación con este salto, ¿qué significado «positivo» puede revestir el hecho de que hoy la metafísica haya llegado a su fin, precisamente en la total organización técnica del mundo? ¿En qué sentido «donde crece el peligro, crece también lo que salva»?²⁰⁴ Sobre este punto no me parecen convincentes ni la respuesta del «pensamiento sin fundamento», ni aquella ingenuamente dialéctica que espera de la extremización de la técnica su superación. De estas respuestas no se aleja, en lo que se refiere a su sentido general, tampoco aquella reciente propuesta²⁰⁵ según la cual la técnica, al desplegar el pensamiento representativo en su pura representatividad, en su ser un puro «doble» de lo existente, desenmascara definitivamente su carácter ideológico, y libera el pensamiento para otra posición en relación con el ser. En resumen, ¿se puede verdaderamente esperar que la culminación de la metafísica en la técnica prepare otra época del ser? ¿Puede el pensamiento como **Andenken** dejar su impronta en una época como ha hecho el pensamiento de la metafísica? ¿O no es constitutivo del **Andenken** el hecho de **no poder volverse** principio de una organización de la totalidad del ente, debiendo permanecer siempre, incluso en este sentido, como un viejo topo?

La relación de la técnica desplegada con la posibilidad, para el pensamiento, de colocarse en una posición de **Andenken** no puede ser una relación directa; ni el pensamiento **andenkend** se identifica con el pensamiento técnico, ni está preparado por él como su salida dialéctica; la relación del **Andenken** con la técnica sólo puede ser una relación **oblicua**. Esto significa que, como el viejo topo del pensamiento de Bataille, el pensamiento **andenkend** se anida dentro del pensamiento calculante, escucha como éste la apelación del

²⁰⁴ Son dos versos de Hölderlin sobre los que Heidegger se detiene varias veces; por ejemplo, en VA, pp. 22 y ss.

²⁰⁵ De Eugenio Mazzarella en la introducción, que es un verdadero y amplio ensayo de interpretación heideggeriana, al citado *Marx y Heidegger* de K. AXELOS.

principio de razón suficiente, pero la malinterpreta deliberadamente, es decir, la entiende – como demuestra Heidegger en las lecciones sobre el **Satz vom Grund** – acentuado de modo distinto lo que ella dice; no: **Nada** existe **sin** fundamento, sino: Nada **existe** sin **fundamento** (cf. p. ej., SVG, 204); acentuación que abre el camino para escuchar **seinsgeschicklich** la coincidencia entre ser y **Grund**, y prepara por lo tanto para el salto hacia el **Ab-grund**. La manera en que el pensamiento **andenkend** escucha la tradición metafísica tiene este carácter de oblicuidad, que en los textos heideggerianos se configura sobre todo como dislocación hermenéutica, como extrañamiento; pero que también podría pensarse con el término klossowskiano de la parodia.

Lo cual quiere decir, en el plano histórico, que el pensamiento **andenkend**, al rechazar la apelación a la asignación de la razón suficiente y al dominio de la técnica, se anida más bien en los intersticios de este dominio, como los subproletarios que viven de la asistencia pública en las metrópolis de occidente (sub-productos necesarios de estas metrópolis); y de tal modo instaura, paradójicamente, una relación «positiva» con la técnica. ¿Pero la distinción entre una sociedad tecnológica fuerte y una sociedad de subproductos de ella es verdaderamente tan clara? ¿No implicará, en el plano sociológico, una indebida mitificación; aquélla según la cual hay una humanidad totalmente dedicada al dominio técnico del mundo, que vive hasta el fondo los imperativos de la técnica, un poco como los stakanovistas rusos vivían hasta el fondo los imperativos de la productividad «revolucionaria»? A esta figura mitificada de hombre técnico, de puro «trabajador» (que no necesariamente es un «explotado», pero sí, al menos un poco, un autómeta) se contrapone otra figura igualmente mítica, la del subproletario como último refinado **flâneur**; el cual, quizá, precisamente porque no tiene una relación activa con la técnica, tampoco tiene probablemente la capacidad de nidificar de verdad en sus intersticios, en las desmalladuras de la **ratio**. ¿No habrá una relación más compleja, ya que el **Zuspruch** del ser se capta sólo cuando se sabe escuchar, también, aunque no sea exclusivamente, al **Anspruch** del principio de razón suficiente? Por lo demás, así como el pensamiento del **andenkend** no parece estar en condiciones de dar lugar a una

época del ser, a una organización global del ente, del mismo modo es probable que tampoco pueda informar sobre sí mismo a una clase o a un grupo social del cual sería el patrimonio y el principio de legitimación; ni siquiera si se trata de un grupo social definido sólo negativamente, como el subproletariado (pero también en Marx el proletariado es definido negativamente). Si esto es correcto, el viejo topo del **Andenken** puede anidarse también, o precisamente, en el hombre de la técnica, como instancia permanente de desfundamentación de su existencia. (Nietzsche: «Qué importa de mí — está escrito sobre la puerta del pensador futuro.») Pero si el **Andenken** tiene su lugar histórico en el centro de las metrópolis, o en su periferia, es una cuestión que no puede decidirse teóricamente, y quizá ni siquiera sea teóricamente relevante. Lo que la teoría puede saber es que la relación del **Andenken** con la técnica sólo puede ser una relación oblicua. Cómo se articula esta oblicuidad, también, pero no sólo, en el plano histórico, es un problema abierto; y tal vez también por esto, para el pensamiento del **andenkend**, la cuestión de la técnica merece ser continuamente repropuesta.

Nietzsche, intérprete de Heidegger²⁰⁶

Replantearse el problema de la relación entre Heidegger y Nietzsche no es un modo de hacer, una vez más, filología sobre un tema ya intensamente tratado por los estudiosos de cada uno de estos pensadores. Por el contrario, es una vía para discutir un problema que, al menos desde el punto de vista de la filosofía europeo-continental, constituye un tema central, o incluso, a mi juicio, el tema central del actual debate filosófico. Cualquiera que sean los aspectos que, en la interpretación heideggeriana de Nietzsche, todavía pueden ser indagados y aclarados en el plano de la filología y la historiografía, el problema se discutirá aquí, por el contrario, principalmente con un interés teórico, partiendo de la hipótesis apuntada, según la que hablar de la relación Heidegger-Nietzsche significa plantear y desarrollar un problema, o el problema, teórico central de la filosofía actual.

Mientras, se puede partir de un hecho incontrovertido: una gran parte de la filosofía continental de los últimos veinticinco años - si queremos fijar un término cronológico - se ha desarrollado discutiendo sobre dos temas conectados: el significado del pensamiento de Nietzsche, en torno al que los estudios, y también las investigaciones filológicas sobre los textos, se retomaron con mucha intensidad en Europa a comienzos de los años sesenta; y la filosofía del «segundo Heidegger», que también llegó a ser ampliamente conocida hacia finales de los años cincuenta. La fortuna del segundo Heidegger y la Nietzsche-Renaissance no son sólo dos acontecimientos filosóficos que coinciden cronológicamente. Es sabido que, si no el único, ciertamente un factor determinante de la Nietzsche-Renaissance fue justamente la publicación de los dos volúmenes de Heidegger sobre Nietzsche, que recogen cursos universitarios y otros escritos de los años

²⁰⁶ Traducción de Carmen Revilla, en VATTIMO, G., *Diálogo con Nietzsche*. Ensayos 1961-2000, Paidós, Buenos Aires, julio de 2002.

1935-1946. El interés de Heidegger por Nietzsche no es sólo un aspecto entre otros de su remontarse en la historia de la metafísica; Nietzsche es para él un término de confrontación comparable sólo, por importancia, a los presocráticos o, tal vez, a Hölderlin. La Nietzsche-Renaissance, aunque tenga también, ciertamente, aspectos filológicos que prescinden de los problemas interpretativos planteados por Heidegger (así, el trabajo de quienes prepararon la edición crítica, Colli y Montinari, sigue siendo totalmente ajeno a la discusión de las tesis heideggerianas, incluso allí donde afronta una tarea de «comentario» filosófico a las obras nietzscheanas), se encuentra, sin embargo, en gran parte entretrejida con la fortuna del pensamiento del segundo Heidegger. Quien lee a Nietzsche no puede dejar de hacer cuentas con la interpretación que Heidegger ha propuesto de él, y se encuentra así (es lo que le ha sucedido también a quien escribe, justamente a principios de los años sesenta) teniendo que volver a recorrer todo el camino filosófico heideggeriano, ya que Nietzsche no es, como se decía, sólo un «tema» historiográfico del que Heidegger se hubiera marginalmente ocupado. Los estudiosos de Heidegger, por otra parte, se ven llevados a remontarse a los textos de Nietzsche justamente por la importancia decisiva que Heidegger les asigna en la historia de la metafísica. Se desarrolla así en mucha filosofía europea reciente un ir y venir entre Heidegger y Nietzsche que - y ésta será justamente mi tesis - no se limita a intentar entender a Nietzsche valiéndose de los resultados del trabajo interpretativo de Heidegger, como sería de esperar. Se da también un movimiento opuesto: mucho más allá de las tesis explícitas propuestas por Heidegger en su interpretación de Nietzsche, el significado mismo de la filosofía heideggeriana tiende a ser captado y comprendido a través de Nietzsche. Así, se puede hablar no sólo de un Heidegger intérprete de Nietzsche, sino también de un Nietzsche intérprete de Heidegger; en esta figura suya de intérprete, y no de texto interpretado, Nietzsche no coincide en absoluto con la imagen de él que Heidegger propuso en su obra. Se produce así una situación paradójica, pero muy difundida, sobre todo en Italia y Francia: muchos heideggerianos leen a Nietzsche en una perspectiva que remite, sí, a Heidegger, pero que no acepta, o acepta sólo en parte, las tesis específicas de Heidegger sobre Nietzsche. Quisiera mostrar que esto no es

consecuencia de un conocimiento incompleto o apresurado del pensamiento de Heidegger por parte de estos intérpretes suyos, sino que, de algún modo, justamente para ser fieles a las intenciones más auténticas de Heidegger, hay que «traicionarlo» en la interpretación de Nietzsche.

A favor de esta tesis habla el hecho - que no pretendo documentar aquí analíticamente - de que en gran parte del heideggerismo contemporáneo el nombre de Nietzsche no cuenta sólo como el de uno de los autores de la tradición metafísica que se trata de superar (como sería el caso, por ejemplo, de Descartes o de Hegel), sino que señala a un pensador que, como Heidegger, está ya en el camino de un pensamiento del ser que ha dejado a sus espaldas la metafísica. Es obvio que esta situación «privilegiada» de Nietzsche está en cierta medida prevista por el mismo Heidegger, que, al ver en él al último pensador metafísico, a aquel en el que el olvido del ser llega a su culminación, lo sitúa también en un punto de inflexión: «Donde crece el peligro - como dice el verso de Hölderlin tan frecuentemente citado por Heidegger, crece también lo que salva». Pero es indudable que Heidegger siente también a Nietzsche como profundamente distante de él en la medida en que, en todo caso, pertenece todavía a la historia de la metafísica y teoriza el ser como voluntad de poder. Ahora bien, es justamente esta distancia entre Heidegger y Nietzsche lo que en buena parte del pensamiento de orientación heideggeriana tiende a desaparecer. En el fondo esto vale también para un autor como Gadamer, en el que, además, la temática heideggeriana de la superación de la metafísica tiene un desarrollo muy limitado: en un punto muy delicado y central de *Verdad y método*²⁰⁷, donde se trata del significado de la renovación heideggeriana del problema del ser, se señala a Nietzsche como precursor de Heidegger, por delante de Dilthey y de Husserl. Y, para seguir en el ámbito de los intérpretes «clásicos» de Heidegger - los de la primera generación heideggeriana - se puede razonablemente plantear la hipótesis de que también Löwith piensa en Nietzsche y Heidegger como sustancialmente paralelos, movidos

²⁰⁷ Véase, H. G. Gadamer, *Verdad y método*, op cit , pág. 323: "Esta es la razón por la que el verdadero precursor de la posición heideggeriana en la pregunta por el

por las mismas pretensiones: es sabido que Löwith piensa la *Kehre* heideggeriana de los años treinta como una cesión de tipo sustancialmente político, sin verdaderas razones teóricas; pero cuando describe a Nietzsche como aquel que ha intentado recuperar una visión griega del ser en la culminación de la modernidad, y fracasa en este intento, ¿no estará describiendo también, en términos teóricos y ya no sólo políticos, el esfuerzo de Heidegger por superar la metafísica y lo que a él le parece que es su fracaso? La postura de Löwith es totalmente peculiar, y no entra del todo en nuestro discurso porque, ciertamente, no se puede describir a Löwith como un «heideggeriano», aunque, a la luz de la hipótesis que he propuesto, quizás habría que repensar también este problema en términos nuevos. Es verdad, por el contrario, que una proximidad entre Heidegger y Nietzsche la presupone, más o menos ampliamente, toda la hermenéutica actual, es decir, la filosofía que se presenta como continuación de Heidegger y que, bajo este específico aspecto de la interpretación de Nietzsche, se despega de muchas conclusiones del maestro. No quiero discutir aquí si, y hasta qué punto, entran con pleno derecho en la hermenéutica autores como Foucault o Derrida, o como Richard Rorty; pero en todos me parece que se puede descubrir una visión de Nietzsche, más o menos explícita, que lo interpreta en sustancial continuidad con Heidegger, mucho más allá de lo que Heidegger mismo estaría dispuesto a admitir. El pensamiento de Foucault, incluso, se podría describir justamente como una *summa* o «síntesis» de Nietzsche y Heidegger, realizada desde un punto de vista prioritariamente nietzscheano, que, sin embargo, deja poco espacio a las intenciones ontológicas de Heidegger. Esto es algo que, en cierta medida, se puede repetir también respecto a la imagen de Nietzsche y Heidegger que se encuentra en las obras de Derrida y de sus discípulos (Sarah Kofman, B. Pautrat), y antes en Deleuze (no sólo en el libro sobre Nietzsche, sino también en *Diferencia y repetición*): nunca se acentúa la separación entre Heidegger y Nietzsche; ambos, con sentidos y en medida diferentes, se cuentan entre los pensadores que han señalado el camino de un pensamiento que supera la

ser y en su remar contra la corriente de los planteamientos metafísicos occidentales no podía ser ni Dilthey ni Husserl, sino en todo caso Nietzsche.

metafísica. También la recuperación de Nietzsche en el pensamiento italiano de las últimas décadas ha tenido lugar en relación a Heidegger; aquí tuvo una posición central el problema de la técnica: también, y sobre todo, como «pensadores de la técnica», Nietzsche y Heidegger han aparecido en una sustancial continuidad (pienso en los trabajos de Massimo Cacciari, pero también en los de Emanuele Severino, que, sin embargo, polemiza respecto a Heidegger, al considerar - con motivo, como veremos más adelante - que Nietzsche y Heidegger coinciden en una misma perspectiva nihilista).

Éstos que he recordado tan brevemente pretendo que sirvan aquí solamente como ejemplos de un hecho que me parece muy visible en el pensamiento continental de los últimos años: este pensamiento, en amplias zonas, se desarrolla tomando como puntos de referencia privilegiados a Nietzsche y Heidegger; y no «toma en serio» todas las implicaciones de la interpretación heideggeriana de Nietzsche, tampoco cuando se presenta como continuación de la filosofía de Heidegger, sino que tiende a ver entre Heidegger y Nietzsche una continuidad que contrasta con la explícita interpretación de Nietzsche que Heidegger da en sus obras. Propongo considerar esta paradoja como un problema teóricamente significativo, intentando aclarar por qué se puede (y, a mi juicio, se debe) ser heideggeriano sin seguir a Heidegger en su interpretación de Nietzsche; e incluso para concluir que las intenciones profundas del pensamiento de Heidegger sólo se pueden seguir revisando su relación con Nietzsche en términos diferentes a aquellos en los que él mismo lo describió. El viraje que Heidegger da, sobre todo con los extensos estudios publicados en 1961, a la interpretación de Nietzsche consistía en la propuesta de leerlo poniéndolo en relación con Aristóteles²⁰⁸; esto es, como un pensador cuyo tema central es el ser, un pensador metafísico, y no sólo como un moralista, un «psicólogo» o un «crítico de la cultura». En virtud de esta decisión interpretativa, Heidegger se refería preferentemente a los escritos tardíos de Nietzsche, sobre todo a las notas que inicialmente debían servir para *La voluntad de poder*, y tendía, por el contrario,

²⁰⁸ Véase M. Heidegger, *Nietzsche*, op cit.

a dejar a un lado mucho de la producción más «ensayística» de Nietzsche, obras como *Humano, demasiado humano*, *Aurora* o *La gaya ciencia*. Eran éstas, justamente, junto a determinados libros aforísticos como *Más allá del bien y del mal*, y el «poema» de Zaratustra, las obras que habían determinado la imagen predominante de Nietzsche en las primeras décadas del siglo XX, esa imagen que Dilthey, en el breve escrito sobre *La esencia de la filosofía* (1907), sintetizaba situando a Nietzsche al lado de «escritores filósofos» como Carlyle, Emerson, Ruskin, Tolstoy, Maeterlinck; a estas figuras Dilthey las veía como emblemáticas de una situación en la que la filosofía, acabada la época de la metafísica, tendía a hacerse *Lebensphilosophie*²⁰⁹ - no en el sentido de «metafísica vitalista» que hoy tiene para nosotros la palabra, sino en el sentido de una reflexión sobre la existencia que no busca justificarse demostrativamente, sino que asume, por el contrario, los caracteres de la expresión subjetiva, de la poesía y de la literatura-. La descripción que Dilthey da de Nietzsche es, en muchos aspectos, radicalmente opuesta a la de Heidegger; pero las dos perspectivas coinciden en un rasgo esencial. Tanto para Dilthey como para Heidegger, el carácter de la filosofía de Nietzsche está determinado por el hecho de encontrarse en el final de la metafísica. Para Dilthey, además, esta situación «final» o epigonal de Nietzsche se traduce en el hecho de que, en él, llega a ser dominante la aproximación literaria, podríamos decir «ensayística» y de «crítica de la cultura», a los problemas filosóficos; mientras que para Heidegger ver a Nietzsche en relación con la historia de la metafísica significa buscar en él, preferentemente, tesis y enunciados sobre los grandes temas de la metafísica tradicional: el ser, Dios, la libertad, el sujeto... Dilthey parece ser aquí más radical y coherente que Heidegger: si Nietzsche está al final de la metafísica, esto no significará solamente que ve el ser y los demás «objetos» metafísicos de diferente manera que Platón o Descartes, sino también que la forma de su pensamiento será diferente. En otras palabras, Dilthey ve más claramente que Heidegger que la «metafísica» de Nietzsche ha de buscarse justamente en esas páginas que ya a sus

²⁰⁹ Véase W. Dilthey, *La esencia de la filosofía*, en *Obras de W. Dilthey*, vol. VIII,

primeros lectores les parecían más características y significativas, en sus páginas de psicología y «crítica de la cultura». Ésta es una perspectiva interpretativa que no va en absoluto contra las bases de la tesis heideggeriana, y que, sin embargo, Heidegger no desarrolló; en él queda siempre un hiato entre los temas auténticamente metafísicos de Nietzsche -nihilismo, voluntad de poder, eterno retorno, *Übermensch* y justicia, de acuerdo con la lista de los *Leitworte* que señala en su obra- y su crítica de la moral, de la religión, del sujeto, etc. ¿Por qué Heidegger no une, en su interpretación, estos dos aspectos de Nietzsche como pensador final de la metafísica? Se puede conjeturar que un motivo plausible se ha de buscar en la desconfianza que Heidegger experimentaba, con razón, respecto a la «filosofía de la cultura» de importación neokantiana (como la de Cassirer, o la del mismo Dilthey) y respecto a la «crítica de la ideología» hegeliano-marxista. Es difícil, sin embargo, contentarse con esta explicación, sobre todo si se considera que, al menos en cierto sentido, lo que Dilthey dice de Nietzsche es muy aplicable también al estilo teórico del mismo Heidegger. La proximidad entre filosofía y literatura, la articulación del discurso filosófico de acuerdo con un ritmo más «edificante» que demostrativo y científico, y también la identificación de la filosofía con una reflexión sobre la historia de la cultura (que en Heidegger se identifica con la historia y el destino del ser) son rasgos, todos ellos, que Heidegger tiene en común con Nietzsche, y son los que Dilthey describe como propios de la *Lebensphilosophie*, aunque ésta, en Dilthey, adquiere el significado de pensamiento subjetivista e impresionista, pero sólo porque Dilthey sigue cultivando el sueño de una filosofía «rigurosa», heredera de la metafísica en su forma «crítica» kantiana repensada como «psicología trascendental» o tipología de las *Weltanschauungen*. Pero suprimido, como se suprime en Heidegger, este sueño todavía metafísico, la *Lebensphilosophie* de Nietzsche no está tan lejos del «pensamiento del ser» que Heidegger se esfuerza en pensar.

