

Gianni Vattimo

**LAS
AVENTURAS
DE LA
DIFERENCIA**
**Pensar
después de Nietzsche
y Heidegger**

historia/ciencia/sociedad
197

Gianni Vattimo

**LAS AVENTURAS
DE LA DIFERENCIA**

**PENSAR DESPUÉS DE NIETZSCHE
Y HEIDEGGER**

Traducción de Juan Carlos Gentile

historia, ciencia, sociedad, 197

Ediciones Península®

La edición original italiana fue publicada bajo el título *Le avventure della differenza* por Aldo Garzanti Editore en 1980.

© Gianni Vattimo, 1985.

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

Cubierta de Jordi Fornas.

Primera edición: febrero de 1986.

Derechos exclusivos de esta edición (incluidos la traducción y el diseño de la cubierta): Edicions 62 s/a., Provença 278, 08008 - Barcelona.

Impreso en Nova-Gràfik, Puigcerdà 127, 08019 - Barcelona.

Depósito Legal: B. 1.472-1986

ISBN: 84-297-2401-X.

Los ensayos reunidos en este volumen fueron escritos entre 1972 y 1979, y todos tienen por tema una misma noción, la de la *diferencia*. Pero la elaboran de modos profundamente diversos, y a veces incluso decididamente contradictorios (como es fácil ver, por ejemplo, comparando los dos primeros ensayos con los tres últimos). Esto creo que se debe a lo que Hegel llamaría «la cosa misma», que no es sólo el «contenido» del discurso —precisamente el concepto de diferencia, con sus matices, implicaciones, aporías—, sino el complejo juego de las relaciones que existen entre este concepto y la experiencia histórica, o sea, el «espíritu del tiempo». Este espíritu se ha comparado exhaustivamente, en los últimos años, con Nietzsche y Heidegger, los dos autores a los que con más frecuencia y más sustancialmente se alude en estas páginas. Y de ellos se extraen datos a veces análogos, a veces contrastantes; lo cual se refleja en estos ensayos, que parten del reconocimiento de que Nietzsche y Heidegger han modificado profundamente, mucho más que cualquier otro pensador presente en nuestro horizonte cultural, la noción misma del pensamiento, por lo cual después de ellos «pensar» asume un significado distinto del que antes tenía. En Nietzsche, esto queda explícito en el tema de la muerte de Dios y del superhombre¹ que, al menos en los primeros ensayos de este volumen, aparece como una original y radical reproposición de la unidad de teoría y praxis: el nuevo pensamiento que Nietzsche quiere preparar se ejercita a la luz del eterno retorno de lo igual, es decir, de una unidad entre esencia y existencia, entre existencia y significado, que puede darse sólo en virtud de una radical transformación de las relaciones sociales, en el interior del individuo antes que en el exterior. El pensamiento tal como la tradición lo ha concebido y ejercitado aparece, desde esta perspectiva, como una «enfermedad», puesto que está signado por una separación considerada insuperable en-

1. Remito para esto a mi libro *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, cit., p. 249 y ss.

tre ser y valor, acontecimiento y sentido; pero esta separación, dice Nietzsche, es sólo un efecto de las relaciones de dominio o, como en otra parte hemos demostrado,² de la «estructura edípica del tiempo». Pero de este modo la cuestión «qué significa pensar» no es remitida sólo a la praxis, a la transformación revolucionaria de las relaciones sociales, ya que esta transformación puede ser eficaz y puede dar lugar al nuevo pensamiento solamente si, a la vez, las estructuras del dominio son demolidas allí donde su raíz es más resistente, en la «gramática»,³ o sea, en el corazón mismo de las categorías que ordenan nuestra experiencia elemental del mundo: por ejemplo, la relación sujeto-predicado (propiedad), sujeto-objeto, sustancia-accidente. El nuevo pensamiento al que apunta Nietzsche con la predicción del superhombre es también legible como «aventura de la diferencia»: sobre todo en el sentido de que es un pensamiento capaz de abandonarse (sin miedos metafísicos ni actitudes de defensa que se expresen en la reducción de todo a un único principio, poseído el cual nada puede ocurrirnos) a la multiplicidad de las apariencias, liberadas de la condena platónica que las convierte en copias de un original trascendente, lo cual impone inmediatamente jerarquías y exaltaciones. Todo esto, como lo ha visto Heidegger en sus comentarios de Nietzsche, no puede reducirse a una repetición esteticista de la noción de juego, sino, por el contrario, a una enunciación rigurosa de la *falta de fundamento* última, y del *rigor* de procedimiento, en que se mueve el pensamiento en la edad de la técnica. La existencia del hombre técnico es ciertamente un abandonarse al juego de la multiplicidad y de las apariencias: pero esta multiplicidad infundada se regula como una variedad de lenguajes formales dotados de sus precisas gramáticas; el juego no es tal porque sea no esencial o arbitrario, sino porque está gobernado por reglas que, en su base, son gratuitas, infundadas.

Sin embargo: ¿es sólo esto la diferencia en Nietzsche? Es decir, ¿es sólo y ante todo en la liberación del pensamiento por la multiplicidad, a través de una inversión de las jerarquías platónicas, que certificamos por fin la muerte de Dios? Si fuera así, toda la meditación de Heidegger, caracterizada

2. Cf. *El sujeto y la máscara*, cit., p. 249 y ss.

3. «Temo que no nos desembarazaremos de Dios porque todavía creemos en la gramática...»: *El ocaso de los ídolos*, «La "razón" en la filosofía», p. 5.

también ella, y aún más explícitamente, por la apelación a la diferencia, aparecería sólo como manifestación de una permanente nostalgia por el platonismo y la metafísica, puesto que siempre se esfuerza de nuevo por aprehender el ser, aunque sea como acontecimiento y no como estructura estable, a partir de un «lo Mismo» (*das Selbe*) que, recorriendo la historia del ser, hace posible también las diferencias entre las épocas, y el diálogo entre una y otra. Esta posición con respecto a Heidegger está presente en algunos ensayos de la primera parte del volumen, aún profundamente ligados a lo que hoy me parece un «sueño», el sueño de la superhumanidad como posible condición para alcanzar una conciliación entre existencia y significado. Esta conciliación, que es el hilo conductor de los «cambios» que se producen entre las diversas secciones del libro, se revela como demasiado sujeta al modelo dialéctico. En efecto, ¿qué significa pensar en el superhombre como en el hombre que se ha liberado *por* las diferencias y la multiplicidad de la experiencia, si luego este hombre liberado es todavía imaginado según el modelo del sujeto que ha «vuelto a sí mismo» a través de los recorridos siempre ocultamente regulados del itinerario dialéctico, y que ha realizado al fin la unidad de acontecimiento y sentido, la «belleza» de la *Estética* de Hegel, perfecta coincidencia entre interior y exterior? (Este era el sueño de Marcuse y el de las posiciones revolucionarias más radicales, lejanas o cercanas.) En relación con este problema, en este libro tiene un significado central el ensayo sobre «La voluntad de poder como arte», donde se comienzan a elaborar, referidas a Nietzsche, todas las consecuencias que, en su pensamiento, derivan de haber asumido el arte como modelo de la noción de voluntad de poder; el arte que, por otro lado, es descrito por Nietzsche como el lugar del ocaso del sujeto, de la disolución de la forma, de la unidad y de las jerarquías. Es éste el modelo que demuestra que ya es insostenible una interpretación dialéctica del superhombre y de la voluntad de poder.⁴

✦ Si liberarse por la diferencia y la multiplicidad significa también, paradójicamente, asumir como «constitutiva» la disgregación de la unidad (el sujeto es un *dividuum*, y como tal permanece, desmintiendo cualquier sueño de conciliación), hace resurgir también la diferencia en la acepción heidegge-

4. He desarrollado estos temas en las introducciones a *La gaya ciencia* (Turín, Einaudi, 1978) y a *Aurora*.

riana, que, desde el punto de vista de la filosofía del superhombre (véase el ensayo sobre «Nietzsche y la diferencia»), había aparecido como manifestación de una residual nostalgia metafísica; es decir, la diferencia como retractación y destitución de la presencia o, en los términos usados en los últimos ensayos, como «desfundamentación»* de cualquier pretensión de definitividad de la presencia. La importancia y la centralidad atribuida a esta noción, como se ve sobre todo en el ensayo sobre el *An-denken*, no reside en el hecho de proponer una suerte de visión existencialista del hombre como problemática, finitud signada por el drama de la elección; un *pathos* contra el cual Nietzsche nos ha vacunado definitivamente. La diferencia como des-titución de la definitividad de la presencia es, por el contrario, esencial al pensamiento para constituirse como pensamiento «crítico», contra cualquier tentación de conciliaciones dialécticas —y, por tanto, contra cualquier tentación de considerarla alcanzada una u otra vez—, por ejemplo, en un orden político que se haga pasar por «socialismo real», el fin de la alienación y la condición de la autenticidad. La diferencia como desfundamentación es así una respuesta a la solicitud de criticidad que viene también de los pensadores que más dramáticamente han vivido la aventura de la dialéctica, como por ejemplo Adorno (un término de referencia, generalmente explícito, que acompaña todo el desarrollo de estos ensayos).

La diferencia como desfundamentación, si bien no tiene principalmente el sentido de un retorno al existencialismo, tiene también el significado de un descubrimiento de la finitud constitutiva de la existencia, en cuanto que, ante el pensamiento que escucha su llamada, ella se anuncia como indisolublemente ligada al ser-para-la-muerte (como ha teorizado por primera vez Heidegger); de modo que, en los ensayos de la última sección del volumen, el sentido del título de la primera gran obra de Heidegger, *Ser y tiempo*, parece cada vez más que deba buscarse en la dirección de una filosofía de la «decadencia», que ve como constitutivo del ser no el imponerse, sino el desaparecer. Esta ontología de la decadencia tiene ciertamente también posibles implicaciones «psicológicas», pero que no señalan en la dirección de una genérica visión

* Traducimos los términos italianos «*fondazione/sfondamento*» (normalmente, «fundación/hundimiento»), por «fundamentación/desfundamentación», que creemos más acordes con la idea del autor. (N. del t.)

pesimista de la vida; por el contrario, se trata del hecho de que, según nos parece, el pensamiento de Heidegger responde a una exigencia que la experiencia moderna hace valer cada vez más claramente; la exigencia de una ontología regida por categorías «débiles». Como ya había intuido claramente Nietzsche,⁵ y como Heidegger demuestra en términos ontológicos, la tradición metafísica es la tradición de un pensamiento «violento», que, al privilegiar categorías unificadoras, soberanas, generalizadoras, en el culto del *arché*, manifiesta una inseguridad y un *pathos* de base ante el cual reacciona con un exceso de defensa. Todas las categorías metafísicas (el ser y sus atributos, la causa «primera», el hombre como «responsable»; pero también la voluntad de poder, si se la lee metafísicamente como afirmación, toma de poder sobre el mundo) son categorías violentas, que se ven «debilitadas» o pierden su poder, en el sentido en el cual por ejemplo Benjamin habla de «percepción distraída» del hombre metropolitano.⁶ Es a la luz de semejante «ontología de la decadencia» que Heidegger puede hablar del mundo técnico, al que llama el *Ge-Stell* —y, por consiguiente, de la sociedad de masas— también como el lugar en que se anuncia el alumbramiento del ser. Precisamente donde parece que el olvido de la diferencia es más completo, en la experiencia del hombre metropolitano, el ser, quizás, habla de nuevo, en su modalidad «débil», que comporta también una disolución del sujeto con todas las características violentas (siervo o patrón, por ejemplo) que la tradición metafísica le ha atribuido. Este sujeto depotenciado es

5. Este es al menos el sentido que creo que debe darse a textos como el de *El caminante y su sombra*, p. 350: «La palabra *áurea*. Al hombre se le pusieron muchas cadenas, a fin de que olvide comportarse como un animal: y verdaderamente él se ha vuelto más apacible, espiritual, alegre y sensato que todos los animales. Pero ahora sufre por el hecho de haber llevado cadenas tanto tiempo, y por haberle faltado por tanto tiempo el aire sano y el libre movimiento; pero estas cadenas son, lo repetiré una vez más, los errores graves y a la vez sensatos de las ideas morales, religiosas y metafísicas. Sólo cuando la *enfermedad de las cadenas* sea superada, la primera gran meta será alcanzada verdaderamente: la separación del hombre de los animales. (...)» (trad. de S. Giametta, en *Obras de F. NIETZSCHE*, al cuidado de G. Colli y M. Montinari, vol. IV, tomo III, Milán, Adelphi, 1967).

Véase también el bellísimo aforismo que cierra la primera parte de *Humano, demasiado humano*, I, p. 34, que es un auténtico pequeño estudio sobre el «sujeto depotenciado».

6. Cf. W. BENJAMIN, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*; trad. it. de E. Filippini, Turin, Einaudi, 1966, p. 46.

el que vive el ser-para-la-muerte, más que el hombre ético o religioso de Kierkegaard, siempre demasiado patético en su convicción de que, en sus elecciones, se juega su destino eterno. El sujeto depotenciado debería estar dispuesto, pues, a una relación menos dramática con la propia mortalidad: también por esto, en los ensayos de la tercera sección, se alude a la «animalidad», una noción ciertamente extraña al texto heideggeriano, pero que parece sugerida por el nexo diferencia-desfundamentación-mortalidad. A través de la vía de la animalidad, como fondo en dirección al cual operar la fundación-desfundamentación de la cultura, parece abrirse la perspectiva de un diálogo entre la herencia heideggeriana y otros tipos de aproximación a la realidad humana, aproximaciones que se benefician de los resultados de las ciencias positivas del hombre (desde la biología a la psicología o la «ecología de la mente») más allá de lo que Heidegger consideraba posible y legítimo. Pero se trata, por ahora, de caminos aún por recorrer.

Las referencias a las obras de Heidegger aparecen entre paréntesis en el texto con las siguientes siglas:

- SUZ *Sein und Zeit*, 1927, en la trad. italiana de P. Chiodi, Turín, UTET, 1969².
- WG *Vom Wesen des Grundes*, 1929; en la trad. italiana de P. Chiodi, en el mismo volumen con *Ser y tiempo*, cit.
- EH *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1944; 2a. ed., ampliada, Frankfurt, Klosterman, 1951.
- HB *Ueber den Humanismus*, 1947; trad. italiana de A. Bixio y G. Vattimo, Turín, SEI, 1975.
- WD *Was heisst Denken?*, 1954, Tubinga, Niemeyer, 1971³.
- VA *Vorträge und Aufsätze*, 1954; en la trad. italiana de G. Vattimo, Milán, Mursia, 1976.
- ID *Identität und Differenz*, Pflingen, Neske, 1957 (paginación de la IV edición).
- SVG *Der Satz vom Grund*, ibíd., 1957.
- N *Nietzsche*, 2 vol., ibíd., 1961.
- ZSD *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, Niemeyer, 1969.

PRIMERA PARTE

I. Razón hermenéutica y razón dialéctica

La extensa discusión crítica que Hans-Georg Gadamer dedica, en *Verdad y método*,¹ 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 explícitamente,² a la caracterización nietzscheana de la «enfermedad histórica», que constituye el tema de la segunda *Consideración inactual*.^{*} 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 operación.³ 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 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

1. *Wahrheit und Methode*, Tübinga, Mohr, 1960, 1965²; 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.

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

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

3. 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.

difusión que los temas de la hermenéutica han conquistado y conquistan cada vez más en ambientes filosóficos diversos;⁴ 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 Sartre,⁵ 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 Nietzsche.

— Nietzsche habla de *enfermedad* histórica⁶ ante todo para

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

5. *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.

6. *Consideraciones inactuales*, II: *Sobre la utilidad y el daño de la historia para la vida* (1874), versión it. de S. Giametta, 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.

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 pasadas.⁷ 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 moderna.⁸ 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».⁹

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 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

7. 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).

8. UB II, 1, pp. 267-268.

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

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 Bloch, 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 ensayo.¹⁰

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 es-

10. Para una discusión más amplia, véase mi *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Milán, Bompiani, 1979.

tuviera 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*»;¹¹ 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».¹²

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 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 discerniente* 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,

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

12. UB II, 1, pp. 266-267.

* 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.)

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 horizonte¹³ —que también la hermenéutica contemporánea, con referencia a Nietzsche y a la fenomenología, utiliza ampliamente—¹⁴ 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 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 pueblo.¹⁵ 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».¹⁶ 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

13. Cf. UB II, 9, pp. 344 y 351.

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

15. UB II, 4, p. 290.

16. UB II, 4, p. 288.

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*, 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 pre-

dominio: «¿La vida debe dominar al conocimiento, a la ciencia, o el conocimiento debe dominar a la vida?... Nadie puede dudar: 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 servir del pasado bajo el dominio de la vida».17 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-creativa es vista en la capacidad de actuar de modo *antihistórico*;18 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 antihis-

17. UB II, 10, pp. 351-353.

18. Cf. UB II, p. 344.

toricismo 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»,¹⁹ son indicaciones que llaman a considerar con cautela las 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 Witt-

19. 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.*

genstein y de las escuelas analíticas que a ellos se remiten.²⁰ 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 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).²¹ 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 patristica y medieval, y el principio de la *sola Scriptura* de Lutero, hasta llegar a Schleiermache, Dilthey, Heidegger,²² 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

20. 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.

21. R. PALMER, *Hermeneutics*, Evanston, Ill., 1969; E. D. HIRSCH, *Validity in Interpretation*, New Haven, Yale Univ. Press, 1967; trad. it., Bolonia, Il Mulino, 1973.

22. 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.

posibilidad de una experiencia de la verdad por parte del ser-ahí.²³ 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 una comprensión o pre-comprensión 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*»,²⁴ que se puede leer con dos comas después de «Stein» 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*,²⁵ la ontología

23. SUZ, p. 542.

24. *Verdad y método*, p. 542.

25. 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. PÖGELER, *Der Denkweg M. Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963, ha puesto bien en cla-

hermenéutica parte del problema del conocimiento histórico; la reflexión sobre la insuficiencia del modelo científico-positivo respecto del conocimiento histórico y de las ciencias 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 Heideg-

ro 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.

ger en el párrafo 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 verificarla; 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

26. 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.

«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 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 «irentística» 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 lingüística.²⁷ 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 perte-

27. 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.

nencia al lenguaje: el ser es historia, e historia 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 Gadamer,²⁸ fusión en la cual el «mundo», con sus «objetos», se reconstruye continuamente, de algún modo «aumenta» en el ser con el curso de la interpretación.²⁹ 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);³⁰ 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 desciframiento por el itinerario fenomenológico en el cual la verdad de cada aconte-

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

29. 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.

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

tecimiento 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 moderno.³¹ 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 interpretación.³²

¿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 objetivismo historiográfico era sólo un aspecto de la separación teoría-praxis; había que combatirlo porque se fundaba en el supuesto de que ser cada vez más conscientes de un mayor número de datos sobre el pasado era un valor en sí mismo, in-

31. Cf. *Verdad y método*, p. 426.

32. Cf. *Estética. Teoría de la formatividad*, Bolonia, Zanichelli, 1960, y *Verdad e interpretación*, Milán, Mursia, 1971.

dependientemente 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 praxis.³³ 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» 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.

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

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 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 Gadamer,³⁴ 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

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

siente más viva la exigencia de restaurar una continuidad amenazada, interrumpida, o, de cualquier modo, problemática: la patrística, 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 describable 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 me-

dida 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*, «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 pasar.³⁵

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

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

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 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 sabidu-

ría 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 *Uebermensch* 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.»³⁶

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 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. Esta (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

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

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 contraponen 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.

SEGUNDA PARTE

II. El ocaso del sujeto y el problema del testimonio

1. No creo que sea injustificada una cierta impresión de anacronismo que produce la referencia a la noción de testimonio. En efecto, testimonio es un término que, al menos para quien se ha formado en un determinado período de la cultura europea (los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial), aparece ligado a un muy preciso momento de la historia de esta cultura, el que se puede considerar como el momento del existencialismo.

Testimonio, como término filosófico y teológico, evoca el *pathos* con el que el existencialismo ha considerado, a partir de Kierkegaard, la irreplicable existencia de lo singular, su peculiar e individualísima relación con la verdad, relación en la cual la persona está totalmente, y sólo ella en el fondo, comprometida. Un *pathos* semejante se expresa, por ejemplo, en la famosa tesis de Jaspers sobre Galileo y Bruno, según la cual la retractación de Galileo ante la Inquisición no quita nada a la verdad, científica, demostrable, de la teoría heliocéntrica; mientras que la verdad filosófica de Bruno no subsiste si no es en el «testimonio» que él le otorga, y por tanto Bruno no podría retractarse sin destruir también la verdad de su filosofía.¹ Una verdad científica es ahistórica y universal; la verdad filosófica, en cambio, no tiene otro sentido que el de ser la verdad de la existencia de quien la profesa y la propone al mundo.

Sin embargo, el clima filosófico actual parece muy poco sensible a esta temática y, en general, a los contenidos del existencialismo «clásico» (el individuo, la elección, la responsabilidad, la muerte, la angustia), incluso, y más aún precisamente, en aquellas zonas y corrientes que también se remiten a los desarrollos del existencialismo. Valga por todos el ejemplo del estructuralismo francés, que seguramente recuerda, si bien a menudo tergiversándolos, temas de origen heideggeriano; y, en un plano de muy distinta profundidad teórica, de

1. Cf. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube* (1947), Frankfurt, 1960, pp. 11-12.

la ontología hermenéutica de Gadamer, en cuya teoría de la interpretación es difícil individualizar una función determinante asignada a la «persona». En suma, está ampliamente difundida —aunque no es éste el lugar para profundizar en las características de este fenómeno— tanto en el plano de la más sagaz investigación filosófica, como en el más efímero de las modas culturales, una oleada de «impersonalismo» que, por lo menos así me parece, no sólo tiene un significado negativo y rechazable, sino que es un síntoma de un cambio real del pensamiento y de una mutación de las condiciones basales de la existencia. Un discurso sobre el testimonio sólo puede partir de una constatación y de un análisis de este dato de hecho, ligado al ocaso del existencialismo y, más profundamente, a la crisis de la misma noción de sujeto.

2. Para darnos cuenta de las razones que legitiman lo que hemos llamado el sabor «anacrónico» de un concepto como el de testimonio, es útil partir de una reflexión sobre los dos autores que, quizá más que otros, están en la raíz de la actual oleada «impersonalista» de la filosofía y de la cultura: Nietzsche y Heidegger. Son ante todo ellos quienes establecen las premisas para una suspensión temporal de un concepto como el de testimonio, y precisamente a través de la crítica radical a la cual someten la noción de sujeto según se ha constituido y consolidado a partir de Descartes, pero sobre la base de una tradición que se identifica con la de la clasicidad y el cristianismo. Para entendernos, pero con una noción que indica de modo sustancialmente correcto sus caracteres constitutivos, podríamos llamar a este sujeto el sujeto burgués-cristiano, término que no traiciona las intenciones profundas de Nietzsche y Heidegger.

Precisamente en el tema del testimonio, en su forma extrema y emblemática de martirio, encontramos en Nietzsche numerosas tomas de posición explícitas y muy significativas. El tema se anuncia en el *Zarathustra* (libro II, «De los clérigos») donde el valor «probatorio» del martirio cristiano es totalmente invertido: es una tontería creer que con la sangre se pueda demostrar una verdad. Al contrario: «la sangre es el peor testimonio de la verdad; envenena hasta a la doctrina más pura, la transforma en delirio y odio de los corazones». Y no sólo esto: como dirá en *El Anticristo* (53), «los mártires han hecho daño a la verdad», porque los idiotas y los ingenuos se dejan seducir por el martirio, concluyendo en seguida

que una causa por la cual alguien afronta la muerte no puede no tener valor.

Lo que nos importa a nosotros, y al mismo Nietzsche, de este discurso, no es tanto la distinción entre la *quaestio iuris* del valor de verdad de una proposición y la *quaestio facti* de la evidencia subjetiva en base a la cual alguien sacrifica la vida por afirmarla. La tradicional consideración cristiana del martirio, por lo demás, no ha sostenido jamás que él sea una verdadera y precisa «prueba» de la verdad del cristianismo. Por su parte, Nietzsche no sostiene que allí exista una *quaestio iuris* puramente lógico-metafísica en torno del valor de verdad que se pueda contraponer al puro hecho de la evidencia subjetiva irresistible en base a la cual alguien acepta el martirio por una causa. Al contrario, para Nietzsche todo se reduce más bien a una *quaestio facti*: es éste el sentido de la crítica de la noción de evidencia que él maneja a partir del ensayo *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* y hasta los apuntes para el *Wille zur Macht*; en los cuales llega a afirmar que el hecho de que yo no pueda pensar como posible lo contrario de una proposición, en lugar de demostrar su verdad, prueba sin más que ella es falsa, ya que revela de tal modo que sólo es una condición determinante para el mantenimiento y el desarrollo de un cierto tipo de vida, el mío y el de mi mundo; mi aceptarla por verdadera es, por lo tanto, todo lo contrario que la mirada desinteresada y objetiva del científico; es, en cambio, un acto sumamente interesado, pasional, y, por eso mismo, al menos según los criterios tradicionales de objetividad, muy proclive al error.² También aquí, Nietzsche no quiere contraponer un posible modo objetivo y desinteresado de conocer la verdad a su interesado falseamiento. Puesto que es la misma evidencia la que está invalidada por este «vicio» de base: lo que me parece evidente, incluso cuando la evidencia haya llegado por la vía de una severísima disciplina como es la del método «científico», sólo aparece así en base a un cuadro de exigencias que son propias de «una cierta forma de vida», como Nietzsche repite sobre todo en el *Wille zur Macht*.

