

JÜRGEN HABERMAS

Heidegger: Socavación del racionalismo occidental en términos de crítica a la metafísica

Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, en HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1990, págs. 163-195

I

Horkheimer y Adorno se enfrentan todavía a Nietzsche, Heidegger y Bataille se reúnen bajo la bandera de Nietzsche para dar la última batalla. Valiéndome de los cursos que en los años treinta y a principios de los cuarenta Heidegger dedicó a Nietzsche, voy a tratar de demostrar primero cómo Heidegger hace progresivamente suyo el mesianismo dionisiaco de Nietzsche, en una empresa que tiene por objeto remontar el umbral hacia el pensamiento postmoderno por la vía de una superación de la metafísica planteada en términos de una crítica inmanente. Por esta vía Heidegger llega a una filosofía primera temporalizada. Voy a caracterizar primero lo que entiendo por tal cosa señalando las cuatro operaciones que Heidegger ejecuta en su discusión con Nietzsche.

1) En primer lugar Heidegger restaura a la filosofía en su posición de dominio, de la que había sido expulsada por la crítica de los jóvenes hegelianos. En aquel entonces la desublimación del espíritu se había llevado aún a efecto utilizando los propios conceptos de Hegel -como una rehabilitación de lo externo frente a lo interno, de lo material frente a lo espiritual, del ser frente a la conciencia, de lo objetivo frente a lo subjetivo, de la sensibilidad, frente al entendimiento y de la empiría frente a la reflexión. El resultado de esa crítica del idealismo había sido una depotenciación de la filosofía -no sólo frente a la marcha independiente que, atentas a su propia lógica, habían emprendido la ciencia, la moral y el arte, sino también frente al mundo político-social, al que, a resultas de esa crítica, se le reconocía su propio derecho. En una contrajugada Heidegger devuelve a la filosofía la plenitud de su poder perdido. Pues según su idea, los destinos históricos de una cultura o de una sociedad vienen fijados en cada caso, en lo que a su sentido se refiere, por una precomprensión colectivamente vinculante de aquello que pueda acaecer en el mundo. Esta precomprensión ontológica depende de categorías constituidoras de horizonte, que en cierto modo prejuzgan el sentido del ente: «Cualquiera sea la forma en que se interpreta al ente, sea como espíritu en el sentido del espiritualismo o como materia y fuerza en el sentido del materialismo, sea como devenir y vida, o como voluntad, sustancia o sujeto, sea como «energía», o como eterno retorno de lo mismo, en todos los casos el ente aparece como ente a la luz del Ser»¹.

Ahora bien, en Occidente es la metafísica el lugar en que esa precomprensión se articula del modo más claro. Las mudanzas «epocales» de la comprensión del Ser se reflejan en la historia de la metafísica. Ya para Hegel la historia de la filosofía se había convertido en clave de la filosofía de la historia. Un rango similar recibe ahora la historia de la metafísica para Heidegger; con ella el filósofo vuelve a apoderarse de las fuentes de las que cada época recibe como un destino su propia luz.

2) Esta óptica idealista tiene consecuencias para la crítica que Heidegger hace de la modernidad. A principios de los años cuarenta -en el mismo momento en que Horkheimer y Adorno escriben en California aquellos desesperados fragmentos que más tarde serían publicados bajo el título de *Dialéctica de la Ilustración*- Heidegger ve en los fenómenos políticos y militares del totalitarismo la «consumación de la dominación europeo-moderna del mundo». Habla de «lucha por el dominio de la Tierra», de «lucha por la ilimitada utilización de la Tierra como fuente de materias primas y por un uso, sin ilusiones, del material humano al servicio de una incondicionada potenciación de la “voluntad de poder”»². En un tono no del todo exento de admiración. Heidegger caracteriza al superhombre conforme a la imagen de un típico hombre de las SA: «El superhombre es el golpe de esa humanidad que por primera vez se quiere como golpe y que incluso se cuenta como ingrediente de ese golpe. Este golpe humano sienta en el todo carente de sentido la voluntad de poder como “sentido de la Tierra”. El último período de nihilismo europeo es la “catástrofe” en el sentido de una inversión y giro conscientemente afirmados»³. Heidegger ve caracterizada la esencia totalitaria de su época por unas técnicas de dominación de la naturaleza, de conducción de la guerra y de cría de razas, que todo lo avasallan. En ellas se expresa la absolutizada racionalidad con arreglo a fines del cálculo detallado e integral de que hoy se acompaña «toda acción y planificación». Pero esa racionalidad con arreglo a fines se funda a su vez en la comprensión del Ser específicamente moderna, que ha venido radicalizándose de Descartes a Nietzsche: «La época que llamamos modernidad se caracteriza porque el hombre se convierte en medida y centro del ente. El hombre es lo subyacente a todo ente; dicho en

¹ Introducción a «Was ist Metaphysik?», en HEIDEGGER (1967), 361 ss.

² HEIDEGGER (1961), tomo 2, 333.

³ HEIDEGGER (1961), tomo 2, 313.

términos modernos, lo subyacente a toda objetualización y representabilidad, el hombre es el *subjectum*»⁴. La originalidad de Heidegger radica en cómo interpreta en términos de historia de la metafísica la dominación que el sujeto moderno ejerce. Descartes ocupa, por así decirlo, el centro entre Protágoras y Nietzsche. Entiende la subjetividad de la autoconciencia como el fundamento absolutamente seguro de la representación; con ello el ente en su totalidad se trueca en mundo subjetivo de objetos representados, y la verdad en certeza subjetiva⁵.