Intento decir que, si consideramos la diferente manera en la que se articula, en Dilthey y en Heidegger, la descripción de Nietzsche como pensador

final de la metafísica, encontramos que Heidegger tiende a no ver el vínculo entre el Nietzsche metafísico y el Nietzsche «crítico de la cultura» porque este vínculo, una vez reconocido, le «obligaría» a reconocer también su proximidad a Nietzsche. Esta proximidad es la que el «heideggerianismo» actual percibe ampliamente, aunque no ha hecho de ello todavía tema explícito de discusión.

¿Qué significa, de hecho, que la ontología de Nietzsche esté estrechamente entrelazada con su revisión «genealógica» de la historia de la moral, de la religión, de la conciencia europea, es decir, con su «arqueología del saber»? Esta arqueología no tiene nada que ver con la «crítica de la ideología», esto es, con un pensamiento que cree poder desenmascarar las mentiras «humanas, demasiado humanas» de la metafísica - de los sistemas de valores, de las instituciones, del arte - para reconducirlas por fin a su verdadero fondo. Respecto a las fantasías de la cultura del pasado y de sus pretensiones metafísicas Nietzsche no lleva a cabo este desenmascaramiento, que sigue siendo metafísico, ya que desenmascara también la idea de una verdad, de un «fondo» sobre el que finalmente sea posible «estar». La arqueología de Nietzsche, respecto a la metafísica, celebra más bien «fiestas de la memoria», recorre de nuevo estas fantasías como «historia del ser». Hasta *Humano, demasiado humano* Nietzsche es consciente de que desvelar el carácter «de devenir» y los intereses que están en la base de lo que se presenta como verdad, valor, belleza «eternos», no significa liquidar todas estas cosas, sino descubrir que, en definitiva, son la única sustancialidad de la que disponemos, los únicos «marcos» a partir de los que nuestra experiencia del mundo puede adquirir un sentido; esto es lo que él llama «necesidad del error», y en un aforismo de *La gaya ciencia* (el 54) define como «seguir soñando sabiendo que se sueña». El ser del que nos ha hablado la metafísica es «error»; pero el error - las formas simbólicas producidas por las culturas a lo largo del tiempo - es el único ser, y nosotros somos sólo en relación con todo ello. El Heidegger que concibe el pensamiento posmetafísico como *Andenken*, rememoración y remontarse a través de la metafísica, ¿está, pues, tan lejos del Nietzsche de las «fiestas de la memoria»? Los dos pensamientos son realmente muy similares, unidos por el hecho de pensar el ser no como estructura

y *Grund*, sino como acontecimiento. Si Heidegger no capta esta proximidad es porque rechaza aceptar y articular explícitamente las implicaciones nihilistas de su propia «concepción» del ser. También para él, como para Nietzsche, el pensamiento es *An-denken*, y no representación o fundamentación, porque no hay otro ser sino las aperturas de la historia como destino en las que las diversas humanidades históricas experimentan el mundo; y el hecho de que estas aperturas de la historia como destino no sean manifestaciones de una estructura eterna, sino acontecimientos, no las condena a la liquidación, es más, les confiere la dignidad que la metafísica confería al ser estable y eterno, como en las «fiestas de la memoria» de Nietzsche.

Se instaura así entre los dos pensadores - no en el plano de la historiografía filosófica entendida en sentido *historisch*, sino en el plano de una respuesta *geschichtlich* a su interpelación - un complicado entramado. Heidegger es determinante a la hora de atribuir un sentido al pensamiento de Nietzsche, un sentido que, justamente en el plano *historisch*, de la reconstrucción de los textos y de sus conexiones, la historiográfica filosófica difícilmente consigue identificar, especialmente si se consideran las casi incurables contradicciones que nacen en torno a conceptos como eterno retorno, voluntad de poder, *Übermensch*, nihilismo activo y reactivo. Heidegger, ciertamente, no proporciona instrumentos para conciliar estas contradicciones en el plano lógico, ni en el «psicológico», frecuentemente preferido por la crítica nietzscheana (la «locura» de Nietzsche). Sin embargo, traza un marco dentro del cual todos estos conceptos adquieren significado como aspectos de la historia del ser en la época del final de la metafísica. Por poner sólo un ejemplo: el apenas pensable concepto del eterno retorno de lo mismo resulta bastante menos inconcebible si se ve en relación con la temporalidad «a-histórica» del mundo técnico, del *Ge-Stell* en el que la metafísica se cumple como organización total del mundo, al excluir la historicidad como novedad no planificada ni dominada.

Cualesquiera que sean los problemas filológicos todavía abiertos, y quizás insolubles, para la reconstrucción historiográfica del pensamiento de Nietzsche, es un hecho que esto resulta significativo para nosotros, es decir,

capaz de hablar productivamente en la actual situación filosófica, solamente -o casi solamente - gracias a Heidegger: conceptos como el de voluntad de poder, de eterno retorno, de *Übermensch*, adquieren sentido como *modos de darse el ser* en el final de la metafísica, mientras que aparecen llenos de contradicciones insolubles si se los ve como descripciones metafísicas de un ser dado «ahí fuera». Permanece en el plano de una descripción todavía metafísica, por ejemplo, la interpretación de Nietzsche que se limita a ver su filosofía como un «desvelamiento» del hecho de que el ser es voluntad de poder, y de que, en consecuencia, propone una moral de la fuerza, de la lucha, del enfrentamiento (es la lectura «fascista» de Nietzsche; pero hay huellas de una interpretación similar también en Foucault).

Sin embargo, si Heidegger confiere su sentido al pensamiento de Nietzsche como filósofo del final de la metafísica, la analogía entre las «fiestas de la memoria» nietzscheanas y el *An-denken* heideggeriano nos advierte, recíprocamente, de que Nietzsche confiere al «ser» heideggeriano su auténtico significado. ¿Qué quiere decir, de hecho, que, para Heidegger, el ser (si de ello se puede hablar) es acontecimiento? ¿Quizá significa solamente lo que Reiner Schürmann ha llamado el «principio de anarquía»? Esta expresión, según Schürmann, define el resultado de la destrucción de la historia de la metafísica por parte de Heidegger, ya que éste desvela que todo lo que en la historia del pensamiento se ha presentado como *arché*, *Grund*, fundamento que sostiene y domina una cultura (podemos pensar, una vez más, en las *episteme* de Foucault) no es otra cosa que «posición», acontecimiento.²¹⁰ ¿Cuál es, sin embargo, el resultado de esta tesis? Puede ser el mero reconocimiento de que todo *arché* es sólo el resultado de un juego de fuerzas, sólo voluntad de poder; de este modo se vuelve a un Nietzsche «desenmascarador», que Heidegger retomaría literalmente. Si, como creo que hace Schürmann, se quiere evitar esta conclusión, entonces el riesgo es el de pensar que, una vez descubierto que los *archai* son acontecimientos, es posible un acceso al ser diferente y alternativo respecto al que

la metafísica ha llevado a cabo, fundamentado en la asunción de *archai* y de *Gründe*. En este caso, sin embargo, la superación del pensamiento metafísico de los *archai* conduciría a una especie de teología negativa o mística, en la ilusión todavía de captar de algún modo el ser en su diferencia e irreductibilidad respecto a los principios y a los fundamentos imaginados por la filosofía del pasado. Es un riesgo que no creo que esté del todo ausente del trabajo, extraordinariamente penetrante por otra parte, de Schürmann - que parece oscilar entre una salida foucaultiana (las *episteme* como puros efectos de juegos de fuerza) y una salida «mística». Ciertamente, esta última está ampliamente autorizada por el mismo Heidegger, justamente en la medida en que en sus textos, junto a la «descripción» del ser en términos de acontecimiento, se da siempre también (pienso en las páginas conclusivas de *El ser y el tiempo*)²¹¹ la aspiración a una situación en la que el ser nos hable de nuevo «en persona». Sin embargo, aquí se esconde un posible malentendido del mismo Heidegger: si, al ir más allá de sus acontecimientos (los *archai* que cada vez, *je und je*, han dominado la metafísica), hemos de acceder de algún modo, aunque no sea fundante, al ser, entonces la empresa de superación de la metafísica acaba en una nueva metafísica, en una nueva «representación» o concepción (*Begriff* del ser. Pero el *An-denken* al que Heidegger nos ha remitido no puede ser concebido como una rememoración que «recupera» el ser como algo que podemos encontrar cara a cara; la rememoración recuerda al ser justamente como lo que se puede solamente recordar, y nunca representar. Esto equivale a decir, como Heidegger con frecuencia lo hace, que el acontecimiento del ser ha de ser entendido no sólo en el sentido subjetivo del genitivo (los *archai*, las épocas son acontecimientos que pertenecen al ser, no sólo eventos de los entes), sino también, inseparablemente, en sentido objetivo: el ser no es otra cosa que sus acontecimientos. Esto significa, sin embargo, que el ser no es nunca pensable como una estructura estable que la metafísica habría solamente olvidado y que se trataría de volver a encontrar. Pero esto, pensado profundamente,

²¹⁰ Véase R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, París, Seuil, 1982.

²¹¹ Véase M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, Madrid, FCE, 1982.

es lo que creo que se debe llamar «nihilismo» de Heidegger. La superación de la metafísica se puede realizar sólo en la medida en que, como escribe Heidegger del nihilismo nietzscheano, «del ser como tal ya no hay nada»²¹²; la superación de la metafísica no es la inversión del olvido metafísico del ser, es este mismo olvido (el nihilismo) llevado a sus últimas consecuencias. Heidegger no puede huir de esta conclusión, si no quiere volver a encontrarse pensando el ser como *arché*, *Grund*, estructura estable.

Si Heidegger confiere sentido a Nietzsche al mostrar que la voluntad de poder, por decirlo así, es «destino del ser» (y no puro juego de fuerzas a desenmascarar con la crítica de la ideología), Nietzsche da sentido a Heidegger al aclarar que el destino del ser (si ha de ser pensado fuera de la metafísica) es el nihilismo; esto significa que el ser se despidе de su configuración metafísica no (sólo) cuando desvela los *archai* como máscaras, como acontecimientos, sino cuando se da en la forma de lo que no es, sino que ha (ya siempre) sido y está vigente sólo como recuerdo, en una forma desvaída y débil. A este destino de debilitamiento del ser - que disuelve la forma autoritaria y, en el fondo, violenta en la que se ha presentado siempre el «fundamento» - pertenece el nexo, tan central en el primer y segundo Heidegger, entre acontecimiento del ser y mortalidad del hombre (ya que las aperturas de la historia como destino en las que las cosas vienen al ser son epocales y no «eternas», sólo porque no son eternas las generaciones, los «ser-ahí», por las cuales y gracias a las cuales aquéllas se iluminan); y a este destino pertenece también el proceso de disolución que Nietzsche describe en *El crepúsculo de los ídolos*, en el capítulo titulado «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula», esto es, justamente la disolución de los *archai* y de las pretensiones de objetividad que caracterizan el desarrollo de la filosofía occidental. Este ser que, como escribe Nietzsche en un pasaje citado por Heidegger, «se evapora» no es sólo una imagen falsa del ser que debería ser sustituida por una más sólida y verdadera; es justamente ese ser que, después de Nietzsche, puede «desvelarse», en el pensamiento posmetafísico,

²¹² Véase M. Heidegger *Nietzsche*, op, cit.

como no identificable con el objeto, el *arché*, el fundamento, sino como un «envío» al que el pensamiento corresponde con el *An-denken* o celebrando «fiestas de la memoria».

Dialéctica y diferencia²¹³

Aquello que siempre da lugar a nuevas reflexiones al meditar sobre Heidegger es lo que se podría señalar como la relación entre *An-denken* y *Ge-Stell*. El primer término, *An-denken*, indica el pensamiento rememorante, aquel que debería situarse en una condición distinta del olvido metafísico del ser; el segundo - que en otra parte hemos propuesto que se tradujera como imposición²¹⁴ - es el término con el cual Heidegger describe la «constelación» en la cual se encuentra el hombre moderno, al final de la época de la metafísica y en el momento del triunfo de la técnica: *Ge-Stell* es el «conjunto» del *Stellen*, es decir, de todo aquel «situar» en que, según Heidegger, consiste el mundo técnico: la condición en la cual el hombre es provocado a provocar al ente a siempre nuevas «ocupaciones» (VA, 14, n.), en una general imposición del cálculo y de la planificación que hace pensar, por muchas de sus características, en el mundo «totalmente administrado» de Adorno y la escuela de Frankfurt. El problema, en la relación entre *An-denken* y *Ge-Stell*, es que ellos son términos opuestos y contradictorios: para Heidegger no vale la tesis «camino del *Ge-Stell* hacia el *An-denken*», que haría de él un pensador nostálgico de un mundo de relaciones «auténticas» contra la nivelación y la des-historicización operada por la técnica; por el contrario, constantemente en sus escritos, junto a textos que parecen colocarse en este filón de crítica de la técnica como «alienación», se anuncia una actitud de valoración «positiva» de la técnica en vista de la superación de la metafísica; pero esto apuntando al *An-denken*, lo cual excluye que la superación de la metafísica se pueda realizar como liquidación de toda rememoración, y como pura adecuación del hombre a la «provocación» de la deshistoricización tecnológica del mundo. Esta actitud heideggeriana, si se quisiera medirla con este

²¹³ Traducción de Juan Carlos Gentile, en VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y de Heidegger*, Península, Barcelona, 1993, pp. 149-173.

criterio, es de una extremada «actualidad»: se enlaza con los aspectos más estimulantes y aún vivos de cierto pensamiento del siglo xx - de Simmel a Bloch y Benjamin. Como algo más radical y más problemático, en Heidegger, está precisamente la insistencia en la dimensión rememorante del *Andenken*, que parece querer torcer la esencia de la técnica en una dirección a ella heterogénea. Al igual que en Bloch y Benjamin, en Heidegger está la aceptación de la técnica como destino. del hombre moderno; este destino, sin embargo, no impulsa al hombre hacia una condición totalmente desarraigada con respecto a la tradición humanística; por el contrario, hace de él, según Heidegger, una suerte de *flâneur* cuya esencia es, de algún modo, la repetición (irónica, «pervertida») de la experiencia humanística. No es, por lo tanto, «camino del *Ge-Stell* hacia el *An-denken*», sino «hacia el *An-denken* en él y a través del *Ge-Stell*».

¿Se trata, quizá, de un mecanismo de inversión dialéctica? El nombre de Hegel viene en seguida a la mente no sólo por esta apariencia dialéctica del proceso de superación de la metafísica²¹⁵, que parece comportar una inversión y una posible conciliación de opuestos, sino también porque uno de los dos términos de la oposición, aquel que parece constituir el acceso a un pensamiento ultrametafísico, es definido en términos de *rememoración*. Precisamente al aclarar cómo y por qué la rememoración del pensamiento ultrametafísico de Heidegger no coincide con aquella que aparece en la filosofía de Hegel, se aclarará cómo y por qué el paso del *Ge-Stell* al *An-denken* no es una inversión o una *Auf-hebung* dialéctica. (La conexión entre discurso del *Ge-Stell* y *Auseinandersetzung* con Hegel se realiza explícitamente en los dos ensayos que Heidegger ha recogido bajo el título de *Identität und Differenz*, que también podría titularse «Dialéctica y diferencia», puesto que la historia de la noción de identidad en la tradición metafísica se cumple precisamente en la dialéctica

²¹⁴ Justificando más ampliamente la elección: cf. VA, 14, nota.

²¹⁵ Heidegger habla de una «superación» (*Ueberwindung*) de la metafísica en VA, pp. 45 y ss., donde, no obstante, interpreta la *Ueberwindung* como una *Verwindung*, un «recuperarse» de la (pero también: un «remitirse» a la) metafísica, con una serie de resonancias que sustraen el concepto a toda posible lectura dialéctica.

hegeliana.)

En Hegel, el pensamiento se despliega como memoria porque en él la verdad de la autoconciencia, explicitada por primera vez en la filosofía moderna por Descartes, se convierte en proceso de interiorización de la exterioridad articulado en el tiempo. El nexo entre *especulatividad* (saber como saber de sí mismo) e *historicidad* del pensamiento no está con esto completamente aclarado y «fundado»: permanece siempre sin explicar por qué la especulatividad hegeliana debe identificarse con la historicidad del saber. Pero éste es el mismo problema de la onto-teo-logía, el término con el que Heidegger describe el desarrollo de la metafísica que es a la vez teoría del ser en cuanto ser - en sus estructuras generales, por ejemplo en la de la sustancia - y teoría del ente supremo del cual dependen todos los otros entes. Tanto la relación entre especulatividad e historicidad en Hegel, como la doble configuración de la metafísica como ontología y teología son conexiones que la metafísica experimenta sin problematizarlas auténticamente en su raíz común; remontarse a esta raíz equivale a cuestionar la metafísica y - al menos en cierto sentido - a despedirse de ella. Incluso si no se llega a una completa justificación del nexo (y, de todos modos, justificarlo significaría permanecer en el ámbito del pensamiento del fundamento, por lo tanto, de la metafísica), queda el hecho de que, en Hegel, *el pensamiento es memoria porque el saber es saber-se*: la rememoración, como aparece en la *Fenomenología del espíritu* hegeliana, resulta, de tal modo, profundamente marcada por la especulatividad. Lo que domina en ella es la *apropiación*. La conciencia que recorre el itinerario fenomenológico no «se abandona» al recuerdo, sino que se apropia progresivamente de lo que ha vivido y que aún le resultaba, aunque fuera parcialmente, extraño. En Hegel, *Er-innerung* (recuerdo, memoria) es entendido etimológicamente como *er-innern*, interiorización, el llevar al interior del sujeto aquello que inicialmente se le da como externo; antes que rememoración, para lo cual Hegel usa más propiamente el término *Gedächtnis*, *Er-innerung* es el depositar algo en el recipiente de la memoria, memorización; lo cual significa despojar, al menos inicialmente, el elemento de experiencia de su particularidad

y accidentalidad, convirtiéndolo en un término de la historia del sujeto, insertándolo, por lo tanto, en un contexto más universal²¹⁶. El doble significado que *Er-innerung* tiene en Hegel: rememoración pero también memorización, interiorización, alude al hecho de que para él se trata de un proceso de apropiación organizado de modo rígidamente teleológico; la primera apropiación que se verifica con la interiorización de aquel elemento es sólo un paso en el camino de una apropiación más completa, la que será realizada, además de por la imaginación, por el *Gedächtnis*. Especulatividad, historicidad, orden teleológico del proceso se concatenan necesariamente en la noción hegeliana del pensamiento y en su práctica de él. «El objeto (*Sache*) del pensamiento es para Hegel el ser entendido como el pensamiento que se piensa a sí mismo, pensamiento que llega a sí mismo sólo en el proceso de su desarrollo especulativo y, por consiguiente, recorre grados de formas diversamente desarrolladas e inicialmente, por necesidad, para nada desarrolladas» (ID, 34-35).