Este es el sentido de la reducción de la verdad a la moral que realiza Nietzsche. En el hecho de que una proposición aparezca como evidente juegan una serie de premisas históricas, de predisposiciones del sujeto a aceptar o rechazar, pre-

2. Cf., por ejemplo, *Der Wille zur Macht*, núms. 533, 535, 539.

disposiciones que están guiadas por el interés por la conservación y el desarrollo de una determinada forma de vida, y no simplemente «de la vida» *tout court*. Pero no se trata, aún, de la simple reducción del *a priori*, de los esquemas ordenadores de la experiencia, a estructuras históricas, a herencia biológica, psicológica o social, como sucede en cierto positivismo evolucionista. O al menos: en Nietzsche el reconocimiento de la historicidad *a priori*, si queremos llamarla así, es mucho más radical que en el positivismo, por dos razones. Por una parte, no hay en él ningún prejuicio evolucionista, de modo que historicidad del *a priori* quiere también decir, y esencialmente, no necesidad y relativa casualidad de él: nuestro modo de ser en el mundo, nuestros criterios de distinción de verdadero y falso, no son los requeridos por la vida como tal, es decir, los únicos y mejores para la vida; sólo son los propios de una cierta forma de vida, la cual se ha constituido y consolidado como una precisa, particular configuración de relaciones de dominio, relaciones que podían y pueden ser diversas. La doctrina del superhombre es toda ella una polémica contra el evolucionismo: el hombre de hoy no es el punto de llegada de una evolución; por el contrario, es una forma que debe ser cambiada, superada, no con un desarrollo sino con una verdadera y propia mutación.

Una segunda característica que distingue peculiarmente esta nietzscheana «historicidad del *a priori*» es su desarrollarse en una doctrina de la estructura estratificada de la conciencia. Aquí se toca la verdadera raíz del rechazo de Nietzsche al martirio y al testimonio. El valor del martirio, como hemos visto, es rechazado en base al hecho de que la evidencia irresistible no es signo de verdad. Ella sólo atestigua la conformidad de una proposición a los intereses de una cierta forma de vida a la cual pertenece el individuo. El punto es que no solamente la evidencia es signo de una conformidad semejante; además, el mismo criterio de evidencia como criterio de la verdad es un aspecto constitutivo de una forma histórica de la vida, aquella a la que nosotros pertenecemos. La evidencia (en términos cartesianos: la idea clara y distinta) como contraseña y criterio distintivo de la verdad es fenómeno cultural constitutivo de una civilización en la cual el hombre es pensado y definido en términos de conciencia, de hegemonía del conocimiento sobre todas las otras instancias de la personalidad.

El mártir es uno que, groseramente, cree que la verdad es

algo de lo que él dispone (*Anticristo*, 53); pero, en realidad, lo que le parece cierto es lo que es sólo conforme a ciertos esquemas práctico-utilitarios que él comparte con su época, con su «especie» histórica. También esta simple constatación abre el camino a otro paso: cuando yo declaro que algo es cierto, en cuanto evidente, sucede en mí algo distinto de lo que yo creo y me parece; mi conciencia habla de verdadero y falso, se cree desinteresada y objetiva (la verdad científica), pero en realidad no hace más que cultivar y favorecer la afirmación de los intereses propios y del grupo al cual pertenece (época, clase social, etc.), de los cuales es inconscientemente portadora. En el acto del conocimiento se produce, pues, más de lo que la conciencia sabe; es más, ella refleja en sí un proceso que ya ha sucedido «fuera» de ella. Reconocida la estructura ya transformada de los esquemas en base a los cuales la evidencia aparece como tal, es también destruida la hegemonía de la conciencia. Uno de los sentidos de ese complejo concepto que es la voluntad de poder es también éste: (La personalidad individual, lejos de resumirse y concentrarse en la conciencia —es decir, en el conocimiento y la responsabilidad que cada uno tiene de sí— es un conjunto (quizá ni siquiera un sistema) de estratos diversos, se podría incluso decir de pulsiones o, como dice Nietzsche, de pasiones, que están en lucha entre sí y dan lugar a equilibrios siempre provisionales)

Desde este punto de vista, la noción clásico-cristiana de persona tiene su legitimidad sólo en el hecho de que el hombre europeo, bajo el estímulo de exigencias sociales, productivas y de dominio, está organizado y dirigido por la conciencia, por la razón, por la «pasión de la verdad»,³ a la cual están sometidos los otros componentes de la personalidad. Pero el hecho paradójico es que precisamente la pasión por la verdad, la conciencia, en su búsqueda de la verdad, se ha puesto en crisis a sí misma: ha descubierto, justamente, que es sólo una pasión como las otras, llegada a la hegemonía por circunstancias más o menos casuales, o, de cualquier modo, ex-

3. Todo el *Wille zur Macht* es la historia de este imponerse de la pasión por la verdad como constitutivo de la forma de vida que caracteriza al hombre europeo; véanse, por ejemplo, los núms. 493 y 498; y además el pasaje aludido en el *Werke*, ed. Musarion, vol. xiv, p. 176, donde se dice explícitamente que la voluntad de verdad se ha «convertido en el impulso más fuerte» (las cursivas son de Nietzsche), y es con esta situación que debe competir Zarathustra. Cf. también el epílogo de *Nietzsche contra Wagner*, y *Werke*, ed. Musarion, vol. xv, p. 407.

ternas; y ha descubierto, sobre todo, que las pasiones sometidas están muy lejos de ser completamente vencidas, puesto que (y es éste el fascinante itinerario de exploración de *Jenseits von Gut und Böse* y de la *Genealogie der Moral*) se vengán de su condición, como los esclavos contra su dueño, imponiendo su propia lógica, retorcida y degenerada, a la misma conciencia que cree dirigitas.

A causa de este descubrimiento, la conciencia está en una especie de posición intermedia, que es definida por el término nihilismo:⁴ es consciente de que ya no es la suprema instancia de la personalidad. La docta ignorancia socrática es aquí completamente invertida en su significado de fondo, puesto que el saber que no se sabe, que ya no se constituye la totalidad del yo, no es más, aquí, un carácter de superioridad de la conciencia; en efecto, lo que ignora no es el objeto frente a ella, sino la misma propia naturaleza, la propia constitución, la propia génesis oculta, el porqué de las propias «elecciones» y de las evidencias a las cuales se siente llevada a adherir. Precisamente la razón socrática, en su saber que no se sabe, era mayor de edad: y no por casualidad el concepto de *Mündigkeit* tiene un peso tan relevante en Kant, justo donde la razón, socráticamente, toma conciencia de los propios límites y, de este modo, en cierto sentido, los domina.

Para Nietzsche, entonces, el testimonio —en cuanto logro de un individuo, definido en términos de supremacía de la conciencia sobre las otras instancias de la personalidad, no es atendible precisamente porque, usando una metáfora jurídica, este individuo no es mayor de edad, no es «dueño» de sí. En efecto, la supremacía de la conciencia, en base a la cual uno responde de sí, y testimonia, es una supremacía ficticia, minada en la base por aquella revuelta oculta de las otras pasiones de la que nace toda nuestra civilización como colosal fenómeno de neurosis; está minada, además, siempre en el plano de la neurosis, por la lograda conciencia de la propia «superficialidad».

La reivindicación kierkegaardiana del pensador subjetivo y de la angustia existencial, con todas sus ramificaciones en la filosofía posterior, aparece desde este punto de vista como algo extremadamente remoto, aún totalmente incluido en el ámbito de la tradición burgués-cristiana. También el discurso

4. Sobre el nihilismo como estado intermedio, e incluso ambiguo en su significado, cf. *Der Wille zur Macht*, núms. 10, 13, 22, 23, 585 B.

sobre el testimonio parece vaciarse completamente de significado: desaparece su sujeto; el testigo queda reducido él mismo a puro síntoma: no es un centro último y activo de interpretación, sino que se ofrece a su vez, como objeto, a interpretaciones ulteriores.

3. De este modo, sin querer aventurar hipótesis en un campo tan vasto y actual como el de una posible relación entre Nietzsche y el psicoanálisis (tanto en el plano histórico-biográfico, como en el teórico), se puede decir, al menos, que Nietzsche anticipa, en su crítica a la noción de sujeto, la efectiva destrucción que él sufrirá en el desarrollo de la psicología analítica de nuestro siglo. La noción de testimonio se convierte en «inactual» en base a una inversión de la tradicional jerarquía de las instancias de la psiquis individual, inversión en la cual el inconsciente (y aquí se añadiría la insistencia de Nietzsche sobre la vida instintiva) tiende a asumir una posición predominante.

A un resultado análogo, por lo menos en lo que se refiere a la crítica de la noción de sujeto, llega la reflexión heideggeriana en la que ya es generalmente conocida como la *Kehre*, el cambio ontológico sufrido por su pensamiento después de *Sein und Zeit*. Si la crítica de Nietzsche al sujeto burgués-cristiano anticipa y cuestiona temas y argumentos desarrollados luego en el psicoanálisis, el esfuerzo heideggeriano de superar la noción de sujeto tiene una impronta más exclusivamente ontológica, incluso si se trata de indagar qué significa verdaderamente. El pasaje de *Holzwege* en el cual Heidegger, con una oscuridad de lenguaje que nunca como aquí estaba tan justificada, preconiza la superación de la subjetividad como carácter constitutivo del hombre,⁵ es el punto de llegada de un itinerario tanto más interesante para nuestro

5. Cf. Hw, 97: «En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza aquella cumbre de la cual el hombre no descenderá más que para ponerse en el plano de la uniformidad organizada y para instalarse en ella. En efecto, esta uniformidad es el instrumento más seguro del dominio completo, es decir, técnico, de la Tierra. La libertad moderna de la subjetividad se funda totalmente en la objetividad correspondiente. El hombre no puede desvincularse de este destino de su esencia moderna, ni puede suspenderlo con una decisión soberana. Pero el hombre puede comprender, en su meditación preparatoria, que el ser-objeto por parte de la humanidad no ha sido, y no será, la única posibilidad de la esencia futurativa del hombre histórico.»

tema, dado que su punto de partida eran precisamente las posiciones existencialistas, kierkegaardianas y agustinianas, en cuyo ámbito se ha afirmado también la problemática del testimonio.

Uno de los aspectos que más impresionan en los escritos de Heidegger posteriores a *Sein una Zeit* —aparte de *Was ist Metaphysik?*— es la desaparición de una serie de temas que habían tenido gran relieve tanto en el pensamiento mismo del joven Heidegger, como, sobre todo, en los desarrollos que éste sufría debido a los pensadores existencialistas. Entre estos temas desaparecidos, además del de la angustia, está el concepto de autenticidad (con el correlativo de inautenticidad). A éste es necesario referirse, a falta de una explícita tematización del testimonio, puesto que su significado es profundamente afín, y la temática filosófico-teológica del testimonio que se ha desarrollado en un clima existencialista tiene seguramente estrechos lazos con él. La puesta en evidencia de estos lazos requeriría, obviamente, un discurso más amplio, y, ante todo, una definición formal del testimonio mismo, que, por el contrario, aquí he considerado que podía asumir como un concepto conocido, al menos en líneas generales, en el significado «cotidiano-medio» del que parten también los análisis de *Sein und Zeit*. En la medida en que el testimonio implica, como se ha dicho al comienzo, la idea de una relación constitutiva del individuo con la verdad —por lo cual una verdad es la suya sin dejar de ser verdad, y, por otra parte, es verdad precisamente y sólo en cuanto que es verdad *de alguien*, que la testimonia—, la noción de testimonio es aproximable a la autenticidad heideggeriana, en el sentido en que ésta se contrapone al inauténtico existir en el mundo del *man*. Mientras que la charla del «sí» inauténtico habla de todo sin tener una relación directa con nada, la autenticidad «no se deja imponer predisponibilidades, previsiones, precogniciones» (constituyentes de la precomprensión) «por la casualidad o las opiniones comunes» (SUZ, p. 250), sino que se apropia de la cosa misma: esta apropiación —puesto que la cosa, en *Sein und Zeit*, es siempre instrumento— es posible sólo en cuanto que la cosa es asumida en un proyecto decidido y elegido desde el ser-ahí; el cual, por lo tanto, se apropia de la cosa sólo en cuanto se apropia de sí, en cuanto es auténtico.⁶

6. Sobre esto me permito remitir a mi volumen *Introducción a Heidegger*, Bari, 1971, capítulo I.

La verdad, que aquí Heidegger parece considerar aún en términos de *adaequatio*, se alcanza sólo a condición de haberse decidido por la más auténtica posibilidad propia, y sólo en el interior de un proyecto que es la misma existencia del ser-ahí. El hecho de que se hable de decisión implica obviamente que este proyecto es algo radicalmente individual, como es precisamente la decisión (y la muerte), que nadie puede tomar en mi lugar.

Sean cuales fueren las analogías, más o menos documentables, entre la noción heideggeriana de inautenticidad y la de testimonio, lo que nos interesa es ver cómo y por qué el cambio ontológico del pensamiento heideggeriano implica la acentuación de su crítica a la noción burgués-cristiana de sujeto, acentuación de la cual es sólo una señal la suspensión temporal, más aún, la desaparición radical, de nociones como la de autenticidad. Si antes en *Sein und Zeit* era ilegítimo buscar un significado moral de la contraposición auténtico-inauténtico, que no obstante implicaba una referencia a la noción de decisión, en las obras del llamado último Heidegger parece que no tiene ningún sentido hablar de una elección de parte del hombre, que no sea la elección de la «espera» y de la «preparación» de un nuevo advenimiento del ser. Esto se ha vuelto evidente sobre todo a partir de lo escrito sobre el humanismo, donde «quien arroja, en el proyecto, es el ser», y en la más reciente meditación sobre el lenguaje; pero ya tiene sus premisas en *Vom Wesen der Wahrheit*, donde la libertad del hombre está enraizada y fundada en una libertad más profunda, que luego se sabrá que es la del ser mismo en su esencia epocal.

La desaparición de la noción de autenticidad y, en general, la pérdida de sentido del concepto de sujeto van al mismo paso, en Heidegger, con la profundización de sus tesis sobre la metafísica como destino del pensamiento occidental, o quizá del pensamiento humano en general. En la medida en que la metafísica es reconocida como destino, la distinción entre autenticidad e inautenticidad ya no pasa por el interior del individuo existente, sino que es una vicisitud que concierne al ser mismo y a sus «estructuras». La inautenticidad es la no verdad que necesariamente acompaña y «funda» la verdad como apertura. Que el ser-ahí se encuentre siempre-ya, originariamente, en la inautenticidad (como decía *Sein und Zeit*) significa, para la perspectiva ontológica sucesiva, que la ver-

dad surge y se abre siempre, solamente, en un ámbito de no verdad, de *epoché*, de suspensión y ocultamiento.

Queda claro que, de este modo, se devalúa una importante distinción presente en *Sein und Zeit* y sobre la cual los críticos —sobre todo los marxistas, comenzando por Lukács— han insistido mucho. Mientras que en *Sein und Zeit* la inautenticidad en la cual el ser-ahí ya-siempre originariamente se encuentra está ligada al hecho de que el ser-ahí existe con otros, en la sociedad, y, por tanto, tiende siempre a asumir la opinión media como base de sus proyectos, una vez que la metafísica es reconocida como destino, la pertenencia del individuo a un mundo histórico se convierte en una posibilidad constitutiva. No es saliendo —con una personal asunción de responsabilidad— del mundo del *man*, que nos volvemos auténticos; sólo con la modificación de este mundo, con la mutación de la época del ser se puede eventualmente (¿pero es posible?) entrar en una esfera de existencia auténtica, la que no olvida al ser en favor de los entes.

No interesa desarrollar aquí todas las consecuencias de este cambio: por ejemplo, establecer si de tal modo no resulta simplemente extendida y universalizada la noción de inautenticidad, en el sentido de que resulta imposible salir del ser-ahí, mientras que *Sein und Zeit* aún reconocía la posibilidad de decidirse auténticamente. El punto que nos interesa poner de relieve es que la teorización de la metafísica como destino del ser se resuelve en el descubrimiento del carácter constitutivo e imprescindible que tiene para el individuo la pertenencia a un mundo histórico. No hay autenticidad del individuo en un mundo inauténtico; sólo con el cambio total de este mundo, con la inauguración de una diversa «época del ser», puede operarse el pasaje a la autenticidad.

Si se tiene presente este dato, me parece, no sólo se puede descubrir un elemento importante para determinar el significado de la crisis de la noción de sujeto, sino también dar nueva luz sobre la cuestión de la *Kehre* del pensamiento heideggeriano, operando una síntesis de las interpretaciones que se nos han dado hasta ahora. Estas interpretaciones son, en general, de dos tipos: una «interna», que tiende sustancialmente a negar que haya una fractura entre el Heidegger de *Sein und Zeit* y el de las obras siguientes, y otra, de tipo biográfico-político, que liga el abandono (considerado muy claro, en este caso) de las posiciones de *Sein und Zeit* a la «adhesión»

de Heidegger al nazismo.⁷ La interpretación «interna» tiene sus mejores argumentos en dos tipos de consideraciones: por una parte, el interés de *Sein und Zeit* era ya puramente ontológico, dado que el análisis de la existencia sólo debía servir como preparación para la reproposición del problema del ser; por otra, tanto las exigencias de las que *Sein und Zeit* había partido, como, sobre todo, el mismo análisis desarrollado en la parte publicada de la obra, estaban ya dirigidos en el sentido de una negación de cualquier posible trascendentalismo, de cualquier doctrina del «sujeto», y, por lo tanto, estaban abiertos, más aún, específicamente orientados, al reconocimiento de su pertenencia a un ámbito que iba más allá de él y de sus decisiones. Considerado desde este punto de vista, las vicisitudes del pensamiento heideggeriano después de *Sein und Zeit* contienen otro elemento extremadamente instructivo: partiendo de la crítica del trascendentalismo —neokantiano o fenomenológico—, precisamente en nombre de exigencias existenciales, en sentido amplio kierkegaardianas (hay una profunda analogía entre la polémica de Heidegger contra el neokantismo y la de Kierkegaard contra Hegel), Heidegger llega a una «negación» y superación de estas mismas exigencias. Se contrapone el individuo cristiano-burgués al sujeto trascendental; pero, por fin, precisamente la *Kehre* ontológica descubre y pone en evidencia que aquel individuo tiene las mismas dimensiones que este «sujeto», y que la crítica al trascendentalismo comporta también la crisis de la individualidad cristiano-burguesa. Las dos nociones, entonces, lejos de estar radicalmente contrapuestas como parece en la clásica antítesis Hegel-Kierkegaard, tienen las mismas raíces, y la negación de una no puede no conducir también a la negación de la otra.

A esta línea interpretativa que hemos llamado «interna», y que ve la *Kehre* como ya prefigurada, tanto en las exigencias en las cuales se inspiraba, como en los resultados provisionales a los que había llegado *Sein und Zeit*, se contrapone

7. Los documentos de este período, discursos y otros escritos ocasionales, están publicados por G. Schneeberger, *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie*, Berna, 1960, y *Nachlese zu Heidegger*, *ibid.*, 1962. Por lo que se refiere a las relaciones de Heidegger con el nazismo, será útil recordar que desde 1934, después del período del rectorado al cual dimitió, Heidegger dejó de ocuparse de política y no publicó casi nada hasta el fin de la guerra. Es muy significativo, además, que los años que van del 35 al 43 hayan estado ocupados, sobre todo, por la elaboración de una interpretación de Nietzsche totalmente opuesta a la que acreditaba el nazismo en su propaganda.

otra, ejemplificada sobre todo en el polémico libro de Loewith, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit* (1953),⁸ para el cual el salto entre *Sein und Zeit* y las obras posteriores es radical y no se puede explicar más que con un hecho biográfico, la adhesión de Heidegger al nazismo. Hay una variación más «teorética» de esta interpretación en las posiciones de Lukács y Adorno,⁹ que enlazan, respectivamente, al Heidegger de *Sein und Zeit* al nazismo y al del cambio ontológico a la sociedad tecnocrática actual. En ambos casos, y no por una elección «biográfica», como en Loewith, sino por razones intrínsecas y estructurales, el pensamiento de Heidegger se ve como cobertura ideológica del fascismo de los años treinta o del fascismo neocapitalista de hoy.

Ahora bien, aparte de la interpretación de Lukács, que está demasiado ligada a la noción de inautenticidad de *Sein und Zeit*, noción que es en seguida superada por el mismo Heidegger, las objeciones de Loewith y de Adorno tienen un fondo común, es decir, reprochan a Heidegger el haber teorizado el ocaso del sujeto frente a poderes más grandes que él: el destino histórico o, sin más, el ser. Es sobre esta base que tales objeciones e interpretaciones polémicas pueden ser invertidas no en cuanto a su contenido, sino en cuanto a su valor; en efecto, por una parte responden precisamente a las objeciones de un Lukács, por otra son fácilmente aproximables a la que hemos llamado la interpretación «interna» de la *Kehre*.

En resumen, el verdadero sentido del cambio ontológico del pensamiento heideggeriano posterior a *Sein und Zeit* es el reconocimiento de la insuficiencia de la noción burguesa-cristiana de sujeto para interpretar la experiencia histórica del hombre actual. Desde este punto de vista, la unión histórica de la ontología heideggeriana con el nazismo no es negada, sino que se interpreta de manera más radical: Heidegger no es para nada un apologista del nazismo; solamente, en la época de la formación de los grandes Estados «integrados» (sociedades fascistas europeas, Rusia estalinista, Estados Unidos monopólicos, etc.), él se da cuenta claramente del poder que las estructuras suprapersonales tienen sobre el individuo, y se da cuenta de modo más radical que cualquier otro, qui-

8. Trad. it., *Ensayos sobre Heidegger*, Turín, Einaudi, 1966.

9. Cf., de G. LUKÁCS, *La destrucción de la razón*, 1955; trad. it., Turín, Einaudi, 1959; y de Th. W. ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt, 1965; *Dialéctica negativa*, 1966; trad. it., Turín, Einaudi, 1970.

zás incluso más que los mismos pensadores marxistas. La *Einführung in die Metaphysik*, con su aferrar la cuestión a la raíz del constituirse del lenguaje conceptual de nuestra civilización, representa precisamente ese «complemento» que hace poco se ha reconocido como necesario para llenar las lagunas dejadas por *El Capital* de Marx.¹⁰ Desde este punto de vista, se podrían releer también los escritos y discursos políticos de la época del rectorado, poniendo de relieve que la posición con respecto al nazismo como «destino», con toda su equívocidad, tal vez sólo sea el reconocimiento de esta *necesaria* prevalencia de las dimensiones socio-políticas sobre las individuales en la experiencia del hombre. Que Heidegger no se oponga a estos «poderes» suprapersonales en nombre de exigencias y valores «existencialistas» o personalistas, es decir, en nombre del individuo kierkegaardiano, no constituye un límite, sino, por el contrario, el verdadero elemento positivo y «profético» de su pensamiento, que se abre a la comprensión de las nuevas y aún desconocidas dimensiones de la experiencia.

Está claro que lo que nos interesa aquí no es verificar esta hipótesis sobre la *Kehre* en términos de filología y crítica heideggeriana. La hipótesis, que es por lo menos plausible, sirve aquí para sugerir otro aspecto fundamental de la crisis de la noción de sujeto en el pensamiento contemporáneo. Si Nietzsche representa esta crisis desde el punto de vista del descubrimiento del carácter estratiforme de la psiquis individual y de la importancia del inconsciente, Heidegger representa la crisis de la noción de sujeto en relación con su radical y constitutiva pertenencia al mundo histórico-social: de aquí también, probablemente, la insistencia en el lenguaje.

4. Estas son, me parece, las dos dimensiones decisivas de la crisis del sujeto burgués-cristiano (y, antes, del sujeto trascendental): el ocaso del rol hegemónico de la conciencia (ante todo entendida como conocimiento), tanto respecto de las otras fuerzas internas que constituyen la persona, como respecto de los «poderes históricos». ¿Qué dirección de desarrollo se abre con esta crisis de la noción de sujeto? ¿Y qué sentido puede tener, en esta situación, un discurso sobre el testimonio?

10. Cf. la introducción del volumen de A. SOHN REITHEL, *Geistige und körperliche Arbeit*, Frankfurt, 1970.

Que la dirección no puede, o no debe, ser la de una ontología «impersonalista», como está ejemplificado en ciertas formas actuales de estructuralismo, me parece claro por muchos signos y por varios aspectos de las mismas doctrinas de Nietzsche y Heidegger. El mismo pasar a primer plano, en estas doctrinas, del problema hermenéutico y del problema del lenguaje, no puede no significar que el hombre, como por otra parte Heidegger dice explícitamente en varios lugares, tiene una posición peculiar en relación con el ser. La noción nietzscheana de superhombre —siempre que no sea confundida con un concepto de «hiperhumanidad» que simplemente intensificaría hasta el extremo precisamente aquellos caracteres del sujeto burgués-cristiano que, por el contrario, quiere negar— alude por lo menos al hecho de que, incluso y sobre todo en el mundo concebido como *Wille zur Macht*, el hombre ocupa una posición clave.