Con esta crítica del subjetivismo moderno Heidegger hace suyo un motivo que desde Hegel pertenece al conjunto de temas del discurso de la modernidad. Y más interesante que el giro ontológico que Heidegger da al tema, es la inequívocidad con que pone pleito a la razón centrada en el sujeto. Heidegger apenas tiene en cuenta aquella diferencia entre razón y entendimiento, a partir de la que Hegel se propuso desarrollar aún la dialéctica de la Ilustración; Heidegger no es capaz ya de extraer de la autoconciencia, allende su lado autoritario, un lado reconciliador. Es el propio Heidegger y no la acusada ilustración, el que nivela la razón y la reduce a entendimiento. La misma comprensión del Ser que agujonea a la modernidad y la empuja a una extensión ilimitada de su poder de control sobre los procesos objetivados de la naturaleza y de la sociedad, es la que, a juicio de Heidegger, obliga también a esa subjetividad que pende en el vacío a establecer vínculos que sirvan al aseguramiento de su avance imperativo. Y siendo ello así, los elementos normativos que el sujeto extrae de sí no son sino ídolos vacíos. Desde este punto de vista, Heidegger puede someter la razón moderna a una destrucción tan radical, que ya no distingue entre los contenidos universalistas del humanismo, de la Ilustración e incluso del positivismo, de un lado, y las ideas de autoafirmación particularista anejas al racismo y al nacionalismo o a tipologías regresivas al estilo de Spengler y de Jünger, de otro⁶. Lo mismo si las ideas modernas aparecen en nombre de la razón que de la destrucción de la razón, el prisma de la comprensión moderna del Ser descompone *todas* las orientaciones normativas en pretensiones de poder de una subjetividad empeñada en su propia autopotenciación.

Sin embargo, la construcción crítica de la historia de la metafísica no puede prescindir de criterios *proprios*. Estos los toma del concepto implícitamente normativo de «consumación» de la metafísica.

3) La idea de origen y final de la metafísica debe su potencial crítico a la circunstancia de que Heidegger, no menos que Nietzsche, se mueve dentro del horizonte de la conciencia moderna. Para él el comienzo de la *Edad Moderna* se caracteriza por la cesura «epocal» que se inicia con la filosofía de la conciencia de Descartes; y la radicalización por Nietzsche de esa comprensión de Ser marca el *tiempo novísimo* que determina la constelación del presente⁷. Éste aparece a su vez como momento de crisis; la actualidad se ve necesitada a decidir, «si este final significa la clausura de la historia occidental o el salto a un nuevo comienzo»⁸. Se trata de decidir «si a Occidente le queda todavía aliento para crearse una meta por encima de sí y de su historia, o si prefiere hundirse, sumirse en la protección y fomento de los intereses del comercio y de la vida, y conformarse con la apelación a lo hasta aquí acacido, como si se tratara de lo absoluto»⁹. La necesidad de un nuevo comienzo atrae la mirada hacia el remolino del futuro¹⁰. El retorno a los orígenes, al «origen esencial», sólo es pensable en el modo de un adentrarse en el «futuro esencial». Ese futuro aparece bajo la categoría de lo absolutamente nuevo: «La consumación de una época... es el esbozo, por primera vez incondicional y de antemano completo, de lo no esperado y de lo que jamás podía esperarse... de lo nuevo»¹¹. No obstante, el mesianismo de Nietzsche, que todavía dejaba espacio para (como se dice en la mística judía) «forzar la salvación», se torna en Heidegger en la espera apocalíptica de la aparición catastrófica de lo nuevo. Simultáneamente Heidegger toma de sus modelos románticos, sobre todo de Hölderlin, la figura de pensamiento del dios ausente, para poder entender el final de la metafísica como «consumación» y con ello como infalible señal de un «nuevo comienzo».

Así como Nietzsche esperó durante un tiempo poder estribar en la ópera de Wagner para dar el salto de tigre al pretérito futuro de la vieja tragedia griega, así también Heidegger pretende utilizar la metafísica nietzscheana de la voluntad de poder como un resorte que lo lance hacia los orígenes presocráticos de la metafísica. Pero antes de poder describir la historia de Occidente que va desde el comienzo de la metafísica hasta el final de ésta, como noche de la lejanía de los dioses; antes de poder describir la consumación de la metafísica como retorno del dios huido, tiene que establecer una correspondencia entre Dionisos y el tema de la metafísica, la cual tiene que ver con el Ser del ente. El semidiós Dionisos se había ofrecido, así a los románticos como a Nietzsche, como el dios ausente, que «mediante su extremo alejamiento» da a entender a una modernidad abandonada de Dios el precio que en energías de solidaridad social ha tenido que pagar en el curso de su propio progreso. Como puente entre esta idea de Dionisos y la pregunta fundamental de la metafísica Heidegger se vale de la idea de diferencia ontológica. Heidegger establece una separación entre el Ser, que siempre había sido entendido como Ser del ente, y el ente. Pues el Ser sólo puede hacer de portador del acontecer dionisiaco si -como horizonte histórico en cuyo seno aparece el ente- se torna en cierto modo autónomo. Sólo este Ser hipostatizado y distinto del ente puede asumir el papel de Dionisos: «El ente ha sido abandonado del Ser. Este abandono

⁴ HEIDEGGER (1961). Tomo 2. 61.

⁵ HEIDEGGER (1961). tomo 2. 141 ss.. 195 ss.

⁶ HEIDEGGER (1961). tomo 2. 145 ss.

⁷ HEIDEGGER (1961), tomo 2, 149.

⁸ HEIDEGGER (1961). tomo 1, 480.

⁹ HEIDEGGER (1961), tomo 1, 579.

¹⁰ HEIDEGGER (1961), tomo 2, 656.

¹¹ HEIDEGGER (1961), tomo 2. 479.

por parte del Ser afecta al ente en su totalidad y no sólo al ente que es el hombre, el cual se representa al ente como tal, y en cuya representación se le escapa el Ser mismo en su verdad»¹².