Olvido y memoria están inextricablemente conectados en este modo hegeliano de concebir y practicar el pensamiento (quizás uno de los primeros autores en esclarecer este nexo fue el Nietzsche de la segunda *Consideración inactual*, quien también a esto debe su posición de último pensador de la metafísica y primer pensador del «después»); este nexo es relevante porque no concierne sólo a Hegel, sino a toda la tradición metafísica que alcanza con él su punto culminante. En Hegel puede verse que la metafísica - que para Heidegger recorre toda la historia del pensamiento occidental, de Platón a Nietzsche - no está caracterizada sólo por el olvido (del ser en favor del ente), sino también, paralelamente, por la memoria como *Er-innerung*, como apropiación. La metafísica es el pensamiento que corresponde a una época en la cual el ser se da al hombre en el horizonte del *Grund*, del fundamento o, con el término griego originario, del λογωω. No hay una razón (un *Grund*) de este evento: si se reconoce, como ha hecho Heidegger en todo su trabajo filosófico a partir de *Sein*

²¹⁶ El significado de la *Erinnerung* en Hegel ha sido estudiado en un hermosísimo ensayo por Valerio VERBA (*Historia y memoria en Hegel*, en el volumen al cuidado

und Zeit, que el dominio de la noción de fundamento es un hecho histórico-cultural (y esto, en definitiva, porque el ser no tiene estructuras más allá del tiempo y cada manifestación suya es una *Prägung*, una «impronta», siempre diversa), entonces no se podrá tampoco pretender proporcionar un porqué del manifestarse del ser a la luz del fundamento: se da, *es gibt*, bajo esta luz, sucede según esta impronta, y basta. Nosotros, que reconocemos el carácter histórico-destinal²¹⁷ - es decir, no «explicable» históricamente, en base al «antes» y a conexiones de consecuencia necesaria - del manifestarse del ser como fundamento, estamos ya también al margen de esta *Prägung*, estamos en el momento de la posible superación de la metafísica; *y esto sin que se pueda señalar un fundamento de nuestra posición.*

Aquí puede apreciarse también la extremada proximidad y la diametral oposición Heidegger-Hegel: para Hegel, la autoconciencia absoluta del espíritu en la conclusión del itinerario fenomenológico es una consecuencia «lógica» del proceso de lo real-racional; supera pero no desmiente este proceso, lo cumple y concluye en el sentido de que queda definitivamente estampada en su estructura, habiéndolo interiorizado totalmente; el pensamiento absoluto es el último producto de las causalidades reales desplegadas en la historia, del *lñgow* como fundamento-*causa* eficiente; y a la vez la *conciencia* desplegada de los nexos y de la necesidad de este proceso. La posición absoluta alcanzada por la conciencia es para Hegel un *hecho* (aquello que es real es racional), que, no obstante, se define como la perfecta realización de lo racional: podemos «pensar» porque estamos en un determinado punto de la historia; pero esto no constituye un elemento de falta de fundamento para el pensamiento, porque el punto que ocupamos en la historia está caracterizado como la perfecta coincidencia de

de F. Tessitore, *Incidencia de Hegel*), Nápoles, Morano, 1970, pp. 339-365, al que remito para una más amplia justificación del discurso en lo referente a Hegel.

²¹⁷ Traduciré así el término heideggeriano *geschicklich*, que recurre continuamente en las obras tardías, junto con *Geschick*, del cual deriva como su forma adjetival o adverbial. *Geschick* es entendido por Heidegger como «destino, envío»; pero él juega con la asonancia de *Geschichte* (historia) y *geschichtlich* (histórico). Para la clarificación de estos conceptos, y de otros que se repetirán en el presente volumen, remito a mis libros: *Ser, historia y lenguaje en Heidegger*, Turín, Edizioni di «Filosofia», 1963; *Introducción a Heidegger*, Bari, Laterza, 1971.

fundación (causalidad) real y de explicación racional.

También para Heidegger, podemos pensar, porque estamos en una cierta situación histórica. Pero nuestra situación, que está caracterizada por el hecho de comenzar a captar la *Prägung* del ser como *lñgow* en tanto *Prägung*, en tanto impronta histórico-destinal, y ya no como una estructura «necesaria», está también privada de lógica, no tiene un fundamento y no puede tenerlo.

¿En qué sentido el proceso que culmina con Hegel representa un determinado nexo de olvido y memoria? Heidegger llama olvido a la metafísica - todo el pensamiento occidental a partir de Platón, que se despliega como teoría general del ser, onto-logia, y como teoría del ente supremo, teo-logia-, dado que tal pensamiento ha olvidado al ser en favor del ente. La doble configuración que la metafísica ha asumido en su historia, ontología y teología, es fruto y expresión del olvido en que ella vive: la pregunta por el ser (qué es el ser) se ha transformado desde el principio en una pregunta por el ente del cual dependen todos los otros: no es obvio, sin embargo, que el ser, que «hace» que los entes sean, pueda identificarse pura y simplemente con aquel ente que causa su existencia. Haber asumido esto como obvio es lo que caracteriza a la metafísica, la *Prägung* del ser a la luz del *Grund*, del fundamento. Una vez identificado el ser con el *Grund* se ha olvidado al ser en su diferencia del ente, y está abierto el camino a la exigencia de rememoración como remontarse de lo que es a lo que lo causa, al *Grund*, en un proceso que, no obstante, no se remonta *in infinitum*, sino que se detiene en el ente «supremo», en Dios. La *rememoración* metafísica es abierta como tal precisamente por el *olvido* del ser en su diferencia del ente.

El *An-denken* heideggeriano comporta también él una relación entre olvido y rememoración, distinta de la vigente en la tradición metafísica que culmina en Hegel. Pero para entender esto es necesario comprender cómo y por qué el pensamiento parte de Hegel, en el diálogo que Heidegger instaura con él sobre todo en *Identität und Differenz*. Mejor aún, no por qué y cómo, sino sólo cómo: el porqué ya no es enunciable desde una perspectiva que cuestiona la lógica del *Grund*. No hay fundamento, no hay por qué, dado que parte del pensamiento de Hegel y de la metafísica; lo que sabemos es que aquello que de

hecho sucede, ya nos ha sucedido. Es un hecho del tipo de la «muerte de Dios» anunciada por Nietzsche. «Dios ha muerto» tiene en Nietzsche un sentido mucho más literal de lo que en general se cree: no es la enunciación metafísica de que Dios «no existe», ya que ésta aún pretendería remitirse a una estructura estable de la realidad, a un orden del ser, que es el verdadero «existir» de Dios en la historia del pensamiento; es, por el contrario, la constatación de un acontecimiento, aquel por el cual el ser ya no tiene necesidad de ser pensado como dotado de estructuras estables y, en definitiva, de fundamento. Esta analogía no puede ser discutida aquí más extensamente; se recuerda sólo que Heidegger no la aceptaría tal cual, al menos porque Nietzsche pertenece, para él, a la historia de la metafísica más allá de la cual debe ir el pensamiento rememorante. Pero en rigor la proposición «Dios ha muerto», en tanto indica el fin de la lógica del fundamento que domina la metafísica, es una de aquellas por las que se puede decir que Nietzsche es aún simultáneamente un pensador metafísico y un pensador que ya anuncia el «después». Para Heidegger prevalece el primer aspecto, porque la afirmación nietzscheana es entendida por él como una afirmación todavía fundacional, donde muerto Dios todo es «remitido» al hombre; mientras que es posible leerla e interpretarla en clave más radicalmente metafísica de cuanto lo hace Heidegger. El carácter «eventual» de la muerte de Dios nietzscheana, como la apelación del *An-denken* en Heidegger, no indica una no esencialidad casual: lo que sucede no es necesario ni requerido por una lógica preestablecida de la historia, pero una vez sucedido es nuestro *Geschick*, el que nos es enviado-destinado, como una apelación a la que debemos responder de algún modo, y que no podemos ignorar.

A esto alude Heidegger cuando, en *Identität und Differenz*, habla de la libertad que tenemos de pensar o no la diferencia (que equivale, como ahora veremos mejor, a superar o no la metafísica, al menos inicialmente): «Nuestro pensamiento es libre de dejar la diferencia no pensada o, en cambio, de meditarla precisamente como tal. Pero esta libertad no vale para todos los casos. Imprevistamente puede darse el hecho de que el pensamiento se vea obligado a contestar: ¿qué quiere decir, pues, este ser al que tanto se nombra?» (ID, 55). No

hay una estructura estable del ser que se identifique con la diferencia, que el pensamiento sea libre de mirar o no dirigiendo la vista hacia otra parte; como Heidegger ha demostrado desde la conferencia sobre *La esencia de la verdad*, de 1930, la libertad es más originaria que el puro y simple moverse del espíritu respecto de la estabilidad de estructuras; la libertad concierne al darse de estas mismas estructuras, la apertura de los horizontes en que se colocan las alternativas con respecto a las cuales el hombre luego puede decidirse de un modo o de otro. La frase de Heidegger, por lo tanto, debe leerse así: puede darse que respecto al pensar o no la diferencia siga vigente también, para el pensamiento, la libertad en el sentido «psicológico» del término; pero esta libertad es secundaria respecto de un evento más esencial, es decir, el hecho de que, independientemente de nosotros, la apelación de la diferencia resuene o no. Puesto que la diferencia no es una estructura del ser en torno a la cual se mueva, de modo arbitrario, el pensamiento del hombre, dirigiéndole o apartando de él la mirada, no podemos tampoco describirla o hablar de ella si no es en referencia al *hecho* de que el pensamiento se encuentre forzado a prestarle atención. No podemos hablar de la diferencia, comenzar a superar la metafísica, más que describiendo las condiciones en las que se verifica el hecho de que su apelación nos llama de modo perentorio. Este «hecho» es el *Ge-Stell*. Lo que nos lleva a ver que la posición de Hegel (ya) no se puede sostener, no es una cierta falta de lógica interna de tal posición; no se sale de Hegel, como de ningún otro pensador, mediante una superación dialéctica de contradicciones. Esto, de paso, puede valer también para explicar por qué la descripción heideggeriana de las filosofías del pasado es con tanta frecuencia «apologética», atenta a mostrar cada filosofía particular como un todo relacionado y, en cierto sentido, necesario. Con el pasado sólo es posible un *Gespräch*, un diálogo, y éste se produce dado que partimos de posiciones diversas. Posición que, como Heidegger demuestra a menudo remitiendo al término *Er-örterung* (discusión, explicación) a su raíz etimológica, *Ort*, lugar - por lo cual el término también puede ser traducido como

«situación»²¹⁸ -, debe entenderse ante todo en sentido literal: el lugar histórico-cultural (o más precisamente histórico-destinal en términos heideggerianos) en el cual *nos encontramos* y desde el cual dialogamos con el pasado. En la noción de diálogo prevalece, sobre cualquier otra cosa, la acentuación de la diversidad de nuestro *Ort* respecto de aquel del interlocutor. ¿Pero nuestro *Ort* no está también, ante todo, co-determinado por el hecho de que ha existido Hegel y que ha enunciado ciertas tesis? Es una cuestión que la hermenéutica contemporánea, a partir de Dilthey, pero sobre todo bajo el impulso de Heidegger, ha elaborado largamente. Pero asumir como obvio que el *Ort* en que estamos situados como intérpretes está siempre y de cualquier modo co-determinado por la *Wirkung* histórico-cultural del interlocutor con el que dialogamos significa aceptar acríticamente la imagen historicista de la *continuidad* del devenir histórico. El historicismo, por otra parte, ya sea en la formulación metafísica de Hegel o en la formulación diltheyana, parece en principio diametralmente opuesto a la hermenéutica, en la medida en que en él prevalece el modelo de la continuidad: esto es evidente en el diálogo hegeliano, del cual, desde este punto de vista, el actualismo gentiliano parece el resultado más coherente; pero está por verse también hasta qué punto los resultados vitalistas de Dilthey (y sobre todo los de sus seguidores e intérpretes) no revelan una vez más el predominio del modelo de la continuidad, que inutiliza la hermenéutica. Si la continuidad se remite a la historia, como en la filosofía hegeliana del espíritu, la hermenéutica es inutilizada porque todo lo que merece sobrevivir está ya de hecho presente en las etapas posteriores del desarrollo del espíritu, y a lo sumo leer e interpretar el pasado es sólo tomar conciencia de lo que, desde siempre, se es; si, por el contrario, la continuidad es remitida a la vida, como en Dilthey, la hermenéutica es inútil porque en el fondo de todo se encuentran no los «contenidos» más y más diversos de la experiencia vivida, sino la estructura de esta experiencia, que se mantiene igual en todas partes.

A esta alternativa trata de escapar Heidegger cuando intenta elaborar la

²¹⁸ Cf. sobre esto el cit. *Ser, historia y lenguaje en Heidegger*, p. 153, y los lugares

distinción entre *das Selbe* y *das Gleiche*, entre lo Mismo y lo Igual. Él sabe perfectamente que no puede existir *Gespräch* con la tradición del pensamiento, y en general no puede haber historia, sin un *Durchgängiges*, algo de permanente que recorra las diversas épocas del ser, por consiguiente, también las diversas aperturas y *Prägungen* de la verdad del ser. Pero este *Durchgängiges* no puede ser siempre igual, entendido como generalidad, o bien como *telos* que los distintos momentos concurren a preparar. Es pensado, en cambio, como un Mismo: donde quizás el término comporta también una resonancia de tipo «personal», al menos en el sentido en que lo permanente es también la mismidad del anuncio de mensajes. *Das Selbe* que atraviesa la historia es el hecho de que la historia significa *Ueberlieferung*, trans-misión de mensajes, *Gespräch* en el que cada palabra es ya siempre *Entsprechung*, respuesta a un *Anspruch*, a una apelación que como tal es siempre también trascendente respecto de aquel que la recibe. Sólo con referencia a esta noción de lo Mismo se puede hablar, para Heidegger, de historia: que no es ni historia de cosas (obras, existencias individuales, formas, con su concatenarse en la vicisitud del nacer y morir) ni evolución hacia un *telos*, ni puro retorno de lo igual; sino historia de mensajes, en la cual *la respuesta no agota jamás la apelación*, entre otras cosas, porque, de algún modo, depende precisamente de ella. Todas las implicaciones de esta modelización hermenéutica de la historia, sin embargo, no han sido aún esclarecidas, ni por Heidegger ni por sus intérpretes y seguidores²¹⁹. Se puede decir, no obstante, que, en la historia como transmisión de mensajes, lo Mismo es lo no pensado que en cada anuncio se hace presente como reserva, como ese residuo de trascendencia que el anuncio conserva respecto de toda respuesta; es con esto no dicho, no pensado, que el diálogo con el pasado se pone en contacto (*cf.* ID, 38 n.), porque en tanto no pensado no es nunca pasado, sino siempre porvenir. Es lo Mismo, entendido en este sentido, aquello que deja aparecer la

ibíd. citados y discutidos.

²¹⁹ Véase sobre todo H. G. GADAMER, *Verdad y método*, trad. it. de G. Vattimo, Milán, Fabbri, 1972; y K. O. APEL, *Comunidad y comunicación*, trad. it. de G. Carchia, Turín, Rosenberg e Sellier, 1977; y mis introducciones a ambos volúmenes.

Verschiedenheit, la diversidad histórica (cf. ID, 35). Respecto de lo Igual, como estructura universal o como *telos* unificador, no se pueden dar lugares históricos verdaderamente diversos; sólo, quizá, mayor o menor coincidencia con lo universal, o grados diferentes en el camino de un mismo desarrollo. Sólo si se da un Mismo como no dicho pueden darse dislocaciones verdaderamente diferentes de los interlocutores de la historia en cuanto *Ueberlieferung*: que es como decir, más llanamente, que la diversidad en la historia sólo se da si hay un Mismo que no se deja consumir en lo Igual; *es decir*, que permanece no dicho y no pensado, pero siempre Mismo, de otro modo las diferencias no podrían ni siquiera aparecer como tales, no habría ningún *Gespräch* ni ninguna *Ueberlieferung*. Pero el ser de lo Mismo, precisamente porque permanece no dicho, se «prueba» sólo con el hecho mismo de la trans-misión.