Exponer el problema del testimonio —aunque sea en el sentido aproximativo que hemos atribuido a la palabra, y que se resume en el nexo persona-verdad— significa reponer, una vez reconocidos los límites y el ocaso del sujeto burgués-cristiano, la cuestión de esta peculiar posición del hombre; o, si se quiere, el problema del sentido de la acción y de la elección histórica. Hemos descubierto que la historia *no* se juega sobre el plano de nuestras decisiones individuales conscientes: ya sea porque ellas encubren y esconden decisiones y elecciones ya hechas y de las cuales no somos conscientes pero que nos guían, ya sea porque, en las mismas decisiones que creemos nuestras, juega nuestra pertenencia a un mundo histórico, a una clase, a un lenguaje que nos condiciona y nos *bestimmt*. Estas dos fuentes de «condicionamiento» no están, sin embargo, en el mismo plano. También en Nietzsche el discurso sobre la provisionalidad del rol hegemónico de la conciencia está encuadrado y enraizado en la visión de la verdad como modo de conservarse y potenciarse de una determinada forma de vida, lo cual quiere decir de determinadas relaciones de dominio. Esto significa que también para Nietzsche la pertenencia a un mundo histórico tiene una importancia básica, puesto que incluso la personalidad burgués-cristiana, definida en términos de hegemonía de la conciencia, es una forma de vida exigida por ciertas relaciones históricas de dominio. Pero esto significa también que la construcción del superhombre no puede ser sólo, o principalmente, la elaboración de un método hermenéutico que nos permita poner en descu-

bierto nuestros móviles inconscientes: ya que esta «solución» del problema estaría aún totalmente comprendida en el horizonte del sujeto burgués-cristiano y de la hegemonía del conocimiento. Construir al superhombre, en el *Zarathustra*, significa ante todo construir *su mundo*. El superhombre no es posible como simple individuo excepcional (en todo caso éste sería, quizás, el *Freigeist*); él existe sólo en cuanto que tiene un mundo; y, por otra parte, no nace de una decisión individual, de un cambio radical del individuo, requiere una preparación de generaciones.

El mismo significado, creo, tiene la insistencia de Heidegger sobre el hecho de que la nueva época del ser no puede depender de una decisión nuestra; nosotros podemos a lo sumo esperarla y —¿pero cómo?— prepararla.

En resumen, en ambos se pueden reconocer dos elementos: a) la verdad no es una «proposición verdadera», sino un orden general del mundo, una «estructura histórica», forma de vida o época del ser; b) la determinación de esta nueva época no depende del individuo y de su decisión, porque el hombre capaz de una decisión semejante sólo podría nacer en este nuevo mundo; o, al menos, las dos cosas solamente pueden nacer juntas.

Aquí surge el problema que también expone Marx en la tercera tesis sobre Feuerbach, donde añade a la doctrina materialista-mecanicista del peso determinante que tienen las circunstancias y la educación sobre el individuo, como su necesario complemento, que las circunstancias son, a su vez, objeto de modificación por parte de los hombres. Marx parece no captar la circularidad de este proceso (¿será ésta la verdadera, desmitificada forma del círculo hermenéutico?); lo que él quiere subrayar, como puede verse si se compara la primera tesis, es que el ser que determina la conciencia individual no debe concebirse como el objeto contrapuesto al sujeto, puesto que, como destaca Ernst Bloch en su comentario,¹¹ este mismo es un producto histórico, pleno de connotaciones subjetivas y conscienciales. Si el ser no es pensado como lo opuesto a la conciencia, como el *objectum* puesto delante del sujeto, sino en una siempre-ya iniciada relación dialéctica con él, la solución del círculo puede ser, y es, la conclusión de la tercera tesis, la praxis revolucionaria, como «coincidencia de la variación de las circunstancias y la actividad humanas». Esta

11. Cf. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959, pp. 299-301.

noción, tal como se presenta en el contexto de las *Tesis* y con el sentido que tiene en el conjunto del pensamiento de Marx, se revela como pertinente a nuestro problema —que es el de reencontrar el sentido del testimonio como sentido de la acción y de la elección histórica— por dos razones. Ante todo, porque la posibilidad de una praxis revolucionaria está explícitamente ligada al rechazo de una concepción «objetivista» del ser. Lo cual, por el contrario, induce a pensar que, como han observado algunos intérpretes y críticos de Heidegger,¹² la dificultad que encuentra el pensamiento heideggeriano para concebir como posible y significativo que la elección histórica esté en el fondo ligada a la supervivencia, en él, de un último residuo de concepción metafísica del ser. Que en la historia la iniciativa corresponda al ser y no al hombre (aunque es preciso reconocer que Heidegger jamás lo dice explícitamente en estos términos), sólo se puede afirmar si aún se piensa en la relación hombre-ser en términos de contraposición sujeto-objeto, lo cual contradice las más profundas intenciones del pensamiento heideggeriano. Por otra parte, aquello cuya iniciativa es reconocida como imposible en el ámbito de la ontología heideggeriana es el sujeto burgués-cristiano: el pesimismo sobre la posibilidad de una acción histórica significativa por parte del hombre permanece en el interior del horizonte de este sujeto, en la medida en que hace coincidir su ocaso con el ocaso del hombre mismo. Lo cual equivale a asumir que el modo de ser del sujeto sería el único modo de ser posible de la humanidad, de manera que, negado el sujeto, ya no existe el hombre.

También sobre este segundo punto la noción marxiana de praxis revolucionaria parece contener otra indicación positiva. La acción revolucionaria, como se sabe, no es para Marx obra del individuo singular, sino de la clase. Más aún, en general Marx ha dejado bien en claro, en toda su obra, que los protagonistas de la historia no son los individuos singulares sino las clases. El individuo burgués-cristiano tiene su esfera de acción en el campo de los conceptos abstractos: individuo —quizá— puede ser el profesor hegeliano caricaturizado por Kierkegaard (pero no es así en Hegel mismo). Individuo es el Descartes de la moral provisional, que se cambia a sí mismo en vez de pretender cambiar el mundo. Pero dado que, se-

12. Esta hipótesis ha sido sugerida, entre los primeros, por P. FÜRSTENAU, *Heidegger. Das Gefüge seines Denkens*, Frankfurt, 1958.

guramente para Nietzsche y, al menos en cierto sentido, también para Heidegger,¹³ el pasaje de la inautenticidad a la autenticidad, o de la no verdad a la verdad, no es un puro juego teórico de prestidigitadores, un hecho de conciencia, sino la construcción histórica (y política) de un mundo, en este pasaje el individuo se mide concretamente con los otros, como aliados o adversarios, y en los dos sentidos descubre y mide la realidad de la clase.

Se acepte o no la terminología marxiana, las indicaciones que Marx ofrece deben tenerse presentes. La noción de testimonio y, más en general, el significado de la acción histórica del hombre a la cual ella está ligada, puede reencontrar un sentido, después del ocaso del sujeto, sólo en la medida en que consiga liberarse de cualquier residuo objetivista en la concepción del ser y, paralelamente, renuncie a pensar en el individuo burgués-cristiano como único sujeto posible de la historia y centro de iniciativa. Estas dos exigencias deben ir juntas: contra toda tendencia a reconocer sólo la segunda, y a poner la iniciativa de la historia sólo en el ser (en Heidegger) o en cualquier burocracia (en las tecnocracias neocapitalistas, en el comunismo soviético), ambos contrapuestos al sujeto, al igual que el arrogante poder del objeto. De este modo, la afirmación heideggeriana sobre la no delimitividad del sujeto (en el recordado pasaje de *Holzwege*) puede ser aproximada e interpretada con otras afirmaciones, de sabor análogo, que se encuentran en el *Prinzip Hoffnung* de Ernst Bloch:¹⁴ el descubrimiento de que no es el individuo sino la clase quien protagoniza la historia es sólo el primer paso en la vía del descubrimiento —teórico-práctico— de un nuevo, más auténtico modo de existir del hombre, del cual por ahora sólo se vislumbran pocos y contrastantes indicios.

13. A propósito de esto recuérdese el pasaje del ensayo sobre *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1936), publicado en Hw, donde Heidegger enumera los diversos modos de suceder de la verdad, es decir, el abrirse de una nueva época del ser. Entre estos modos, significativamente, y con el mismo valor que la poesía y el pensamiento, está también la acción política (p. 46).

14. Cf. *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 787: «Wie der Marxismus im arbeitenden Menschen das sich real erzeugende Subjekt der Geschichte entdeckt hat, wie er es sozialistisch erst vollends entdecken, sich verwirklichen lässt, so ist es wahrscheinlich, dass Marxismus in der Technik auch zum unbekanntem, in sich selbst noch nicht manifestierten Subjekt der Naturvorgänge vordringt: die Menschen mit ihm, es mit den Menschen, sich mit sich vermittelnd.»

TERCERA PARTE

III. Nietzsche y la diferencia

Proponer el problema «Nietzsche y la diferencia» sólo significa volver a pensar, bajo un ángulo particular, la cuestión más general que se podría también formular como la de la actualidad o inactualidad de Nietzsche. Sin embargo, la elección de este punto de vista se justifica porque es en el ámbito de aquello que, con una expresión aún no determinada, se puede llamar pensamiento de la diferencia, que Nietzsche es hoy recuperado y discutido de manera particularmente fecunda y estimulante. Por otra parte, esto se funda sobre una conexión interna que el pensamiento de la diferencia tiene con el mismo Nietzsche, en cuanto que, aun antes de descubrir e individualizar a Nietzsche como problema historiográfico explícito, este pensamiento estaba profundamente influido y determinado por él. La justificación de la perspectiva específica del problema es, como puede verse, una justificación de tipo circular que, aunque es hermenéuticamente correcta en su reconocerse como tal, deja subsistir una tensión entre el actual «pensamiento de la diferencia» y Nietzsche; y es en esta tensión o, si se quiere, en el ámbito abierto por esta específica «diferencia», que se desarrolla nuestra discusión.

Aquello que propongo llamar pensamiento de la diferencia se define ante todo, como es fácil imaginar, en referencia a Heidegger. Y, por otra parte, es precisamente Heidegger —no sólo con los estudios recogidos en los dos volúmenes del *Nietzsche* (1961), sino ya con los ensayos en los cuales los resultados de estos estudios fueron parcialmente anticipados (publicados en *Holzwege, Vorträge und Aufsätze, Was heisst Denken?*)— el pensador que determina de modo decisivo toda la lectura contemporánea de Nietzsche. Tanto en su interpretación de Nietzsche, como en el conjunto de su meditación filosófica, la diferencia tiene en Heidegger un papel esencial. Es sabido que ya en el planteamiento de *Sein und Zeit*, del cual constituye uno de sus momentos el programa de una destrucción de la historia de la ontología (SUZ, § 6), está en ejecución la diferencia. La problemática de *Sein und Zeit* parte, originariamente, de una insuficiencia de la noción de ser

transmitida por la metafísica para describir y comprender lo que es, en sentido eminente, la existencia y la historicidad del hombre. En *Sein und Zeit*, no sólo es el hombre el que propone el problema del ser en cuanto que se hace la pregunta sobre el sentido del ser; sino que, más radicalmente, es el hombre el que pone en cuestión la noción de ser tal como la metafísica la ha conocido y practicado, en tanto que esta noción no se «aplica» al modo de ser propio del hombre. Pero los resultados de *Sein und Zeit* no llegan a sustituir la noción metafísica del ser por una noción «más adecuada» y comprensiva, que incluya también la historicidad de la existencia. Esto no depende sólo del hecho de que *Sein und Zeit* haya quedado incompleto; incluso si Heidegger hubiera llevado a término el plan de la obra que presenta en el párrafo final de la introducción, el resultado no podía ser el descubrimiento de una definición más satisfactoria de la noción de ser. El resultado de *Sein und Zeit*, por el contrario, es la indicación del hecho de que el ser de la metafísica —definido en referencia a la simple-presencia— *se da dentro* y como un momento de un horizonte cuya institución es un acontecimiento «temporal», no en el sentido de que sea un hecho en el tiempo, sino en el sentido de que es el instituirse mismo de la temporalidad como unidad de los tres éxtasis, de las tres dimensiones de pasado, presente y futuro. Ahora bien, en esta orientación referida al problema del ser, que sin embargo no da y no puede dar lugar a una «definición» del ser, se ponen las bases del pensamiento de la diferencia. En cierto sentido, la diferencia es ya el problema del que parte *Sein und Zeit*: en efecto, el plantearse un problema sobre el sentido del ser testimonia ya su no darse en los entes como tales. Desde el punto de vista de la explícita teorización de la diferencia, los resultados de *Sein und Zeit* están resumidos en una página de la *Esencia del fundamento*, algo posterior (1929): «El no-ser-escondido (*Unverborgenheit*, descubrimiento) del ser significa siempre la verdad del ser del ente, sea éste real o no. Recíprocamente, en el no-ser-escondido de un ente está siempre implícita la verdad de su ser. La verdad óptica y la verdad ontológica se refieren, respectivamente, al ente en su ser y al ser del ente. Ellas se compenetran esencialmente en base a su relación con la diferencia (*Unterschied*) entre el ser y el ente (diferencia ontológica) (*ontologische Differenz*). La esencia de la verdad —que por esto se bifurca necesariamente en óptica

y ontológica—, sólo es posible, en resumen, junto al abrirse de esta diferencia» (WG, pp. 635-636).

La diferencia de la que habla Heidegger aquí es la que se da siempre entre lo que aparece en un cierto horizonte y el horizonte mismo como apertura abierta que hace posible la aparición del ente en él. Esta diferencia, como se ha dicho, está muy lejos del aparecer como un punto de llegada, como un resultado de la búsqueda en el cual el pensamiento pueda tranquilizarse. ¿Sólo podría ser así si el pensamiento, como ha sucedido en muchas formas de historicismo y de neokantismo, se conformase con hacer de la diferencia ontológica la base metodológica de una filosofía de la cultura que, guiada por aquella noción, se caracterice por su capacidad de introducir los contenidos y los productos espirituales de las diversas humanidades históricas en el horizonte de sus distintos *epistemai*. En Heidegger la noción de diferencia no se desarrolla en esta dirección; más bien, la misma diferencia es puesta en primer plano y problematizada *como tal*. Es lo que se ve en el párrafo final de *Sein und Zeit*, donde la cuestión es propuesta como pregunta sobre el por qué la diferencia es olvidada. (Si —escribe Heidegger— ni el ser-ahí ni el ente intramundano son pensables bajo la categoría de la objetividad y de la simple presencia, «¿por qué el ser es “ante todo” concebido en base a la simple presencia?... ¿Por qué su reducción a cosa termina por predominar?».)¹ El problema de la diferencia ontológica no es aquí pensado con referencia a lo que ella distingue y a los porqué y a las modalidades de la distinción; sino que, más bien, se puede traducir en la pregunta: «¿Qué sucede con la diferencia?» Se puede aplicar aquí, en un sentido distinto, la famosa distinción entre genitivo subjetivo y genitivo objetivo que hace Heidegger a propósito del pensamiento del ser en la *Carta sobre el humanismo* (cf. HB, pp. 76 y 78): el problema de la diferencia es el problema que concierne a la diferencia misma, no el problema de cuáles son sus términos y por qué. En mi opinión, se debe insistir mucho sobre este modo en que Heidegger expone el problema de la diferencia: también la referencia al genitivo subjetivo y objetivo es más que una referencia a una específica distinción presente en una página heideggeriana; no es un *apax legomenon*, es un giro de pensamiento constituyente

1. SUZ, pp. 618-619 (pero aquí uso el texto de la primera edición de la traducción de Chioldi, Milán, Bocca, 1953).

de la meditación heideggeriana sobre el ser; está claro, por ejemplo, que el discurso mismo sobre la ambivalencia del genitivo vale para la expresión «acontecimiento del ser»; y, como veremos, es decisivo reconocer el doble genitivo también en la noción de metafísica como historia, o destino, del ser.

Sin embargo, aquello a lo que hemos convenido en llamar «pensamiento de la diferencia», y que —fundado en la meditación heideggeriana— tiene hoy su máxima difusión en una cierta área de la cultura francesa, tiende a encubrir y olvidar los diversos modos posibles de problematizar la diferencia; en general, se puede decir, no tiene en cuenta la sugerencia del último párrafo de *Sein und Zeit* ni en su sentido literal restringido (¿por qué se olvida la diferencia?), ni en su sentido metódico general (¿qué sucede con la diferencia como tal?); sino que prefiere partir del hecho del olvido de la diferencia, oponiéndole un pensamiento que, por el contrario, se esfuerza en recordarla, la encuentra y se la hace presente de diversas maneras, y considera que así se coloca, de algún modo, más allá de la «metafísica». En esto consiste, en mi opinión, uno de los aspectos esenciales de la división que separa el pensamiento de la diferencia cultivado por los franceses de sus orígenes heideggerianos. En Heidegger, el problema del recuerdo de la diferencia no se convierte jamás en una simple referencia al hecho de que hay diferencia entre ser y ente; es siempre un recuerdo del problema de la diferencia, en el doble sentido, subjetivo y objetivo, del genitivo.

También en la lectura de Nietzsche entra en juego esta diversa orientación referida a la diferencia. Si bien, como se ha dicho, precisamente en el ámbito del pensamiento de la diferencia es donde Nietzsche ha sido hoy ampliamente retomado y discutido, la interpretación de Nietzsche formulada por Heidegger no ha tenido continuaciones y desarrollos. Las lecturas de Nietzsche que, en Francia, se inspiran en un marco, en sentido amplio, heideggeriano, y se centran en la noción de diferencia, están en desacuerdo, en sus tesis de fondo, con la interpretación heideggeriana de Nietzsche. Esto, como veremos, debe atribuirse al distinto modo de plantear y entender el problema de la diferencia.

Para Heidegger, como se sabe, Nietzsche no puede ser considerado un pensador de la diferencia, puesto que precisamente en su pensamiento se perfecciona, en su máxima extensión, la metafísica, es decir, el pensamiento que ha olvidado al ser y su diferencia por el ente. El proceso de la metafísica es aquel

en el cual, al fin, «no queda nada del ser mismo» (N, II, p. 338): es esto lo que sucede de manera definitiva en la noción nietzscheana de voluntad de poder o, como la traduce Heidegger, de voluntad de voluntad. Si se toma al pie de la letra esta perspectiva —que implica también la afirmación de una sustancial homogeneidad de Nietzsche con el platonismo, contra el cual él creía haberse rebelado, y con Hegel—, el posible nexo de Nietzsche con la diferencia es puramente negativo; él representa la fase del pensamiento en la cual la diferencia está en su momento de máxima oscuridad. Sólo en este sentido, Nietzsche representa también un cambio, puesto que, en tanto cima de la metafísica, es también su fin, y anuncia, sin saberlo y, en todo caso, de modo totalmente problemático, su superación.

Pero, como se ha dicho, las lecturas de Nietzsche inspiradas, en general, en Heidegger y la problemática de la diferencia se han encaminado, casi siempre, sobre todo en Francia, *contra* la letra de la interpretación heideggeriana de Nietzsche. En su ensayo de 1966, Jacques Derrida escribía que, sólo en virtud de una «mala fe» equivalente a la lucidez y al rigor, Heidegger pudo calificar a Nietzsche como el punto de llegada de la metafísica y del platonismo.² No se trata sólo del hecho, al que alude Derrida en aquel contexto, de que la operación de unir al adversario a la historia de la metafísica, es decir, del pensamiento alienado, representativo, inauténtico, se podría también repetir en relación con el mismo Heidegger. En cambio, Derrida considera, más precisamente, que uno de los fundamentos del pensamiento nietzscheano, la doctrina de la tragedia y sus dos «principios», Dionisos y Apolo, es, en realidad, una forma eminente de rememoración de la diferencia. En las páginas finales del ensayo sobre «Fuerza y significación», de 1963, él escribe, entre otras cosas: «Si es necesario decir con Schelling que “todo no es más que Dionisos”, es también necesario saber que, como la fuerza pura, Dionisos es atormentado por la diferencia.»³ La referencia a Schelling es más bien ocasional; lo que es central, por el contrario, es la alusión a Nietzsche y a la pareja dionisiaco-apolíneo, que es interpretada no como una oposición originaria, sino —de forma coherente con el mayor relieve que, indiscu-

2. En *La escritura y la diferencia*, trad. it. de G. Pozzi, Turín, Einaudi, 1971, p. 363.

3. *Ibid.*, p. 36.

tiblemente, tiene Dionisos en Nietzsche— como expresión «metafórica» de una originaria diferencia interna al mismo Dionisos. Es éste el punto que será retomado y desarrollado por los diversos estudiosos franceses de Nietzsche, los cuales se remiten, más o menos explícitamente, además de a Heidegger, a Derrida. Queda claro, sin embargo, que en esta página de Derrida, como por lo demás en todo su pensamiento, la afirmación según la cual todo no es más que Dionisos, y que éste es atormentado por la diferencia, es una afirmación que, desde un punto de vista heideggeriano, no puede ser calificada como una tesis metafísica. Por otra parte, en la misma página que acabamos de recordar, Derrida se expresa sobre esto de forma explícita: «La divergencia, la *diferencia* [cursivas de Derrida] entre Dionisos y Apolo, entre el arrojito y la estructura, no se anula en la historia, porque no está en la historia. También ella es, en un sentido insólito, una estructura originaria: la apertura de la historia, la historicidad misma.» Desde esta perspectiva, el pensamiento de la diferencia se distingue del metafísico en cuanto que, en vez de pensar al ser como plenitud de la presencia, como estabilidad y unidad, lo piensa y enuncia como diferencia, divergencia, pesadumbre.

No tengo la intención, sin embargo, de detenerme aquí a desarrollar este discurso en relación con el mismo Derrida y su elaboración de la noción de diferencia, centrada, como se sabe, en la conferencia de 1968, que introduce la variante de la *diferencia*, aunque manteniendo las posiciones ya anunciadas en los ensayos precedentes a los que nos hemos referido. Lo que aquí nos interesa es ver cómo esta interpretación derridiana de la diferencia, empeñada en considerar una visión del ser marcada ya no por la plenitud, sino por la fractura y la carencia, inspira algunas recientes lecturas de Nietzsche propuestas por la cultura francesa, en particular las de Bernard Pautrat, Jean Michel Rey y Sarah Kofman.⁴ Me remitiré especialmente al trabajo de Pautrat que, más allá de una cierta excesiva coquetería en la titulación de los capítulos y párrafos, me parece el más sólido y significativo a los fines del discurso que quiero proponer. Ante todo, precisamente en Pautrat se encuentra un esbozo de respuesta al problema aquí

4. B. PAUTRAT, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, París, Seuil, 1971; J. M. REY, *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, *ibid.*, 1971; S. KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, *ibid.*, Payot, 1972.

expuesto sobre el carácter metafísico de la tesis, según la cual «todo no es más que Dionisos, etc.». El carácter metafísico de un enunciado no se determina tanto, en su perspectiva (que en esto es muy fiel a Derrida), en referencia al alcance general que tal enunciado pretende tener como afirmación sobre el ser en su totalidad; más bien, es importante el tipo de relación que el lenguaje instituye con su «objeto». En el caso de una proposición como «todo no es más que Dionisos», por ejemplo, su carácter no metafísico (ejemplifico aquí en un caso que no es explícitamente discutido en estos términos por Pautrat) estaría garantizado también y sobre todo por el nombre de Dionisos, y en dos sentidos estrechamente relacionados: en primer lugar, Dionisos es «diferencia», fractura, movilidad, etc.; pero, en segundo lugar, Dionisos es un nombre mitológico, que caracteriza una área semántica irreductible al pensamiento metafísico-representativo. El nombre de Dionisos, en el texto de Nietzsche, no está para significar alguna otra cosa, no es alegoría o símbolo traducible en términos puramente conceptuales. En general, todo el texto nietzscheano, escrito como está en un lenguaje poético, profético, donde la metáfora escapa continuamente a una decodificación exhaustiva, pone en práctica un modo de relacionarse del significante al significado que se sustrae al ámbito de la mentalidad metafísica dominada por la representatividad. En otros términos: que Nietzsche escriba en un lenguaje filosófico-poético en que tiene un peso central una figura mitológica como la de Dionisos no es una casualidad o una opción estilística; este lenguaje lleva a efecto un modo de ser del discurso que «corresponde» (no encuentro otra palabra, pero advierto que precisamente esto es lo problemático) a la diferencia ontológica. No tiene tanta importancia, entonces, que una tesis como «todo no es más que Dionisos» parezca metafísica, en cuanto que sigue siendo una enunciación general del ser, pensado ya no como plenitud y presencia, sino como diferencia y pesadumbre. Lo que interesa, desde la perspectiva de estudiosos como Derrida y sus discípulos, es que el uso del nombre de Dionisos coloca inmediatamente el discurso en una área distinta de aquella de la metafísica. Dionisos no es ni un «concepto» ni un «ente» en el sentido de algo que se dé en presencia, en el mundo sensible o en el mundo de las ideas y de las esencias. Decir que es una imagen poética —pero esforzándose en pensar esta expresión fuera de la ya habitual oposición entre el saber objetivo de la ciencia y de la filosofía y el mun-

do de imágenes «puramente fantásticas» de la poesía— significa reivindicar para él una relación con su significado que no entra en los esquemas representativos de la metafísica, a los que Heidegger ha analizado y descrito ampliamente, por ejemplo, en la reconstrucción de la génesis de la noción de verdad como adecuación o de la noción de objetividad, de objeto, etc.