Heidegger trabaja incansablemente la violencia positiva de esta privación impuesta por el Ser, como el acontecer de un rehusamiento. «La no comparecencia del Ser es el Ser mismo como tal incomparecencia»¹³. En el total olvido del Ser que caracteriza a la modernidad ni siquiera se percibe ya lo negativo de este abandono por parte del Ser. De ahí la importancia central de la anámnesis que la historia del Ser representa, historia del Ser que ahora se revela como destrucción del autoolvido que es la metafísica¹⁴. Todo el esfuerzo de Heidegger se endereza «a hacer experiencia de la no comparecencia de la patencia del Ser como un advenimiento del propio Ser y a meditar sobre lo así experimentado»¹⁵.

4) Pero Heidegger no puede entender la destrucción de la historia de la metafísica como una crítica desenmascaradora, no puede entender la superación de la metafísica como un supremo acto de desenmascaramiento. Pues la autorreflexión capaz de proporcionar tal cosa pertenece todavía a la época de la subjetividad moderna. Por consiguiente, el pensamiento que se sirve de la diferencia ontológica como hilo conductor tiene que reclamar una competencia cognoscitiva *allende* la autorreflexión, allende el pensamiento discursivo en general. Nietzsche podía todavía pretender asentar la filosofía «sobre el terreno del arte»; pero Heidegger tiene que limitarse a ese gesto con que nos asegura que para el iniciado «hay un pensamiento que es más riguroso que el conceptual»¹⁶. El pensamiento científico y la investigación efectuada en términos metódicos son objeto de un, devaluación sumaria y global, pues se mueven en el seno de la comprensión del Ser que caracteriza a la modernidad, una comprensión que viene determinada por la filosofía del sujeto. Incluso la filosofía misma, mientras no renuncie a la argumentación, permanece presa del hechizo del objetivismo. También ella ha de dejarse enseñar que «toda refutación en el campo del pensamiento esencial es desatino»¹⁷.

Para hacer plausible, siquiera sea superficialmente, la necesidad de reclamar un saber especial, es decir, un acceso privilegiado a la verdad, Heidegger tiene que llevar a efecto una sorprendente igualación de las muy distintas evoluciones experimentadas tras Hegel por las ciencias y la filosofía.

En su curso de 1939 sobre Nietzsche se encuentra un interesante capítulo que lleva por título «Entendimiento y cálculo». En él Heidegger se vuelve como siempre contra el planteamiento monológico de la filosofía de la conciencia. Éste toma como punto de partida al sujeto aislado, que se enfrenta conociendo y actuando a un mundo objetivo de cosas y sucesos. El aseguramiento de la integridad del sujeto aparece como un trato calculante con objetos perceptibles y manipulables. Dentro de este modelo, incluso la dimensión previa del entendimiento de los sujetos entre sí tiene que aparecer bajo la categoría de «poder contar con los otros hombres»¹⁸. Heidegger, en cambio, acentúa el sentido no estratégico del acuerdo intersubjetivamente alcanzado, en que en verdad se funda «la relación con el otro, con la cosa y consigo mismo»: «Entenderse sobre algo significa: pensar lo mismo sobre ello y en caso de división de opiniones fijar los aspectos en que hay acuerdo y aquellos en los que hay disenso... Como el malentendido y la incompreensión sólo son formas degeneradas de entendimiento, sólo el entendimiento puede fundar el acercamiento de esos mismos hombres en su peculiaridad y mismidad» (*ibíd.*, 578 s.). En esta dimensión del entendimiento intersubjetivo radican también los recursos para la pervivencia de los grupos sociales, entre otros aquellas fuentes de integración social que parecen secarse en la modernidad (*ibíd.*, 589).

Curiosamente, Heidegger es de la opinión de que ideas de *este tipo* quedan reservadas a su crítica a la metafísica. Ignora el hecho de que consideraciones por completo similares constituyen el punto de partida, así de la metodología de las ciencias comprensivas del espíritu y la sociedad, como de influyentes corrientes filosóficas cuales son el pragmatismo de Peirce y Mead, y más tarde también la filosofía lingüística de Wittgenstein y Austin o la hermenéutica filosófica de Gadamer. La filosofía del sujeto no es en modo alguno ese poder absolutamente unificador que se apodera de todo pensamiento discursivo y sólo permite escapar hacia la inmediatez del arrobamiento místico. Existen otros caminos que también conducen fuera de la filosofía del sujeto. El que Heidegger, empero, no vea en la historia de la filosofía y las ciencias después de Hegel otra cosa que un monótono deletreo de los prejuicios ontológicos de la filosofía del sujeto, sólo puede explicarse porque Heidegger, aun rechazándolos, permanece ligado a los planteamientos que en forma de fenomenología de Husserl le había dictado la filosofía del sujeto.

II

Hegel y Marx, en su intento de superar la filosofía del sujeto, se habían visto atrapados por las categorías de ésta. Este reproche no puede hacerse a Heidegger, pero sí una objeción igualmente grave. Heidegger está tan lejos de liberarse de los antecedentes que en su formación representa la idea de conciencia transcendental, que no es capaz de romper de otro modo la cáscara categorial de la filosofía de la conciencia que por vía de una negación abstracta. Todavía en la «Carta sobre el Humanismo», que recoge el resultado de una interpretación de Nietzsche que se prolongó durante

¹² HEIDEGGER (1961), tomo 2. 355.

¹³ HEIDEGGER (1961), tomo 2. 353.

¹⁴ Ya en *Sein und Zeit*, Tübinga 1927. §. 6. habla Heidegger de «destrucción de la historia de la ontología».

¹⁵ HEIDEGGER (1961), tomo 2. 367.

¹⁶ HEIDEGGER (1967). 353.

¹⁷ HEIDEGGER (1967). 333.