Nuestra dislocación respecto de Hegel y de la historia de la metafísica - y al decir «nuestra» Heidegger alude a la constelación histórico-destinal en la que somos arrojados nosotros sus contemporáneos, y respecto de la cual su discurso exige ser valorado - es definida con el término *Ge-Stell*. Este término, cuyo sentido corriente en alemán es el de «pedestal, estante, armazón», es tomado por Heidegger como si estuviera compuesto de *Ge* y *Stell*, en analogía a palabras como *Ge-birg*, en la cual el *Ge* como prefijo de *birg*, *Berg* (montaña), tiene el valor de «conjunto», y *Ge-birg* es macizo de montañas. El *Ge-Stell* es el conjunto del *Stellen*, es decir, del «situar». El mundo de la técnica es aquel en el cual el ser está bajo el signo del situar. Todo lo que es, en este mundo, tiene relación con un *Stellen*, un verbo en torno al cual Heidegger recoge numerosos significados alemanes de sus compuestos: así, en el mundo técnico, junto al situar dominan el producir (*Her-stellen*), el representar (*Vor-stellen*), el ordenar (*Be-stellen*), el perseguir a (*Nach-stellen*) y el interpelar (*Stellen*, en uno de sus sentidos coloquiales) (cf. VA, 14). Si se quiere una traducción castellana de *Ge-Stell*, la más probable creemos que es *im-posición*, en la cual, en tanto el guión alude al uso peculiar y «etimológico» del término, resuenan tanto el situar del *Stellen* alemán, como el sentido general de una urgencia de la que no podemos sustraernos, y que también Heidegger hace sentir en el modo en que utiliza el

término. El mundo técnico descrito como *Ge-Stell* es el mundo de la producción planificada, al cual sirve el conocer entendido como representar, y en el cual el hombre es continuamente interpelado en un proceso de ordenaciones que imponen un continuo perseguir las cosas para constituir reservas, fondos, en vista de un siempre posterior desarrollo del producir. El conjunto de estas actividades es también descrito por Heidegger con el término *Heraus-forderung*, que traducimos por *pro-vocación*. En el mundo del *Ge-Stell*, hombre y ser se remiten a una recíproca *pro-vocación*: el ser de los entes se remite al hombre como siempre por-manipular, el hombre provoca a los entes a usos siempre nuevos y diversos respecto de una cada vez más improbable «naturaleza» propia. Si lo miramos bajo el perfil de la recíproca *Heraus-forderung* de hombre y ser, el *Ge-Stell* aparece más precisamente por aquello que es: no sólo un determinado orden histórico de la producción y de la existencia, sino como el *Er-ignis* del ser en el que estamos destinalmente colocados. *Er-ignis*, literalmente «evento», es el término con el que Heidegger habla del ser en sus obras más tardías; escrito con el guión, como a menudo lo escribe Heidegger, alude a un evento en el cual lo que ocurre es un juego de «propiación» (*eigen = propio*): en el *Ereignis* el hombre ha sido dado en propiedad (*vereignet*) al ser y el ser es entregado (*zugeignet*) al hombre (cf. ID, 23-25). La recíproca provocación en que ser y hombre se remiten uno al otro en la im-posición que caracteriza al mundo técnico es el evento de la trans-propiación recíproca de hombre y ser. No es exacto decir que el *Ge-Stell* es una forma del *Ereignis*, como si la estructura del evento del ser pudiera realizarse de diversas formas. El *Ereignis* es un *singulare tantum*; una vez más Heidegger debe resistir a la inclinación propia del lenguaje heredado de la metafísica, el único del que disponemos, el cual tiende a pensar la relación ser-entes en términos de universal y particular. El *Ereignis* es único, es la trans-propiación recíproca de hombre y ser; esta transpropiación sucede en el *Ge-Stell* y no en otra parte. El *Ge-Stell*, si vale tanto como se ha dicho, es también la condición, aún no explícitamente reconocida, desde la que habla *Ser y tiempo*; es decir, de la que parte el Heidegger fenomenólogo para proponer la inicial pregunta por el ser. En efecto, podemos preguntarnos por el ser, saliendo del

olvido metafísico, sólo porque y en cuanto el ser ocurre en la forma de la transpropiación, en la forma del *Ge-Stell*. Ni siquiera podríamos pensar en general el ser como *Ereignis* si no fuéramos llamados por el *Ge-Stell*. La historia de la metafísica es la historia del olvido del ser en su diferencia del ente, por tanto, del ser como *Ereignis*; pero aparece así sólo si es mirada desde la dislocación en que nos coloca el *Ge-Stell*, que si bien lleva a término la metafísica como pensamiento del *Grund* (todo, en la técnica, es concatenación regulada de causas y efectos, en todas partes triunfa el *Grund*), también hace aparecer finalmente el ser no ya como el fundamento al que se remite el hombre, sino como el acontecer de la recíproca transpropiación de hombre y ser. En el mundo técnico, el ser como fundamento desaparece; todo es «posición», cada fundamento es a su vez fundado, y el hombre vive en el arco de esta fundación. En la manipulación universal, que implica al hombre no sólo como sujeto, sino también a menudo como objeto (desde las diversas formas del dominio social hasta la ingeniería genética), se anuncia el *Ereignis*, el ser se libera (a partir) de la impronta del *Grund*. Es el *Ge-Stell* que se abre para captar la *diferencia* que desde siempre ha dominado la tradición metafísica permaneciendo no pensada (enmascarándose por último en la dialéctica hegeliana). En efecto, la metafísica ha hablado siempre de ser y de ente, pero olvidando que el uno remite invariablemente al otro en un juego que no se deja detener. Si preguntamos qué es el ser, la respuesta será: el ser es lo que los entes son, el ser del ente; y los entes, a su vez, sólo serán definibles como los entes del ser, aquellos entes que tienen el ser, que son. Lo que queda claro, en este círculo, «es sólo que en el ser del ente y en el ente del ser se trata siempre de una diferencia. Nosotros pensamos el ser de modo conforme a él (*sachlich*) sólo si lo pensamos en la diferencia con el ente, y si pensamos a éste en la diferencia con el ser» (ID, 53). Pensar el ser y el ente siempre en su diferencia, sin reducir el uno al otro como ha hecho el pensamiento metafísico del *Grund* significa descubrirlos como *transitivos*: el ser es lo que (compl. objeto) el ente es; el ente es lo que (compl. objeto) el ser es. «El ser habla aquí en forma trans-positiva, tras-pasante (*übergehend*). El ser es (*west*) aquí bajo la forma de un pasaje al ente» (ID, 56).

Ser no significa, para los entes ante todo consistir y subsistir en un espacio-tiempo definido, sino, a lo sumo, existir en el sentido extático que *Ser y tiempo* reconocía como propio de la existencia del hombre. Las cosas son en cuanto van al ser, suceden; y su suceder es un estar insertadas en un proceso de apropiación-expropiación, en el cual el ser las hace suceder y a la vez, continuamente, las des-termina²²⁰, las ilimita y las des-tituye. Ente y ser en su diferencia se remiten como *Ankunft* (advenimiento del ente) y *Ueberkommnis* (superioridad del ser sobre el ente) (cf. ID, 56).

Para comprender el nexo entre *Ge-Stell* y *Ereignis*, es decir, por qué esa cumbre del olvido metafísico del ser que es la técnica puede convertirse también en el primer paso del *An-denken*, es necesario tener presente sobre todo este carácter transitivo del ser que se anuncia en el *Ereignis*, y remitirlo (sin reducirlo) a la *Herausforderung*, a la provocación que constituye el mundo de la im-posición tecnológica. Desde este punto de vista tiene razón, al menos en cierto sentido, quien reprocha a Heidegger el pertenecer a la historia del nihilismo: ese pensamiento que asume al ser como producible (manipulable, transformable) y, por lo tanto, en principio, también destruible y reducible a la nada²²¹. El nihilismo propio de la técnica, que piensa, si bien sólo inicialmente, el ser como acontecer, en un juego de recíproca transpropiación con el hombre es en efecto, el paso que se debe dar para comenzara escuchar la apelación del *Ereignis* (más allá del cual no *hay*, en ninguna parte, un ser estable y siempre igual, parmenídeo). Sólo escuchando esta apelación podremos realizar la posibilidad de libertad que está contenida, aunque aún no realizada, en el *Ge-Stell*. El *Ge-Stell* no es, sin embargo, todo el *Ereignis*, sino sólo su «preludio»: «Lo que experimentamos en el *Ge-Stell* como constelación de ser y hombre a través del mundo técnico es un *preludio* de lo que se llama *Er-ignis*. No obstante, éste no persiste necesariamente en su preludio. Puesto que en el *Er-*

²²⁰ Es un término sugerido, en una discusión de seminario, por U. GALIMBERTI, del cual véase el volumen *Lenguaje y civilización*, Mursia, 1977.

²²¹ Ésta es, como se sabe la tesis de E. SEVERINO (*La esencia del nihilismo*, Brescia, Paideia, 1972; *Los habitantes del tiempo*, Roma Armando, 1978; *Téchne. Las raíces de la violencia*, Milán, Rusconi, 1979).

eignis habla la posibilidad de recuperarse del puro dominio de la im-posición en un acontecer más originario» (ID, 25). El *Ge-Stell* muestra inicialmente la transitividad del ser; en este mostrar existe una posibilidad de liberación del puro dominio de la imposición, que el pensamiento aún debe explorar, tanto teórica como prácticamente. La apelación a un «regreso a Parménides», que se hace fuerte en nombre de la lucha contra el nihilismo de la técnica, contrapone al carácter eventual del ser que se muestra en el *Ge-Stell* (y que, en filosofía, aparece a partir de *Ser y tiempo*), la recuperación pura y simple de la *estabilidad* del ser teorizada por la tradición metafísica; estabilidad que (ya) *no se da* en ningún lugar, puesto que en el intervalo la misma tradición metafísica ha avanzado hacia el *Ge-Stell*; o, en otras palabras, «Dios ha muerto».

Lo que constituye el *Ge-Stell* como prelude del *Ereignis* es su carácter móvil, transitivo. A esto aluden términos como «confusión» (*Reigen*; cf. VA, 120) que Heidegger usa para describir el «juego de espejos del mundo» en el cual acontece el evento transpropiador del ser. El aspecto generalmente más enfatizado, y también demonizado, de la técnica, el dominio de la planificación, del cálculo, de la organización tendencialmente total, aparece, en la interpretación que da Heidegger al *Ge-Stell*, subordinado al predominio de un *urgir* como continua dis-locación, como indica el uso de los diversos compuestos de *Stellen* y la elección del otro término, *Herausforderung*, provocación. La apelación de la técnica, en el *Ge-Stell*, significa que «todo nuestro existir se encuentra provocado por todas partes - ahora jugando, ahora impulsivamente, ahora incitado, ahora empujado - a darse a la planificación y al cálculo de cada cosa», propulsando esta planificación «interminablemente» (ID, 22-23). A todo esto podríamos llamarlo la «sacudida» en la que lo existente se encuentra preso en el *Ge-Stell*; y es *esta sacudida* la que hace del *Ge-Stell* «un primer, apremiante relampaguear del *Er-eignis*» (ID, 27). Que en el *Ge-Stell* prevalece la movilidad está confirmado por otros elementos, y ante todo por un conjunto de usos terminológicos en las páginas a las que nos referimos; especialmente por todo el discurso sobre el *Schwingen*, la oscilación. «El *Er-eignis* es el ámbito en sí mismo oscilante, a través del cual hombre y ser se alcanzan uno al otro en su

esencia (*Wesen*), adquieren lo que les es esencial, ya que pierden las determinaciones que la metafísica les ha atribuido» (ID, 26). Para pensar el *Ereignis* como tal es necesario trabajar en la construcción de su edificio «fluctuante» (*schwebend*), utilizando el instrumento del lenguaje. Oscilación, fluctuación, sacudimiento de la provocación conducen a hombre y ser a perder las determinaciones metafísicas, y, por lo tanto, a los umbrales del *Ereignis*. Las determinaciones que la metafísica ha prestado a hombre y ser se pueden encontrar ilustradas de diversos modos en las páginas que Heidegger dedica en varias obras a trazar su historia; en general, la metafísica piensa a hombre y ser, respectivamente, como *sujeto* y *objeto*. En las páginas de *Identität und Differenz* a las que aquí nos referimos, Heidegger parece pensar más bien en las determinaciones que hombre y ser asumen en la subdivisión, también ella metafísica entre naturaleza e historia, según los modelos de la física y de la historiografía (cf. ID, 29). Hombre y ser se determinan metafísicamente, para nosotros (para el pensamiento del siglo XX), en la oposición entre naturaleza e historia que sostiene la distinción de *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften*, «ciencias de la naturaleza» y «ciencias del espíritu»: por una parte, el reino de la necesidad, de las leyes generales, por otra, el reino de la libertad y de la individualidad. Pero en la «confusión» del *Ge-Stell* se pierden precisamente estas distinciones. En el mundo técnico donde todo es objeto de manipulación por parte del hombre, también el hombre se vuelve, a su vez, universalmente manipulable; y esto no es sólo signo de un carácter demoníaco de la técnica, sino también, inseparablemente, relampaguear del *Ereignis*, como entrar en crisis y disolverse de las determinaciones metafísicas del hombre y del ser. También la pérdida de las determinaciones metafísicas, no en favor de otras determinaciones, sino solamente, por lo que parece, en vista de la colocación en un «ámbito» más originario en el cual naturaleza e historia están en una relación más plástica, transitiva, es un elemento posterior de definición de la movilidad del *Ge-Stell*. A esta movilidad se enlazan, siempre en *Identität und Differenz*, nociones como las de *Sprung* (salto) y de *Schrittzurück* (paso hacia atrás), con las que se caracteriza el pensamiento rememorante, aquel que se dispone a

responder a la apelación del *Ereignis*, distinguiéndose del pensamiento dialéctico y, en general, del pensamiento metafísico como remontarse al *Grund*.

Hasta ahora, el *Ge-Stell* ha aparecido en su naturaleza de provocación que disloca violentamente (pero también el descubrimiento fenomenológico de la verdad, en *Ser y tiempo*, comportaba una cierta violencia) a hombre y ser de las posiciones que les había asignado la metafísica; dislocándolos de este modo, los coloca también en el ámbito de oscilación que es el *Ereignis* como recíproca transpropiación. ¿Cómo y por qué este pensamiento que corresponde a la apelación del *Ge-Stell*, en tanto preludeo del *Ereignis*, puede llamarse una rememoración? Es cierto que al perder las características metafísicas el hombre se dispone a remitirse al ser pensándolo en su *diferencia* del ente, pero ¿por qué semejante pensamiento de la diferencia puede llamarse *An-denken*, rememoración? Esto no puede ser en el sentido de que el pensamiento, amaestrado por el *Ge-Stell*, se re-presente la diferencia, sacándola del olvido en que había caído. La diferencia sólo puede ser aferrada en la transitividad, que es también transitoriedad²²². El pensamiento que piensa la diferencia se constituye también siempre recordando, remitiéndose a lo que ha «pasado»; y esto porque la diferencia se da ante todo como el diferir, como *Ankunft* y *Ueberkommenis*, darse del ente en su presencia y sobrevenir del ser que lo tras-pasa, lo arrastra en un flujo y también lo hace traspasar continuamente. El nexo, aún por pensar, entre ser como *Ereignis* y *ser-para-la-muerte*, está también en el fondo de la conexión entre diferencia como distinción de ser y ente, y diferencia como dilación, espacio de tiempo. No existe pensamiento de la diferencia que no sea rememoración: no sólo porque la diferencia es, de hecho, olvidada por el pensamiento metafísico, sino también porque la diferencia es ante todo dilación, es, en definitiva, la misma articulación temporal de la experiencia que tiene que ver, esencialmente, con el hecho de nuestra mortalidad.

Pero, una vez más: ¿el *Ge-Stell* como sacudida de la existencia no nos libera al fin de la relación con el pasado, de la necesidad de pensar siempre

²²² Sobre esto véase el ensayo *An-denken*, en este mismo volumen.

recordando? ¿El pensamiento que corresponde al *Ereignis*, y que es abierto por el *Ge-Stell*, no será, en otras palabras, un pensamiento que, habiéndose despedido de la metafísica como remontarse al *Grund*, está también ya desligado de cualquier nostalgia, espesor histórico, memoria? La respuesta de Heidegger es que el *Ge-Stell* nos pone en condiciones de dar un «paso hacia atrás» (*Schritt zurück*), respecto de la lógica del fundamento, pero precisamente por esto nos permite ver su historia en su totalidad (ID, 40). Este paso hacia atrás es el mismo que Heidegger, en el primer ensayo de *Identität und Differenz*, llama «salto», *Sprung*, subrayando de tal modo la *discontinuidad* respecto del curso de la metafísica. Como tal, él no es para nada un remontarse a los orígenes (ID, 42) es más bien una toma de distancia, que se contrapone a la rememoración dialéctica hegeliana, la cual se piensa como la cumbre del proceso, en una sustancial continuidad con él, que le permite apropiarse de ella en su totalidad, pero no captarlo en su conjunto desde un punto de vista externo.

La experiencia del *Ge-Stell* nos lleva a captar el *Ereignis*; y, por lo tanto, ante todo, a descubrir el carácter eventual del ser, su manifestarse en improntas siempre diversas. La sacudida es, en el fondo - por lo cual no se identifica con el puro ir y venir del hombre comprometido en la técnica y en la producción, aunque esté ligado como posibilidad a este mundo-, el descubrimiento (el quedar en evidencia) de la eventualidad del ser; la manipulabilidad universal establecida por la técnica esclarece retrospectivamente el carácter eventual de cualquier época de la relación hombre-ser. Es probable que esté aquí la diferencia, sobre la que Heidegger insiste siempre sin jamás aclararla de modo definitivo, entre pensar la técnica y pensar la *esencia* de la técnica, la cual no es, a su vez, algo técnico (*cf.*, p. ej., VA, 5, n.). Esto significa, en una primera aproximación, que el darse del ente en el horizonte de la provocación, como totalidad manipulable, no es, en su conjunto, un hecho sobre el que el hombre tenga poder, que él haya producido técnicamente y que pueda cambiar con procedimientos decidibles y planificables. Pero, más profundamente, pensar la esencia de la técnica como algo no-técnico significa ver en el *Ge-Stell* la cifra el *Ereignis*. Extraer de la «reflexión» sobre el *Ge-Stell* sólo una generalización de la categoría de

manipulabilidad quería decir despojar a la técnica de lo que tiene de técnico; más allá de esto se va si se aprecia en su totalidad aquello a lo que ayude la provocación del *Ge-Stell*: la transitividad del ser, que disloca al hombre de su posición metafísica de sujeto, dentro de la cual sigue permaneciendo cuando afirma la manipulabilidad universal (esto puede servir para entender cómo piensa Heidegger su propia diferencia con Nietzsche: la voluntad de poder nietzscheana le parece un pensar la técnica y no su esencia; afirmación de la manipulabilidad, pero aún no acogida de la transitividad del ser en el *Ereignis*). Acceder, a partir del *Ge-Stell*, a la totalidad de la historia de la metafísica, y esto en el sentido del *Schritt zurück* y no en el del cumplimiento dialéctico hegeliano, querrá decir entonces acoger esta totalidad no como proceso teleológicamente ordenado y causalmente necesitado, sino como *ámbito de oscilación*; prestar atención, ante todo, a la multiplicidad de los «sentidos» que el ser asume en su historia, sin aceptar ordenarlos en un sistema, lo cual equivaldría a asumirlos desde el interior, sin el «paso hacia atrás». Heidegger ha desarrollado en sus escritos el análisis de la relación entre triunfo de la técnica moderna y triunfo de la mentalidad historicista: ambas tienen en común el *aseguramiento* de la posición (las dos están, por lo tanto, en el horizonte del *Stellen*) del presente con respecto a la naturaleza y al pasado histórico; reconstruir históricamente (historiográficamente) las raíces de la situación en la que estamos equivale, en efecto, a asegurarse de ella del mismo modo en que nos aseguraríamos dominándola técnicamente²²³. Pero como hay un valor ultrametafísico de la técnica, en el *Ge-Stell* tomado como prelude del *Ereignis*, del mismo modo debemos esperar que también haya un posible valor ultrametafísico del *Historismus*; él debe buscarse en el efecto oscilatorio que, análogamente a la sacudida de la existencia metropolitana, ejercita el reconocimiento de la multiplicidad de las *Prägungen*, de las improntas que han marcado en la historia - aquella representada por la *Historie* - la relación hombre-ser.