Sin embargo, como hemos dicho, queda el problema de definir positivamente la relación significante-significado que se establece en un texto poético-filosófico como el de Nietzsche; y, sobre todo, de aclarar en qué términos se piensa la relación de este texto con la diferencia. No debe olvidarse que lo que aquí buscamos son los elementos en base a los cuales las lecturas de Nietzsche inspiradas a Derrida contraponen al Nietzsche heideggeriano, último metafísico y platónico, un Nietzsche pensador de la diferencia. Dado que el texto nietzscheano no puede leerse como un texto metafísico y tampoco como un texto «simplemente» poético, en la acepción usual del término, ¿en qué sentido —en su peculiar cualidad poético-filosófica— representa un modo de rememorar la diferencia, que el discurso metafísico ha olvidado desde siempre? La expresión provisional que hemos usado poco antes, es decir, que el lenguaje de Nietzsche «correspondería» mejor al ser como diferencia, no puede ser mantenida sin discusión, puesto que tomada al pie de la letra ella significaría aún una relación representativa del discurso con el «objeto» ser. No es una casualidad que, en el ya recordado ensayo sobre «La Différance», y también en otros trabajos,⁵ Derrida reconozca explícitamente que la introducción de la noción de diferencia es un «golpe de dados», un juego, una decisión arbitraria que no se legitima en relación a un estado de cosas encontrable como su verificación. El golpe de dados no «corresponde» a la diferencia; más bien, la práctica. Algo parecido se encuentra en las lecturas de Nietzsche a las cuales nos hemos referido, sobre todo a las de Pautrat y Rey. El lenguaje poético-filosófico nietzscheano, al rechazar la descripción del ser en términos conceptuales como algo firmemente dado fuera del discurso, reconoce y practica la diferencia como interna al discurso mismo. El significado —con nociones tomadas de Saussure— es para Derrida un hecho del sig-

5. Cf. «La Différance», en *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, pp. 7, 12 y *passim*; y también, por ejemplo, *Positions*, *ibid.*, 1972, pp. 53 y ss. (trad. it. de G. Sertoli, Verona, Bertani, 1975).

nificante, un juego de lenguaje, sucede como producto de diferencias internas del discurso. Nietzsche no es «un filósofo que se expresa por imágenes»; el peculiar *status* de su texto intenta inaugurar un modo distinto de ser de la palabra en relación con la «cosa»: es sabido que una de las doctrinas del *Wille zur Macht* es la del carácter interpretativo de lo que una mentalidad realista o positivista pretendía llamar los hechos. No hay hechos, sólo interpretaciones.⁶ El texto filosófico-poético de Nietzsche es la puesta en práctica de esta «teoría»; la cual, por otra parte, se contradeciría si quisiera presentarse como teoría, como descripción y contemplación objetiva de un estado de cosas.

Pero, ¿por qué este modo de concebir y ejecutar la relación significante-significado sería un pensamiento que recuerda la diferencia, y, por tanto, también desde esta perspectiva, un pensamiento ultrametafísico? En el discurso poético, la metáfora se presenta como tal,⁷ es decir, el significado se revela como producido efectivamente por un juego del significante; la diferencia, que se realiza originariamente como contraposición de significante y significado, ya no se deja atrás, aceptada como ya-sucedida, como marco estable dentro del que indiscutiblemente está. En el lenguaje poético, retomando y elaborando una doctrina heideggeriana, la de la lucha entre mundo y tierra en la obra de arte,⁸ la diferencia es recordada porque está en acto, mientras que la pretendida teoría objetiva la asume como hecho indiscutible, ya siempre dado.

De tal modo, se delinea el sentido que esta interpretación de Nietzsche atribuye al recuerdo de la diferencia: la diferencia es recordada en cuanto que, en el texto de Nietzsche y, más en general, en el pensamiento de la diferencia, es «puesta en acto». No es un puro y simple contenido del discurso; el discurso la recuerda en cuanto la practica, es un momento de su acontecer. Sin embargo, lo que hace del discurso poético-filosófico de Nietzsche un acontecimiento de la diferencia se remite en última instancia a un peculiar carácter repetitivo de este mismo discurso. El recuerdo, en esto, se toma al pie de la letra. Es cierto que en la poesía el significante se libe-

6. *La voluntad de poder*, p. 481.

7. Cf. S. KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, cit., pp. 137-139.

8. Esta doctrina ha sido ampliamente desarrollada, como se sabe, en el ensayo sobre *El origen de la obra de arte*, de 1936, incluido en Hw.

ra del terrorífico dominio del significado, y lo produce explícitamente como efecto del propio juego; pero este evento es, estructuralmente, siempre igual: el juego es siempre nuevo, pero las reglas se establecen de una vez y para siempre, son las reglas de aquella «estructura originaria en sentido insólito» de que hablaba Derrida, que es la diferencia. En el juego del significante sucede siempre de nuevo la diferenciación originaria. El acontecimiento poético no es totalmente nuevo, sino que lo parece en relación a los discursos «serios», que tienen su seriedad en el partir de la diferencia ya abierta, en el tomarla en serio, mientras el poeta la reinstituye siempre de nuevo. Pero esta reinstitución es una res-titución, que, por una parte, restaura diferencias distintas sólo en los «contenidos» de las existentes; y, por otra, restablece la diferencia en su estado de evento originario, olvidado como tal por el pensamiento objetivante.

Es inútil decir que este recuerdo de la diferencia pensada sobre el modelo de la repetición se escuda, en estos intérpretes de Nietzsche, en la doctrina nietzscheana del eterno retorno, leída precisamente como una simple teoría de la repetición. En esta lectura, ayudan amplias referencias a Freud y al significado que la repetición de una «primera escena» (la del trauma en la base de la neurosis, o la del coito paterno; de todos modos, una escena sólo aparentemente «primera», también ella repetitiva de otra) parece tener en la terapia analítica.⁹ Pero un pensamiento, o un discurso, que sea «repetición», «puesta en escena» de la diferencia, ¿puede pretender ser legítimamente una rememoración de la diferencia que se sustrae a la esfera del pensamiento representativo, caracterizada por la esclavitud del significante respecto del significado? Y, de todos modos, ¿es a un pensamiento de la repetición en este sentido a lo que apuntaba Nietzsche? Ambas preguntas son relevantes, y no sólo la segunda; o mejor aún: precisamente los problemas que se abren en torno de la segunda deberían influir decisivamente en la solución de la primera. Es decir, Nietzsche podrá ciertamente ser reconocido como un pensador de la diferencia, pero esto no implicará para nada una necesidad de revisión de aquello que se presenta como pensamiento de la diferencia.

Entretanto, los términos «repetición» y, sobre todo, «puesta en escena» que se encuentran en estudiosos como Pautrat

9. Cf. B. PAUTRAT, *Versions du soleil*, cit., p. 147.

y Rey deberían hacer reflexionar por su cercanía incluso terminológica con la representación: ya nada es representación de una «puesta en escena»; cuando luego, como sucede en Pautrat, se habla también del carácter explícitamente paródico que tiene el discurso de Nietzsche en torno a la metafísica,¹⁰ o se lo califica como un juego de metáforas que se sabe y quiere ser explícitamente así, la sospecha de representatividad encuentra más de una confirmación. En efecto, aquí vuelve a aparecer otro de los personajes típicos del discurso metafísico: la conciencia como autoconocimiento del «sujeto» en relación con sus «objetos». La super-estructura de la diferencia toma el lugar del significado, de la idea platónica, del *ontos on* de toda la metafísica: el discurso del hombre sólo puede moverse en la diferencia, u olvidándola y asumiéndola como marco natural, o repitiéndola siempre en el discurso poético. Aunque no se llega a decir que este segundo modo de pensar es «mejor» que el primero, porque entonces habría que justificar de alguna manera esta superioridad, y no se podría hacerlo más que en el horizonte de la adecuación —y es muy probable que sea así. La otra comparación que frecuentemente se hace en estas lecturas de Nietzsche, además de aquella con Freud, es decir, el paralelo con la crítica de la economía política de Marx, indica bastante bien el significado de liberación que se atribuye en estos contextos a la rememoración, repetición, puesta en escena, de la diferencia. Pero si el pensamiento que recuerda la diferencia posee alguna «superioridad» (aunque sea indicada con todas las cautelas del caso) respecto de aquello que, por el contrario, la olvida, esto sólo se puede entender referido al valor de la conciencia, de la subjetividad consciente. ¿Spinoza? Sí, al menos en este preciso e implícito sentido. Pero mucho más, verosímilmente, modelos de pensamiento «paleoexistencialistas» que continúan pesando bastante en la cultura francesa: otro de los maestros de los más recientes intérpretes franceses de Nietzsche es Maurice Blanchot, cuya lectura de Nietzsche¹¹ parece mucho más cercana a la de Jaspers que a la de Heidegger. En resumen, es difícil ver cómo un recuerdo de la diferencia entendida como puesta en escena y repetición no se refiere a la ilustración (y apología) existencialista de la finitud de la con-

10. Cf. B. PAUTRAT, *Versions du soleil*, cit., pp. 290-291.

11. Véase, por ejemplo, *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969, pp. 201-255.

dición humana, puesta al día, quizá, con los más modernos aportes de la lingüística estructural.¹²

Si, como quedaría más específicamente demostrado, el pensamiento de la diferencia inspirado en la elaboración derridiana de Heidegger se remite, en un último análisis, a estos modelos del primer existencialismo, es difícil ver qué puede tener Nietzsche de común con él. A pesar de todas las frecuentemente iluminadoras sugerencias sobre el significado antimetafísico del peculiar lenguaje del texto nietzscheano, el único posible punto de contacto señalaría una concepción del ser ya no entendido como plenitud, presencia, fundamento, sino, por el contrario, como fractura, ausencia de fundamento, en definitiva, pesadumbre y dolor. Es decir, los contenidos de Nietzsche claramente atribuibles a sus orígenes schopenhauerianos, pero, como en Schopenhauer, perfectamente homogéneos con la tradición metafísica, en el sentido visto por Heidegger. No es casual que los intérpretes de Nietzsche que se inspiran en Derrida privilegien en sus obras los escritos del Nietzsche joven, en los cuales precisamente la presencia de Schopenhauer está aún viva y dominante. Mucho menos clara y convincente, en cambio, es, tanto en Pautrat como en Réy y Kofman, la lectura de las obras de madurez y de las doctrinas del último período: superhombre, voluntad de poder, eterno retorno. En efecto, en estas doctrinas se anuncia de modo destacado el Nietzsche del *ueber*, el Nietzsche de la superación que difícilmente se deja encuadrar en una filosofía de la finitud. También el eterno retorno, el gran mensaje que está en la base del *Zarathustra* y de todas las obras del último período de Nietzsche, se opone, en mi opinión, a una lectura repetitiva como la que se perfila en estas interpretaciones francesas. Al aludir a un modo de ser del ser ya no apenado por la separación entre esencia y existencia, acontecimiento y significado, y a un modo de existir del hombre ya no marcado por el conflicto edípico,¹³ esta doctrina parece todo lo contrario de la repetición o puesta en escena de la

12. La tesis del carácter en un último análisis aún «teológico» del pensamiento derridiano es sostenida eficazmente en un hermoso ensayo de M. DUFRENNE, «Pour une philosophie non-théologique», publicado como introducción a la segunda edición de *Le poétique*, París, PUF, 1973.

13. Sobre este tema, remito a la discusión de la noción de eterno retorno expuesta en mi *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, cit.

diferencia como recuerdo de una fractura que nunca puede ser superada porque es la super-estructura que funda y abre la historia misma. A lo sumo, precisamente la incompatibilidad del eterno retorno con la noción de historia, tal como la ha desarrollado y transmitido el pensamiento occidental, debería hacer reflexionar que Nietzsche apunta a la destrucción de esta estructura de la historia, aquella que es abierta y está fundada por la diferencia; y, por lo tanto, que el eterno retorno, lejos de ser repetición y puesta en escena de la diferencia, es el fin de la historia como dominio de la diferencia.

¿Se debe dar, entonces, la razón a Heidegger, y tener en cuenta que Nietzsche se ocupa de la diferencia sólo en sentido negativo, en cuanto testimonia con su pensamiento el último límite al que llega la mentalidad metafísica que identifica el ser con el ente? Yo creo que existe una tercera vía, que no es precisamente otra alternativa, sino que se encuentra en el mismo pensamiento de Heidegger si se lleva hasta el final su diálogo con Nietzsche. Decir que, como Nietzsche no es un pensador de la diferencia en el sentido de Derrida y de los franceses, tiene razón Heidegger al ver su pensamiento como lugar eminente del olvido metafísico de la diferencia, significa dar por sobreentendido que el pensamiento de la diferencia es, también para Heidegger, lo que consideran Derrida y sus discípulos. Pero Heidegger jamás ha escrito, ni verosímelmente escribiría, una proposición como «Todo no es más que Dionisos, etc.», como ha hecho Derrida; y esto porque es muy consciente de que no se puede recordar la diferencia pensándola aún, metafísicamente, como la «estructura» (aunque sea en sentido peculiar) del «todo». En él, la cuestión de qué es y cómo es un pensamiento rememorativo, se presenta de manera mucho más compleja y matizada, y no encuentra una verdadera solución. Es en este hecho que debe buscarse la raíz de la insatisfacción en que deja su interpretación de Nietzsche, que es, sin embargo, mucho más convincente y filosóficamente viva que las inspiradas en Derrida. Heidegger, en resumen, parece leer a Nietzsche de un modo que responde mejor al significado «superador» que el mismo Nietzsche quería atribuir a su doctrina. No obstante, las conclusiones de la interpretación heideggeriana (Nietzsche como extremo alejamiento del ser y de la diferencia, callejón sin salida final de la metafísica que sólo negativa e inconscientemente anuncia una nueva época) nos dejan perplejos e insatisfechos. Esto, creemos, se enlaza con el problema, abierto, del sentido que

debe darse a la noción heideggeriana de un pensamiento memorativo. Cuando Heidegger habla de memoración, ¿tiene en vista un pensamiento que, en contra de la metafísica que identifica el ser con el ente, vuelva a descubrir, se haga presente, o incluso, eventualmente, repita y ponga en escena, el acto originario en el cual el ser abre el horizonte en el que el ente puede aparecer, es decir, el ser como diferencia difere(ncia)nte? ¿O sea, puesto que nos parece que se puede hacer la equivalencia, un pensamiento que, como el de Derrida, no piense al ser como plenitud y presencia, sino como pesadumbre y falta de fundamento? Si fuera así, además, no se entendería demasiado por qué Heidegger considera la superación de la metafísica como un problema de tanta dificultad, cuya solución, como se sabe, no depende del hombre; y el hombre sólo puede prepararla de lejos con una más bien pasiva disposición de atención y espera. Aunque sea difícil, y quizás imposible, decir qué es verdaderamente el pensamiento memorativo para Heidegger, es posible, al menos, ver lo que no es. Es cierto que para él no se trata de recordar la diferencia para captar mejor la historicidad de los horizontes culturales en su carácter eventual; ni de recordarla para establecerse en ella con un pensamiento que se configure, al fin, como ejercicio de finitud, una finitud insuperable y constitutiva de la condición humana. De un modo positivo, se podría también recordar que allí donde Derrida habla de diferencia, Heidegger preferiría hablar de lo Mismo (*das Selbe*), de un «mismo» que, como se dice en la conferencia sobre *Hölderlin y la esencia de la poesía*,¹⁴ hace posible el *Gespräch* que nosotros, en tanto hombres, somos. Pero es obvio que no se puede profundizar el sentido de la memoración si no es en referencia al problema de la superación de la metafísica. Todo el desarrollo de Heidegger después de *Sein und Zeit* parece legítimamente interpretable como una cada vez más rigurosa puesta en evidencia del carácter *eventual* del ser (en el sentido de la centralidad que se le asigna al término *Ereignis*, evento, con todas las implicaciones tomadas de las resonancias etimológicas de la palabra). Ya *Sein und Zeit*, al distinguir los existenciales de las categorías (estas últimas se aplican al ente intramundano, aquéllas al ser-ahí, al hombre), se niega a considerar al hombre como definible en términos de natura-

14. La conferencia es de 1936; publicada en EH; hay una traducción italiana de C. Antoni, en «Studi germanici», 1937.

leza, esencia, estructuras estables; en las obras posteriores, este carácter de la existencia se liga cada vez más claramente a la eventualidad del ser. Esta eventualidad, que Heidegger expresa también en la acentuación del carácter verbal del término *Wesen*, esencia, significa que todas aquellas que nos parecen estructuras, por ejemplo la esencia de la verdad como conformidad de la proposición a la cosa, son eventos, instituciones, aperturas históricas (historiales, en el sentido del *Geschehen*) del ser. La historia de la metafísica occidental, de la cual Nietzsche sería la culminación, es, en este sentido, historia del ser: es el acontecer de una determinada época del ser, la dominada por la simple-presencia, por el ideal de la objetividad, por el lenguaje como puro instrumento de comunicación. ¿Y, se podría añadir, también por la diferencia? Es ésta la pregunta clave para volver a poner en movimiento la interpretación heideggeriana de Nietzsche y también para abrir un diálogo con el pensamiento de Heidegger mismo. ¿La eventualidad del ser no implicará, en su historización y eventualización de cada estructura, también a la super-estructura de la diferencia? Negar que también la super-estructura de la diferencia es eventual, equivale a reconocer que no se puede superar la metafísica: la diferencia está en la base de cualquier apertura del ser, de cualquier época, de cualquier historia; pero, en tal caso, primero, ella funciona como estabilidad metafísica, es sólo un nombre distinto del *ontos on* de Platón; y, en segundo lugar, no hay historia si no es como siempre renovada repetición de la diferencia entre ser y ente, y, en consecuencia, como repetición del olvido metafísico de la diferencia. La época de la metafísica —y esto me parece explícito en los textos heideggerianos— no es un acontecimiento entre tantos que pueden darse en el cuadro de la super-estructura de la diferencia. La diferencia ontológica es el peculiar carácter del ser por el cual el ser se esconde mientras que deja aparecer a los entes; la metafísica es la consecuencia, no accidental, de este darse-ocultarse y, en este sentido, es destino e historia del ser. Pero de este modo la conexión descubrimiento-ocultamiento parece asumir una consistencia estructural y se sustrae a la eventualización de todas las estructuras que persigue Heidegger. Se viene a decir que *hay*, de manera estable, un ser caracterizado como un continuamente renovado implicarse de apertura y ocultación. Es sobre esto, que nos parece un equívoco al que no siempre se ha sustraído el mismo Heidegger, que se fundan hoy las interpretaciones

neoplatonizantes o teologizantes de su filosofía. Pero, ¿qué decir si, tomando en serio la eventualidad del ser, se leyera la expresión «la metafísica como historia del ser»¹⁵ en su sentido más intenso, aquel que se origina de atribuir un sentido objetivo, o también objetivo, al genitivo? La metafísica, en este caso, se llamaría historia o destino del ser, porque el ser mismo pertenece totalmente a la metafísica y a su historia; el fin de la metafísica, pero asimismo la superación que Heidegger supone que debe preparar, equivaldría entonces al fin del ser, y también el fin de la diferencia ontológica. Lo que acontece en el pensamiento de Nietzsche, es decir, que en él «del ser mismo ya no queda nada», sería la superación de la metafísica en tanto liquidación de la noción misma de ser. ¿Las dificultades y un cierto «marcar el paso» que se advierten en el pensamiento de Heidegger no dependerán del hecho de que, en el fin de la metafísica entendida como verdadero ocaso del ser, se anuncia un trastorno mucho mayor que el que logramos pensar cuando hablamos del olvido del ser y del olvido de la diferencia ontológica? Desde esta perspectiva, lo que Heidegger llama olvido de la diferencia ontológica ya no sería la omisión del hecho de que el ser no es el ente, sino la omisión de la diferencia como problema, de la diferencia en su eventualidad, del porqué de su institución.

La metafísica es historia de la diferencia, tanto porque es regida y hecha posible por la diferencia, como porque sólo en el horizonte de la metafísica de la diferencia permanece vigente y se da. Desde este punto de vista, olvido de la diferencia no es tanto perder de vista el hecho de la diferencia, sino olvidar la diferencia como hecho; olvidar la pregunta «¿por qué la diferencia?», y no, en cambio, no tener presente *que*, efectivamente, ella domina y determina *nuestra* existencia histórica. Es en torno de una —sólo esbozada— lectura de la diferencia, y de la rememoración, hecha en estos términos, que se puede, quizá, volver a proponer la cuestión de un acercamiento profundo entre Heidegger y Nietzsche.

Dejamos abierto aquí el problema del desarrollo y de la «demostración» de esta tesis interpretativa por cuanto se refiere a Heidegger; es decir, si es posible leer la rememoración heideggeriana de la diferencia como si implicara una tensión hacia la superación de la diferencia misma, que coincidiría con la superación de la metafísica, pero también con el ocaso

15. Es el título de una sección de *Nietzsche*, vol. II, pp. 339 y ss.

del ser. Los elementos para una interpretación semejante de Heidegger son aquellos que hemos sumariamente indicado: el carácter eventual del ser excluye que su misma eventualidad, y, por tanto, la diferencia, pueda considerarse una super-estructura que vale para *toda* posible historia; la expresión «metafísica como historia del ser» debe ser tomada asimismo en el sentido objetivo del genitivo: el ser no es algo o alguien que *tiene* una historia, con la cual no se identifica completamente; él pertenece totalmente a la metafísica, ésta es su historia porque sólo en ella el ser se da, sucede, se eventualiza. El pensamiento rememorante adquiere así un sentido menos factual y representativo: para Heidegger, no se trata de tener presente la diferencia, de darse cuenta de ella, de «tomar conciencia» (!), sino de recordarla en su carácter de evento, evento eventualizado en el horizonte de la historia de la metafísica. La dificultad del pensamiento llegado a estos límites no es la dificultad «técnica» de reencontrar otra vez la diferencia bajo las máscaras con las que la ha ocultado la mentalidad metafísica; el hecho es que no basta recordar, tener presente, la diferencia entre ser y ente, es necesario también problematizarla en su eventualidad; pero esto exige que estemos situados más allá del horizonte de la metafísica, a la cual pertenecemos en nuestra misma constitución. Sólo el *Uebermensch* nietzscheano podría realizar verdaderamente esta *Ueberwindung*.

También se habla de una rememoración en el pensamiento de Nietzsche: véase por ejemplo el aforismo 292 de *Humano, demasiado humano*,¹⁶ y especialmente el número 82 de *El ca-*

16. «Adelante. ¡Y, a pesar de todo, adelante por el camino de la sabiduría, a buen paso, con buena fe! ¡Seas como fueres, sírvete a ti mismo como fuente de experiencia! Deja de lado el disgusto de tu ser, perdónate tu yo, puesto que en cualquier caso tienes en ti mismo una escalera con cien peldaños, por los cuales puedes subir al conocimiento. La edad a la que te sientes con amargura proyectado te llama feliz por esta fortuna; te grita que hoy eres hecho partícipe de experiencias de las que los hombres futuros deberán quizá prescindir. No desprecies el haber sido aún religioso; pondera bien la ventaja de haber tenido un genuino acceso al arte. ¿No puedes, precisamente con la ayuda de estas experiencias, recorrer con más conciencia enormes etapas de la pasada humanidad? ¿No han tal vez crecido, precisamente sobre aquel terreno que a veces te desagrada, sobre el terreno del pensamiento no puro, muchos de los espléndidos frutos de la vieja cultura? Es necesario haber amado religión y arte como madre y nodriza, de otro modo no se puede ser sabios. Pero es necesario saber mirar más allá de ellas, es necesario perder la costumbre de ellas; si se permanece en su poder, no se las

minante y su sombra: «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 aquéllos, 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 afectación de ello*.» Este aforismo, que no habla explícitamente de rememoración, es esencial, junto con el anteriormente citado, para entender cuál es la alternativa que se expone en Nietzsche respecto de la rememoración de la diferencia que se ha visto delineada en el pensamiento francés y, más problemáticamente, en Heidegger. Nietzsche entiende la rememoración como un remitirse a un remoto pasado del que nos hemos despedido, a caminos que ya no deberemos recorrer. En otro texto usa la expresión «fiestas de la memoria», que el hombre del fin de la metafísica celebra con respecto a las formas espirituales del pasado, como el arte.¹⁷ Ciertamente, también en Nietzsche, además de este alegre reconocimiento de cómo éramos y ya no somos, hay incluso un momento aún más heideggeriano: el descrito en los aforismos de *La gaya ciencia* en que se habla de la muerte de Dios.¹⁸ Dios ha muerto, la metafísica y la diferencia han terminado, pero todavía se necesitarán siglos para que la humanidad se dé cuenta de ello, para que los efectos de este acontecimiento desplieguen toda su potencialidad liberadora. La rememoración heideggeriana, que vuelve siempre sobre la diferencia como problema —por qué y cómo se ha instituido y consolidado a la sombra del olvido, cómo y en qué sentido puede desaparecer en el fin de la metafísica—, se coloca en el espacio de este intervalo indicado por Nietzsche: dado que, de hecho, nos encontramos en este intervalo, en este *Zwischen*, se explica la fascinación y la sugestión del pensamiento heideggeriano y su efectiva relevancia. A este tipo de re-

entiende. [...] Encamínate hacia atrás, pisando las huellas sobre las que la humanidad hizo su doloroso y gran camino en el desierto del pasado: así aprenderás del modo más claro hacia qué regiones no puede ni debe ya ir la futura humanidad. [...]»

17. Cf. *Humano, demasiado humano*, I, p. 223.

18. Especialmente el aforismo 343, pero cf. también el 108 y el 125.

memoración pertenecen, en Nietzsche, todos aquellos aspectos de su pensamiento en los que predomina la diferencia como doctrina del ser entendido como pesadumbre, lucha, desequilibrio, aquellos aspectos a los que aludía Derrida al hablar de Dionisos: por ejemplo, la visión de la historia como historia del dominio y de las relaciones de fuerza, que es elaborada en obras como la *Genealogía de la moral* y *Más allá del bien y del mal*.