¹⁸ HEIDEGGER (1961), tomo 5. 580.

diez años, caracteriza Heidegger su propio proceder mediante una referencia implícita a Husserl. Heidegger pretende, se nos dice allí. «mantener la ayuda esencial que el ver fenomenológico representa y, sin embargo, abandonar la intención que anima a la fenomenología de hacer “ciencia” e “investigación”»¹⁹.

Husserl entendía la reducción trascendental como un procedimiento cuya función era permitir a los fenomenólogos introducir una limpia cesura entre el mundo del ente dado en la actitud natural y la esfera de la conciencia pura, constituyente, que es la que presta al ente su sentido. Heidegger se atuvo durante toda su vida al *intuicionismo* de este *procedimiento*; en su filosofía tardía se limita a descargar ese proceder de toda pretensión metodológica, a quitarle los límites fijados por el método y a convertirlo en un privilegiado «moverse dentro de la verdad del Ser». También el *planteamiento* de Husserl sigue siendo determinante para Heidegger, en cuanto que éste se limita a llevar al terreno de la ontología la cuestión básica de la teoría del conocimiento. En ambos casos, en efecto, la mirada fenomenológica se dirige al mundo como correlato del sujeto cognoscente. A diferencia, por ejemplo, de Humboldt, de George Herbert Mead o del último Wittgenstein, Heidegger no logra deshacerse de la privilegiada posición que la tradición concede al comportamiento teorético, al empleo constataativo del lenguaje, y al tipo de pretensión de validez que es la verdad proposicional. Finalmente, Heidegger, siquiera en términos negativos, permanece también vinculado al *fundamentalismo* de la filosofía de la conciencia. En la introducción a «Qué es metafísica» compara la filosofía con un árbol que se ramifica en ciencias y que incluso escapa al suelo de la metafísica. El pensar rememorativo (*Andenken*) del Ser, que Heidegger busca, no pone en cuestión el planteamiento fundamentalista -«no arranca, para valernos de una imagen, las raíces de la filosofía, sino que le cava el suelo y le labra la tierra»²⁰. Como Heidegger no niega las jerarquizaciones de una filosofía encaprichada con, y afanada en, autofundamentaciones últimas, sólo puede hacer frente al fundamentalismo desenterrando una capa situada a más profundidad aún -y en adelante bien movediza. La idea de destino del Ser permanece en este aspecto encadenada a aquello que abstractamente niega. Heidegger sólo trasciende el horizonte de la filosofía de la conciencia para mantenerse a su sombra. Antes de servirme de *Ser y Tiempo* para destacar con más claridad esta equívoca posición, quisiera apuntar tres desafortunadas consecuencias de ella.

a) Desde principios del siglo XVIII el discurso de la modernidad, por diversos que hayan sido los rótulos bajo los que se ha ido presentando, ha tenido un único tema: el menoscabo de las fuerzas de cohesión social, la privatización y el desgarramiento, en una palabra: aquellas deformaciones de una praxis cotidiana unilateralmente racionalizada que hacían sentir la necesidad de un equivalente del poder unificante de la religión. Los unos ponían su esperanza en la fuerza reflexiva de la razón -o a lo menos en una mitología de la razón; los otros invocaban la fuerza mitopoiética de un arte que habría de constituir el centro de una regeneración de la vida pública. Lo que Hegel había llamado necesidad de la filosofía se trocó de Schlegel a Nietzsche en la necesidad de una nueva mitología, defendida en términos de una crítica a la razón. Pero Heidegger es el primero que, procediendo en términos ontológicos y fundamentalistas, volatiliza esta necesidad concreta sublimándola en un Ser que se sustrae al ente. Mediante este desplazamiento Heidegger hace irreconocible, así el origen que esa necesidad tiene en las patologías de un mundo de la vida equívocamente racionalizado, como la decidida subjetivización del arte en tanto que trasfondo experiencial de una radicalizada crítica a la razón. Heidegger cifra las patentes deformaciones de la práctica comunicativa cotidiana en un inaccesible destino del Ser, cuya administración compete a los filósofos. Al mismo tiempo corta la posibilidad de descifrarlas, al dejar de lado la deficitaria práctica comunicativa cotidiana como una praxis olvidada del Ser, vulgar, orientada al cálculo del aseguramiento del patrimonio del sujeto, y negar todo interés esencial a la desgarrada totalidad ética del mundo de la vida²¹.

b) De la última filosofía de Heidegger se sigue como segunda consecuencia la independencia de la crítica a la modernidad respecto de todo análisis científico. El «pensamiento esencial» se niega a entrar en toda cuestión empírica y normativa que pueda elaborarse con medios históricos y científicos o que en general pueda tratarse de forma argumentativa. Tanto más libremente pueden entonces moverse las abstractas intuiciones de esencia en el no aclarado horizonte de prejuicios de la crítica burguesa de la cultura. Los juicios críticos de Heidegger sobre el «uno», sobre la dictadura de la opinión pública y la impotencia de lo privado, sobre la tecnocracia y la civilización de masas, carecen de toda originalidad porque pertenecen al repertorio de opiniones típico de la generación de los «mandarines alemanes»²². Ciertamente que en la escuela de Heidegger se han hecho intentos más serios de acomodar con más precisión los conceptos ontológicos de técnica, de lo totalitario, de lo político a los fines de un análisis de la actualidad; pero justo en estos esfuerzos queda patente la paradójica situación de que el pensamiento del Ser va tanto más a la zaga de las actuales modas científicas cuanto más por encima se cree de la esfera de la ciencia.

c) Problemático es, en fin, el indeterminado carácter del destino que Heidegger pone en perspectiva como resultado de la superación de la metafísica. Como el Ser se hurta el acceso asertórico que representan los enunciados descriptivos y sólo puede circunscribirse mediante un habla indirecta y un «entrecortado» silencio, los destinos del Ser escapan a toda comprensión. El habla acerca del Ser, vacía de todo contenido proposicional, tiene empero el sentido ilocucionario de exigir la sumisión al destino. Su lado práctico-político consiste en provocar el efecto perlocucionario de una disponibilidad a la obediencia, difusa en cuanto a su contenido, frente a una autoridad aurática, pero indeterminada. La retórica del último Heidegger compensa la ausencia de contenidos proposicionales que el propio texto se niega a tener, con otra tarea: la de asistir a los destinatarios en el trato con potencias pseudosacras.