El mundo del *Ge-Stell* no es sólo el mundo de la técnica totalmente

²²³ Cf. otra vez *Ser, historia y lenguaje, cit.*, cap. I (especialmente pp. 25 y ss.).

desplegada, de la provocación-producción-aseguramiento; sino también, inseparablemente, el mundo de la *Historie*, de la historiografía como industriosa reconstrucción del pasado, en el cual la industriosa historiográfica termina, con su exceso, por liquidar toda relación sagrada y jerárquica con este mismo pasado. El hombre del *Ge-Stell* no ignora la historia, pero tiene con el pasado esa relación que Nietzsche describe, en la segunda *Consideración inactual*, como la de un turista que vaga por el jardín de la historia, convertido en una suerte de «parque natural»; o, más modernamente, de supermercado, o aún mejor, un depósito de trajes teatrales. Para Nietzsche, como se sabe, esta relación historiográfica con la historia es el colmo de la improductividad histórica y de la falta de estilo; pero esto es así, probablemente, sólo para el Nietzsche de los escritos juveniles: en efecto, el imponerse, en sus obras posteriores, de la noción de máscara, contra toda superstición de la verdad, de la autenticidad, de lo «propio», comporta una revalorización de los aspectos fantasmagóricos del *Historismus*; la voluntad de poder es también, ante todo, voluntad de enmascararse con todos los trajes de la historia, sin ninguna relación con una presunta «verdad» que pueda haber debajo de ellos.

Incluso la polémica de Heidegger contra el *Historismus* no apunta, en última instancia, a restaurar una relación «auténtica» con el pasado; como ya hemos mostrado en otra parte el diálogo con la *Ueberlieferung* no tiende para él a definir las coordenadas del presente de modo de asegurarlo y fijarlo en su pretendida condición auténtica; sino que, más bien, realiza un movimiento de *Ueberkommnis*, la sobrevenida y el atropello en el que el presente es arrojado en el abismo oscilatorio del *Ereignis*. Es aquí donde se puede ver la diferencia entre Heidegger y Hegel respecto del problema del nexo memoria-olvido. Si en Hegel la memoria tiene la función de un remontarse al, y desplegarse del, *Grund*, como función *Begründend* y *Ergründend*, fundante y desplecante, en Heidegger funciona en el sentido de la desfundamentación. No se trata de un *Er-innern* en el cual el sujeto interioriza lo que le era externo, consumando su alteridad; sino más bien de un internarse (del ser-ahí) en otro, en un proceso sin fin, y cuyo movimiento es la oscilación indefinida entre las *Prägungen*, las improntas en las

que se ha dado, históricamente, la relación ser-hombre. La *anhistoricidad* del mundo técnico, que, como se sabe, Heidegger describe generalmente en términos desvalorizadores - como hace, por lo demás, con todo el mundo técnico, entendido como último punto de llegada del olvido metafísico del ser-, sin embargo, pertenece también, como todo lo que constituye el *Ge-Stell*, al preludio del *Ereignis*, como des-titución de la relación historicista con el pasado y resonar de una, aunque sea problemática, apelación del *Geschick*, del envío-destino.

El no haber desarrollado hasta el fondo este aspecto del *Ge-Stell* es, para nosotros, un límite del discurso heideggeriano; pero el camino está claramente indicado en la definición del *Ge-Stell* como preludio del *Ereignis*. Recorrer este camino significa comenzar a resolver el problema del que hemos partido, el del nexo entre *An-denken* y *Ge-Stell*; no sólo en un primer sentido muy general, que evidencia cómo precisamente el *Ge-Stell* es el lugar del que se parte para una rememoración de la diferencia; sino también en un segundo sentido, más problemático en la lectura del texto heideggeriano, por el cual se muestra que el *Ge-Stell*, en su característica a-historicidad (¿la vertiginosa estaticidad de la técnica como repetición, «producción en serie»?), da el tono asimismo al *An-denken* como rememoración del pasado *no* en cuanto remontarse al *Grund*, no como aseguramiento del presente en sus coordenadas, sino como desfundamentación y destitución de la perentoriedad del presente en la relación abismal con la *Ueberlieferung*.

Sólo así se puede comprender el sentido de la conexión que, en los dos ensayos de *Identität und Differenz*, establece Heidegger entre «salto» y «paso hacia atrás», por un lado - que siempre implican una relación con el pasado, un *Andenken* en el sentido corriente del término-, y el *Ge-Stell* por el otro. La referencia al *Ge-Stell* y al (posible) alcance ultrametafísico de la técnica sirve, sin embargo, para definir de modo decisivo el resultado «hermenéutico» de la meditación heideggeriana. El diálogo con la *Ueberlieferung* no es ni esfuerzo por hallar un elemento universal constante (el ser, la verdad) ni remontarse al *Grund* y despliegue de su fuerza fundante-apropiante, como en el caso de la dialéctica hegeliana. Es esencial, pues, enlazar la *Auseinandersetzung* de

Heidegger con Hegel (en *ambos* ensayos de *Identität und Differenz*), con su meditación sobre el mundo técnico; sólo el arraigo del *An-denken* en el *Ge-Stell* excluye toda posibilidad de lectura «tradicionalista» o nostálgica, metafísica, de esta noción. Así como es determinada y hecha posible por la apelación del *Ge-Stell*, la rememoración a la que debemos confiarnos para acceder a un pensamiento ya no metafísico es el internarse en el pasado produciendo una dislocación, un extrañamiento y una oscilación que quita inderogabilidad y perentoriedad al presente.

El alcance puramente «negativo» de esta *Er-innerung* no es provisional o marginal: la fundación, para Heidegger, sólo puede darse como desfundamentación. Y esto en muchos sentidos. Ante todo, remitirse al pasado en la forma del salto, del paso hacia atrás, de la oscilación, significa excluir que esta relación pueda llegar a un punto firme: se salta hacia el ámbito en que ya siempre estamos (*cf.* ID, 20), pero este ámbito es precisamente un dominio oscilante, distinguido por el hecho de que hombre y ser pierden allí (constantemente) las características que la metafísica les ha atribuido. No para adquirir otras. De otro modo, la oscilación sería sólo un movimiento provisional, capaz de encontrar calma en una nueva estabilidad en una nueva *Geborgenheit*, intimidad, autenticidad, verdad de la esencia (sustantiva) del hombre. La oscilación es diálogo con la *Ueberlieferung* que deja ser a la tradición como tal, la continúa, permaneciendo siempre como hecho intra-histórico. Este diálogo con la *Ueberlieferung* asumida en su sentido móvil, como juego de apelaciones y respuestas siempre histórico-destinalmente limitadas, es el único modo en que se logra configurar un pensamiento que no quiera ser fundacional en el sentido metafísico del término y que, sin embargo, siga siendo pensamiento. El *Durchgängiges* que, según Heidegger, habla a través de las diversas épocas del ser, no es un Igual sino un lo Mismo, que hace ser las diferencias. El *Durchgängiges* es la diferencia misma que se despliega como *finitud* constitutiva de todo horizonte histórico, y que se constituye como tal sólo en tanto diálogo entre estos horizontes. La diferencia no se revela como algo ajeno, más allá y a través del diálogo histórico de las perspectivas finitas; sólo es la que

permite, hace ser, las perspectivas finitas en su siempre delimitada, y siempre encaminada (*je und je geschicklich*), multiplicidad.

¿Qué es, en realidad, lo que se experimenta en el salto, en el paso hacia atrás, en la oscilación que, puesta en movimiento por el *Ge-Stell*, se despliega en el diálogo finito con la *Ueberlieferung*? No una determinada unidad metafísica, no lo Igual, sino lo Mismo, que es precisamente sólo aquello en vista de lo cual las singulares *Prägungen* histórico-destinales de la relación hombre-ser se constituyen y destituyen en su finitud, dialogando siempre desde puntos de vista transitorios, momentáneos, efímeros. Experimentar lo Mismo es experimentar la historicidad como *Geschicklichkeit*, destinalidad finita de toda colocación histórico-epocal. ¿Pero no será éste otro modo de encontrar el ser-para-la-muerte, que en los escritos de Heidegger posteriores a *Ser y tiempo* parecía haber perdido la función central que tenía, en cambio, en aquella obra, sin desaparecer, no obstante, del horizonte, sino más bien regresando en los momentos decisivos, pero siempre de modo «relampagueante» y no articulado?²²⁴

La a-historicidad constitutiva del *Ge-Stell*, entendida no sólo como pérdida de las raíces, sino también en su alcance ultrametafísico, como aspecto del preludeo del *Ereignis*, impronta la rememoración hacia la que nos encamina el *Ge-Stell* de una historicidad o temporalidad que se puede definir «débil» o «depotenciada». Es un juego muy complejo, cuyos pasos no están totalmente explicitados en el texto heideggeriano. Aquello que se experimenta en la oscilación es la diferencia entendida como *das Selbe* que hace ser las diferencias histórico-destinales (ID, 35). Las diferencias histórico-destinales son las improntas según las cuales, en cada ocasión, se configura la relación hombre-ser a la que nosotros respondemos, es decir, la finitud histórica del ser-ahí (el hombre), que no se resuelve ni en una pura relatividad historicista (que comporta una absolutización del curso histórico, incluso si se la ha despojado de toda necesidad y de todo teleologismo) ni en el fluir de la «vida» (también ella, de este

²²⁴ Sobre la problemática de la muerte y su desarrollo en el desenvolvimiento del pensamiento de Heidegger, uno de los libros más útiles y penetrantes es el de Ugo

modo, absolutizada). El ámbito de oscilación al que el pensamiento accede respondiendo a la apelación del *Ge-Stell* es un ámbito en el cual están suspendidas las características metafísicas, y, ante todo, la distinción entre naturaleza e historia fundada sobre los esquemas de la historiografía y de la física (y, en general, de las modernas ciencias de la naturaleza). Se experimenta esta suspensión, en una zona que está «antes» de la inmovilización metafísica de los dos campos, si se experimenta la finitud histórico-destinal de la existencia en relación a la muerte. No como vía de acceso a otra cosa (a la trascendencia, a la estabilidad del ser). Ser, existencia, tiempo, son aquí probados esencialmente bajo el signo de la *declinación*²²⁵. El nombre de Occidente, del *Abendland*, que Heidegger interpreta como la «tierra del ocaso (del ser)», asume aquí otro nuevo sentido, también él no sólo «negativo», sino de preludio del *Ereignis: Abendland* no es sólo la tierra en que, con el desplegarse de la técnica como pérdida de raíces y de suelo, el ser va a fondo y se disuelve en el nihilismo cumplido; ni sólo la tierra en que, por fin, del ser como tal ya no queda nada, de modo que el hombre es liberado de las rémoras metafísicas y puede darse ilimitadamente a la manipulación y organización total del mundo; sino también la tierra destinal en la cual el ser se da en la forma misma de la declinación; que no es ni un hecho reprobable; lamentando la plenitud de la autenticidad, ni para recibirlo como la liberación de toda nostalgia en vista del desplegarse de la voluntad de poder. Está *también* todo esto en la esencia destinal de Occidente, pero incluido en un horizonte más comprensivo, que, entre otras cosas, en el plano «historiográfico», hace insostenible toda interpretación del pensamiento de Heidegger que cristalice como exclusivo sólo uno u otro de estos dos sentidos del «ocaso».

El horizonte más comprensivo es aquel en que el ser es probado como temporalidad «débil», es decir, no tanto como articularse de pasado, presente y futuro en relación a la dimensión aún humanística de la decisión, como podía

M. UGAZIO, *El problema de la muerte en la filosofía de Heidegger*, Milán, Mursia, 1976.

²²⁵ De «declinación» habla, en un sentido creo que más limitado, J. BEAUFRET en una sugestiva página de su *Dialogue avec Heidegger*, París, Ed. de Minuit, 1973, vol. II, pp. 141-142.

parecer por las páginas más «existencialistas» de *Ser y tiempo*; la temporalidad no es sólo y ante todo el constituirse del flujo de la historia (de la existencia) en un contexto orgánico en virtud de la anticipación decidida de la muerte, es también, y más radicalmente, des-titución de toda continuidad histórico-hermenéutica en relación al *hecho* mismo de la muerte, experimentado como lo que vuelve efímera toda colocación histórico-cultural, y, por tanto, como el lugar en que se despliega la fuerza de lo Mismo que hace ser las diferencias destíales de las épocas y de las existencias.

Desde este punto de vista, una enésima hipótesis sobre el significado de la *Kehre*, del «cambio» del pensamiento heideggeriano²²⁶ después de *Ser y tiempo* podría ser aquella que la ve determinada por una cada vez más radical experiencia de la temporalidad del ser, o del ser *como* tiempo, pero no en el sentido en que esta conexión era vivida por el existencialismo, y antes por la tradición metafísica, en que el tiempo era el tiempo de la decisión, de la articulación estructurante del éxtasis, sino entendiendo el tiempo como pasar, declinar, extaticidad en el sentido de salir de sí, internándose en otro que permanece constantemente como tal. En castellano, podríamos hacer un juego de palabras entendiendo, en el título *Ser y tiempo*, el «tiempo» como «tiempo atmosférico»: buen tiempo, mal tiempo, y luego también *Stimmung*, humor, sentirse más o menos, *Befindlichkeit*²²⁷. Estos últimos son términos decisivos en *Ser y tiempo* por la determinación de la existencia como apertura del *Desde*, del Aquí del ser-ahí. Por medio de una serie de pasajes que partan de la noción de *Befindlichkeit* (situación emotiva) como existencial en *Ser y tiempo*, no sería difícil conferir una legitimidad incluso «filológica» a este *calembour*. Pero aquí sólo interesa indicar una posible «metáfora» del camino de Heidegger en la vía de la relación tiempo-ser. El ser es finalmente probado como diferencia, es decir,

²²⁶ Sobre los términos generales de la cuestión, un verdadero *topos* de la crítica heideggeriana, véase mi ya cit. *Introducción a Heidegger*, y el reciente estudio de E. MAZZARELLA, *El problema de la «Kehre» en el pensamiento de M. Heidegger*, en «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche», Nápoles, vol. XC, 1979.

como tiempo, pero entendido como aquél lo Mismo que hace ser las diferencias de los horizontes histórico-destinales en cuanto, ante todo, es pasar de las existencias según el ritmo «natural» de nacimiento y muerte. Por lo demás, Heidegger remite explícitamente la noción de *Zeit*, tiempo, a la de *Zeitigung*, *maduración* (del fruto, del viviente²²⁸) El ser es tiempo en cuanto es maduración y envejecimiento, y también efimeridad, mutabilidad atmosférica.

¿Se llega así a identificar la experiencia del *An-denken* con una suerte de «sabiduría» como está expresada en el lema griego Πᾶσι μᾶλλον, y nada más? Es lo que deja perplejos a los lectores de Heidegger en relación, sobre todo, a los resultados de la hermenéutica contemporánea que a él se remite²²⁹. Ha llegado, probablemente, la hora de reexaminar las razones de estas perplejidades, a menudo ligadas a la persistencia de la aspiración a la recuperación de una temporalidad «fuerte» como característica del ser: *An-denken*, por ejemplo, como reencuentro de una relación «auténtica» con el ser, y quizá también de una dimensión no «alienada» de la existencia individual y social.

Pero aunque ya no puede conducir hacia un tiempo «fuerte», el *An-denken* puede no ser sólo la sanción resignada de lo existente; es más, precisamente con su característico oscilar él suspende y «desfundamenta» lo existente en sus pretensiones de definitividad y de inderogabilidad, y se configura como verdadero pensamiento crítico, no expuesto al riesgo de indicar una u otra vez como presente la diferencia, *das Selbe*, la autenticidad. Además de esto, y sin esperar encontrarse nunca «en presencia» del ser, el *An-denken*, en la medida en que se remite al *Zeit* como *Zeitigung*, se encamina a pensar el ser como temporalidad, vida viviente (y, por tanto, también pasión, *eros*, necesidad y acogida), envejecimiento, declinación, de un modo que incluye en el ser, como su darse esencial, todos aquellos caracteres que la tradición metafísica, en busca de

²²⁷ Se puede quizá ver un esbozo en esta dirección del «tiempo atmosférico» en una página heideggeriana (WD, 115), que, sin embargo, apunta, al menos explícitamente, a otra cuestión.

²²⁸ El tiempo, en SUZ, se «temporaliza», *zeitigt*. En la traducción castellana se pierde completamente la resonancia del significado habitual del verbo *zeitigen*, que es precisamente «madurar». Cf. SUZ, pars. 65 y ss.

aseguramiento, por consiguiente, de fuerza (y de la violencia que está conectada con el imponerse de la presencia), había excluido de él. De este modo, también, se continúa el trabajo comenzado por Heidegger cuando enunció por primera vez el programa resumido en el título *Ser y tiempo*.

²²⁹ Véase el primer ensayo de la sección I de este volumen.

Razón hermenéutica y razón dialéctica²³⁰

La extensa discusión crítica que Hans-Georg Gadamer dedica, en *Verdad y método*²³¹, a la «conciencia histórica», que él consideraba un hecho distintivo de la mentalidad filosófica de los últimos siglos, remite en varios puntos, a veces incluso explícitamente²³², a la caracterización nietzscheana de la «enfermedad histórica», que constituye el tema de la segunda *Consideración inactual*²³³. La ontología hermenéutica de Gadamer, por muchos aspectos, se puede considerar más bien un intento explícito de superar precisamente la condición del espíritu moderno que Nietzsche señala con este nombre, propósito que en la perspectiva de Gadamer se enriquece con toda una serie de conexiones con el discurso heideggeriano sobre la metafísica y sobre su operación²³⁴. Por lo tanto, parece legítimo examinar la ontología hermenéutica en relación con esta más o menos explícita pretensión de superar los límites de la conciencia o enfermedad histórica; y más aún porque muchas de las posiciones de pensamiento que, en la cultura contemporánea, retoman en varios aspectos la temática de la ontología hermenéutica (con frecuencia no de Gadamer, sino directamente de las fuentes heideggerianas mismas) se remontan a Nietzsche como su principal precursor. La

²³⁰ Traducción de Juan Carlos Gentile, en VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Península, Barcelona, febrero de 1998, pp. 15-39.

²³¹ *Wahrheit und Methode*, Tubinga, Mohr, 1960, 19657; trad. it. de G. Vattimo, Milán, Fabbri, 1972. A esta traducción nos referiremos siempre en el curso de este trabajo. Al problema de la crítica de la conciencia histórica está dedicada especialmente la segunda parte del libro.

²³² Véase, por ejemplo, *Verdad y método*, p. 353 y ss.

²³³ También traducido al castellano como *Consideraciones intempestivas*. (N. del t.)

²³⁴ También el pensamiento de Heidegger se enlaza, específicamente, además de con la problemática nietzscheana, con la noción de enfermedad histórica: pensamos, por ejemplo, en el ensayo sobre *La época de la imagen del mundo*, en Hw; y, en general, en los escritos de Heidegger sobre Nietzsche, donde el tema del historicismo está siempre presente.

confrontación con la ontología hermenéutica en el tema de la enfermedad histórica parece así presentar un núcleo de múltiple interés, una suerte de punto de vista privilegiado sobre numerosos problemas de la filosofía contemporánea; ya sea por la amplia difusión que los temas de la hermenéutica han conquistado y conquistan cada vez más en ambientes filosóficos diversos²³⁵; o por la nueva actualidad histórico-teórica de la obra de Nietzsche y por los problemas que su interpretación repropone continuamente; o bien, más radicalmente, porque Nietzsche y Heidegger, los teóricos de la hermenéutica, tienen razón al señalar en la «enfermedad histórica» uno de los rasgos sobresalientes de la conciencia moderna, y su superación es una tarea aún por realizar. La referencia que se hace en el título de este ensayo a la «razón dialéctica», entendida en el sentido que tiene en el más reciente pensamiento de Sartre²³⁶, alude al hecho de que, como trataremos de ilustrar, los desarrollos que el mismo Nietzsche ha dado, después de la juvenil segunda *Consideración inactual*, al problema de la superación de la enfermedad histórica divergen radicalmente de la propuesta de superación elaborada por la ontología hermenéutica, y son, por el contrario, aproximables a la razón dialéctica de Sartre.