Este tipo de pensamiento pertenece aún a la lógica de la fuerza, como muestra un fragmento inédito de la época de Zarathustra,¹⁹ donde se habla de «transformar a los hombres por la fuerza» para que puedan recibir la nueva doctrina; pero frente a él está todo el pensamiento danzante de Zarathustra, y la rememoración en el espíritu de quien se ha despedido. Incluso preguntar «por qué la diferencia» es permanecer aún en la lógica de la metafísica, puesto que uno de los modos, o quizás el modo (pero no hay tantos, es siempre el mismo evento), en que se divide la diferencia entre ser y ente y se prepara el olvido metafísico es la oposición entre fundamento y fundado. Por esto la rememoración que no afecta razones en la despedida es el modelo de un pensamiento, ya no metafísico, realmente superador.

Zarathustra se ha despedido: de la metafísica, de la diferencia, del ser mismo. Leer el pensamiento de Nietzsche-Zarathustra bajo el perfil de la diferencia, poniendo el acento sobre el carácter «diferencial» que parece implícito en la noción de voluntad de poder, es, por tanto, sólo parcialmente legítimo; o en el sentido de que en Nietzsche junto al pensamiento que se ha despedido está siempre, aún, también el pensamiento que vive en el *Zwischen* entre la muerte de Dios y el efectivo desplegarse de la liberación sobrehumana; o en el sentido de que se hace un esfuerzo en pensar que también en el mundo del superhombre, aquel en el que del ser, de la diferencia, de la metafísica, no queda nada, también allí deberá haber, todavía, historia. Pero esta historia no podrá ser más que historia de «diferencias puras», como parece sugerir Nietzsche en los textos en que dice que la voluntad de poder es esencialmente voluntad de imposición de perspectivas interpretativas, no lucha por valores, objetos, posiciones de dominio (y menos aún, entonces, por el «poder»). El mundo del

19. Véase en la edición Musarion de los *Werke* de NIETZSCHE, vol. XIV, p. 179.

• CUARTA PARTE

significante liberado, de los símbolos puestos y quitados en la libertad de una gran creación artística (*ein sich selbst gebärendes Kunstwerk*),²⁰ será aún vida, cambio, y en este sentido, historia.

Sin embargo, en el esfuerzo por reencontrar también en el mundo del superhombre, del hombre liberado, la vieja cara de la diferencia que es la apertura de *nuestra* historia, de la historia como la hemos vivido, y la humanidad la ha vivido sangrientamente, hasta hoy, se oculta probablemente el antiguo miedo del fin de la historia: puesto que la historia como la conocemos y vivimos es historia de la diferencia (entre ser y ente, entre significante y significado, siervo y patrón, padre e hijo), el mundo ultrametafísico y ultrahumano profetizado por Nietzsche parece no tener más historia, es decir, sin más, vida. El pensamiento del *Zwischen*, del intervalo, la rememoración heideggeriana de la diferencia como problema, responde también a este miedo, a esta necesidad de permanecer siempre en la diferencia. Nietzsche ha ido, profética y utópicamente, más allá. Dejando abierto, no obstante, el problema de cómo se puede vivir y poner en práctica, a la vez, el pensamiento danzante de Zarathustra y la rememoración de la diferencia, que en parte aún acepta la lógica y permanece en ella: «seguir soñando sabiendo que se sueña», como dice un aforismo de *La gaya ciencia*.²¹ O, en la formulación de Brecht: «Nosotros que queríamos edificar la amabilidad, no podíamos ser amables.» Pero tampoco Brecht estaba plenamente convencido de que, entre tanto, en el *Zwischen*, se pudiera no ser, en verdad, absolutamente amables.

20. *La voluntad de poder*, p. 796.

21. *La gaya ciencia*, p. 54.

IV. La voluntad de poder como arte

1. En el actual debate en torno a Nietzsche, que se desarrolla sobre todo en la cultura francesa y en la italiana, tiene gran relieve el uso que se hace de la interpretación de Heidegger de la noción nietzscheana de voluntad de poder. Dejada de lado, afortunadamente, la lectura más burda de este concepto, aquella realizada por los intérpretes nazis de Nietzsche, la interpretación expuesta por Heidegger, además de en los ensayos incluidos en diversas colecciones, en su libro sobre Nietzsche de 1961, viene a colmar una efectiva y relevante exigencia de la hermenéutica nietzscheana. En efecto, las lecturas no nazis que precedieron a la de Heidegger no se habían enfrentado de modo concluyente con esta noción: éste es al menos el caso de los trabajos de Löwith y Jaspers, que marcan etapas fundamentales para la lectura de otros aspectos del pensamiento de Nietzsche. Heidegger proporciona, en cambio, en el marco de su lectura de Nietzsche como punto de llegada, y fin, de la metafísica, una convincente y coherente situación de este problemático concepto. Como se sabe, Heidegger considera que la metafísica es la historia al fin de la cual el ser, como tal, ya no queda nada, es decir, en la cual el ser es olvidado en favor del ente ordenado como sistema de causas y efectos, de razones todas desplegadas y enunciadas; cuando el olvido del ser es total y completo la metafísica ha terminado, pero también se ha realizado totalmente en su tendencia profunda. Ahora bien, este olvido total del ser es la total organización técnica del mundo, donde ya no hay nada «imprevisto», históricamente nuevo, nada que se sustraiga a la programada concatenación de causas y efectos. En el fin de la metafísica como técnica se explicita también el nexo original, que antes había permanecido encubierto, entre metafísica, dominio, voluntad. El sistema de la total concatenación de causas y efectos que la metafísica prefigura en su «visión» del mundo, y que la técnica realiza, es expresión de una voluntad de dominio. De este modo se entiende cómo la voluntad de poder nietzscheana representa sólo el punto de llegada más coherente de la historia de la metafísica occidental.

Esta es la interpretación heideggeriana de la historia de la metafísica y de la filosofía de Nietzsche que es retomada en estos últimos años en Italia por aquellos estudiosos, sobre todo Cacciari, que tienden a evidenciar la conexión entre «pensamiento negativo» y «racionalización», es decir, a rescatar a Nietzsche, pero también a mucho pensamiento de vanguardia, de la vieja condena lukacsiana que lo encerraba bajo la categoría de irracionalismo; el pensamiento negativo, precisamente en el extremo voluntarismo que se hace patente con Nietzsche, representa, por el contrario, también lo máximo del auténtico racionalismo moderno, el que hace de la razón, y de su despliegue técnico, la instancia suprema, libre de toda observación metafísico-humanista, de toda dependencia respecto de pretendidas estructuras naturales, de leyes del ser, de cosas en sí, etc. Nietzsche es, desde esta perspectiva, lo supremo del racionalismo como lo es el puro convencionalismo de la ciencia y el puro desarrollo «inmanente» de la técnica.

A pesar de su no siempre explícita polémica con Lukács, esta perspectiva interpretativa parece estar respecto del Nietzsche de Heidegger en la misma relación que tenía la interpretación lukacsiana con respecto del Nietzsche nazi de Baeumler. Como para Lukács Baeumler había interpretado sustancialmente de modo correcto a Nietzsche, y sólo se trataba de «cambiar el signo» de su valoración, del mismo modo para los sostenedores de un Nietzsche «racionalista» la interpretación de Heidegger es sustancialmente indiscutible: sólo que, en vez de mirar el racionalismo tecnicista de Nietzsche desde el punto de vista de quien, en el fondo, lamenta el olvido del ser y espera aún una nueva posible llegada suya, aquí se trata de tomar a Nietzsche como la expresión más coherente de una situación que no depende de nosotros, que es un destino para el hombre occidental, liquidando en consecuencia cualquier nostalgia humanista; si se produce una liberación de la alienación, ésta debe pasar a través del desierto del fin de toda ilusión humanista, a través del mundo totalmente administrado, a través del despliegue de la voluntad de poder como tecnocracia. Respecto de la posición de Lukács, Nietzsche aparece aquí menos como sintoma de una enfermedad que como expresión de una condición universal. Es más, es difícil ver cómo esta interpretación tecnicista de la voluntad de poder por parte de estudiosos políticamente de izquierdas logra ir más allá de la afirmación y aceptación —precisamente— de

la tecnificación universal, de la «organización total» del mundo. Nietzsche para ellos no es un síntoma, como para Lukács, pero tampoco una terapia; la única cura consiste en tomar nota de que el mundo no es otra cosa que el sistema totalmente administrado, con una actitud de *esprits forts* que saben liberarse de toda ilusión.

Pero, con todo respeto, ¿es tan indiscutible la interpretación de Heidegger? Sobre todo, ¿no se resiente de todo el *pathos* ontológico, y, en el fondo, aún metafísico, presente en el mismo Heidegger, de modo que resulta difícil sostenerla fuera de la perspectiva ontológica heideggeriana? Dejaría de lado el último aspecto de la cuestión, o sea, hasta qué punto es posible extrapolar la interpretación que Heidegger da de Nietzsche del resto de su filosofía. En cuanto a la primera cuestión, si la lectura que Heidegger hace en particular de la noción de voluntad de poder puede aceptarse, considero que las objeciones se pueden resumir, precisamente, en la expresión que da título a este ensayo, y que constituye uno de los títulos que figuran en los planes de Nietzsche para el ordenamiento del material de los fragmentos póstumos de los últimos años. Quiero decir que, en realidad, ni Heidegger —por claros motivos sistemáticos, relacionados con toda su interpretación de la metafísica— ni sus seguidores, incluso de izquierdas, parecen tener suficientemente en cuenta el modelo estético que está en la base de la misma noción de voluntad de poder, y que, en mi opinión, no debe identificarse *tout court* con la voluntad de organización tecnocrática total del mundo.

2. La oposición entre arte y ciencia permanece vigente a lo largo de todo el pensamiento de Nietzsche. El momento más significativo creo que puede encontrarse en la cuarta parte de *Humano, demasiado humano*, dedicada al estudio «del alma de los artistas y de los escritores». En esta obra, obviamente, no se trata aún de voluntad de poder; al contrario, ella representa emblemáticamente lo que para algunos es el período «iluminista» de la meditación nietzscheana, en el cual Nietzsche tiende a preferir «la dedicación científica a la verdad en cualquier forma, por despojada que ésta pueda parecer» (*MaM I*, 146),¹ mientras que el arte le parece algo su-

1. Las citas de *Humano, demasiado humano I* se hacen con remisión entre paréntesis en el texto al número del aforismo precedido por

perado, ligado a épocas precedentes y más inmaduras de la historia del espíritu humano. Sin embargo, precisamente de aquí es útil partir, porque en el período que se abre con el *Zarathustra* los términos de la oposición, y en particular los caracteres atribuidos al arte, serán sustancialmente los mismos; sólo que el arte en vez de aparecer como un hecho del pasado se convertirá en uno de los modelos, más aún, en el modelo, para la «definición» (el término es impropio) de la voluntad de poder. Por lo demás, esta función de modelo podrá desarrollarla el arte no por una elección arbitraria de Nietzsche, que puede atribuirse a su «esteticismo», sino por el hecho de que precisamente en el trabajo de desenmascaramiento de la moral y de la metafísica realizado en las obras del período «intermedio» (de *Humano, demasiado humano* a *La gaya ciencia*) Nietzsche se dará cuenta de que, en la historia de la cultura occidental, el «lugar» en que ha sobrevivido un residuo dionisiaco, una forma de libertad del espíritu, en suma aquello que luego, en los últimos años, se llamará voluntad de poder, es precisamente el arte.

Pero esta «revalorización» del arte es un hecho que madura simultáneamente con el pensamiento genealógico nietzscheano, es decir, aquel pensamiento que se resumirá en el aforismo 44 de *Aurora*, donde se dice que con el progresivo conocimiento del origen aumenta la insignificancia del origen. Pero en *Humano, demasiado humano* Nietzsche aún está, en cierto sentido, al comienzo de este itinerario. El arte es definido por él como una forma del espíritu que se mueve en el mundo de la pura apariencia, al contrario de la ciencia que, en cambio, persigue y alcanza la verdad. En el aforismo 146, que está casi al comienzo de la cuarta parte de *Humano, demasiado humano*, dedicada precisamente a artistas y escritores, el artista aparece como alguien que tiene una moral más débil que el pensador con respecto a la verdad; en efecto, él quiere preservar las premisas más eficaces de su arte, «lo fantástico, lo mítico, lo incierto, lo extremo, el sentido de lo simbólico...»; estas premisas son reconocidas, en aforismos sucesivos, como características de época que coinciden con

la sigla *MaM I*. Por lo que se refiere a los fragmentos póstumos que serán citados más adelante, los números son los de la edición Colli-Montinari, publicada por Adelphi (también las traducciones hacen referencia a esta edición), que incluye los textos del último período (los de *La voluntad de poder*) en el vol. VIII, tomos 1-3.

la infancia de la humanidad. En estas épocas, triunfa lo fantástico, lo mítico, lo simbólico como *embestida* de la realidad factual por parte de la imaginación, de las fantasías, de las identificaciones antropomórficas; y esta actividad de embestida de lo exterior, de lo «dado», podríamos decir, por parte de la imaginación se origina en la presión de las emociones: ante todo, en cuanto que la ligereza y la frivolidad de la poesía sirve para aplacar temporalmente el ánimo excesivamente pasional (*MaM I*, 154); lo cual está en la línea de lo escrito sobre la tragedia, donde la visión apolínea era sustancialmente un modo de aplacar la fuerza del impulso dionisiaco, de su caoticidad; pero luego la conexión entre arte y emociones supera esta función «catártica»: el artista, precisamente porque es psicológicamente niño y, antropológicamente, una especie de residuo de épocas en las cuales predominaban lo fantástico y lo mítico, vive también las pasiones y emociones a la manera de los niños y los primitivos, con violencia e impetuosidad (*MaM I*, 159). El fenómeno mismo de la inspiración se liga a estos mecanismos emocionales del arte; efectivamente, la inspiración no es otra cosa que fuerza creativa (que equivale a fuerza para embestir lo «real» con imágenes, símbolos, etc.) que ha sido atascada por algún obstáculo y fluye a partir de cierto punto de manera imprevista (*MaM I*, 156). La impetuosidad con la que el artista vive las propias emociones es sólo señal del carácter de *exceso* que el arte manifiesta en estas páginas de *Humano, demasiado humano*; exceso que está tanto en la impetuosidad de la pasión, como en el hecho más fundamental y constitutivo: la embestida de lo exterior por parte de lo interior, imágenes, fantasías, símbolos, etc. A este carácter de exceso se enlazan otros que, sin forzar los textos, podríamos remitir todos al exceder: el carácter de la excedencia y el de la excepción. Excedente es el arte precisamente en su forma de exceso: el ya citado aforismo 154 habla de los griegos que logran balancear el ánimo demasiado pasional inventando fábulas con las cuales encubren, y disfrazan, trasfiguran, la realidad. Pero este impulso de inventar máscaras tiende a volverse independiente de sus funciones originarias, de reequilibrio de las pasiones, y a convertirse en una autónoma costumbre de mentir. La excedencia del arte es tal incluso respecto de las otras formas espirituales, como la religión, la moral, la metafísica, que Nietzsche considera cosas del pasado; los aforismos finales de la cuarta parte de *Humano, demasiado humano* hablan de las «fiestas de la memoria» que

ahora se celebran para el arte; pero dicen también que «lo mejor de nosotros ha sido quizás heredado por sentimientos de épocas pasadas...»; y, sobre todo (aforismo 213) que «dondequiera que esté la felicidad, está el placer del absurdo», es decir, aquel placer que produce el arte (en este caso el cómico) invirtiendo las leyes vigentes en el mundo de la «realidad» cotidiana. Ninguna de las formas del pasado moral-metafísico de la humanidad, que Nietzsche «desenmascara» en sus obras iluministas, tiene una posición tan ambigua y ambivalente como el arte; éste es, sí, un pasado, pero también un futuro, si tomamos en serio la afirmación de que no hay felicidad sin placer del absurdo; sin travestimiento artístico, invención, máscara. En este sentido, el arte *excede* el destino de desaparecer, que es propio de las formas de la «mentira» metafísica, y lo excede precisamente porque, a diferencia de aquéllas, es juego, excepción: el aforismo 213 concluye recordando la alegría del esclavo en las Saturnales, la suspensión provisional de las leyes de la jerarquía social y, en general, del principio de realidad que se produce en las fiestas.²

Aquí no podemos profundizar esta conexión entre exceso-excedencia-excepción. Sólo quiero recordar que también este último término, la excepción, que podría parecer una señal de debilidad y de «irrealidad» del arte (domingo de la vida, en términos hegelianos; suspensión sólo provisional de las leyes de lo real y de la jerarquía social), no lo es si, como Nietzsche va poniendo en claro en el desarrollo de su pensamiento genealógico, la «realidad» no es, en el fondo, ella también, otra cosa que fábula. Todos los caracteres de excedencia-exceso-excepción del arte en *Humano, demasiado humano*, que en esta obra son modos de distanciar al arte de la única y valedera «seriedad» del conocimiento científico de la verdad, cambian de valor y significado cuando, precisamente al llevar hasta el final su obra de desenmascaramiento de la moral-metafísica, Nietzsche desenmascara también la fe en la verdad como instancia suprema, en la «verdad verdadera» como norma hecha valer de modo terrorista contra la apariencia, la fábula, y, por tanto, también contra la experiencia estética. Esta inversión se verifica precisamente en el paso de Nietzsche del

2. Para toda esta temática del arte como forma de la cultura metafísica, cuyos límites en muchos sentidos han sido trascendidos, manteniendo viva la huella de lo dionisiaco y constituyendo la posible base de su renacimiento, remito a varios puntos de mi volumen *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, cit.

segundo al tercer período de su obra, con el descubrimiento de la idea del eterno retorno. En este paso permanecen casi todos los caracteres del arte que Nietzsche ha especificado en *Humano, demasiado humano*, pero ya no son señal de regresión (al menos no en el sentido desvalorizador del término), sino connotaciones positivas de aquella forma ejemplar de exceso que es el arte y que se desarrollará más completamente en la noción de voluntad de poder.

3. Contra las interpretaciones de tipo heideggeriano, que entienden la voluntad de poder como la extrema manifestación de la organización racional y técnica de la realidad por parte del hombre, convertido también él en objeto de planificación total, subrayar el significado de la voluntad de poder como arte significa, según la hipótesis que aquí propongo, y sólo a modo de esbozo, evidenciar la voluntad de poder en su alcance esencialmente destructurante. Es éste el punto sobre el que se debe intentar de establecer la conexión entre Nietzsche y la literatura y el arte de vanguardia del siglo xx, que ciertamente ha sufrido su influjo y ha «traducido» su lección en términos creativos.

El significado esencialmente destructurante de la voluntad de poder se manifiesta en relación con los aspectos del arte que hemos resumido bajo la noción de exceso y que se encuentran esbozados ejemplarmente en la cuarta parte de *Humano, demasiado humano*. En esta obra, como hemos visto, es arte toda la actividad de embestida de lo externo por parte de lo interno, de imposición a las «cosas» de las imágenes, fantasías, valores simbólicos, etc., inventados por el sujeto bajo el estímulo de emociones e impulsos instintivos. Esta actividad aparece, en *Humano, demasiado humano*, aún relegada entre aquellas que el desarrollo del hombre científico ha superado, pero, sin embargo, en esa obra ya está presente la tendencia a no considerar el arte como una cosa perteneciente única y exclusivamente al pasado. El posterior desarrollo del pensamiento de Nietzsche va hacia aquella posición resumida en *El ocaso de los ídolos* en el título del capítulo sobre «Cómo el mundo verdadero terminó por convertirse en fábula»; no hay «hechos», sólo interpretaciones; sólo hay fábulas, producciones simbólicas que son el resultado de determinadas jerarquías de fuerzas emocionales, y que dan lugar a determinadas configuraciones (por ejemplo, una cierta interpretación «prevalece» como «verdadera», se convierte en nor-

ma, etc.; pero es precisamente un acto de fuerza). Es a este juego de hacerse valer de «interpretaciones» sin «hechos», o sea, de configuraciones simbólicas que son resultado de juegos de fuerza y que se convierten ellas mismas en agentes del establecerse de configuraciones de fuerzas, a lo que Nietzsche llama el mundo como voluntad de poder. Este mundo es como «una obra de arte que se hace por sí misma».

Pero, ¿por qué, en cualquier caso, hablar de «deestructuración» a propósito de la voluntad de poder concebida sobre la base de este modelo artístico? Precisamente porque incluso en los fragmentos de los últimos años el arte, que hace de modelo de la voluntad de poder, no es pensado —como con demasiada frecuencia se tiende a creer— en términos de «gran estilo», de «forma» cerrada, etc., sino en los términos descritos en *Humano, demasiado humano*: impetuosidad de pasiones, que en los fragmentos póstumos se convierte específicamente en instinto sexual, gusto por la mentira, arrogancia del artista en el querer hacerse creer un «genio», imposición a las cosas de configuraciones producidas por el sujeto que no tienen nada, o casi nada, de la «forma» clásica. La danza de Zarathustra, que es una imagen tan presente en el último Nietzsche, no es, ante todo, un hecho apolíneo (forma perfecta, pureza y transparencia, estabilidad, orden, simetría), sino caos y desenfreno dionisiaco, mitigado sólo por la ironía, que tampoco es, según parece, una actitud apolínea.

La referencia a estos modelos del modo nietzscheano de considerar el arte, tanto en el período de *Humano, demasiado humano*, como en el período posterior al *Zarathustra*, debe ponernos en guardia del error de pensar que voluntad de poder significa, en primer término, voluntad de forma, de definitividad, y, por consiguiente, también de dominio. Caracterizada como arte, como producción de símbolos que no actúan sólo, o principalmente, como «equilibradores» de las pasiones, sino como mecanismos emocionales en sí mismos, que, antes que aplacarla, ponen en movimiento la vida emotiva, la voluntad de poder se revela en su esencia deestructurante. Esta esencia, por otra parte, puede verse en el largo fragmento del verano de 1887 titulado *El nihilismo europeo*.³ No podemos citarlo aquí por entero, ni resumirlo en sus detalles. Baste con decir que el punto que nos parece decisivo de este fragmento es aquel —en el párrafo 9 y en los siguientes— en que el des-

3. Ed. Colli-Montinari 5[71].

cubrimiento de que no hay valores eternos, estructuras naturales estables, sanciones definitivas garantizadas por Dios, y que, por el contrario, todo es lucha de fuerzas, produce un movimiento en el que, como escribe Nietzsche, «los fracasados» sucumben precisamente porque, si reconocen sin velos ni ilusiones la situación de lucha en que se encuentran, o salen de su sometimiento a los poderosos a través de una lucha victoriosa, o bien, por una suerte de neurosis, se comportan de tal modo que obligan a los poderosos a exterminarlos.

El nihilismo, el descubrimiento de la «mentira» y del carácter de juego de fuerzas que tienen los pretendidos valores y las pretendidas estructuras metafísicas, implica la aparición de la voluntad de poder que disloca, subleva las relaciones jerárquicas vigentes; esto sucede incluso con sólo revelarlas como relaciones de fuerzas y no como órdenes correspondientes a «valores». Una vez descubierto que los valores no son otra cosa que posiciones de la voluntad de poder, tanto de los fuertes como de los débiles (ya que estos últimos encuentran en sus valores morales un modo de sentirse, a pesar de todo, superiores a los fuertes, sus opresores), nadie está ya en el mismo puesto de la jerarquía social; ni siquiera queda intacta la jerarquía interna de los sujetos individuales, que descubren en sí no el puro reconocimiento de valores, sino fuerzas en lucha y organizaciones siempre provisionales. «El valor de una crisis semejante —escribe Nietzsche en el fragmento citado sobre la crisis del nihilismo— está en la purificación...» Es necesario recordar aquí que, en los escritos de los últimos años, Nietzsche insiste con mucha frecuencia en el carácter «selectivo» de la idea del eterno retorno. Si tenemos presente este fragmento sobre el nihilismo, la selectividad del eterno retorno ya no puede aparecernos sólo en su forma banal, dado que él sería selectivo en cuanto que distingue entre quién es capaz de soportarlo y quién no. Ciertamente, también esto es verdad, pero en la base hay algo más complejo, y es la tesis expresada con mucha claridad en el aforismo 341 de *La gaya ciencia*, aquél sobre «El peso más grande».⁴

4. «*El peso más grande*. Qué sucedería si, un día o una noche, un demonio se arrastrara furtivo en la más solitaria de tus soledades y te dijera: "Esta vida, como ahora la vives y como la has vivido, deberás vivirla una vez más e innumerables veces, y no habrá en ella jamás nada nuevo, sino que todo dolor y todo placer, todo pensamiento y suspiro, y toda ínfima y gran cosa de tu vida deberá volver a ti,

La conclusión puede traducirse así: qué feliz deberías ser para querer el eterno retorno del instante; y no, entonces, qué «fuerte» deberías ser para aceptar, a pesar de todo, la eternidad del momento que vives. Esta última es una posición ascético-estoica; la de Nietzsche es, por el contrario, la que corresponde a la doctrina de la voluntad de poder y del superhombre.