¹⁹ HEIDEGGER (1967). 353.

²⁰ HEIDEGGER (1967). 363.

²¹ HEIDEGGER (1961). tomo 1. 580.

²² F. K. RINGER, *The Decline of the German Mandarins*, Cambridge Mass. 1969; cfr. también mi recensión del libro de Ringer, en J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid 1985.

El hombre es el «pastor del Ser». El pensamiento es un «dejarse reclamar» en actitud de «pensante rememoración». «Pertenece» al Ser. El pensar rememorativo del Ser está sometido a leyes de ajuste y correspondencia. El pensamiento «está atento» al destino del Ser. El humilde pastor es llamado por el Ser mismo al básico acaecer de su verdad. Así, el Ser «otorga» en la gracia orto a la salvación, y a la furia la empuja a despeñarse en la catástrofe. Éstas son conocidas fórmulas de la «Carta sobre el Humanismo» que desde entonces se repiten estereotípicamente. El lenguaje de *Ser y Tiempo* había sugerido el decisionismo de una prontitud vacía; la filosofía última sugiere la actitud sumisa de una también vacía disponibilidad a la entrega. Ciertamente que las fórmulas vacías del «pensar rememorativo» pueden también llenarse con distintos síndromes de actitudes, por ejemplo con la exigencia anarquista de una subversiva actitud de rehusamiento, más acorde con el estado de ánimo del presente que la ciega sumisión a algo supremo²³. Pero en verdad resulta irritante la arbitrariedad con que una misma figura de pensamiento puede actualizarse según el estado de ánimo de cada momento.

Cuando se piensan estas consecuencias no se puede menos de abrigar dudas acerca de si la filosofía del último Heidegger, que trata de sobrepujar la crítica de Nietzsche a la metafísica, escapa de hecho al discurso de la modernidad. Esa crítica se debe a una «vuelta» que tenía por objeto salir del callejón sin salida de *Ser y Tiempo*. Pero la investigación, argumentativamente bien rigurosa, que el filósofo Heidegger lleva a cabo en esa obra, sólo puede entenderse como un callejón sin salida si, en cuanto a historia del pensamiento se refiere, se la sitúa en un contexto distinto a aquel en que retrospectivamente la coloca Heidegger.

III

Heidegger insistió una y otra vez en que ya el análisis existencial del Dasein lo llevó a cabo con la única intención de replantear la pregunta por el sentido del Ser, enterrada desde los inicios de la metafísica. Su intención habría sido situarse en ese arriesgado lugar en que la historia de la metafísica se da a conocer en su sentido fundante de unidad, al tiempo que se consume²⁴. Esta señorial pretensión del último Heidegger oculta el contexto mucho más obvio en que de hecho surgió *Ser y Tiempo*. Me refiero no sólo al postidealismo del siglo XIX sino especialmente a ese giro ontológico que se apoderó de la filosofía alemana tras la Primera Guerra Mundial, desde Rickert a N. Hartmann pasando por Scheler. Consideradas las cosas desde el punto de vista de la historia de la filosofía, en esa era de desmoronamiento del neokantismo, que por cierto fue en su época la única filosofía de significación mundial, no se trata de un retorno a la ontología prekantiana. Antes bien, las formas ontológicas de pensamiento vinieron a ampliar la subjetividad trascendental allende el ámbito del conocimiento, y a «concretizarla». Ya el historicismo y la filosofía de la vida habían alumbrado ámbitos experienciales cotidianos y extracotidianos de transmisión y mediación de la tradición, de creatividad estética, de existencia somática, social e histórica, y los habían dotado de interés filosófico -ámbitos experienciales que sobrecargaban las operaciones constitutivas del yo trascendental y que en todo caso hicieron explotar el concepto clásico de sujeto trascendental. Dilthey, Bergson y Simmel habían sustituido las operaciones generativas de la síntesis trascendental por la productividad (poco clara, de coloración vitalista) de la vida o de la conciencia; empero en todo ello no habían logrado liberarse del modelo expresivista de la filosofía de la conciencia. También para ellos había seguido siendo determinante la idea de una subjetividad que se exterioriza en objetivaciones para después fundir esas objetivaciones en la vivencia²⁵. Heidegger hace suyos estos impulsos, pero se percata de la inadecuación de las categorías de filosofía de la conciencia que siguen operando en ellos. Se ve ante el problema de disolver la primacía que desde Kant conservaba el concepto de subjetividad trascendental, mas sin destruir la riqueza de matices de que la filosofía del sujeto había logrado dotarse en su última expresión, es decir, en la fenomenología de Husserl.

El contexto de problemas en que nació *Ser y Tiempo* lo menciona el propio Heidegger en el §10 donde hace referencia a Husserl y a Scheler: «La persona no es una cosa, una substancia, un objeto. Con ello se quiere subrayar lo mismo que señala Husserl cuando postula para la unidad de la persona una constitución esencialmente distinta que para las cosas naturales... A la esencia de la persona pertenece el poder solamente existir realizando actos intencionales... El ser

²³ Reiner Schürmann ve el final de la Metafísica en que está concluida la secuencia de épocas en que la comprensión ontológica venía determinada por el predominio de este o aquel principio. La postmodernidad está bajo el signo de la extinción de *toda* forma de interpretación unitaria del mundo. dirigida por principios: la postmodernidad ofrece los rasgos anarquistas de un mundo policéntrico que pierde sus hasta ahora diferenciaciones categoriales. Junto con la conocida constelación de conocimiento y acción cambia también el concepto de lo político. Schürmann define este cambio estructural por las siguientes características: 1) Abolición de la primacía de la teleología en la acción. 2) Abolición de la primacía de la responsabilidad en la justificación de la acción. 3) Paso a la acción como protesta contra el mundo administrado. 4) Desinterés por el futuro de la humanidad. 5) Anarquía como esencia de lo que es «factible». Cfr. R. SCHURMANN, «Questioning the Foundation of Practical Philosophy». *Human Studies*, tomo I. 1980, 357 ss: del mismo autor. «Political Thinking in Heidegger». *Social Research*, tomo 45, 1978, 191 ss. : del mismo autor. *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, París 1982.