Lo que intentamos hacer aquí es, al menos como un esbozo preliminar: *a)* recordar brevemente los rasgos esenciales de la enfermedad histórica como Nietzsche los definió; *b)* delinear los elementos de la crítica de la conciencia histórica que están en la base de la ontología hermenéutica y el sentido de la alternativa que ella propone; *c)* confrontar esta alternativa con las exigencias que inspiraban la crítica nietzscheana de la enfermedad histórica, también en la forma que ellas asumen en el desarrollo sucesivo de la obra de Nietzsche; *d)* evidenciar la dirección «dialéctica» en la cual, a diferencia de la ontología hermenéutica, parece moverse - creemos que con resultados más convincentes - la reflexión de

²³⁵ Véase más adelante en este ensayo el bosquejo de un «mapa» de la temática hermenéutica en el pensamiento de hoy.

²³⁶ *Critique de la raison dialectique*, París, 1960; trad. it. de P. Caruso, Milán, Il Saggiatore, 1963, 2 vols. Además de a ella me permito remitir, incluso para una bibliografía posterior, a mi *El existencialismo de J.-P. Sartre*, en «Terzo programma», 1972, fasc. 2.

Nietzsche.

Nietzsche habla de *enfermedad* histórica²³⁷ ante todo para subrayar que el exceso de conciencia historiográfica que él ve como característico del siglo XIX es también, y de forma inseparable, incapacidad de crear una nueva historia. La enfermedad es histórica tanto porque es historiográfica, como porque tiene que ver con la historia como *res gestae*, y esto es negativo, puesto que es la incapacidad de producir una historia propia derivada del excesivo interés por la ciencia de las cosas pasadas²³⁸. De la segunda *Inactual* son muy conocidas páginas como aquella sobre el discípulo de Heráclito que no es ya capaz de mover ni siquiera un dedo por la conciencia de la vanidad de toda iniciativa que pretenda *instituir* cualquier cosa en la historia, que es puro transcurrir; o como aquella sobre el olvido que exige cualquier acción histórica, una cierta «injusticia» que es lo contrario de la «objetividad» que pretende la historiografía moderna²³⁹. La pureza y la naturaleza de la relación entre vida e historia, que Nietzsche consideraba que habían existido en la época trágica de los griegos, se han deteriorado «*debido a la ciencia, debido a la exigencia de que la historia sea ciencia*»²⁴⁰.

Generalmente, y con cierta razón, el sentido del discurso nietzscheano en la segunda *Inactual* se identifica con esta crítica de la «objetividad» historiográfica; o, en otros términos, con la crítica de la pretensión de aplicar al

²³⁷ *Consideraciones inactuales*, II: *Sobre la utilidad y el daño de la historia para la vida* (1874), versión it. de S. Giaretta, en el vol. III, tomo 1, de la ed. it, al cuidado de G. Colli y M. Montinari, Milán, Adelphi, 1972; de ahora en adelante esta traducción será citada sólo con la sigla UB II, seguida por el número del capítulo y de la página. Sobre la enfermedad histórica, véase UB II, 10, pp. 350 y ss.

²³⁸ Un análisis más extenso y detallado de este ensayo de Nietzsche puede encontrarse en mi artículo *Nihilismo y problema del tiempo en Nietzsche*, en Pascal y Nietzsche, cuad. del «Archivio di Filosofia», 1962. A él remito para todo lo referente al contenido del escrito nietzscheano, al cual se alude aquí sólo en forma sumaria. El planteamiento de aquel ensayo es profundamente distinto del que ahora presento aquí; no creo que sea sólo un hecho de interés autobiográfico. En la medida en que todo esto que «se» escribe es signo de un momento de la cultura, la comparación entre los dos planteamientos puede ser tomada como un indicio del cambio de perspectiva producido en estos años a propósito del tema de la enfermedad histórica, del historicismo, etc. (1974).

²³⁹ UB II, 1, pp. 267-268.

²⁴⁰ UB II, 4, p. 287; las cursivas son de Nietzsche.

conocimiento historiográfico el ideal metódico de las ciencias de la naturaleza. En este sentido, está claro que la hermenéutica contemporánea (*Verdad y método* de Gadamer parte precisamente de la discusión de este problema) puede con justo título reivindicar la herencia de la crítica nietzscheana. Pero, como se ha señalado, el problema es ver si el discurso de Nietzsche se detiene aquí, o, mejor aún, si los desarrollos que se dan de este punto de partida por la ontología hermenéutica no se alejan radicalmente del desarrollo que Nietzsche da a su crítica del historicismo.

Entretanto, una segunda implicación de la segunda *Inactual* es la reivindicación de la «inconsciencia» como ambiente necesario para la creatividad y la vida. La polémica llevada a cabo por varias corrientes del pensamiento contemporáneo, pero especialmente, como se sabe, por el marxismo «ortodoxo» de Lukács, contra el irracionalismo de la filosofía tardoburguesa, se precia de llamar la atención sobre la limitación, y en definitiva sobre la contradictoriedad, de una interpretación puramente vitalista e irracionalista de Nietzsche y también de todas las corrientes filosóficas de principios de este siglo que, más o menos explícitamente, a él se remiten. Por otra parte, precisamente otras obras de Lukács, las premarxistas como *El alma y las formas*, pero también y sobre todo *Historia y conciencia de clase*, demuestran la fecundidad de aquellas temáticas que más tarde él rechazará como irracionalistas, y de las cuales su pensamiento se había positivamente nutrido. El problema de la positividad, incluso desde un punto de vista revolucionario, del «irracionalismo» de principios de siglo, expuesto tanto en el pensamiento del primer Lukács, como también en el más coherente y sugestivo de un Ernst Block, está aún por discutir, y se advierte que por lo menos el esquema de un Nietzsche «irracionalista» y pensador de la decadencia de la burguesía debe ser ampliamente revisado. Es una cuestión que no se puede afrontar aquí, si bien algunos reflejos de ella, y de una posible solución alternativa, se encontrarán a continuación del presente ensayo²⁴¹.

Pero hay una tercera implicación del discurso nietzscheano sobre la

enfermedad histórica, que generalmente dejamos que se nos escape, o que al menos ponemos en un segundo plano, y que, en cambio, puede hacernos avanzar mucho en la discusión, que aquí nos interesa, sobre los resultados y los límites de la superación hermenéutica del historicismo. La enfermedad histórica es enfermedad, como se ha visto, porque el exceso de conciencia historiográfica destruye la capacidad de crear nueva historia. Nietzsche, como dice el título del ensayo, está interesado en delimitar «la utilidad y el perjuicio de la historiografía para la vida». El término «utilidad» no se usa aquí en sentido irónico, casi como si Nietzsche estuviera simplemente contraponiendo de un modo radical conocimiento y acción; por el contrario, se lo utiliza en sentido propio: «*lo que no es histórico y lo que es histórico son igualmente necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo y de una civilización*»²⁴²; ésta es presentada, en el primer capítulo, como la tesis de todo el escrito. En la misma página, Nietzsche describe como «más importante y originaria la capacidad de sentir en un cierto grado no históricamente... Aquello que es no histórico se parece a una atmósfera envolvente, la única en que la vida puede generarse... Sólo por el hecho de que el hombre pensando, volviendo a pensar, comparando, separando, uniendo, limita ese elemento no histórico... - es decir, por la fuerza de usar el pasado para la vida y de transformar la historia pasada en historia presente -, el hombre se convierte en hombre: pero en un exceso de historia el hombre decae nuevamente»²⁴³.

Aquello que Nietzsche intenta apresar y expresar, con esta descripción de una suerte de «dialéctica» entre atmósfera no histórica envolvente y conciencia historiográfica (pero, a su vez, inspirada en las exigencias de la «vida»), es un concepto de acción histórica que no se identifica simplemente con el actuar ciego, al cual seguiría la conciencia sólo en un segundo tiempo, con una suerte de permanente exclusión de tipo hegeliano entre en sí y para sí, entre hacer y saber. El tipo de creatividad y productividad histórica que Nietzsche trata de describir

²⁴¹ Para una discusión más amplia, véase mi *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Milán, Bompiani, 1979².

²⁴² UB II, 1, p. 266; las cursivas son de Nietzsche.

²⁴³ UB II, 1, pp. 266-267.

está más bien caracterizado por un equilibrio entre inconsciencia y conciencia, entre puro responder a las exigencias de la vida y reflexión «objetiva» (que «piensa, vuelve a pensar, compara, separa, une...»: las funciones de la «razón»); luego, estos dos aspectos, como muestra el texto ahora citado, no son dos momentos separados, ya que la actividad de la reflexión comparativa y discerniente²⁴⁴ está inspirada y movida por su utilidad para la vida, y, por otra parte, la vida misma (se puede completar así, legítimamente) no es pensada en términos puramente «biologicistas», siempre como manifestación de algunas exigencias-base; el hombre que, para vivir, siente la necesidad de reflexionar, comparar y discernir, es ya el hombre que ha nacido en una cierta cultura, no en la «naturaleza» pura y simple. La delimitación de la relación correcta y productiva entre historiografía y vida es también un hecho histórico y cultural: como Nietzsche aclarará cada vez mejor en el desarrollo de su obra, no hay nada llamado «vida», caracterizada por una esencia propia, sobre cuya base se pueda medir, por ejemplo con criterios evolucionistas, la validez y «verdad» de las configuraciones simbólicas, de las culturas.

Si se tiene esto presente, se entiende también el alcance del uso que Nietzsche hace aquí del concepto de «estilo», al cual se refiere también otro concepto clave, el de «horizonte». La delimitación del horizonte no puede describirse sólo en términos de oposición entre ámbito claro y atmósfera oscura circundante; al contrario, la noción de horizonte²⁴⁵ - que también la hermenéutica contemporánea, con referencia a Nietzsche y a la fenomenología, utiliza ampliamente²⁴⁶ - alude a una muy compleja relación entre lo que está más allá del horizonte y lo que está dentro de él; por lo menos, lo que se acentúa en el concepto de horizonte es que lo esencial es el orden articulado *en su interior*. Por esto, para indicar esta delimitación del horizonte, Nietzsche usa también el

²⁴⁴ Son numerosas las ocasiones en que el autor, como es habitual en los textos de reflexión filosófica, emplea neologismos (conociente, epocalidad, pensabilidad, etc.), que, siempre que no implicara forzar excesivamente el castellano, hemos intentado respetar. (*N. del t.*)

²⁴⁵ Cf. UB II 9, pp. 344 y 351.

²⁴⁶ Cf. *Verdad y método*, pp. 353 y ss.

concepto de *estilo*. En un último análisis, es este concepto el que está en la base de toda la segunda *Inactual*. A la enfermedad histórica, como incapacidad para producir historia por exceso de conciencia historiográfica, no se opone la acción ciega, la exaltación de los poderes «oscuros» de la vida, sino «la unidad de estilo artístico» como unidad de todas las manifestaciones vitales de una sociedad y de un pueblo²⁴⁷. Estilo es lo opuesto al «extraño contraste» que caracteriza al hombre actual: «el extraño contraste entre un interior al cual no corresponde ningún exterior, y de un exterior al que no corresponde ningún interior»²⁴⁸. Aquí, el interior es el saber histórico como pura posesión de «contenidos» respecto de los cuales el hombre es un simple recipiente. Pero, generalizando más, se puede considerar que para Nietzsche lo opuesto a la enfermedad histórica es la unidad estilística como unidad entre interior y exterior. Si se considera esto, también aparece con una luz distinta la contraposición - «vitalista» - entre un saber historiográfico que bloquea la acción y un actuar que, para serlo, debe ser inconsciente.

Sin embargo, la lectura «vitalista» del ensayo nietzscheano no es totalmente ilegítima: es verdad que el mismo Nietzsche, que considera la separación entre interior y exterior, entre historiografía y acción, entre hacer y saber, como el rasgo esencial de la enfermedad histórica del hombre moderno, se queda en cierto sentido prisionero de esta oposición, de la que no es difícil percibir la raíz hegeliana. Los pasajes que hemos recordado y discutido de la segunda *Inactual*, especialmente los del primer capítulo sobre la «dialéctica» de elemento no histórico (= inconsciente) y articulación racional, pueden ser leídos también como testimonios de una visión de la historia como dialéctica de «vida» y «forma», según la cual toda definición de horizonte es posible como acto de olvido y, a la vez, como acto de articulación racional interna; cualquier configuración histórica olvida en tanto que deja fuera de la propia esfera todo «el resto» de la historia, y olvida también al propio ser, rodeada por la oscuridad. Pero la articulación de lo iluminado, haciéndose valer como exigencia *universal*,

²⁴⁷ UB II, 4, p. 290.

ya no sólo interna al horizonte, tiende a consumir la oscuridad de la que vive, de modo que la creatividad y la capacidad de producir historia se debilitan y mueren. Es cierto que Nietzsche no piensa explícitamente en un perenne repetirse de esta oposición: el antihistoricismo de la segunda *Inactual* es también rechazo a teorizar un esquema general de la historia; y su lucha contra la decadencia está inspirada en la fe en la posibilidad de restaurar una relación correcta entre historia y vida, y no, en cambio, en la confianza en un necesario alternarse de períodos creativos y períodos epigónicos y decadentes. Pero también fuera de semejante visión cíclica de la historia, sigue siendo cierto que para el Nietzsche de la segunda *Inactual* aún hoy, en un último análisis, un contraste dialéctico-hegeliano entre conciencia y olvido, entre saber y hacer.

Que la conclusión de la segunda *Inactual* pueda, y más aún deba ser leída ante todo en este sentido, está testimoniado por la apelación final a los poderes «eternizadores» de la religión y del arte como medicinas contra la enfermedad histórica y en particular contra el predominio de la ciencia. Al menos en la presente situación de la cultura, el ensayo nietzscheano ve el problema sólo en los términos de una alternativa de predominio: «¿La vida debe dominar al conocimiento, a la ciencia, o el conocimiento debe dominar a la vida?... Nadie puede dudarlo: la vida es el poder más alto, dominante, puesto que un conocimiento que destruyera la vida se destruiría simultáneamente a sí mismo»; todo esto, por lo menos «hasta el momento en que [los hombres] sean otra vez suficientemente sanos como para dedicarse de nuevo a la historia y para servirse del pasado bajo el dominio de la vida»²⁴⁹. Pero esta posibilidad de una nueva época, que produzca otra vez la unidad de estilo, permanece indefinida y problemática; Nietzsche habla, por el contrario, de vida y conocimiento en términos de conflicto, y los poderes eternizadores del arte y la religión no señalan aquí una síntesis estilística, sino que son esencialmente poderes «oscurantistas», quizá suprahistóricos, pero a la vez también antihistóricos. En la conclusión del capítulo noveno, el penúltimo del ensayo, la esencia de la acción histórico-

²⁴⁸ UB II, 4, p. 288.

creativa es vista en la capacidad de actuar de modo *antihistórico*²⁵⁰; antihistórico es el acto con el cual el hombre instituye el horizonte estable dentro del cual la acción es posible.

Se podría continuar con esta ilustración, aportando otros documentos sobre el hecho de que el mismo Nietzsche, en la segunda *Inactual*, mientras se esfuerza por pensar el ideal de una existencia histórica capaz de ser unidad de interior y exterior, entre hacer y saber, un ser histórico que sea creativo sin por esto ser inconsciente, o viceversa, queda él mismo prisionero de un modelo «hegeliano», para el cual la historia se mueve, en último término, por la divergencia entre hacer y saber, entre en sí y para sí. Que es de este modo, lo demuestra la conclusión sobre los poderes eternizadores - arte y religión - entendidos como única vía de salida de las sequías de la decadencia historicista.

Precisamente arte y religión son dos de los principales puntos polémicos del primer volumen de *Humano, demasiado humano*, la primera obra que verdaderamente «sigue» a la segunda *Inactual*, es decir, la que señala el abrirse de una nueva época de la especulación nietzscheana después de las obras juveniles dominadas por las figuras de Schopenhauer y Wagner. Incluso en una lectura superficial, *Humano, demasiado humano* aparece como difícilmente conciliable con el antihistoricismo de la segunda *Inactual*. Más que como un verdadero y propio vuelco de perspectiva, la nueva posición de Nietzsche debe verse como un esfuerzo por responder de forma más auténtica a las exigencias que sostenía precisamente el ensayo sobre la historia. Está claro, de todos modos, que tanto la polémica de *Humano, demasiado humano* contra el arte y la religión, como la recuperación, en él, de una posición en sentido amplio «historicista»²⁵¹, son indicaciones que llaman a considerar con cautela las

²⁴⁹ UB II, 10, pp. 351-353.

²⁵⁰ Cf. UB II, p. 344.

²⁵¹ El primer volumen de *Humano, demasiado humano* se abre con un aforismo que propone el programa de un filosofar «histórico»; véase también el aforismo 292, donde el significado de esta recuperación de la historia por parte de Nietzsche está explicitado de un modo profundamente sugestivo, que hace pensar en una suerte de «fenomenología del espíritu» nietzscheana. Sobre esto, véase la segunda sección de mi *El sujeto y la máscara*, cit.

conclusiones de la segunda *Inactual* e imponen una atención específica en los aspectos problemáticos y asimismo contradictorios de sus resultados, de los cuales partirá el desarrollo sucesivo del pensamiento de Nietzsche.

Todo esto tiene especial relieve para la presente discusión porque, en su polémica contra el historicismo y al presentarse como alternativa a la enfermedad histórica, la ontología hermenéutica contemporánea parece quedar, en definitiva, ligada a la concepción de la enfermedad histórica que Nietzsche elabora en la segunda *Inactual*, sin captar, y menos aún superar, sus contradicciones. Precisamente el desarrollo que el mismo Nietzsche da a esta problemática se convierte, por el contrario, en un importante instrumento para una crítica de los límites de la ontología hermenéutica.