A la luz de este texto, la selectividad del eterno retorno significa también que el sentido de esta idea está totalmente en las condiciones de su posibilidad. El «qué feliz deberías ser» significa también: «qué infeliz eres, en realidad, qué intolerable es tu situación». Es lo que dice el fragmento sobre el nihilismo europeo a propósito del efecto de rebelión que produce, en débiles y poderosos, el descubrimiento de la realidad de las relaciones de fuerza. Es un discurso que habría que confrontar analíticamente con la dialéctica hegeliana de siervo y patrón: en ella se trata de una toma de conciencia en la cual, eventualmente, se invierten los papeles, pero donde dominación y servidumbre no parecen cambiar de naturaleza; sólo cambian los sujetos que las revisten. En Nietzsche, la selectividad significa, ante todo, un desorden interno de los sujetos que hacen esta experiencia. Qué feliz deberías ser para querer el eterno retorno... De este modo: todo lo que eres y vives es puesto en discusión, es suspendido en su pretensión de «validez», de realidad perentoria... No se trata sólo de cambiar de sitio en la escala social llevándose detrás en esta mutación, que solamente se mueve en la jerarquía vigente, todas las propias jerarquías internas. Esto es lo que sucede si se interpreta la voluntad de poder a la manera tecnocrática heideggeriana; esta voluntad es sólo la voluntad del

y todas en la misma secuencia y sucesión —y así también esta araña y esta luz de luna entre las ramas y este instante y yo mismo. ¡La eterna clepsidra de la existencia es siempre nuevamente invertida y tú con ella, grano de polvo! ¿No te revolcarías en tierra, rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así ha hablado? ¿O has vivido quizás alguna vez un instante inmenso, en el cual ésta habría sido tu respuesta: "Tú eres un dios y nunca entendí cosa más divina"? Si ese pensamiento te tomara en su poder, a ti, como eres ahora, te haría sufrir una metamorfosis, y tal vez te trituraría; ¡la pregunta para todo: "¿Quieres esto una vez más e innumerables veces?" pesaría sobre tu accionar como el peso más grande! O bien, ¿cuánto deberías amarte a ti mismo y a la vida, para no *desear* ya ninguna otra cosa que esta última, eterna sanción, este sello?» (traducción de F. Masini, en la ed. Colli-Montinari, Milán, Adelphi, 1965, vol. v, 2, pp. 201-202).

sujeto metafísico, o cristiano-burgués, de la tradición, que se extiende más completamente y asume el dominio del mundo. Pero los textos en los que Nietzsche niega que la voluntad de poder sea voluntad, en el sentido psicológico del término, no sólo se dirigen contra el equívoco que confunde su doctrina con la de Schopenhauer; también se dirigen contra toda identificación de la voluntad de poder con la voluntad del hombre metafísico, libre, responsable organizador técnico del mundo objetivo. En la voluntad así concebida no habría lugar para el arte; y no se explicaría entonces la constancia con la que Nietzsche ha indicado, en sus apuntes, la voluntad de poder como arte.

Eterno retorno y voluntad de poder —como muestra en nuestra opinión, sobre todo, la insistencia en su carácter selectivo, ejemplificado en el aforismo 341 de *La gárgola científica*— funcionan de hecho, esencialmente, como principio de destrutturación de las jerarquías, internas y externas al sujeto, actualmente vigentes. Ninguna de las dos doctrinas tiene un significado «positivo» enunciado de modo definitivo: eterno retorno no quiere decir ante todo que *no existe* el tiempo lineal, pero *existe* la circularidad del todo; y voluntad de poder no quiere decir que, en realidad, *no hay* valores, órdenes, etc., sino sólo fuerzas. Estas son lecturas metafísico-descriptivas de las doctrinas nietzscheanas que no tienen en cuenta el significado esencialmente antimetafísico que, explícitamente, Nietzsche quiere atribuirles.

Precisamente como lugar de una actividad de destrutturación el arte funciona también como modelo que Nietzsche tiene presente, sobre todo, al hablar de la voluntad de poder. Ya hemos dicho que los caracteres «destrutturantes» del arte están delineados en *Humano, demasiado humano*; ahora veremos, como conclusión (pero también sólo a título indicativo), cómo estos caracteres se precisan y desarrollan en algunos de los fragmentos póstumos que en un primer momento Nietzsche pensaba recoger bajo el título *La voluntad de poder*.

Todo el alcance destrutturante del arte en los fragmentos póstumos se concentra en torno al funcionamiento del arte como *vigorizador* de las emociones: ya Zeitler, en su libro de 1900 sobre la estética de Nietzsche, hablaba, refiriéndose a los escritos del último período, de una «estética fisiológica», aludiendo precisamente a este aspecto, que Nietzsche, aunque en base a lecturas positivistas, tiende a interpretar de modo

claramente materialista. Recordemos aquí sólo dos largos fragmentos, ambos de la primavera de 1888.

14 [117] El contramovimiento: el *arte*

La sensación de ebriedad corresponde, en realidad, a una *mayor fuerza*; en el modo más fuerte en el período de acoplamiento de los sexos;

nuevos órganos, nuevas habilidades, colores, formas...

el «embellecimiento» es consecuencia de la fuerza *acrecentada*.

Embelllecimiento como consecuencia necesaria del aumento de fuerza.

Embelllecimiento como expresión de una voluntad *victoriosa*, de una coordinación intensificada, de una armonización de todos los deseos fuertes, de un impulso de gravedad infaliblemente perpendicular.

La simplificación lógica y geométrica es consecuencia del aumento de fuerza; inversamente, la *percepción* de esta simplificación aumenta a su vez la sensación de fuerza...

Vértice de la evolución: el gran estilo.

La fealdad significa *decadencia de un modelo*, contradicción y falta de coordinación de los deseos internos —significa una merma de la fuerza *organizadora*, de «voluntad», para hablar en términos fisiológicos.

El estado de placer que se llama *ebriedad* es exactamente una alta sensación de *poder*...

Las sensaciones de espacio y de tiempo cambian: enormes distancias son abarcadas y casi *percibidas* por primera vez; la *extensión* de la mirada alcanza mayores multitudes y vastedades;

el *refinamiento del órgano* para la percepción de muchas cosas pequeñísimas y fugaces;

la *adivinación*, la fuerza de entender por la más leve sugerencia, por toda sugestión: la *sensualidad* «inteligente»...

la *fortaleza* como sensación de mando en los músculos, como agilidad y placer del movimiento, como danza, como ligereza y, *pronto*, la fortaleza como placer de demostrar la fortaleza, como parte del valor, la aventura, la impavidez, la naturaleza negligente... Todos estos momentos culminantes de la vida se excitan recíprocamente; el mundo de imágenes y representaciones de uno basta, como sugestión, para suscitar al otro... De tal modo, en fin, quedan enlazados entre sí estados

que quizá habrían tenido razones para permanecer ajenos los unos a los otros.

Por ejemplo, la ebriedad religiosa y la excitación sexual (dos profundos sentimientos, por fin casi extrañamente coordinados. ¿Qué es lo que les gusta a todas las mujeres pías, viejas o jóvenes? Respuesta: un santo con bellas piernas, aún joven, aún idiota...);

la crueldad y la compasión en la tragedia (del mismo modo normalmente coordinadas...);

primavera, danza, música, todo es competencia de los sexos —y también la famosa «infinitud del pecho» faustiana... Los artistas, si sirven para algo, tiene fuertes inclinaciones (incluso físicamente), exuberancia, energía animal, sensualidad; no es pensable un Rafael sin una cierta sobreexcitación del sistema sexual...

Hacer música es otro modo de hacer hijos; la castidad no es más que la economía del artista; y, en cualquier caso, en los artistas la fecundidad cesa junto con la fuerza generativa...

Los artistas no deben ver nada como es, sino más pleno, más simple, más fuerte; a tal fin es necesario que una de sus características sea una especie de juventud y de primavera, una especie de ebriedad habitual en la vida.

Beyle y Flaubert, dos desprejuiciados en cuestiones de este tipo, en realidad han recomendado a los artistas la castidad en interés de su oficio; debería mencionar también a Renan, que da el mismo consejo, pero Renan es un clérigo...

14 [47] Contramovimiento del arte

¿Pesimismo en el arte?

El artista termina poco a poco por amar por sí mismos los medios en los cuales se puede reconocer el estado de ebriedad: la extremada fineza y magnificencia del color, la limpieza de la línea, el matiz tonal:

lo *distinto*, donde, por el contrario, en las cosas normales, falta toda distinción:

— todas las cosas distintas, todos los matices, reclamando los extremados aumentos de fuerza producidos por la ebriedad, despiertan retrospectivamente este sentimiento de ebriedad;

— el efecto de las obras de arte es la *excitación del estado creativo del arte*, de la ebriedad...

— lo esencial en el arte sigue siendo su *cumplimiento* de la existencia, su producir la perfección y la plenitud;

El arte es esencialmente *afirmación, bendición, divinización de la existencia...*

— ¿Qué significa un *arte pesimista*?... ¿No es ésta una *contradictio*?

Sí.

Schopenhauer *se equivoca* cuando hace de ciertas obras de arte un instrumento del pesimismo. La tragedia *no* enseña la «resignación»...

— El representar las cosas terribles y problemáticas es ya él mismo un instinto de poder y de magnificencia en el artista: él no le teme...

No existe un *arte pesimista*... El arte afirma. Job afirma. Pero, ¿y Zola? ¿Y de Goncourt?

— Las cosas que ellos muestran son feas; pero *el hecho* de que las muestren proviene del *placer de esta fealdad*...

— ¡No hay nada que hacer! Os engañáis, cuando sostenéis otra cosa.

¡Qué liberación es Dostoievsky!

Queremos llamar la atención sobre algunos elementos presentes en estos textos: ante todo, la relación explícita entre la belleza y el impulso sexual; luego, en el primero, la noción de embellecimiento como «expresión de una voluntad victoriosa [...] armonización, simplificación lógica y geométrica [...] gran estilo». Donde la conexión impulso-belleza-fuerza parece resolverse, dando lugar a una forma cumplida que tiene que ver con la fuerza en cuanto que es expresión de una victoria. La relación entre *forma* y *fuerza* que se anuncia aquí nos parece otro de los temas centrales, de los hilos conductores de la estética del Nietzsche de la madurez, y también de la conexión arte-voluntad de poder. Esta relación, que en la primera parte del fragmento 14 [117] parece resuelta en el sentido antedicho, por el cual la forma es el resultado de la victoria de una fuerza que ordena y somete, simplifica y armoniza, se configura, en cambio, en otros pasajes de los mismos textos, de modo diverso: ya en las líneas siguientes del fragmento 14 [117] el discurso pasa a la ebriedad, que comporta una sensibilidad acrecentada, una propensión a la danza, un concatenarse de mundos de imágenes que se estimulan recíprocamente, se excitan a desarrollos indefinidos; de tal modo que en el arte parecen coincidir ebriedad religiosa y excitación sexual;

y los artistas se revelan como dotados de exuberancia, energía animal, sensualidad. Tanto en el 117 como en el 47 el sentido de los matices, y también la capacidad de reconocer y apreciar la limpieza de líneas, podríamos decir, la forma, depende del estado de sobreexcitación, de exuberancia, de ebriedad; de algo, por tanto, que no es ante todo impulso a la forma, sino más bien negación dionisiaca de ésta. Mientras que, por una parte, parece que el poder que el arte realiza está ligado a su representar el triunfo de la organización unitaria sobre las impulsiones centrifugas, sobre la multiplicidad, movilidad, desorden de los impulsos, por la otra, cuanto más se esfuerza Nietzsche por analizar qué significa este triunfo de la fuerza en el arte, más comprende que la idea de organicidad, simplicidad geométrica, rigor estructural se le desmenuza entre las manos. El arte le parece cada vez más como la puesta en movimiento de impulsos que no se dejan unificar y coordinar tan fácilmente y que, por el contrario, en su extremo afinarse rozan lo patológico. Es ésta la dirección en que se mueve el fragmento 14 [47], en el cual la función tonificante del arte no se ejercita al dominar los materiales y los medios (por parte del artista) o las pasiones (por parte del espectador), sino al potenciar las pasiones como medio que tiene el hombre de afirmarse contra y por encima de la aparente negatividad de la existencia.

Se podrá observar, sin embargo, que esta concepción del arte como mecanismo pulsional, que funciona como deestructurante, en tanto pone en movimiento los impulsos del sujeto y, por tanto, también rompe sus jerarquías consolidadas, las estabilidades, la «continuidad» (la misma que interesaba profundamente a Platón cuando condenaba la poesía dramática) contrasta con la polémica que lleva a término Nietzsche, especialmente en los escritos del último período, contra el arte «decadente», contra el *romantisme*, contra ese arte que ha olvidado el «gran estilo» y se ha reducido a desarrollar una función opiácea, de puro estimulante de las emociones. Como se sabe, aquí está también la raíz de su antiwagnerismo. No obstante, no nos parece tan indiscutible que la posición del último Nietzsche sobre el arte y la literatura pueda reducirse al contraste entre una especie de «clasicismo» (la noción de «gran estilo») y los caracteres decadentes, emocionalistas, etc., del arte romántico de su tiempo. También aquí, nos limitamos a recordar y comentar brevemente dos textos,

los fragmentos 14 [119] y 14 [170], siempre de la primavera de 1888:

14 [119] *Contramovimiento: el arte*

Todo arte opera como sugestión sobre los músculos y los sentidos, que están originariamente activos en el hombre artístico ingenuo; habla siempre y sólo a los artistas —habla a esta especie de sutil movilidad del cuerpo. El concepto de «dilettante» es un concepto equivocado. El sordo no pertenece a la especie de los que oyen bien. Todo arte tiene efecto *tónico*, acrecienta la fuerza, enciende el placer (es decir, la sensación de fuerza), suscita todos los más sutiles recuerdos de la ebriedad, hay una memoria peculiar que desciende en tales estados: regresa aquí un lejano y fugaz mundo de sensaciones...

Lo feo, o sea, lo contrario del arte, lo que es *excluido* por el arte, su *no* —cada vez que la disminución, el empobrecimiento de la vida, la impotencia, la disolución, la putrefacción son sugeridos aunque sólo sea de lejos, el hombre estético reacciona con su *no*.

Lo feo tiene efecto *deprimente*, es expresión de una depresión. *Quita* fuerza, empobrece, oprime...

Lo feo *sugiere* cosas feas; en base a los propios estados de salud se puede probar cómo, en cambio, el estar mal aumenta también la fantasía de lo feo. La elección de cosas, intereses, problemas, se desarrolla de otra manera; también en la esfera lógica hay un estado que es pariente próximo de lo feo: la pesadez, la torpeza. Desde el punto de vista mecánico, aquí falta el equilibrio: lo feo cojea, lo feo tropieza —al contrario de la divina ligereza del danzante...

El estado estético tiene una sobreabundancia de *medios de comunicación*, junto con una extremada *receptividad* a los estímulos y a los signos. Es la cima de la comunicatividad y de la traductibilidad entre seres vivientes —es la fuente de las lenguas.

Las lenguas tienen en él su foco de origen: tanto las lenguas basadas en los sonidos, como las basadas en los gestos y las miradas. El fenómeno más pleno está siempre al principio: nuestras facultades de hombres civilizados son sustracciones de facultades más plenas. Pero aún hoy se siente con los músculos, es más, todavía se lee con ellos. Todo arte maduro tiene en su base una multitud de convenciones: puesto que

es lenguaje. La convención es la condición del gran arte, *no* es su obstáculo...

Todo acrecentamiento de vida potencia la forma de comunicación y al mismo tiempo la fuerza de comprensión del hombre. El *revivir en otras almas* no es, originariamente, nada de moral, sino una excitabilidad fisiológica de la sugestión; la «simpatía» o lo que se llama «altruismo» son meras configuraciones de aquella relación psicomotora considerada en términos mentales (*induction psycho-motrice*, dice Ch. Féré). Jamás se comunican pensamientos, se comunican movimientos, signos mímicos, que son *leídos en clave* de pensamiento por nosotros...

Expongo aquí, como signos de vida plena y floreciente, una serie de estados psicológicos que hoy es habitual considerar como *morbosos*. Pero entre tanto hemos desaprendido a hablar de una contraposición entre sano y enfermo: se trata de grados —mi tesis en este caso es que lo que hoy se llama «sano» representa un nivel inferior de lo que, en circunstancias favorables, *sería* sano... que nosotros estamos relativamente enfermos... El artista pertenece a una raza aún más fuerte. Aquello que para nosotros ya sería nocivo, morboso, en él es naturaleza...

La *sobreabundancia* de energías y de linfa puede comportar tanto síntomas de parcial falta de libertad, de alucinación de los sentidos, de refinamiento de la sugestión, como un empobrecimiento vital... el estímulo está diversamente condicionado, el efecto permanece igual a sí mismo...

Ante todo, el efecto *posterior* no es el mismo; el extremado agotamiento de todas las naturalezas morbosas después de sus excentricidades nerviosas no tiene nada en común con los estados del artista: que no tiene que *expiar* sus buenas épocas...

Es muy rico por esto: puede dilapidar sin volverse pobre...

Del mismo modo que hoy se podría considerar al «genio» como una forma de neurosis, también se podría quizá juzgar la fuerza de sugestión artística —y nuestros *artistas* son efectivamente muy afines a las mujeres histéricas!!!...

Pero esto habla contra el «hoy» y no contra los «artistas»... Pero aquí se objeta que precisamente el *empobrecimiento* de la máquina hace posible, más allá de toda sugestión, una capacidad intelectual extravagante: prueba de ello son nuestras mujercitas histéricas y «nuestros buscadores del más allá».

Inspiración: descripción.

Los estados no artísticos: los de la *objetividad*, del reflejo, de la voluntad suspendida...

El escandaloso equívoco de *Schopenhauer*, que entiende el arte como puente para la negación de la vida...

Los estados no artísticos: los que empobrecen, que quitan, que relajan, bajo cuya mirada la vida sufre... el cristiano.

Problema del arte *trágico*.

Los *románticos*: una cuestión ambigua, como toda cosa moderna.

El *actor*.

14 [170] Los contramovimientos: el *arte*

Son los estados de excepción los que condicionan al artista: todos aquellos que están profundamente emparentados y entrelazados con fenómenos morbosos, de modo que no parece posible ser artistas y no estar enfermos.

Los estados fisiológicos que están desarrollados en el artista hasta casi constituir una «persona», y que de por sí son inherentes en algún grado al hombre en general:

1. la *ebriedad*: el aumento de la sensación de poder; la íntima necesidad de transformar las cosas en un reflejo de la propia plenitud y perfección.
2. la *extremada agudeza* de ciertos sentidos, de modo que ellos entienden —y crean— otro lenguaje de signos, el mismo que parece relacionado con diversas enfermedades nerviosas; la extremada movilidad que se transforma en una extremada comunicatividad; el querer hablar por parte de todo aquello que sabe emitir señales... una necesidad de liberarse, por decirlo así, de sí mismo por medio de signos y gestos; capacidad de hablar de sí con cien medios expresivos... un estado *explosivo* —ante todo es necesario pensar en este estado como constricción e impulso a desahogar con todo tipo de trabajo muscular y de movilidad la exuberancia de la tensión interna; luego como *coordinación involuntaria de este movimiento* hacia los hechos internos (imágenes, pensamientos, descos) como una especie de automatismo de todo el sistema muscular bajo el impulso de estímulos que actúan desde den-

tro; incapaz de *impedir* la reacción, el aparato de control está, por así decirlo, *suspendido*. Todo movimiento íntimo (sentimiento, pensamiento, afecto) está acompañado por *modificaciones vasculares* y, por lo tanto, por variaciones de color, de temperatura, de secreción; la fuerza de *sugestión* de la música, su «*suggestion mentale*»;

3. el *deber imitar*: una extremada irritabilidad, por la cual un determinado modelo se comunica como un contagio —un estado es adivinado y *representado* en base a signos... Una imagen que aflora internamente actúa como movimiento de los miembros... una cierta suspensión de la *voluntad*...

(¡Schopenhauer!!!) Una especie de sordera, de ceguera hacia lo exterior —el reino de los estímulos *admitidos* está claramente delimitado.

Lo que distingue al artista del profano (consumidor del arte): este último encuentra en el recibir la cumbre de excitabilidad, el primero en el dar —de modo que un antagonismo entre estos dos dones no sólo es natural, sino también deseable. Cada uno de estos dos estados tiene una óptica inversa —pretender que el artista se meta en la óptica del receptor (del crítico) significa pretender que se *empobrezca* a sí mismo y a su fuerza específica... Aquí sucede como con la diferencia entre los sexos: del artista que *da* no se debe pretender que se convierta en mujer, que «*reciba y conciba*»...

En tanto que también nuestra estética ha sido hasta ahora una estética femenina, dado que sólo los consumidores del arte han formulado sus experiencias de lo «que es bello». Hasta hoy, en filosofía ha faltado el artista... Es esto, como queda dicho más arriba, un error necesario, porque el artista que empezara nuevamente a entenderse a sí mismo, cometería un *error* —él no debe mirar hacia atrás, no debe mirar nada, debe dar. Ser incapaz de crítica es algo que honra a un artista... de otro modo es mitad y mitad, es «moderno»...

Es interesante, para confirmar el alcance destructurante que la experiencia estética tiene en relación al sujeto, destacar la función movilizadora del cuerpo que ésta ejercita según el primero de los dos fragmentos citados (se siente con los músculos, se lee con los músculos, etc.). Pero sobre todo importa ver cómo, tanto en el primero como en el segundo de los textos citados, los estados «morbosos» son elementos indispensables, y positivos, del ser artístico: el artista está en un

«estado explosivo»; y, aún más, «no parece posible ser artistas sin estar enfermos». No se trata de la proximidad entre genio y locura de Schopenhauer; para Nietzsche no hay ninguna visión «pura» de las ideas, la morbosidad de los estados artísticos tiene precisamente el sentido opuesto al que tiene para Schopenhauer, donde está ligada a una perspectiva sustancialmente ascética. La «morbosidad» de Nietzsche moviliza las emociones, nos hace vivir «otras vidas», intensifica la dinámica de los impulsos y, por consiguiente, desequilibra toda la jerarquía en base a la cual está estructurado el sujeto (en este sentido debe leerse la alusión a la «persona» del fragmento 170).

También los diversos textos —sobre los cuales no podemos detenernos aquí— en los que Nietzsche parece distinguir claramente un arte de la degeneración del arte afirmativo en base al hecho, por ejemplo, de que el primero se presenta como sustitución de pasiones no vividas realmente, sino sólo imaginadas, no parecen interpretables para sostener una lectura «clasicista» de la estética nietzscheana del último período. La polémica de Nietzsche se dirige contra el *romantisme* no tanto por la disolución de la forma en que se verifica, como por el moralismo que siempre acompaña al sentimentalismo romántico. Léase sobre esto un fragmento del otoño de 1887:

10 [24] *La moralización en las artes*. Arte como libertad de las estrecheces morales y de la perspectiva alejada de la moral; o como escarnio de todo esto. La fuga en la naturaleza, donde la *belleza* se acopla con la terribilidad. Concepción del *grand* hombre.

— Frágiles, inútiles almas de lujo, que basta un soplo para turbarlas, «las *almas bellas*».

— Despertar los ideales *empalidecidos*, mostrándolos en su despiadada dureza y brutalidad, como los espléndidos monstruos que son.

— Un placer jubiloso al penetrar psicológicamente dentro de la sinuosidad y el histrionismo inconsciente de todos los artistas moralizados.

— La *falsedad* del arte —poner en evidencia su inmoralidad.

— Evidenciar los «fundamentales poderes idealizantes» (sensualidad, ebriedad, desbordante animalidad).

Los «poderes idealizantes» de los que habla Nietzsche al final, «sensualidad, ebriedad, desbordante animalidad», obviamente funcionan como tales sólo si la idealización no se entiende en el sentido de la imposición de una forma redonda y perfecta, armonizada, sino, en cambio, como desborde de lo interior sobre lo exterior, aquella que, en el mismo fragmento, se llama la «falsedad» del arte. La reivindicación de esta idealización significa también la indicación de una relación entre fuerza y forma distinta de aquella que, igualmente en base a otros textos de Nietzsche (por lo tanto, con una cierta legitimidad), estamos habituados a considerar como característica de la estética nietzscheana. La fuerza no se resuelve en la imposición de una forma; más bien, según estos textos a los que nos hemos referido, la forma se hace continuamente estallar por un juego de fuerzas muy precisas: los instintos del cuerpo, la sensualidad, la vitalidad animal. En este sentido el arte funciona como lugar del despliegue de la voluntad de poder, de lo dionisiaco; y también como modelo, en general, de una voluntad de poder que no es de ningún modo identificable con la *ratio* tecnocrática del mundo totalmente organizado. La fuerza, en cambio, juega contra la forma, ya que revela y pone en crisis su carácter de violencia, así como la voluntad de poder actúa como desenmascaradora y deestructurante en relación con todos los órdenes pretendidamente «naturales», eternos, divinos, objetivos, etc. El «gran estilo» no es el único posible destino del verdadero arte; es más, hoy parece que ya no sea ni siquiera posible o augurable, al menos para aquel que Nietzsche siempre ha considerado y aún considera el arte por excelencia: la música. Léase el fragmento 14 [61], de la primavera del 88:

14 [61] Voluntad de poder como arte

«Música» y el gran estilo

La grandeza de un artista no se mide por los «buenos sentimientos» que él suscita: que lo crean las mujercitas. Si no más bien por el grado en que se acerca al gran estilo, por el grado en que es capaz del gran estilo. Este estilo tiene en común con la gran pasión el hecho de que desdeña el agrandar, que se olvida de persuadir, que ordena, que quiere... Dominar el caos que se es, obligar al propio caos a convertirse en forma: a ser lógico, simple, unívoco, matemática, *ley*: es ésta, aquí, la gran ambición. Con ella se rechaza; nada excita más a amar a tales hombres de la violencia —en torno a ellos se

forma un desierto, un silencio, un miedo como frente a un gran sacrilegio...