²⁴ Desde esta perspectiva define Schulz el «philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers», en *Phil. Rundschau*, 1953, 65 ss. y 211 ss., reimpresso en O. PÖGGLER (ed.), *Heidegger*, Köln 1969. 95 ss.

²⁵ G. SIMMEL, «Zur Philosophie der Kultur». en: *Philosophische Kultur*, Berlín 1983. Cfr. también mi epílogo: «Simmel als Zeitdiagnostiker», *ibid.* págs. 243-253.

psíquico no tiene, pues, nada que ver con el ser persona. Los actos se realizan, la persona es un realizador de actos»²⁶. Pero Heidegger no se da por satisfecho con este planteamiento y pregunta: «¿Pero cuál es el sentido ontológico de “realizar”?; cómo determinar positivamente en términos ontológicos esta forma de ser de la persona?» Heidegger se sirve del vocabulario del giro neo-ontológico para llevar adelante la disolución del concepto de subjetividad trascendental; pero en esa radicalización se atiene a la actitud trascendental de un esclarecimiento reflexivo de las condiciones de posibilidad del ser persona como ser-en-el-mundo. Pues en otro caso el articulado acervo de estructuras acabaría yéndose a pique en el desdiferenciado remolino de esa papilla conceptual que caracteriza a la filosofía de la vida. La filosofía del sujeto ha de ser superada mediante una conceptualización igual de neta y sistemática que la de esa filosofía, pero de alcance *más profundo*, conceptualización que la «ontología existencial» pone a punto procediendo en términos transcendentales. Bajo esa rúbrica Heidegger fuerza con indudable originalidad una síntesis de planteamientos teóricos que hasta entonces eran incompatibles, mas que ahora abren una perspectiva de investigación plena de sentido en relación con la meta de una sustitución sistemática de las categorías de la filosofía del sujeto.

En el capítulo introductorio de *Ser y Tiempo* Heidegger toma, en punto a estrategia conceptual, aquellas tres enérgicas decisiones que dejan abierto el camino para una ontología fundamental. *En primer lugar* dota al planteamiento trascendental de un sentido *ontológico*. Las ciencias positivas se ocupan de problemas ópticos, hacen enunciados sobre la naturaleza y la cultura, sobre algo en el mundo. El análisis de las condiciones de estas formas ópticas de conocimiento, emprendido en actitud trascendental, clarifica entonces la estructura categorial de estos ámbitos objetuales en tanto que ámbitos de ser. En este sentido Heidegger no entiende primariamente la Crítica de la Razón Pura de Kant como teoría del conocimiento sino como «lógica material apriórica del ámbito de ser que llamamos naturaleza» (11). Esta coloración ontologizante de la filosofía trascendental se torna inteligible cuando se tiene en cuenta que las propias ciencias, no provienen, como se había afirmado en el neokantismo, de rendimientos cognitivos libremente flotantes, sino radicados en los plexos concretos del mundo de la vida: «Las ciencias son formas de ser del Dasein» (13). Husserl había llamado a esto fundamentación de las ciencias en el mundo de la vida. El sentido de la estructura categorial de los ámbitos objetuales de las ciencias o ámbitos de ser sólo se nos torna patente recurriendo a la comprensión del Ser de aquellos que en su existencia cotidiana se han ya en el mundo acerca del ente y pueden estilizar y transformar este ingenuo trato con el ente en la forma de precisión que es el ejercicio de la ciencia. Pero entre los ingredientes de esta existencia situada, corporal-histórica, figura una comprensión, siquiera difusa, de un mundo desde cuyo horizonte también ha sido interpretado ya siempre el sentido de este ente que después puede quedar objetivado por la ciencia. Con esta comprensión preontológica del Ser nos topamos cuando en actitud trascendental nos remontamos en nuestra inquisición por *detrás* de la constitución categorial del ente, que la filosofía trascendental trae a la luz valiéndose de las ciencias como hilo conductor. El análisis de esta comprensión previa del mundo incluye aquellas estructuras del mundo de la vida o del Ser-en-el-mundo que Heidegger llama existenciales. Y como estas estructuras anteceden a las categorías del ente en su totalidad y especialmente a las categorías de aquellos ámbitos de Ser acerca de los que los científicos se han en términos objetivantes, la analítica existencial del Ser-en-el-mundo merece el nombre de ontología fundamental. Pues ésta es la que empieza haciendo transparente los fundamentos existenciales o los fundamentos que tienen en el mundo de la vida las ontologías existenciales elaboradas a su vez en actitud trascendental.