Aquello a lo que llamamos ontología hermenéutica es un movimiento filosófico de límites inciertos, puesto que son amplísimos: el filón maestro de este movimiento parte de Heidegger, sobre todo del Heidegger de las últimas obras, y encuentra un puesto en *Verdad y método* de Hans-Georg Gadamer, que retoma y elabora la temática heideggeriana, explicitando todo el alcance de la conexión que ella tiene con Dilthey y Husserl, con acentos en muchos momentos hegelianos. La elaboración de Gadamer profundiza y evidencia también la afinidad que existe, más allá de las innegables diferencias, entre los resultados ontológico-hermenéuticos del último Heidegger y los desarrollos posteriores del pensamiento de Wittgenstein y de las escuelas analíticas que a ellos se remiten²⁵². El «mapa» de la ontología hermenéutica comprende también a un amplio sector de la cultura francesa (de Ricoeur a los posestructuralistas como Derrida, Foucault, Deleuze; en ciertos aspectos también a un pensador como Lacan) y a un más restringido y unitario sector de la filosofía italiana (Pareyson); además de extensiones de tipo teológico y literario, que representan las

²⁵² Gadamer hace una referencia explícita a Wittgenstein, a propósito del concepto de juego y lenguaje, en el prefacio de la 2a. ed. de *Verdad y método*, p. 15. Pero ya son numerosos, sobre todo en Alemania, los estudios dirigidos a establecer relaciones entre la ontología hermenéutica y el último Wittgenstein; pensamos especialmente en los trabajos de K. O. Apel. Véase también G. RADNITZKY, *Contemporary Schools of Metascience*, Göteborg, Akademiförlaget, 1970², vol. II.

vanguardias de la hermenéutica en la cultura norteamericana actual (Robinson y Cobb, con sus *New Frontiers in Theology*, y estudiosos como E. D. Hirsch, R. E. Palmer)²⁵³. Este «mapa», en toda su problematicidad, está claramente trazado desde un punto de vista hermenéutico, heideggeriano y gadameriano: es muy posible que ni los analistas angloamericanos ni Lacan, por ejemplo, acepten reconocerse en él; pero no obstante él sigue siendo totalmente aceptable, si se tienen presentes algunos elementos determinantes de la perspectiva hermenéutica, que vuelven a encontrarse, en diversa medida, en las posiciones a que nos hemos referido.

A los fines de nuestra discusión, la ontología hermenéutica puede definirse en base a tres elementos, todos reconducibles a la noción básica de círculo hermenéutico. Círculo hermenéutico es aquel que la reflexión sobre el problema de la interpretación ha encontrado siempre en el curso de su historia, desde las primeras teorías sobre el significado alegórico de los poemas homéricos, hasta el tipologismo de la exégesis patrística y medieval, y el principio de la *sola Scriptura* de Lutero, hasta llegar a Schleiermacher, Dilthey, Heidegger²⁵⁴, quien por primera vez le ha dado una elaboración filosófica rigurosa reconociéndolo no como un límite, sino como una posibilidad positiva del conocimiento, más aún, como la única posibilidad de una experiencia de la verdad por parte del ser-ahí²⁵⁵. En sus términos más esenciales, el círculo hermenéutico muestra una peculiar pertenencia recíproca de «sujeto» y «objeto» de la interpretación, que precisamente por esto no pueden ya ser llamados así, puesto que los dos términos han nacido y se han desarrollado dentro de una perspectiva que implicaba su separación y contraposición y, con ellos, la expresaba. El hecho de que, para Heidegger, la interpretación no sea otra cosa que la articulación de lo comprendido, que ella presuponga, por tanto, siempre

²⁵³ R. PALMER, *Hermeneutics*, Evanston, III., 1969; E. D. HIERSCH, *Validity in Interpretation*, New Haven, Yale Univ. Press, 1967; trad. it., Bolonia, Il Minino, 1973.

²⁵⁴ Véase sobre esto el artículo *Hermeneutik* de G. Ebeling en la enciclopedia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*; y la introducción de mi *Schleiermacher, filósofo de la interpretación*, Milán, Mursia, 1967.

una comprensión o precomprensión de la cosa, significa simplemente que, antes de cualquier acto explícito de conocimiento, antes de cualquier reconocimiento de algo como (*als*) algo, el conociente y lo conocido ya se pertenecen recíprocamente: lo conocido está ya dentro del horizonte del conociente, pero sólo porque el conociente está dentro del mundo que lo conocido co-determina.

Al círculo hermenéutico se pueden remitir en esta esquemática formulación los tres elementos constitutivos de la llamada, con un término de origen gadameriano, ontología hermenéutica: el rechazo de la «objetividad» como ideal del conocimiento histórico (es decir, el rechazo del modelo metódico de las ciencias positivas); la generalización del modelo hermenéutico a todo el conocimiento, histórico o no; la lingüisticidad del ser (Gadamer: «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*»²⁵⁶, que se puede leer con dos comas después de «Sein» y después de «kann», o sin ellas, pero el sentido es aquel que implican las comas, o sea, el que afirma la lingüisticidad y comprensibilidad de *todo* el ser); en efecto, se puede pensar también en un ser que no pueda ser comprendido: el ser que no es lenguaje, pero entonces la proposición se convertiría en una pura tautología. Estos tres elementos son también tres momentos sucesivos en la construcción de la ontología hermenéutica, al menos en la forma sistemática que ella tiene en *Verdad y método*; el primero indica que, como puede verse ante todo en *Sein und Zeit*²⁵⁷, la ontología hermenéutica parte del problema del conocimiento histórico; la reflexión sobre la insuficiencia del modelo científico-positivo respecto del conocimiento histórico y de las ciencias

²⁵⁵ SUZ, p. 542.

²⁵⁶ *Verdad y método*, p. 542.

²⁵⁷ El problema del que parte *Sein und Zeit*, el problema del sentido del ser, está determinado, igual y aún más que por la problemática fenomenológica de las ontologías regionales y de la ontología fundamental, por la cuestión de cómo se puede pensar la libertad, y por tanto la historia, en las categorías de la metafísica. O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963, ha puesto bien en claro la importancia que tiene el problema religioso, y específicamente el problema del encuentro entre nuevos contenidos del mensaje cristiano y esquemas metafísicos de la filosofía griega, en la preparación de *Sein und Zeit* en los años de Friburgo; ahora, la cuestión de cómo es posible pensar los contenidos de la teología cristiana en el lenguaje de la metafísica es, en el fondo, idéntica a aquella que se pregunta si las categorías de la metafísica griega están en condiciones de describir la existencia histórica.

del espíritu conduce a una crítica general del modelo positivista de método científico: la hermenéutica adelanta una reivindicación de universalidad, que se concreta y a la vez se funda en la teorización de la lingüisticidad del ser.

Aquí no podemos, ni siquiera sumariamente, recorrer las etapas a través de las cuales, en *Verdad y método*, Gadamer construye este esquema. Sólo observamos que el primer momento es claramente una continuación de la herencia de Dilthey, mediada por el Heidegger de *Sein und Zeit* (el anteriormente recordado parágrafo 32); el segundo momento, que generaliza el carácter hermenéutico a todo tipo de conocimiento, implícitamente también al científico, revirtiendo el culto positivista de la objetividad, es una consecuencia directa de la «radicalización» heideggeriana de Dilthey, en el sentido de que, mientras que Dilthey había permanecido más acá de una explícita teorización de la positividad del círculo hermenéutico, Heidegger lo alcanza, con vastísimas consecuencias de tipo ontológico: por ejemplo, la afirmación central de la *Carta sobre el humanismo*, según la cual, en el proyecto arrojado que es el ser-ahí, quien arroja es el mismo ser-ahí (HB, 103). Una vez reconocido que el conocimiento histórico no se puede entender y explicar sobre la base del esquema de la oposición sujeto-objeto, que ya era un resultado diltheyano, el discurso no se detiene; por el contrario, aparecen dos problemas: cómo y por qué la historiografía ha llegado a asumir como válido este modelo; y, más ampliamente, si y hasta qué punto el modelo sujeto-objeto, con la relativa canonización de la objetividad, vale, en general, incluso en el ámbito de las llamadas ciencias de la naturaleza. Al reflexionar sobre estos problemas, el pensamiento pone en evidencia que no se da una relación sujeto-objeto como aquella en la que se funda el modelo positivista del conocimiento. Es lo que dice Heidegger en el parágrafo 44 de *Sein und Zeit*: en la base de toda posible conformidad de la proposición a la cosa, y de cualquier «validez objetiva» del conocimiento de los hechos (que es la concepción metafísica de la verdad, al fin encarnada, con un desarrollo coherente, en el ideal científico-positivo del método), hay una «apertura» más originaria que, ante todo, hace posible cualquier conformidad o diferencia, y a esta apertura pertenecen originariamente el conociente y lo

conocido. También el conocimiento científico es interpretación en tanto que es articulación de lo comprendido; esta articulación puede ser asimismo guiada, como sucede en la ciencia moderna, por el criterio general de la conformidad, y por modos específicos de verificarla²⁵⁸; pero el afirmarse de estos modos específicos de la articulación-interpretación es un «acontecimiento» que concierne a la más originaria apertura del ser, y al darse-ocultarse que constituye su epocalidad. No está del todo claro, ni en *Sein und Zeit*, ni en las posteriores obras de Heidegger, ni en Gadamer, si y hasta dónde la «tolerancia» que *Sein und Zeit* muestra en relación con la ciencia y sus criterios de verificación de la conformidad entre proposición y cosa debe tomarse al pie de la letra; es decir, si Heidegger, y sobre su huella la hermenéutica, reconocen una legitimidad propia a la metodología científica moderna, mientras que permanezca dentro de sus límites específicos; en todo caso, estos límites ya no pueden fijarse en base a la distinción diltheyana de ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, porque aceptarla equivaldría a renunciar a la universalidad de la estructura interpretativa del conocimiento. Pero entonces, como de hecho sucede en el desarrollo del pensamiento heideggeriano, los límites propios de la metodología científica moderna se convierten en los «límites» - ya no sólo en sentido descriptivo, sino valorativo - del pensamiento en la época de la metafísica, es decir, en la época del olvido del ser y de la reducción del ente a objeto. La ciencia moderna no es una de las posibles formas del conocimiento, uno de los posibles modos de configurarse de la articulación interna de una determinada precomprensión, como si estos modos pudieran alinearse uno junto a otro sobre un plano trascendental, en tanto posibles «dimensiones» de la razón, sino que es un aspecto de la época del ser en que estamos, y a esta época pertenece también el historicismo en sus diversas formas: como filosofía general de la historia y como metodología científica de la historiografía.

La generalización del carácter hermenéutico a todo el conocimiento

²⁵⁸ Cf. SUZ, § 44 b: «La "definición" de la verdad que hemos presentado no significa para nada un *vuelco* de la tradición, sino más bien su *apropiación* originaria...» que *puede*, al menos, valer en el sentido aquí indicado.

vuelve a proponer en nuevos términos la noción de historicidad del conocimiento: el conocimiento historiográfico y cualquier otra forma de conocimiento no son nunca «contemplación» de objetos, sino acción que modifica el contexto al cual pertenece y dentro del cual se inserta. Mientras que Heidegger, en los desarrollos de su meditación ontológica, tiende a pensar radicalmente esta historicidad en términos de epocalidad del ser (nuestro conocimiento está en la actualidad totalmente penetrado por el olvido metafísico del ser, olvido que es *bestimmt* por el ser mismo y no puede ser variado con un simple cambio de actitud del hombre), y sus seguidores «hermenéuticos» tienden generalmente a tomar sólo los aspectos más pacíficos y menos peligrosos de este discurso: universalidad de la hermenéutica e historicidad del conocimiento significan para ellos simplemente que la historia crece sobre sí misma como un perpetuo proceso interpretativo; conocer es interpretar, pero interpretar es también producir una nueva historia. Desde esta perspectiva «irenística» se pierde toda la dramaticidad de la noción heideggeriana de metafísica: en efecto, es difícil encontrar, por ejemplo en *Verdad y método*, alguna traza de semejante visión dramática de la historia de la civilización occidental. La modificación y atenuación que sufre la reflexión heideggeriana sobre la epocalidad del ser y sobre la metafísica en la elaboración hermenéutica no deja de tener consecuencias para el problema que aquí nos interesa, y sobre el que tendremos ocasión de volver.

También la tercera de las tesis características de la ontología hermenéutica se relaciona directamente con la noción general del círculo hermenéutico y, además, representa una coherente conclusión de las dos tesis precedentes. De hecho, la centralidad del lenguaje en la elaboración del problema ontológico está ya presente en el Heidegger de *Sein und Zeit*, en todo el juego de relaciones que se establecen allí entre ser-en-el-mundo y significatividad, aunque sólo se desarrolla en obras sucesivas. Gadamer se remite a esta elaboración heideggeriana, pero también de alguna manera la reduce a sus elementos esquemáticos y la simplifica, conectándola, como un corolario implícito, a las dos tesis precedentes. La hermenéutica de la experiencia se abre camino, sobre

todo, cuando reflexionamos sobre el problema del conocimiento histórico; ,aquí se ve que ya no puede aplicarse el modelo sujeto-objeto. pero, en segundo lugar, al reflexionar sobre cómo y por qué el modelo metódico de las ciencias positivas surge y se impone a las ciencias del espíritu, queda claro que cualquier tipo de conocimiento y de experiencia de la verdad es hermenéutico. Esta generalización implica también la generalización del carácter lingüístico a cualquier experiencia y conocimiento. Ya se ha dicho que Gadamer no desarrolla una teoría explícita del carácter hermenéutico de la ciencia, en el sentido de ciencia de la naturaleza. Pero tampoco puede considerarse que para él aún tenga valor la dicotomía diltheyana. El carácter hermenéutico de cualquier experiencia no depende sólo del hecho de que se descubra una «analogía» (en lenguaje escolástico: una analogía de proporcionalidad) entre la experiencia lingüística y los otros modos de experiencia (nosotros somos «llamados» por las diversas «realidades» de la experiencia *del mismo modo* que somos llamados por los mensajes transmitidos por el lenguaje), sino, más esencialmente, por el hecho de que toda experiencia del mundo está *mediada* por el lenguaje, está antes de todo evento lingüístico, es discurso, diálogo de pregunta y respuesta. Hay, por lo tanto, una analogía «de atribución» entre experiencia en general y experiencia lingüística²⁵⁹. El principio en el que se resume la ontología hermenéutica de Gadamer, «el ser que puede ser comprendido es lenguaje», configura, con estas implicaciones suyas, una visión de la historia como transmisión de mensajes, como diálogo de preguntas y respuestas, en la cual el lenguaje es el modo fundamental de acontecer del ser. Nosotros pertenecemos ya a la cosa que nos es transmitida, somos *angesprochen* por la llamada que la tradición nos dirige y no porque, antes y más allá de la experiencia lingüística, pertenezcamos ya al «mundo» que en ella se expresa; el ser no es algo más vasto y que anteceda al lenguaje. La pertenencia preliminar al ser es preliminar y originaria pertenencia al lenguaje: el ser es historia, e historia

²⁵⁹ Desde este punto de vista se puede interpretar incluso el significado de modelo que la lingüística, en particular la saussuriana, ha ido asumiendo cada vez más en la cultura contemporánea respecto de las ciencias humanas; es más, podemos preguntarnos si el modelo no puede y debe extenderse, en general, a todas las ciencias.

del lenguaje. La primera consecuencia de esta visión del ser y de la historia como transmisión de llamadas, como dialéctica-dialógica de preguntas y respuestas - en la cual el que contesta está siempre constituido por su ser interrogado - es que la interpretación de la historia, y del conocimiento en general, no es un proceso de desciframiento, de remontarse desde el signo hasta el significado entendido como objeto extralingüístico al cual la palabra «remite», sino sobre todo un diálogo en el que la verdadera *Sache*, la verdadera cuestión en juego es aquella «fusión de horizontes» de la que habla Gadamer²⁶⁰, fusión en la cual el «mundo», con sus «objetos», se reconstruye continuamente, de algún modo «aumenta» en el ser con el curso de la interpretación²⁶¹. Esto implica dos cosas: *a*) el modelo de la objetividad de la conciencia histórica es sustituido por el modelo de carácter dialógico, es decir, también por el modelo del carácter de acontecimiento histórico (nuevo) del acto historiográfico (aquello a lo que Gadamer llama *Wirkungsgeschichte* y *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* alude, en definitiva, al hecho de que la verdad *objetiva* del acontecimiento histórico pasado no puede ser otra que la de que el acontecimiento ha sido y es, desde la primera vez que ocurrió hasta hoy, incluido su apelante dirigirse a nosotros y el diálogo que establece con nosotros y nosotros con él)²⁶²; *b*) que la interpretación es un proceso *in(de)finido* en el cual cada respuesta, en la medida en que toca al ser mismo del apelante como el «otro»: del diálogo, cambia y modifica el carácter de la llamada y, además de cerrar el discurso, hace surgir nuevas preguntas. La definitividad (al menos tendencial) del «desciframiento» (la perfección del remontarse desde el signo hasta el significado, con la consecuente conversión del signo en no esencial) se sustituye por la vida autónoma del lenguaje, que vive en el diálogo; también la solución hegeliana, que había sustituido la relación de

²⁶⁰ Cf. *Verdad y método*, pp. 356-357, 432-433 y passim.

²⁶¹ Véanse, por ejemplo, las páginas de *Verdad y método* sobre la validez ontológica de la imagen, donde Gadamer habla explícitamente de un «crecimiento en el ser» producido por la imagen sobre el modelo (p. 175); es un principio que se puede generalizar fácilmente al modo en que Gadamer concibe la historia y la interpretación.

²⁶² Sobre la *Wirkungsgeschichte* y la temática relacionada, cf. *Verdad y método*, pp. 350 y ss y passim.

desciframiento por el itinerario fenomenológico en el cual la verdad de cada acontecimiento se manifestaba sólo en la totalidad del proceso una vez cumplido, es rechazada en la medida en que aún sigue implicando un modelo «objetivista» de autotransparencia definitiva, es decir, a lo sumo, el mismo modelo de desciframiento, sólo ampliado como para incluir el devenir histórico de las interpretaciones, pero siempre dentro de un horizonte dominado por la esencia «monológica» del racionalismo moderno²⁶³. Por lo tanto, a la ontología hermenéutica es consubstancial una visión de la historia como historia del lenguaje y como diálogo abierto; es a esto a lo que, basándose en premisas no muy distintas de las de Gadamer, Luigi Pareyson llama explícitamente la infinitud de la interpretación²⁶⁴.

¿En qué medida la ontología hermenéutica, concretada en estos rasgos esenciales, supera verdaderamente la «enfermedad histórica» descrita y criticada por Nietzsche? Si se identifica la enfermedad histórica sobre todo con el historiografismo inspirado en modelos metódicos de objetividad «científica» - lo cual implica la exclusión, o al menos el olvido, del carácter auténticamente histórico, es decir, activo, productivo, innovador, de la historiografía misma-, entonces está claro que la ontología hermenéutica representa un modo de llevar hasta el final, e incluso de manera resolutive, las exigencias expresadas en la segunda *Consideración inactual*. Sin embargo, Nietzsche criticaba como enfermedad al objetivismo historiográfico en tanto expresión de una escisión entre interior y exterior, entre hacer y saber. La exasperada conciencia historiográfica del siglo XIX (posteriormente desarrollada en nuestro siglo) contrastaba con los intereses de la vida, puesto que implicaba una incapacidad de «digestión» del material cognoscitivo y la consiguiente imposibilidad de actuar en base a estos conocimientos, con unidad de estilo. Este segundo aspecto, más radical, del problema de la enfermedad histórica parece no encontrarse adecuadamente considerado en la ontología hermenéutica. Para Nietzsche, el

²⁶³ Cf. *Verdad y método*, p. 426.