Todos los artes conocen estas ambiciones de gran estilo: ¿por qué faltan en la música? ¿Por qué un músico no ha construido jamás hasta ahora como el arquitecto que creó el palacio Pitti?... Aquí hay un problema. ¿Pertenece la música quizás a esa cultura en la que ya ha terminado el reino de todo tipo de hombre de la violencia? ¿Estará, por fin, el concepto de gran estilo ya en contradicción con el alma de la música, con la «mujer» en nuestra música?...

Toco aquí un problema fundamental: ¿en qué sentido debe interpretarse toda nuestra música? Las épocas de gusto clásico no conocen nada que sea comparable a ella, que ha florecido cuando el mundo renacentista estaba en su ocaso, cuando la «libertad» se ha despedido de las costumbres y también de los deseos; ¿forma parte de su carácter ser un contrarrenacimiento? ¿Y, en otras palabras, ser arte de la decadencia? ¿Más o menos como el barroco es un estilo de decadencia? ¿Es ella hermana del barroco, siendo contemporánea de él? ¿La música, la música moderna, no es ya decadencia?

La música es contrarrenacimiento en el arte: ella es también decadencia como expresión de la sociedad.

Ya he señalado otra vez esta cuestión: si nuestra música no es un elemento de contrarrenacimiento en arte, si no es la pariente cercana del barroco, si no se ha desarrollado en contraste con todo gusto clásico, de modo que en ella toda ambición de clasicidad se haya vuelto de por sí imposible... Sobre la respuesta a este problema de valor de primer orden no podría haber dudas si fuese correctamente valorado el hecho de que la música alcanza como romanticismo su máxima madurez y plenitud, una vez más como movimiento de reacción a la clasicidad...

Mozart —un alma delicada y enamorada, pero en todo es del siglo dieciocho, incluso en su seriedad... Beethoven, el primer gran romántico, en el sentido del concepto francés de romanticismo, así como Wagner es el último gran romántico... los dos instintivos adversarios del gusto clásico, del estilo severo —para no hablar aquí de la «grandeza»... los dos...

El tono de este texto no deja dudas, me parece, sobre el hecho de que Nietzsche no considera esta «excedencia» de la música, su ser «contrarrenacimiento» y «mujer», como un hecho negativo. Por el contrario, él sostiene la hipótesis de que la música pertenece ya a una cultura en la cual ha terminado el fetichismo de la forma y del gran estilo, porque ha terminado el reino del hombre de la violencia.

Si se toma en serio estos y otros textos similares, se hace imposible identificar la voluntad de poder con la toma de poder tecnocrática del hombre occidental que ha liquidado todo residuo metafísico porque, heideggerianamente, ha realizado totalmente la metafísica. A la interpretación neorracionalista de Nietzsche estos textos oponen una línea de lectura que se puede legítimamente llamar de «hermenéutica radical»: el mundo de las formas simbólicas —la filosofía, el arte, el conjunto de la cultura— mantiene su autonomía en relación con la racionalidad tecnológica puesto que es el lugar en el que el sujeto, mientras que la técnica lo vuelve capaz de disponer del mundo, dispone, disloca, se destruttura a sí mismo como sujeto-sujetado, como última encarnación de las estructuras del dominio. La esperanza heideggeriana de una nueva época del ser pasa probablemente —además que por el despliegue de la metafísica en la organización total del mundo— a través de esta obra de desorganización radical del sujeto⁵ que, para Nietzsche, se ejercita ante todo en la voluntad de poder como arte.

5. Cf. el pasaje de Hw, 97, citado en p. 55.

V. An-Denken. El pensar y el fundamento

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, 56).

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 Italia¹ (y, en menor medida, en Francia);² 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 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

1. 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.

2. 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, 1969, y el capítulo heideggeriano en la *Historia de la filosofía*, al cuidado de F. Chatélet, trad. it., Milán, Rizzoli, 1975, vol. VIII, pp. 113-140).

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 re-presentante.) 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 *Uehermensch*. 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 *Ueberwindung* 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 a un «recordar el ser» que sea un aferrarlo como presente. Sólo este equivoco 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 di-

ferencia 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 *Anwesen*? 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. Esta 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 Hei-

degger (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 *Anwesen-lassen*, 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 haría 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 *Fest-stellungen*? 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 refe-

rencia 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 *objektum* 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 él 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 nexo *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 nexo 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 nexo *Denken-Danken-Gedächtnis* debe buscarse entonces en el hecho de que el pensamiento como memoria piensa al *Anwesen* como *Anwesenlassen*, como acontecimiento de la revelación; es la relación del revelar como *acontecimiento* lo que cons-

tituye 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 imposición: cf. VA, 14). Pensar cómo rememorar 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 *aion* 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, rememorando, 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 confiarnos 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 despidе; 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 necesi-

dad 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 recordador 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 precomprensión, 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 y el 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 rea-

lidad 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 *Uebertieferung*. 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 *alétheia*, *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 hallazgo 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 interpretación.³

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.

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.»⁴

3. Cf., para estos conceptos, L. PAREYSON, *Verdad e interpretación*, Milán, Mursia, 1971.

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

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 cual «dejar de lado al ser como fundamento» no significa estar disponible para el salto hacia el *Abgrund*, 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 dioses.⁵ 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 pues-

5. Sobre el *Geviert*, véase sobre todo la conferencia sobre «La cosa», en VA, pp. 109 y ss.

to 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 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),⁶ 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

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

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 contraponen 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 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 ideología,⁷ 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 tam-

7. 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. Garchía, 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.

bién 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, 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»?⁸ 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 propuesta⁹ 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 impron-

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

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

ta 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 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 dis-locación 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 contraponen 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.

VI. Las aventuras de la diferencia

La herencia de un pensador, nos lo ha enseñado precisamente Heidegger con sus exploraciones en la historia de la filosofía, es ese núcleo de para-pensar que nos transmite. No resultados adquiridos, sino caminos a lo largo de los cuales el pensamiento se siente llamado a comprometerse una vez más. ¿La diferencia ontológica, a la que Heidegger ciertamente ha puesto en el centro del propio pensamiento, representa un núcleo de este tipo? Aparentemente, sobre todo si nos referimos a aquello que se ha llamado «pensamiento de la diferencia», y que ha encontrado desarrollo sobre todo en la cultura francesa (a partir de Derrida), se diría que la diferencia ontológica ha seguido, en el pensamiento contemporáneo, una parábola que ha llegado al propio ocaso; no sólo, en el aspecto banal de una crónica y sociología de la cultura, la temática de la diferencia elaborada por autores como Derrida, Deleuze, Foucault sufre, en los últimos tiempos, una suerte de ofuscamiento de su popularidad (verosíblemente en conexión con la declinación de la moda estructuralista, con la que tiene afinidades, aunque limitadas); sino en el plano mismo de la elaboración teórica parece, por diversos signos, que la noción de diferencia ha recorrido todo el arco de sus posibilidades, disolviéndose y desapareciendo en otras posiciones de pensamiento. La conferencia parisina (1968) sobre *La différence*,¹ de Jacques Derrida, que pareció entonces un verdadero manifiesto del pensamiento de la diferencia, aparece hoy más bien como una especie de epitafio y conmemoración. Ya en el momento en que era pronunciado, y quizá también éste es un destino peculiar de la diferencia, un «efecto de diferencia», aquel discurso era síntoma y puesta en acción del ocaso de la diferencia. Este ocaso, si se recorre el camino teórico de pensadores como Derrida y Deleuze, parece inevitable; pero esto, como intento demostrar, no significa decadencia y agotamiento de la noción heideggeriana de diferencia ontológica, que, por el contrario, precisamente a través de estas aventuras y

1. Ahora en *Marges de la philosophie*, cit.

disoluciones del pensamiento de la diferencia, vuelve a encontrar su núcleo aún no agotado, que constituye un auténtico porvenir para el pensamiento.

La conferencia derridiana de 1968 se cerraba con una toma de distancia de Heidegger, la cual, analizada atentamente, puede mostrar, al mismo tiempo, tanto las razones del ocaso de la diferencia (y *différance* derridiana), como las de la «persistencia» de la diferencia ontológica heideggeriana. Después de haber mostrado el juego de los dos significados del término diferencia, que él proponía que se escribiera *différance* entendiendo que con este mismo hecho mostraba que el elemento diferencial que constituye el signo no es a la vez algo aferrable como «diferente» —no hay que olvidar que el sonido de la palabra, en francés, no cambia, se la escriba con la *e* o con la *a*—; y luego de haber ilustrado cómo estos dos significados (el diferir como distinguirse y diverger, y el diferir como retardar en el tiempo) están presentes en posición determinante en algunos grandes pensadores de la diferencia (Nietzsche, Freud, Lévinas y, sobre todo, Heidegger), Derrida se pregunta si esta noción de la diferencia puede, de algún modo, remitirse a la que Heidegger llama diferencia ontológica, la diferencia entre ser y entes. Ahora bien, aunque haya una comunicación profunda entre las dos nociones, la diferencia ontológica pensada como diferencia entre ser y entes parece a Derrida aún prisionera del horizonte de la metafísica, o al menos de una nostalgia metafísica. Esta nostalgia es confirmada, por ejemplo, por el hecho de que Heidegger, en el texto de *Holzwege* sobre Anaximandro del que Derrida comenta aquí algunas frases, asigna al pensamiento el deber, claramente irrealizable, de «encontrar una única palabra, la palabra única» «para decir la esencia del ser», la relación de la presencia con lo-que-es.² Pensar en la posibilidad de encontrar la palabra única para decir la esencia del ser es pensar aún en términos de presencia plena. Para Derrida, pensamiento de la diferencia significa precisamente, ante todo, reconocer «que nunca hubo ni nunca habrá una palabra única, un *matre-nom*»,³ porque la diferencia está antes que nada. «En el principio era la huella», podríamos decir resumiendo en una frase la posición de Derrida. Huella, entonces, y jamás una

2. Cf. *Marges de la philosophie*, cit., p. 29. El texto de Heidegger está en Hw, p. 342.

3. *Marges*, cit., p. 28.

presencia a la cual se remita la huella; las diferencias que estructuran el campo de la experiencia humana se originan ya de una diferencia, que es a la vez divergencia y dilación indefinida, en la cual está siempre la huella y nunca algún original. Es un original así el que, en cambio, debería ser nombrado por la palabra única, supremo término propio y no metafórico. Ya se conoce toda la gama de desarrollos que Derrida extrae de esta declinación del concepto de diferencia; ante todo, la polémica contra la fenomenología como pensamiento que privilegia la presencia, el darse en carne y huesos de las esencias, prefiriendo la *phoné* a la *grammé*. La presencia parece resumir en sí misma todos los caracteres «autoritarios» de la metafísica como (pretendido) saber de los principios primeros. Al oponer la diferencia a la presencia, Derrida quiere sacudir el autoritarismo de las *archai*. Precisamente por esto, diferencia no puede presentarse como otro nombre para indicar el origen; y hablar de las diferencias, asumirlas como centro de una constelación de otras nociones, no puede legitimarse con referencia a este origen, como el discurso metafísico que toma su validez del hecho de decir los principios. Hablar de la diferencia puede ser sólo una elección totalmente arbitraria, un «golpe de dados», que responde, dice Derrida, a «una estrategia sin objetivos», a «una táctica ciega», y que sólo puede remitirse al juego. Sin embargo, el énfasis puesto en la elección de la diferencia como puro juego contrasta con la afirmación, en las mismas páginas, de una «correspondencia» de la diferencia con la situación actual del pensamiento: la noción de diferencia parece «la más apropiada para pensar, si bien no para dominar —aquello que hay de más irreductible en nuestra época».⁴ Esta es una «pequeña contradicción», si se quiere un doblez y un margen del texto derridiano, pero que encubre ni más ni menos que el alejamiento de una pregunta que no debería ser marginal: ¿quién, y qué, hace la diferencia? Todo el pensamiento de Heidegger sobre la diferencia, por ejemplo, puede ser también leído como la elaboración del problema, sobre el cual Derrida no se detiene para nada, del porqué la diferencia puede parecer el término más apropiado para pensar nuestra época. Este hecho se determina en referencia al olvido metafísico del ser y, por lo tanto, también al alejamiento del pensamiento de aquella *Frühe* en la cual este olvido aún no se había inmovilizado en las formas

4. *Marges, cit.*, p. 7.

de la metafísica cumplida, y en referencia a la posibilidad de que a la metafísica así definida suceda otra época, una distinta relación del hombre con el vínculo entre presencia y lo-que-es-presente. Son todos los aspectos de aquello a lo que Heidegger llama también el carácter *eventual* del ser, y que en la interpretación derridiana de la noción de diferencia desaparecen.

Todas las diferencias en el interior de la relación-diferencia entre ser y ente, y ante todo esta misma diferencia, la diferencia ontológica, nombran, según Derrida, algo que no puede tener nombre. «Más antigua que el mismo ser... la diferencia no tiene nombres en nuestra lengua.» Pero no se trata de una falta o de un defecto de la lengua; en realidad, «no hay *nombre* posible para esto, ni siquiera el de esencia o ser, tampoco el de «diferencia», que no es un nombre, no es una unidad nominal pura y se disloca sin reposo en una cadena de sustituciones diferentes». ⁵ La *différance*, apenas enunciada, desaparece, se oculta identificándose con las efectivas diferencias que constituyen la concatenación del significante. Nombrar la diferencia no hace más que abrir el sistema de las diferencias que constituyen lo simbólico en su efectiva estructura diferencial; revela las diferencias como *différance*, es decir, en su naturaleza de *simulacros*. La diferencia producida por el golpe de dados que elige decir la *différance* es relevante e insignificante al mismo tiempo: muestra las diferencias en su puro carácter diferencial, como *huellas* a las que nunca ha correspondido una presencia, precisamente, como simulacros. Pero de este modo decir la *différance* no hace ninguna diferencia, dado a que la estructura diferencial que caracteriza a lo simbólico se la deja ser en lo que desde siempre es; pero en su conjunto lo simbólico es también revelado como puro sistema de simulacros, de huellas sin original, y de este modo sometido a una suerte de *epoché*, de suspensión del consentimiento metafísico que las *archai* han pretendido siempre en el ámbito de la mentalidad representativa. Si la diferencia no tiene nombre, parece, sin embargo, tanto en las enunciaciones teóricas, como sobre todo en la práctica del pensamiento de Derrida, que tiene modos de darse, dislocaciones, no totalmente equivalentes a los otros: «siempre diferente, la huella no está jamás como tal en representación de sí. Ella se anula presentándose, se hace sorda resonando... De

5. *Marges, cit.*, p. 28.

este movimiento, se puede siempre descubrir la huella anunciadora y reservada en el discurso metafísico, y sobre todo en el discurso contemporáneo que dice la conclusión de la ontología» (por ejemplo, en Nietzsche, Freud, Lévinas y, especialmente, Heidegger).⁶ Hay en el texto de la metafísica —es decir, en todo texto caracterizado por la huella y la desaparición de la huella— pliegues, márgenes, zonas en las que la huella de este movimiento de desaparición es más perceptible. El pensamiento de la diferencia, como pensamiento de hallazgo (hallazgo de huellas, y también reducción de todo a huella), trabaja sobre los textos buscando en éstos a aquellos que, en otra parte, Derrida llama los *indecidibles*: términos, nociones, conceptos-simulacro, como, por ejemplo: fármaco, complemento, hímen, marca-margen, y precisamente *différance* —que hacen la diferencia sin ser a su vez conceptos diferenciables, decidibles y distinguibles de los otros.⁷ Trabajar sobre los indecibles, como hace Derrida, significa desconstruir el texto de la metafísica mostrando que las oposiciones en las cuales él se articula son sólo diferencias; al mismo tiempo menos y más que oposiciones: menos, porque los términos opuestos se dan *no* en correspondencia con una estructura originaria fracturada, sino sólo en virtud de una decisión, de un golpe de dados, que los constituye como opuestos sin ningún fundamento; pero esta decisión no es el lugar de una posible conciliación, puesto que ella es un *no* lugar, a su vez pura huella de un original que no se manifiesta y no puede manifestarse, y, en este sentido, lo indecible revela la oposición como más que oposición, dado que la muestra como insuperable. La dualidad irreductible a unidad es así contagiada de un delirio que la multiplica en un proceso sin fin. A pesar de este delirio, los indecibles permanecen como una suerte de lugar privilegiado en el cual se capta el movimiento de la diferencia como *différance*.

Se delinean así los dos puntos característicos del pensamiento derridiano de la diferencia: a) la diferencia es como tal indecible y se muestra sólo en el momento en que desaparece en la cadena infinitamente abierta de las diferencias, de los simulacros que constituyen la historia de la cultura oc-

6. *Marges, cit.*, p. 6.

7. Sobre estos conceptos véase la hermosa introducción de G. Sertoli a la traducción italiana, *cit.*, de J. DERRIDA, *Posiciones*, y el apéndice de L. FINAS al mismo volumen.

cidental (sino de toda cultura, puesto que, quitadas las articulaciones heideggerianas de la historia del ser, no se puede ya hablar de una época de la metafísica o de momentos caracterizados en el interior de ella); b) «decir», aunque en un sentido extremadamente limitado, la *différance*, trabajando sobre los indecibles, es posible, y «hace diferencia», distinga la escritura derridiana de aquella de los textos metafísicos que ésta se esmera en desconstruir. Pero precisamente en virtud de a) el decir la diferencia sólo es posible como un permanecer dentro de la metafísica que erosione sus márgenes, o mejor, que reescriba el texto de la metafísica *paródicamente*. El pensamiento de la diferencia tiene un peculiar carácter contemplativo; en efecto, éste se despliega como pura reduplicación paródica de la metafísica, precisamente porque no puede, en principio, no compartir el estatuto de simulacro que caracteriza a todo texto metafísico, sino en definitiva a todo texto. Aquello que distinguirá al pensamiento desconstructor será sólo una diversa actitud en el ejercicio del juego de los simulacros: una distinta posición de la conciencia, la producción de simulacros, o metáforas, conscientes de ser tales. Esto es lo que se ve explicitado, y quizás excesivamente simplificado, en los discípulos de Derrida que se han dedicado a interpretar la obra de Nietzsche,⁸ que parece, desde su punto de vista, el iniciador de esta práctica de reescritura paródica del texto metafísico. La parodia es el único modo de «hacer diferencia» en una situación en la cual la diferenciación es siempre sólo el proceso de duplicación de la huella, en la cual la absolutización de la diferencia ha quitado toda posibilidad de diferenciación. Pero la parodia se define sólo por una posición de la conciencia, que es un elemento clásico del equipo metafísico y del pensamiento de la presencia. Este regreso de la conciencia sólo corresponde al «regreso» de otro elemento clásico del pensamiento de la presencia: la noción de estructura. En un ensayo de 1963, *Fuerza y significación*, en una página que se remite a las figuras nietzscheanas de Apolo y Dionisos, Derrida escribe que la divergencia entre Apolo y Dionisos, o mejor aún, la diferencia interna que atormenta al mismo Dionisos como divergencia entre ímpetu y estructura, «no está en la historia. También ella es,

8. Por ejemplo, en estudios como el de S. KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, cit.; sobre el cual véase mi *Nietzsche heute?* en «Philosophische Rundschau», 1977, pp. 67-91.

en un sentido insólito, una estructura originaria...».⁹ Incluso la referencia privilegiada de Derrida a la lingüística estructural (muy explícita precisamente en el ensayo sobre *La différance*) y al psicoanálisis lacaniano juega en el sentido de una inmovilización metafísica de la noción de diferencia; aun cuando, en un sentido insólito, ella es a todos los efectos una super-estructura que se contrapone diametralmente a la diferencia ontológica heideggeriana como aspecto de la eventualidad y, por lo tanto, también de la historicidad del ser; la diferencia como superestructura no está en la historia, no sucede nunca, pero realiza entonces, también bajo este aspecto, un regreso a la más clásica calificación del ser metafísico, la eternidad (que exista una eternidad de la huella, una eternidad no homogénea o marcada por una ausencia incolmable, no constituye un elemento alternativo respecto de la metafísica).

Si en Derrida la diferencia se disuelve, según parece, como consecuencia de su absolutización, que tiende a conferirle todos los caracteres del ser metafísico, Gilles Deleuze se mueve sobre la base de las mismas premisas que Derrida, pero en un sentido que quiere liquidar toda posibilidad de equívoco regreso a las estructuras y a la metafísica.

De los dos polos entre los que se mueve la diferencia derridiana, el de la super-estructura y el del simulacro, Deleuze aparta el segundo. La repetición no es repetición de una diferencia originaria, de una primera huella, pero da lugar ella misma a la única diferencia, es decir, a las siempre diversas diferencias de los simulacros. En principio, la diferencia tiene para Deleuze el mismo sentido que para Derrida: en efecto, significa que toda pretendida inmediatez es ya siempre repetición, y duplicación de un original que no está. «Invertir el platonismo —escribe Deleuze— significa esto: negar el primado de un original sobre la copia, de un modelo sobre la imagen. Glorificar el reino de los simulacros y de los reflejos.»¹⁰ Es éste, también, el sentido que Derrida atribuye a su noción de una super-huella. Sin embargo, en él, esta noción no tiene sólo este sentido. La insistencia de Derrida en los indecibles, en aquellas zonas del texto de la metafísica en que el movimiento de aparición-desaparición de la diferencia se da de

9. Cf. *La escritura y la diferencia*, cit.

10. *Diferencia y repetición*, trad. it. de G. Guglielmi, Bolonia, Il Mulino, 1971, p. 113.

un modo privilegiado, significa que este pensamiento tiene también otro sentido además del de una simple negación de cualquier forma de presencia del origen. Efectivamente, si el pensamiento destructor quiere distinguirse del pensar metafísico puro y simple (y, por consiguiente, también del pensamiento de la presencia) debe necesariamente referirse a una super-estructura; incluso si esta referencia se verifica sólo como re-escritura paródica del texto metafísico, la posición de la conciencia que constituye la parodia sólo se da cuando contrapone, a las diferencias no conscientes, una suerte de *différance* primera. Pero si, por otra parte, se afirma la diferencia como universalidad del simulacro, de la duplicación sin modelo, toda distinción entre los simulacros, toda jerarquía entre las huellas es arbitraria y, si no se reconoce explícitamente como tal, reproduce mitologías metafísicas. Sobre esta base, Deleuze, en la obra escrita en colaboración con Guattari, *L'Antioedipe*,¹¹ somete a una crítica radical las «recodificaciones» que también Marx y Hegel, que sin embargo han puesto las bases de la revelación de lo real como simulacro (ideología, sublimación), realizan individualizando sedes privilegiadas de su constituirse: la economía de las relaciones de producción, la economía de las relaciones familiares. El mismo Lacan, que no obstante, según Deleuze, ha dado un paso decisivo liberando la recodificación freudiana de sus oropeles míticos (el Edipo), desligando la función del Padre del padre real, el Falo del pene, ha conservado, sin embargo, una rígida estructura de funciones simbólicas.¹² Incluso la polémica de Deleuze contra el psicoanálisis y el marxismo es una variación de la interpretación de la diferencia como purificación del simulacro de toda referencia a estructuras.

¿Qué pasa aquí con la diferencia? ¿Una filosofía del simulacro que glorifica la duplicación, movida por una libido sin canalizaciones ni códigos, sobre el «cuerpo sin órganos», puede aún llamarse, en algún sentido, una filosofía de la diferencia? Quizá sí, pero sólo a condición de que la diferencia sea ya una pura noción energética, asimilable a un desnivel de fuerzas que hace posibles los flujos, los procesos de intercambio de la vida. Es éste, en efecto, el resultado del pensamiento de Deleuze, en el cual se advierte la recuperación del vitalismo bergsoniano, que ha sido siempre uno de los inspi-

11. París, Minuit, 1972; trad. it. de A. Fontana, Turín, Einaudi, 1975.

12. Cf. *El anti-Edipo*, trad. cit., p. 92.

radores de su trabajo. Mientras que la diferencia se remonta totalmente a indicar desniveles que hacen posibles los movimientos de la vida, permanece no tematizada la otra diferencia, aquella entre institución de los códigos y su destitución: el vitalismo juega aquí en el sentido de que el alternarse de codificaciones y de-territorializaciones, cristalizaciones canalizantes y liberación de los flujos, se remite únicamente a la vida y a sus ritmos, sin una efectiva problematización.

Tanto la disolución de la diferencia que se encuentra en Derrida, como la que se encuentra en Deleuze se remiten, con todo derecho, a aspectos esenciales de la filosofía nietzscheana del eterno retorno. La diferencia como super-estructura de un proceso infinito de repetición es el eterno retorno entendido como ley del ser, destino, negación de la historicidad lineal judeo-cristiana en favor de una circularidad de tipo griego; la diferencia como glorificación del simulacro, en cambio, es la danza y la risa de Zarathustra, el regreso como inocencia del devenir, el *Wille zur Macht*.¹³ Sin embargo, son estos dos aspectos del eterno retorno los que Zarathustra señala como una interpretación parcial y superficial de la idea. A sus animales, que enuncian la idea del retorno en forma de danza eternamente recurrente de todas las cosas, Zarathustra responde: «Oh vosotros, maliciosos y burlones organillos de manubrio... ¡Y habéis compuesto con ello una canción de organillo!» Lo que los animales han convertido en canción es el sufrimiento que ha debido soportar Zarathustra por morder la cabeza de la serpiente que lo ha estrangulado.¹⁴ Esta serpiente es la que aparece en «La visión y el enigma», en la misma tercera parte de Zarathustra; también allí, el pastor al que la serpiente le ha rodeado la garganta debe liberarse mordiéndole la cabeza. Este mordisco es el momento de la institución del eterno retorno que, en la interpretación del eterno retorno dada por el pensamiento de la diferencia, es destituido y desaparece. En efecto, no se puede identificar este mordisco, y lo que verosímelmente Nietzsche entiende con esa imagen, ni con la pura y simple reescritura paródica de la metafísica, que en definitiva canoniza la superestructura de la diferencia haciéndola objeto de una toma de conciencia de tipo

13. Véase, sobre esto, *Nietzsche y la filosofía*, de G. Deleuze, trad. it. de S. Tassinari, Florencia, Colportage, 1978, y mi introducción al volumen.