En un *segundo* paso Heidegger otorga al método fenomenológico el sentido de una *hermenéutica* ontológica. «Fenómeno» en el sentido de Husserl es todo aquello que se muestra de por sí como él mismo. Heidegger al traducir «lo evidente» por «lo manifiesto», está aludiendo a antónimos tales como lo escondido, lo velado, lo oculto. Los fenómenos sólo pueden aparecer indirectamente. Lo que aparece es el ente, que justo oculta el cómo del estar dado de ese ente. Los fenómenos se hurtan al acceso directo precisamente porque en sus apariciones ópticas no muestran otra cosa que lo que de sí son. La fenomenología se distingue por tanto de las ciencias en que no se las ha con una clase particular de fenómenos, sino con la explicación de aquello que en todos los fenómenos se oculta y que sólo a través de ellos pide la palabra. El ámbito de la fenomenología es el del Ser obstruido por el ente. De ahí que sea menester un particular esfuerzo apofántico para hacer los fenómenos presentes. Como modelo de este esfuerzo ya no vale, como en Husserl, la intuición, sino la interpretación de un texto. Lo que obliga a los fenómenos a autodarse no es el intuitivo hacer presente esencialidades ideales, sino que es la comprensión hermenéutica de un plexo complejo de sentido la que descorre el velo que tapa al Ser. Con ello Heidegger pone a punto un concepto apofántico de verdad e invierte el sentido metodológico de la fenomenología de intuición de esencias transformándola en su oponente hermenéutico-existencial: el lugar de la descripción de lo indirectamente intuido lo ocupa en adelante la interpretación de un sentido que se hurta a toda evidencia.

En un *tercer* paso Heidegger conecta la analítica del Dasein, la cual procede en términos transcendentales a la vez que hermenéuticos, con un motivo tomado de la *filosofía de la existencia*. El Dasein humano se entiende a sí mismo desde la posibilidad de ser o no ser él mismo. Se halla ante la ineludible alternativa de la autenticidad o de la inautenticidad. Es un ente tal, que «ha de ser» su Ser. El Dasein humano ha de escogerse a sí mismo del horizonte de sus posibilidades y tomar las riendas de su existencia. Quien trata de eludir esta alternativa se ha decidido ya por una vida en el modo del dejarse llevar y del estado de caída. Este motivo de la responsabilidad de la propia salvación, extremado por Kierkegaard en términos existencialistas, lo traduce Heidegger a la fórmula del cuidado (*Sorge*) por la propia existencia: «El Ser-ahí es un ente que en su ser ha de habérselas acerca de ese ser» (191).

Pero este motivo de la salvación secularizada lo emplea Heidegger, en lo que a contenido se refiere, de forma que el cuidado por el propio ser, agudizado en angustia, le sirve de hilo conductor para el análisis de la estructura temporal

²⁶ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübinga 1949, 47 s.

de la existencia humana. Igualmente importante es, empero, el uso metodológico que Heidegger hace de este motivo. No es sólo el filósofo el que en la pregunta por el sentido del Ser se ve remitido a la precomprensión que en su existencia corporal-histórica el hombre tiene del mundo y del Ser; antes es rasgo constitutivo de esta existencia misma el preocuparse de su propio Ser, el asegurarse hermenéuticamente de las posibilidades existenciales de su «poder-ser más auténtico». En este sentido el hombre es ya de por sí un ser ontológico que existencialmente se ve necesitado a preguntarse por el Ser. La analítica existencial brota del impulso más profundo de la propia *existencia humana*. Heidegger llama a esto el enraizamiento óntico de la analítica existencial: «Cuando la interpretación del sentido del Ser se nos convierte en tarea, el Dasein no es sólo el ente a que primero hay que preguntar, sino que es además el ente que ya en su ser se ha acerca de aquello por lo que se pregunta en esa pregunta. Y siendo ello así, la pregunta por el Ser no es entonces otra cosa que la radicalización de una tendencia que esencialmente pertenece al propio Dasein» (15).

Estas tres decisiones en lo tocante a estrategia de investigación pueden resumirse diciendo que Heidegger entrelaza primero la filosofía trascendental con la ontología para poder caracterizar la analítica existencial como ontología fundamental; que transforma después la fenomenología en hermenéutica trascendental para poder desarrollar la ontología fundamental como hermenéutica existencial; y que ocupa la hermenéutica existencial con motivos de la filosofía de la existencia con el fin de poder insertar la empresa de la ontología fundamental en un plexo de intereses, devaluado por lo demás como algo meramente óntico. Éste es el único lugar en que se esquivo la diferencia ontológica y se rompe la estricta separación metodológica entre lo universal de los existencialistas, accesibles en términos trascendentales, y lo particular de los problemas de la existencia concretamente vividos.

Este entrelazamiento suscita la impresión de que Heidegger logra quitar a la relación sujeto-objeto su significación paradigmática. Con el giro hacia la ontología rompe el primado de la teoría del conocimiento sin abandonar, empero, el planteamiento trascendental. Como el Ser del ente permanece internamente referido a la comprensión del Ser, como el Ser sólo se hace valer en el horizonte del Dasein humano, la ontología fundamental no significa una recaída por detrás de la filosofía trascendental, sino incluso una radicalización de ésta. El giro hacia la hermenéutica existencial pone, empero, simultáneamente fin a la primacía metodológica de la autorreflexión que todavía había obligado a Husserl a proceder en términos de reducción trascendental. El lugar de la relación del sujeto cognoscente consigo mismo, es decir, el lugar de la autoconciencia, lo ocupa la interpretación de una comprensión preontológica del Ser y con ello la explicación de los plexos de sentido en que la existencia cotidiana se encuentra ya siempre. Finalmente, Heidegger inserta de tal modo los motivos existencialistas, que el esclarecimiento de las estructuras del Ser-en-el-mundo (que sustituyen a las condiciones de objetividad de la experiencia) se ofrece a la vez como respuesta a la pregunta práctica por la vida correcta. Un enfático concepto de verdad como revelación, funda la validez de los juicios en la autenticidad de una existencia humana que se las ha con el ente antes de toda ciencia.