²⁶⁴ Cf. *Estética. Teoría de la formatividad*, Bolonia, Zanichelli, 1960², *Verdad e interpretación*, Milán, Mursia, 1971.

objetivismo historiográfico era sólo un aspecto de la separación teoría-praxis; había que combatirlo porque se fundaba en el presupuesto de que ser cada vez más conscientes de un mayor número de datos sobre el pasado era un valor en sí mismo, independientemente de cualquier referencia a los problemas del presente y del futuro. Para la hermenéutica, el objetivismo historiográfico es ante todo un error de método, que no se refiere tanto a la separación teoría-praxis, como al ilegítimo predominio usurpado por el método de las ciencias positivas en el campo de las ciencias humanas. Está claro que, a través de la meditación heideggeriana sobre la metafísica y su alcance decisivo en la determinación de la existencia histórica del hombre occidental - en último término, del hombre tecnológico - se puede demostrar que el error metódico de asumir como modelo universal la objetividad científica está ligado, en el fondo, a la separación teoría-praxis que pertenece en forma peculiar a la mentalidad metafísica. Pero, de hecho, la ontología hermenéutica no explicita esta mediación. Por esto la afirmación de la esencia hermenéutica y lingüística de todo acontecimiento histórico se arriesga - y es mucho más que un riesgo hipotético - a valer simplemente como justificación de cualquier actividad teórica en tanto que, en verdad, es siempre praxis²⁶⁵. A lo cual se puede también añadir el hecho, sólo a primera vista sorprendente, de que la ontología hermenéutica no suministre (no sepa ni quiera suministrar) indicaciones metodológicas al concreto trabajo interpretativo. Todo acto de conocimiento es ya, por su misma naturaleza, hermenéutico, y no puede ser «objetivo» en el sentido del método científico. Gadamer no quiere enseñarnos nada que no sepamos ya hacer y, de hecho, no hagamos ya; sólo explicita lo que ya ocurre en cualquier tipo de conocimiento, a partir del historiográfico, llegando a una redefinición de la experiencia *en lo que de hecho ella ya es*.

Este modo de proceder, descubriendo la «verdadera» y «ya-presente»

²⁶⁵ Un significado análogo de aceptación no dialéctica de la división del trabajo, y una final justificación del trabajo intelectual así como es de hecho en el mundo tardo-capitalista, se puede leer también en la noción de «práctica teórica» de Althusser y sus discípulos. Mucha de la filosofía y crítica francesas actual se

estructura del conocimiento histórico, luego de cada experiencia y de la misma existencia en tanto existir en el ser que es lenguaje, se parece demasiado a una nueva «teoría» metafísica para corresponder no sólo a las exigencias reconocidas por Nietzsche, sino también al espíritu de la meditación heideggeriana, a la cual se remite más explícitamente.

En Heidegger, tanto el descubrimiento del círculo hermenéutico en *Sein und Zeit*, como la progresiva puesta en evidencia del peculiar nexo ser-lenguaje, están siempre acompañados por una aguda conciencia de la problematicidad de estas «estructuras»: en *Sein und Zeit* la interpretación es, ciertamente, articulación interna de una precomprensión que constituye el *Dasein*, pero ella, como todos los existenciales, está envuelta en la alternativa más general de existencia auténtica e inauténtica (cf. SUZ, § 40 y 44). Sólo teniendo en cuenta esto puede explicarse por qué, también en esta visión del conocimiento como articulación interna de una precomprensión siempre disponible, se necesita sin embargo un acto de descubrimiento «violento» de la verdad como el exigido por el método fenomenológico tal como Heidegger lo delinea en la introducción a su obra. En sus siguientes escritos, la afirmación del nexo ser-lenguaje está siempre ligada al problema de la metafísica como modo de manifestación histórica del ser, en un revelarse-ocultarse que, si bien, o precisamente porque, pertenece ante todo al ser, concierne radicalmente a nuestra historicidad, determina su condición «deyecta» en el mundo metafísico de la *Seinsvergessenheit*. Tal vez sea por esto (además del hecho - al cual, no obstante, se remite - de ser imposible afirmar que el ser *es* esto o aquello; o, en general, de usar el verbo ser como cópula) que Heidegger no llega jamás a decir que *el ser es lenguaje*, como, por el contrario, hace Gadamer en la fórmula ya recordada.

El nexo ser-lenguaje, la lingüisticidad y, por tanto, también el carácter hermenéutico de la experiencia humana del mundo son para Heidegger altamente problemáticos; es más, se puede decir que ellos son *el* problema que nos constituye hoy como existentes en la época de la metafísica cumplida. En

abandona a los viejos ejercicios de la retórica, con la buena conciencia, además, de estar haciendo, precisamente así, la revolución.

Gadamer y en la ontología hermenéutica todo esto se convierte en descripción del ser, teoría de la estructura de la condición humana, de la finitud de la existencia.

Bajo esta luz debe ser leída la crítica de Habermas a Gadamer²⁶⁶, según la cual la hermenéutica como disciplina filosófica, o incluso, *tout court*, como *la* disciplina filosófica por excelencia, supone en realidad una situación de ruptura con la tradición (de hecho, tanto la hermenéutica antigua como la moderna nace y se desarrolla en momentos en los cuales se siente más viva la exigencia de restaurar una continuidad amenazada, interrumpida, o, de cualquier modo, problemática: la patristica, con el problema de la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; los estudios clásicos relacionados con el clasicismo moderno, desde el humanismo en adelante), y, por otra parte, con la afirmación de que todo en la historia es transmisión de mensajes, dialéctica-dialógica de preguntas y respuestas, salta el problema causado por aquella ruptura, describiendo el ser-lenguaje (la lingüística de la experiencia) *como si* la tradición fuera en realidad un *continuum*. «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*»: esta proposición afirma que el ser es lenguaje, y que, por lo tanto, el lenguaje no es, en sí mismo, ante todo un puro instrumento de comunicación, signo a descifrar remontándose exhaustivamente a un objeto extralingüístico, sino un acontecimiento del mismo ser. Pero, ¿por qué de hecho la tradición occidental nos ha transmitido, al menos como fin último, una concepción del lenguaje como signo, medido por su efectiva capacidad de referencia «objetiva», es decir, ofreciéndose a una experiencia que es primeramente desciframiento, con todas las implicaciones que en Heidegger se reúnen bajo el nombre de metafísica y olvido del ser? Este problema no es tematizado por la ontología hermenéutica: es en este sentido más profundo y esencial donde ella no proporciona indicaciones «metódicas»; no a las ciencias del espíritu, sino a la existencia, para que ésta pueda instalarse «de hecho» en la lingüisticidad del ser que es reconocida «de derecho». Heidegger es muy consciente del hecho de que, en la sociedad tardometafísica (podríamos también decir: tardo-capitalista), el lenguaje

está lejos de tener vigencia (*wesen*) en su pura esencia de acontecimiento del ser; no sólo es «malinterpretado» por el hombre como simple signo, *está vigente* así, con un mundo de objetos que, también él, *tiene vigencia* como independiente, aceptable y describible sólo con rigurosos criterios de objetividad. El dominio de la objetividad es, completamente, un hecho de dominio - de cualquier modo que Heidegger lo explique y teorice - que no puede, como tal, ser sometido mediante el reconocimiento teórico de un error de método.

Si la enfermedad histórica se caracteriza fundamentalmente por la escisión de teoría y praxis, por lo cual no hay adecuación entre hacer y saber, y la acción histórica está condenada a ser inconsciente o a no ser acción, la ontología hermenéutica no representa su auténtica superación, en la medida en que olvida precisamente el problema de la unidad de teoría y praxis *como problema*. Si nuestra hipótesis sobre las conclusiones de la segunda *Inactual* es válida, Nietzsche no se detuvo en ellas, porque en el posterior desarrollo de su obra, a partir de *Humano, demasiado humano*, se volvió cada vez más claramente consciente de que las salidas allí propuestas (los poderes eternizadores: arte y religión) estaban aún invalidadas por la misma separación entre hacer y saber que constituía la enfermedad como enfermedad.

La ontología hermenéutica, que se salta el problema de la unificación de hacer y saber, dándolo por resuelto en el reconocimiento teórico de la lingüisticidad y del carácter hermenéutico de la existencia, permanece en verdad ligada a la separación de teoría y praxis. Esta separación no tematizada es rechazada y reprimida, pero «regresa», precisamente como la represión de la teoría psicoanalítica, o como el «prejuicio» no reconocido y aceptado de que habla la misma teoría de la interpretación - y se hace valer en los resultados finales y en la *Stimmung* misma que domina esta posición filosófica-. Para ella, la infinitud del proceso interpretativo es, en un último análisis, sólo la correlación con la finitud del hombre: en Gadamer, la noción de experiencia, que retoma los rasgos fundamentales del concepto de Hegel (experiencia como *Erfahrung*,

²⁶⁶ Cf. J. Habermas, *Lógica de las ciencias sociales*; trad. it. de G. Bonazzi, Bolonia, II Mulino, 1970.

«hacer algunas experiencias», es decir, cambiar, chocar contra lo inesperado y lo negativo; y, por lo tanto, también, para Gadamer, ser expertos, o sea, «experimentados», conscientes de la relatividad y fugacidad de lo humano), concuerda esencialmente con una forma de sabiduría goethiano-diltheyana, en la cual una vez más la historia es esencialmente pasar²⁶⁷.

Vivida así, la infinitud de la interpretación, el perpetuo reproducirse de la dialéctica-dialógica de pregunta y respuesta como sustancia misma de la historia, tiene algo de vagabundeo y exilio: el primero de estos términos, como se sabe, es ampliamente usado por Heidegger para describir la condición del pensamiento *en la época de la metafísica*, pero por cierto no define para nada la esencia del hombre. Mirado desde este punto de vista, la insistencia de la hermenéutica en la finitud del hombre y la infinitud de la interpretación (es decir, de la historia) aparece también ella como un momento interno de la época de la metafísica, que no puede presentarse como su superación. Finitud, vagabundeo y exilio, o incluso sólo infinitud del proceso interpretativo, son todos términos en los cuales se hace valer la no tematizada, y por tanto no dominada, separación de teoría y praxis.

Es cierto que una tematización de esta escisión se puede leer en la noción heideggeriana de diferencia ontológica; pero, significativamente, esta noción está del todo ausente en *Verdad y método* y, en general, en la ontología hermenéutica. Heidegger tematiza la diferencia y por esto problematiza también (aunque se pueda discutir hasta qué punto) la condición de escisión y de exilio del hombre del ser; sus seguidores hermenéuticos olvidan este problema, la diferencia se reconoce en su pensamiento como una represión que vuelve; la temática de autenticidad e inautenticidad, con su desarrollo en el problema de la superación de la metafísica, se vuelve a transformar para ellos en una «metafísica» aceptación de la finitud del ser-ahí como infinitud del proceso interpretativo.

En otras palabras, el problema que la ontología hermenéutica deja sin discutir es el siguiente: ¿la infinitud de la interpretación, que ella piensa de modo

²⁶⁷ Véase, por ejemplo, *Verdad y método*, p. 413.

sustancialmente inescindible de la finitud de la existencia, no implica también, necesariamente, una separación permanente de existencia y significado, de hacer y saber, por lo cual la infinitud de la interpretación no es otra cosa, en definitiva, que la vieja disociación hegeliana entre sí mismo y para sí mismo que pone en movimiento todo el proceso fenomenológico y la historia del espíritu? La objeción de la hermenéutica - en este punto mucho más cercana al existencialismo kierkegaardiano que a Heidegger - es que la plena identificación de hacer y saber, de existencia y significado, equivaldría al fin mismo de la historia en la perfecta autotransparencia del espíritu absoluto hegeliano. Pero, ¿esta objeción no parte, aún, de la aceptación de los términos de Hegel? ¿No equivale a decir que la acción histórica, o es inconsciente (aunque sólo de modo parcial), o bien no es acción, sino pura contemplación retrospectiva, como suponía Nietzsche en la segunda *Inactual*? A Gadamer la unidad de hacer y saber sólo le parece posible bajo la forma monológica del sistema hegeliano. La pretendida superación de la enfermedad (o de la conciencia) histórica se transforma así en una nueva canonización de la historia como puro transcurrir, al menos en el sentido riguroso en que es atravesar todo lo que no es esencial, precisamente como es toda existencia separada de su significado: una vez más, es la sabiduría paralizante del discípulo de Heráclito. Mucho más que a Heidegger y a Nietzsche, esta perspectiva es deudora de Dilthey y del carácter en conjunto «retrospectivo» de su visión de la historia.

Todo esto, que no está muy implícito en los resultados de la ontología hermenéutica, justifica serias dudas sobre la pretensión que ella sostiene de que representa una superación de la conciencia histórica. Esta superación, si se mira - aquí sólo brevemente - al curso del pensamiento de Nietzsche a partir de *Humano, demasiado humano*, no puede producirse sin una tematización teórica y una acometida práctica de la escisión que domina al hombre occidental, y que constituye la base de todas las recurrentes reivindicaciones filosóficas de la «finitud» de la existencia contra las «pretensiones totalizadoras» del pensamiento dialéctico. En términos que aquí deben ser, por fuerza, extremadamente generales, es necesario decir que la idea nietzscheana del *Ueberschensch* no se

entiende y no se explica más que como el esfuerzo de construir - no sólo en teoría - un tipo de hombre capaz de vivir *históricamente* (por lo tanto, aún en el tiempo, en el devenir, y no en la inmóvil autotransparencia del espíritu absoluto hegeliano) la unidad de existencia y significado, de hacer y saber: sólo se puede superar la enfermedad (y la «conciencia») histórica *en la medida en que se funda la posibilidad de una historia que no sea enfermedad*, que no se ponga en movimiento como tal por la separación entre en sí y para sí. Este problema, no sólo en su contenido teórico, sino en su carácter de cuestión teórico-práctica, del cual Nietzsche es bien consciente, constituye el centro de toda la obra de Nietzsche posterior al abandono de la juvenil adhesión a Schopenhauer y a Wagner. Las cuestiones dejadas abiertas por la segunda *Inactual* son así el motivo básico del desarrollo de este pensamiento, que con toda razón puede ser enteramente leído a la luz de la cuestión del historicismo.

Sólo a título indicativo del sentido en que debe leerse este esfuerzo nietzscheano queremos aquí recordar un sugestivo pasaje de *Question de méthode*, de Sartre, publicado luego como introducción a la *Crítica de la razón dialéctica*, porque su lectura se presenta como un explícito «desafío», aunque no haya sido principalmente concebido con este objetivo, a la «razón hermenéutica» y su afirmación de la infinitud del proceso interpretativo:

«El marxismo, en el siglo XIX, es un intento gigantesco no sólo de hacer la historia, sino de adueñarse de ella, práctica y teóricamente... La *pluralidad de los sentidos* de la historia puede descubrirse y alcanzarse por sí, sólo en la perspectiva de una totalización futura... Nuestro fin histórico, en el seno de este mundo polivalente, es acercar el momento en que la historia no tenga más que *un solo sentido* y en el cual tienda a disolverse en los hombres concretos que la hagan en común.»²⁶⁸

Esta referencia a Sartre no está puesta aquí como conclusión, sino como una simple señal de dirección. Los resultados de la ontología hermenéutica aparecen, según ella, aún más claramente ligados a aquella visión de la historia

²⁶⁸ J.- P. SARTRE, *Crítica de la razón dialéctica*, trad. cit., I, 1, pp. 76-77.

como puro transcurrir del cual ha quedado en parte prisionero incluso el Nietzsche de la segunda *Inactual*. Es por esto que, desde el punto de vista de la ontología hermenéutica, cualquier reivindicación de totalidad aparece sólo como el peligro del fin de la historia, el riesgo de la absolutización del monólogo en su forma hegeliana. Ésta (paradójicamente en un sentido exquisitamente hegeliano) puede concebir la historia en acto sólo como *enfermedad*, es decir, como separación entre ser y significado, entre hacer y saber, entre teoría y praxis. Pero no se puede superar la enfermedad hasta que no se sienten las bases de una historia que no sea enfermedad, escisión de interior y exterior, ausencia de estilo.

La ontología hermenéutica tiene razón cuando teoriza la historia como historia del lenguaje, pura transmisión de mensajes, o, en términos más cercanos a los de Nietzsche, como libertad del mundo de los símbolos. La palabra no es, ante todo, signo de un mundo independiente del lenguaje; antes y más profundamente que historia de «cosas», la historia es historia de palabras, diálogo. Pero el «es» de estos enunciados es difícil de entender en su verdadero alcance: para la ontología hermenéutica, sigue siendo, a pesar de cualquier referencia a Heidegger, el «es» de la metafísica, descripción de esencias simplemente-presentes. Nietzsche, Heidegger, y por último Sartre, cada uno a su modo, han captado, en cambio, la problematicidad de este «es»: liberar al mundo de los símbolos de su sujeción a la «realidad» asentada y vigente desde antes que él, que lo domina y mide a través de criterios como el de la objetividad - y en esta liberación consiste finalmente la afirmación de la lingüisticidad del ser-, es un acto que requiere un cambio mucho más complejo que la pura toma de conciencia del círculo hermenéutico y de sus implicaciones: ya sea el «salto hacia atrás» heideggeriano (del pensamiento metafísico-representativo al pensamiento del ser como rememoración, *Andenken*), o la construcción nietzscheana del superhombre, o la fundación sartriana de un nuevo modo de vivir la intersubjetividad, en la cual por fin sea sometida la inercia de la contrafinalidad que domina en el mundo de la penuria y la lucha.

A la «sabiduría» hermenéutica como aceptación de la finitud se contrapone el experimento anunciado por Nietzsche, el esfuerzo de construir un

nuevo sujeto que sea capaz de vivir la unidad de ser y significado, de hacer y saber - o, en otras palabras, que sea capaz de experimentar *históricamente* (sin terminar en la inmovilidad) el saber absoluto hegeliano, o bien que sepa vivir en la libertad de lo simbólico.

¿Es posible una acción histórica que lleve consigo desde el principio su significado, que no esté expuesta a la recaída en la inercia de la contrafinalidad? ¿Es posible una interpretación, es decir, un vivir los símbolos, que sea danza y juego como en Zarathustra, y no un permanente resurgir de la trascendencia del significado, vagabundeo, ejercicio de finitud? ¿Es posible una producción de símbolos que no esté fundada sobre la estructura represión-sублиmación? ¿Es posible - en este sentido - una superación de la metafísica?

Es éste el resultado, o mejor el nuevo punto de partida, al que conduce una reflexión sobre los límites de la ontología hermenéutica desde el punto de vista del problema de la enfermedad histórica. La totalización a la que remiten las preguntas que hemos expuesto es siempre algo futuro, pero quizá sólo ella sea capaz de conferir a los tiempos de la historia un carácter distinto de aquel puro transcurrir (el transcurrir de lo no esencial, separado de su sentido) que la constituye como enfermedad.

Ser y tiempo.....	2
La metafísica como historia del ser	52
La crisis de la subjetividad de Nietzsche a Heidegger	87
Hacia una ontología del declinar.....	107
Heidegger y la poesía como ocaso del lenguaje.....	126
An-Denken. El pensar y el fundamento	144
Nietzsche, intérprete de Heidegger	168
Dialéctica y diferencia	181
Razón hermenéutica y razón dialéctica.....	208