14. Cf. *Así habló Zarathustra*, parte III: «El convalciente».

spinoziano, ni con la glorificación del simulacro, en la cual incluso el último elemento diferenciador de la *différance* derridiana —la distinción de una super-estructura— es suprimido en favor de una pura y simple práctica de la diferencia como repetición indefinida. El significado decisivo, aunque sea en un sentido para nada psicológico y voluntarista, de la parábola nietzscheana parece, en cambio, que no ha sido desplazado en la concepción heideggeriana de la diferencia ontológica, y es esto, en mi opinión, lo que marca la diferencia entre Heidegger y el pensamiento de la (disolución de la) diferencia. El punto distintivo es precisamente el que señala Derrida en la ya citada conclusión de *La différance*: Heidegger, en su esfuerzo de pensar la diferencia ontológica, parte de la nostalgia de una relación con el ser distinta de aquella del olvido que caracteriza el pensamiento metafísico. No se trata, ciertamente, de una nostalgia por un darse del ser en la dimensión de la presencia: la esencia del ser que debería ser nombrada por la palabra de la que habla el ensayo sobre Anaximandro es un *Wesen* que es ya siempre el *Ereignis* del establecimiento de una relación de diferencia entre ser y ente. Nombrar la diferencia o, como dice Heidegger en otro sitio, «pensar la diferencia como diferencia» (ID, 37), no significa tomar conciencia, repetitivamente, de una estructura. La preocupación de que nombrar la diferencia llamándola diferencia ontológica sea ya un recaer en el horizonte de la metafísica conduce a vaciar la diferencia de todo contenido, y en definitiva a quitarle toda relevancia: si no es de la diferencia entre ser y ente de la que se trata, quedamos frente a una pura y simple afirmación —metafísica— de la no homogeneidad de lo que la metafísica llama real, uno, ser. Esta no homogeneidad está —se diferencia, se da, se despliega— desde siempre y para siempre. Lo único que puede cambiar es la actitud de la conciencia frente a ella; en vez de asumir el ser como homogéneo, se trata de desconstruirlo. Pero la desconstrucción no forma parte de la diferencia, la cual como superestructura está ya siempre desplegada y disponible; por el contrario está, respecto de ella, en la relación especulativa, representativa, que la metafísica ha establecido siempre entre ser y pensamiento. Para Heidegger, en cambio, que la diferencia sea ontológica, que se refiera al ser en su relación con los entes, significa también que esta relación, y, por tanto, el ser mismo, comprende, ante todo, el modo de relacionarse del ser ahí con la diferencia. La diferencia es historia del ser, evento:

como tal implica al hombre, lo compromete en el *Brauch*, en ese «mantenimiento» con el que Heidegger traduce el *chreôn* de Anaximandro.

¿Qué puede significar, para el hombre y su historia, y para la historia del ser como evento del ser (y no como repetición de una super-estructura inmutable), pensar la diferencia como diferencia? El término que Heidegger utiliza con más frecuencia para indicar este tipo de pensamiento es *An-denken*. *An-denken* significa, primeramente, recuerdo, memoria, rememoración. *An-denken* es el pensamiento que, al recordar la diferencia, recuerda al ser. Pero no se trata de una rememoración que haga presente un no-ya presente que otras veces lo ha estado, no es una «efímera presentificación del pasado» (WD, 159). No se puede recordar el ser en el sentido de un volver a hacerlo-presente, porque nunca estuvo presente; el recordarlo más bien tiene que ver con un despedirse de él (*Verabschieden*) (WD, 158-159). Hasta aquí parece que el pensamiento de la diferencia como pensamiento de la huella ha permanecido fiel a la lección heideggeriana. Pero lo que interesa a Heidegger en la noción de *An-denken* no es por cierto sólo la afirmación de una ausencia originaria que constituiría, des-tituyéndolo, el ser. Si nos remontamos a las motivaciones que, ya en *Ser y tiempo*, sientan las bases para el sucesivo desarrollo de la meditación sobre la diferencia, se verá que, como ha puesto en claro Gadamer en algunas páginas de *Wahrheit und Methode*,¹⁵ lo que preocupa a Heidegger es colocar la problemática husserliana de la constitución en un ámbito que supere definitivamente el trascendentalismo; aquello que se da en presencia de un sujeto conociente se le da en un horizonte que no es el del yo trascendental, sino en un horizonte históricamente constituido, proyectado y concluido. El lugar en que se anuncia por primera vez a Heidegger, la diferencia ontológica es en la no coincidencia entre horizonte de la presencia y ente como lo-que-es presente; esta no coincidencia está en la base de la relación especificada por Heidegger entre ser y tiempo. Esto es lo que resonará en los escritos posteriores de Heidegger, allí donde hablará de la exigencia de pensar el *Anwesen* como *Anwesenlassen* (cf. ZSD, 5). Lo que olvida el pensamiento metafísico, aplastando el ser sobre el ente, no es tanto la diferencia como estructura de ausencia constitutiva —y des-titutiva— de toda presencia, sino el hacer-

15. *Verdad y método*, trad. cit., pp. 287 y ss.

ser-presente que sostiene y hace posible toda presencia determinada. Desde este punto de vista, la diferencia ontológica coincide con la misma finitud y proyección histórica del ser-ahí: la importancia que ya tiene la hermenéutica en *Sein und Zeit*, y que adquiere cada vez más en las obras siguientes, indica con suficiente claridad en qué sentido se desarrolla el esfuerzo de Heidegger hacia un pensamiento que «rememore» el ser y la diferencia: si el ser se da, y acaece, como institución de horizontes históricos en los cuales el ser-ahí encuentra los entes, y de este modo se despliega como temporalidad, pensar rememorando el ser significa, ante todo, recolocar lo que está presente en aquellos horizontes que lo sostienen en su ser-presente. Esta colocación (*Er-örterung*) es el pensamiento rememorante que puede sustituir a la metafísica y a su pretensión de definir de una vez y para siempre las estructuras del ser. La *Er-örterung* hermenéutica es el pensamiento que co-rresponde al ser como *evento*.

¿Pero a qué apunta el *Andenken*? ¿Por qué se debería pensar en el *Anwesen* como si fuera *Anwesenlassen* más que en el aplastamiento de la presencia sobre el lo-que-es-presente? El Heidegger de *Sein und Zeit* está aún profundamente movido por la exigencia de captar lo que hay de *ursprünglich* en todo fenómeno, y este «originario» sólo se da cuando se percibe la totalidad del fenómeno examinado (así es que se introduce, por ejemplo, la temática del ser-para-la-muerte). La búsqueda de la totalidad de las estructuras del fenómeno, y ante todo del ser-ahí, tiene, no obstante, un doble valor, que se podría resumir poniendo en evidencia dos significados del término *sentido*. Al intentar encontrar el sentido de cada fenómeno, y sobre todo el sentido del ser como horizonte en el cual se dan las estructuras constitutivas de los entes, o sea como totalidad de la que el saber pueda disponer, Heidegger descubre el sentido del ser como *dirección* en la cual el ser-aquí será arrastrado fuera de cualquier centro, en un despojamiento —el ser como sentido en el que el ser-ahí se mueve sin posibilidad de encontrar un punto firme. El primer significado de la búsqueda del sentido del ser es evidente en todo el relieve que tienen en *Sein und Zeit* nociones como las de autenticidad y de decisión; en efecto, se trata de alcanzar el horizonte que sustenta para no ser ya «puestos» en él pasivamente, para no ser jugados, ante todo, en la forma de la asunción acrítica del «man» anónimo. Rememorar la diferencia entre ser y entes significa, en una primera aproximación, apropiarse del ho-

rizonte dentro del que somos arrojados. Esta aproximación nunca es completa, obviamente, pero la dirección en que se mueve *Sein und Zeit* —con la búsqueda de estructuras originarias, de totalidad, de decisión y autenticidad— es también ante todo ésta. Desde este punto de vista, se comprende que el resultado de la meditación sobre la diferencia ontológica sea el pensamiento hermenéutico, como esfuerzo de constituir el sentido de lo que está presente a partir de sus conexiones con el pasado y el futuro. Pero lo que permite constituir el ser-ahí como totalidad, ya sea en cuanto continuidad de la existencia individual o en cuanto continuidad de ésta con las otras existencias, es su constitutiva capacidad de morir. La posibilidad más propia del ser-ahí, la carencia de toda otra posibilidad, constituye también las diversas posibilidades que se dan de este lado de ella en su naturaleza de posibilidad, confiriendo a la existencia la capacidad de pasar de una a otra en un *discursus* que la hace posible como tejido-texto unitario. Las posibilidades que se presentan al ser-ahí en el *continuum* de su existencia individual están siempre, a su vez, ligadas a aquella que se llama banalmente la historia (son, por ejemplo, condiciones, oficios, obras, lenguajes, que tienen sus específicos contextos, desarrollos, destinos), y esto siempre en virtud de la historicidad del ser-ahí abierta por su ser para la muerte. La hermenéutica que interpreta todos estos componentes de la efectividad está muy lejos de la desconstrucción del texto metafísico al que se aplica el pensamiento de la diferencia, recorriendo de nuevo repetitivamente la estructura base de la ausencia; pero no es tampoco la producción delirante de siempre nuevos simulacros sin ningún arraigo y sin ninguna «responsabilidad». En la hermenéutica heideggeriana, la conexión con las ciencias del espíritu y con la problemática de su método sigue siendo, de todos modos, determinante, aunque en el ámbito metodológico sea superada. Precisamente porque es pensada como diferencia ontológica, como diferencia entre ser y entes, entre *Lichtung*, es decir, horizonte, y lo-que-es-presente, la diferencia simplemente no da lugar a la repetición de estructuras siempre iguales, sino que se despliega como la divergencia siempre históricamente calificada entre horizonte de-terminante, *be-stimmend*, una cierta época histórica y aquello que en su interior se da como presente.

Pero el sentido del ser es también sentido en el segundo significado que hemos creído que podíamos indicar: sentido

como dirección en la que el ser-ahí es atraído en un proceso de deriva y de despojamiento que suspende todo el contexto de la existencia, como contexto de significados, como concatenación de fundantes-fundados, a una discontinuidad de base. El ser-ahí, en efecto, se constituye como un todo a partir de la decidida anticipación de la propia muerte, a partir de una relación con la propia nulificación. De modo que la meditación hermenéutica, como reflexión sobre el fenómeno de la interpretación o como efectivo ejercicio de reconstrucción de horizontes histórico-culturales, está expuesta, en un último análisis, a una instancia de desfundamentación. Sin embargo, no sólo la totalidad de significado que se construye con la hermenéutica es por último suspendida de esta instancia desfundamentadora, que la suspende en su definitividad; también dentro del ámbito de la hermenéutica como puro esfuerzo de *Erörterung*, es decir, primariamente, de integración de la presencia en el horizonte del hacer-ser-presente, se anuncia ya una instancia de desfundamentación, que suspende la completitud de la «*recollection du sens*» (para usar un término de Ricoeur), y por el contrario mueve al ser-ahí a lo largo de una deriva que no se deja abrazar y dominar. Incluso sólo a nivel de la reconstrucción del sentido, o sea, de la integración del presente en el horizonte de pasado y futuro por el cual es ofrecido, hay algo que resiste y hace imposible la integración: es el *otro*, el otro ser-ahí que deja siempre su marca en los «elementos» —significados, obras, eventos, instituciones—, que se trata de integrar en el horizonte. Creo que, si bien Gadamer en *Verdad y método* habla poco de diferencia ontológica (y es un hecho sobre el que vale la pena interrogarse), la centralidad que tiene para la hermenéutica gadameriana el *diálogo* atestigua la persistencia en ella de este fundamental elemento del pensamiento de Heidegger. Es la presencia de una pluralidad de ser-ahí que impide pensar la integración hermenéutica del horizonte de la presencia como una *Aufhebung* dialéctica. La resistencia del otro a la integración, por lo cual la *Horizontverschmelzung* es siempre sólo provisional, no es un accidente histórico que, tomando como modelo el ideal de una sociedad fundamentalmente integrada, se deba justificar y explicar (como piensa Habermas en la discusión que hace de la hermenéutica gadameriana en *Lógica de las ciencias sociales*).¹⁶ Por el contrario, como ha demostrado

16. Cf. J. HABERMAS, *Lógica de las ciencias sociales*, cit., pp. 218 y ss.

Schleiermacher,¹⁷ el *Missverstehen* es la condición natural de la que parte toda interpretación; y es, también, al menos en cierto sentido, su punto de llegada, porque el otro no se deja jamás absorber en el horizonte del intérprete; mejor aún: la fusión del horizonte se produce en la medida en que cada uno de los interlocutores «renuncia» al *propio* horizonte; no renuncia a tener un horizonte, sino a administrarlo como propio, a disponer de él. Los modos en que, de hecho, se desarrolla en la sociedad la integración de los horizontes individuales en anónimos horizontes suprapersonales, los cuales, por otra parte, están también en la base del constituirse de los horizontes individuales, modos que fueron eficazmente descritos por Gadamer con la noción de *juego* asumida sobre todo en su significado *expropiador*, atestiguan este fenómeno de permanente «renuncia». Toda la comunicación social es un lugar del desplegarse de la diferencia ontológica, puesto que en ella se realiza el doble juego de integración y desfundamentación que es el juego de *Anwesen* y *Anwesenlassen*, juego al que el *Andenken* presta atención y sólo así se encamina a pensar de nuevo auténticamente el ser.

Aunque este nexo de diferencia ontológica-diálogo social-desfundamentación tenga necesidad de ulterior elaboración, me parece que se puede decir desde ahora que la diferencia heideggeriana es aquella que puede señalar el camino para un replanteamiento radical de la hermenéutica, que la desarrolle como una teoría «ontológica» de la comunicación social: pienso aquí tanto en los pasos dados en este sentido por Karl Otto Apel, en quien es central el concepto de comunicación, como en los más recientes intentos de integrar la noción de diferencia en una filosofía de la comunicación que se sirva también de la teoría de los sistemas (por ejemplo, el Wilden de *System and Structure*).¹⁸

Pero hay una segunda dirección hacia la cual, me parece, apunta hoy la noción heideggeriana de diferencia ontológica, leída atendiendo a sus intenciones e implicaciones originarias. Hemos dicho que un segundo, y más importante, sentido en el que la diferencia ontológica parece significar no una integración del horizonte de la presencia, sino su desfundamentación, es su conexión con el ser-para-la-muerte. Diferencia es originariamente aquella que distingue al *Anwesenlassen*, el

17. Cf. *Hermeneutik*, ed. Kummerle, Heidelberg, Winter, 1959, p. 86.

18. A. WILDEN, *System and Structure*, Londres, Tavistock, 1972.

horizonte temporalmente articulado, de lo-que-es-presente. El ser-ahí accede a colocar a lo-que-es-presente en el horizonte, liberándose del dominio de la simple-presencia, sólo en cuanto se constituye como una continuidad histórica dotada de sentido, y esto en virtud de la decidida anticipación de la propia muerte, que como posibilidad auténtica (y auténtica posibilidad) hace que las otras posibilidades del ser-ahí se vuelvan disponibles a ordenarse en un contexto. Pero si funciona ante todo en este sentido, de constitución de la historicidad del ser-ahí como *continuum*, y, por lo tanto, como un *Andenken* que rememora la diferencia entre *Anwesen* y *Anwesenlassen*, el ser-para-la-muerte demuestra también que la continuidad histórica del ser-ahí está minada en su base por una discontinuidad, siendo fundada sobre la (posible) nulificación del ser-ahí. A este significado desfundamentante de la muerte aluden, creo, algunas páginas de la última parte del *Satz vom Grund*, donde la *lösende Bindung* —la unión liberadora—, que nos vincula a la tradición del pensamiento —es decir, la integración del presente en el horizonte hermenéutico que lo sostiene—, es invocada para «justificar» el salto que, remitiéndose a la imagen heraclitiana del *aion* como niño divino que juega, quiere pensar el nexo entre ser y *Grund*, ser y *Ab-grund*, a partir del *juego* al que «somos llevados como mortales, como aquellos que somos lo que somos sólo en cuanto habitamos en la proximidad de la muerte...» (SVG, 186). Aunque no podamos analizar aquí detalladamente ese texto del *Satz vom Grund*, nos parece que podemos decir que, según él, en la apelación del principio de razón, que llama a constituir el tejido-texto de la experiencia como concatenación fundada, resuena también una apelación más originaria, a reconocer todo este contexto como suspendido en una condición «*ab-gründlich*», sin fondo; el *aion* es un niño que juega, pero a esta apelación del *Ab-grund*, del juego abismal, nosotros correspondemos sólo en cuanto mortales: la decisión anticipadora de la muerte, que en *Sein und Zeit* tiene la función de constituir la existencia como continuidad histórica, funciona también como suspensión de la continuidad de la existencia de un juego abismal. La pregunta que creemos que deberíamos hacer, para comenzar a recorrer el que, junto con la radicalización de la hermenéutica en una teoría general de la comunicación, y de la comunicación generalizada, parece el segundo camino que la diferencia ontológica señala al pensamiento de hoy, es ésta: ¿es tan obvio que el ser-para-la-muerte heideggeriano

deba leerse en clave rigurosamente ontológica, es decir, sin ninguna relación con la realidad *óptica* del perecer, y, por lo tanto, con las dimensiones naturales, biológicas, animales, del ser-ahí como ser viviente? ¿La desfundamentación del contexto de la existencia en la dirección del *Ab-grund* no significará —si no quiere perderse en los juegos de la diferencia-repetición en que se ha perdido el «pensamiento de la diferencia»— que la continuidad del contexto histórico-hermenéutico del existir se funda-desfundamenta sobre una naturalidad, sobre una animalidad, incluso, si se quiere, sobre un silencio que no es sólo el que espacia las palabras y hace así posible el juego diferencial del significante, sino el efectivo *silencio animal* del que proviene la palabra del hombre y al cual, en un sentido que aún debemos indagar, se remite?

A un desarrollo de la diferencia ontológica, en el sentido de una teoría de la comunicación generalizada (que se sirva de las contribuciones de la psicología, de la teoría de la información, de los estudios sobre la pragmática de la comunicación, de la teoría de los sistemas), debería de este modo ponerse al lado una nueva meditación de la diferencia ontológica como hacerse valer de la naturaleza en cuanto fondo-trasfondo-desfundamentación natural de la cultura. Por otra parte, desarrollándose como teoría de la comunicación generalizada la hermenéutica encuentra a la genética, la biología, la etología. Se trata de aperturas que requieren, para fundarse desde el punto de vista de la diferencia, una paciente relectura de la noción heideggeriana de ser-para-la-muerte como se desarrolla desde *Sein und Zeit* hasta las obras más recientes. Sólo así se podrá decir si esta asunción del ser-para-la-muerte como indicativa de una fundación biológico-natural de la cultura tiene sentido desde un punto de vista heideggeriano. Es también en esta dirección que, sean cuales fueren los resultados de la investigación, la diferencia ontológica parece poder constituir aún una posible aventura para el pensamiento.

VII. Dialéctica y diferencia

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 imposición—¹ 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 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

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

algo más radical y más problemático, en Heidegger, está precisamente la insistencia en la dimensión rememorante del *An-denken*, 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 metafísica,² 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 *Aufhebung* 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 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

2. 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.

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 universal.³ 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 inte-

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

riorización 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 *λόγος*. 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 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-destinal⁴ —es decir, no «ex-

4. Traduciré así el término heideggeriano *geschichtlich*, 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, re-

plicable» 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 *lóγος* 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 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 *lóγος* 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-logía, y como teoría del ente supremo, teo-logía—, 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

mito a mis libros: *Ser, historia y lenguaje en Heidegger*, Turín, Edizioni di «Filosofia», 1963; *Introducción a Heidegger*, Bari, Laterza, 1971.

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 enunciado 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 pensa-

dor 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 pode-

mos 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»—,⁵ 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

5. Cf. sobre esto el *cit. Ser, historia y lenguaje en Heidegger*, p. 153, y los lugares *ibid.* citados y discutidos.

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 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*, transmisión 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 se-

guidores.⁶ 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 *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 transmisión.

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 nume-

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

rosos significados alemanes de sus compuestos: así, en el mundo técnico, junto al situar dominan el producir (*Herstellen*), el representar (*Vorstellen*), el ordenar (*Bestellen*), el perseguir a (*Nachstellen*) 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 *Herausforderung*, 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 *Herausforderung* 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-eignis* del ser en el que estamos destinalmente colocados. *Er-eignis*, 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 (*vereiignet*) al ser y el ser es entregado (*zugeeignet*) 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 transpropiación 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 transitiva, 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-termina,⁷ 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 imposición 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 nada.⁸ 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 comenzar a 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

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

8. 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).

el *Ge-Stell* como constelación de ser y hombre a través del mundo técnico es un *preludio* de lo que se llama *Er-eignis*. No obstante, éste no persiste necesariamente en su preludio. Puesto que en el *Er-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 im-posición, 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 preludio 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 *Schritt zurück* (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 dia-

léctico 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 *Scr 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 preludio 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 transitoriedad.⁹ 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 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,

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

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 di-

ferencia 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 asumírselos 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 técnicamente.¹⁰ Pero como hay un valor ultrametafísico de la técnica, en el *Ge-Stell* tomado como preludio 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, ejerce 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 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 industriosisidad 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 su-

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

permercado, 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 destitución 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 defi-

nición del *Ge-Stell* como preludeo 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 *An-denken* 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 confiar 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 *Uebertieferung* que deja ser a la tradición como tal, la continúa, permaneciendo siempre como hecho intra-histórico. Este diálogo con la *Uebertieferung* 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, hacer ser, las perspectivas finitas en su siempre definitada, 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 *Uebertieferung*? 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?¹¹

La a-historicidad constitutiva del *Ge-Stell*, entendida no sólo como pérdida de las raíces, sino también en su alcance ultrametafísico, como aspecto del prelude 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 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*.¹² 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 prelude del *Ereignis*: *Abendland* no es sólo la tierra en que, con el desplegarse de la técnica como pérdida de raíz

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

12. 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.

ces 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 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 destinales 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 heideggeriano¹³ 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, de-

13. 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. XE, 1979.

clinar, 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*.¹⁴ 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, 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 viviente).¹⁵ 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 *πάθει μάδος*, 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 remite.¹⁶ 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 «fuer-

14. 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.

15. 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.

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

te», 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 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*.

Sumario

Introducción	5
PRIMERA PARTE	
I. Razón hermenéutica y razón dialéctica	15
SEGUNDA PARTE	
II. El ocaso del sujeto y el problema del testimonio	43
TERCERA PARTE	
III. Nietzsche y la diferencia	63
CUARTA PARTE	
IV. La voluntad de poder como arte	85
V. An-Denken. El pensar y el fundamento	109
VI. Las aventuras de la diferencia	131
VII. Dialéctica y diferencia	149

Gianni Vattimo nació en Turín en 1936. Es profesor de Estética en la Facultad de Letras de su ciudad natal. Después de dedicarse a la investigación de la estética antigua (Il concetto di fare in Aristotele, 1961) y al estudio del significado filosófico de la poesía novecentista de vanguardia (Poesia e ontologia, 1967), se ha centrado especialmente en la filosofía alemana moderna y contemporánea: Schleiermacher (Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione, 1968), Heidegger (Essere, storia e linguaggio in Heidegger, 1963, Introduzione a Heidegger, 1971), Nietzsche (Il soggetto e la maschera, 1974, Introduzione a Nietzsche, 1985).

Con este libro el autor pretende intervenir activamente en el debate actual sobre el irracionalismo, que estudia no sólo desde el plano filosófico, sino desde la perspectiva de la historia de las ideas y de la cultura en su más amplio significado. La *diferencia* a la que el título remite es un concepto que procede de Heidegger, el máximo filósofo existencialista del siglo en opinión del autor. El libro cobra además una doble actualidad al intervenir asimismo en otra de las grandes polémicas contemporáneas: la crisis del marxismo, dado que la diferencia es una noción que se contraponen analíticamente a la de *dialéctica*. En tanto las visiones inspiradas en la dialéctica conciben la realidad como una totalidad, los teóricos de la diferencia consideran que a consecuencia de la fragmentación del saber científico no cabe siquiera la ilusión de un conocimiento de alcance totalizador. Teóricos de la fragmentación y de la multiplicidad de las formas del saber son para Vattimo, además de Heidegger, Nietzsche, Freud e incluso la vanguardia artística y literaria que llamamos histórica. Los distintos ensayos que componen el volumen discuten, en consecuencia, las implicaciones del concepto de diferencia, tanto en la filosofía como en el ámbito de la cultura y, en un sentido abierto, de la imaginación política.