Este concepto de verdad sirve de hilo conductor mediante el cual Heidegger introduce el concepto clave de la ontología fundamental -el concepto de mundo. El mundo constituye el horizonte alumbrador de sentido dentro del cual el ente se hurta a la vez que se manifiesta al Dasein existencialmente preocupado por su ser. El mundo antecede ya siempre al sujeto que se ha acerca de los objetos mediante el conocimiento y la acción. Pues no es el sujeto quien entabla relaciones con algo en el mundo, sino que es el mundo el que empieza fundando el contexto a partir de cuya precomprensión puede salirnos al encuentro el ente. Merced a esta comprensión preontológica del Ser el hombre se halla inserto a nativitate en un plexo de relaciones con el mundo y ocupa un lugar privilegiado frente al resto de los entes intramundanos. El hombre es aquel ente con que no sólo podemos toparnos en el mundo; merced a su forma peculiar de ser en el mundo, el hombre está tan entretelado con los procesos formadores de contexto, dadores de espacio, temporalizadores, que constituyen la apertura o alumbramiento del mundo, que Heidegger caracteriza su existencia como un *Dasein* que «deja ser a todo ente al haberse acerca de él». El «ahí» (*Da*) del Ser-ahí (*Dasein*) es el lugar en que se abre el claro del Ser.

La ganancia que frente a la filosofía del sujeto comporta esta estrategia conceptual es evidente: el conocimiento y la acción ya no necesitan concebirse como relaciones sujeto-objeto. «El conocimiento ni empieza creando un comercio del sujeto con un mundo (de objetos representables o manipulables), ni surge de un influjo del mundo sobre el sujeto. El conocimiento es un modo del Ser-ahí, fundado en el Ser-en-el-mundo» (62 s.). En lugar de hacerlos derivar del sujeto que mediante el conocimiento o la acción se enfrenta al mundo objetivo como totalidad de estados de cosas existentes, los actos de conocimiento y acción realizados en actitud objetivante pueden ahora entenderse como derivados de los modos subyacentes del estar dentro de un mundo de la vida, de un mundo intuitivamente entendido como contexto y trasfondo. Estas formas del «ser-en» intramundano las caracteriza Heidegger, en lo que a su estructura temporal se refiere, como otras tantas formas del cuidarse de, del preocuparse de algo: como ejemplos nombra «el tener que ver con algo, la fabricación de algo, el encargarse o cuidarse de algo, el abandonar algo y el dejar que algo se pierda, el emprender, imponer, indagar, preguntar, considerar, gestionar, determinar, etc.» (56 s.).

En el centro de la primera sección de *Ser y Tiempo* encontramos el análisis de este concepto de mundo. Desde la perspectiva del manejo de las cosas, y en general del trato cotidiano y práctico, no objetivante, con los componentes físicos del mundo de la vida, desarrolla Heidegger un concepto de mundo como «totalidad de conformidad» o «plexo de significatividades» (*Bewandtniszusammenhang*), que conecta con el pragmatismo. Este concepto queda generalizado después allende el ámbito de «lo a mano» e interpretado como plexo de remisiones y referencias. Sólo con ayuda de un distanciador cambio de actitud queda la naturaleza arrancada de este horizonte de mundo de la vida, y objetivada. Sólo mediante esta desmundanización de una región del ente, por la que éste queda convertido en simple objeto de representación, puede surgir un mundo objetivo de objetos y sucesos, al que el sujeto, en el sentido de la filosofía de la conciencia, puede referirse mediante el conocimiento y la acción.

IV

No es menester entrar en estos análisis (§§ 14-24), pues no llevan más allá de lo elaborado en el pragmatismo, desde Peirce hasta Mead y Dewey. Lo original es el uso que Heidegger hace de este concepto de mundo para una crítica de la filosofía de la conciencia. Pero esta empresa queda enseguida paralizada. Ello queda de manifiesto en la «pregunta por el quién del Ser-ahí» (§ 25), que Heidegger responde en el sentido de que el Ser-ahí es el ente que soy yo mismo en cada caso: «El quién se responde desde el yo mismo, el sujeto, el sí mismo. El quién es aquello que en el cambio de comportamientos y vivencias se mantiene idéntico y se refiere a esa diversidad» (114). Naturalmente, esta respuesta nos devolvería de nuevo y de forma directa a la filosofía del sujeto. De ahí que Heidegger extienda su análisis del mundo de los instrumentos, que, desde la perspectiva del actor que maneja instrumentos en solitario, se había mostrado como «totalidad de conformidad», al mundo de las relaciones sociales entre varios sujetos: «La clarificación del Ser-en-el-mundo mostró que... nunca está dado un simple sujeto sin mundo. E igualmente, tampoco está dado de entrada un yo aislado sin otros» (116). Heidegger amplía su análisis del mundo desde la óptica de las relaciones intersubjetivas que el yo entabla con los otros.

Como veremos en otro momento, el cambio de perspectiva desde la actividad teleológica solitaria a la interacción social permite, en efecto, arrojar luz sobre aquellos procesos de entendimiento -y no sólo de comprensión- que mantienen presente el mundo como trasfondo intersubjetivamente compartido, como mundo de la vida sabido en común. Del empleo comunicativo del lenguaje pueden colegirse las estructuras que explican cómo el mundo de la vida, exento él mismo de sujeto, se reproduce, empero, a través de los sujetos y de su acción orientada al entendimiento. Con ello quedaría respondida la pregunta por el «quién» del Ser-ahí, pregunta que Heidegger erradamente vuelve a llevar al terreno de un sujeto que constituye al mundo del Ser-en-el-mundo mediante el proyecto auténtico de sus posibilidades de ser. Pues el mundo de la vida en que está inserta la existencia humana no viene generado en modo alguno por los esfuerzos existenciales de un Ser-ahí que subrepticamente asuma el puesto de la subjetividad transcendental. El mundo de la vida pende, por así decirlo, de las estructuras de la intersubjetividad lingüística y se mantiene a través del mismo medio en que los sujetos capaces de lenguaje y de acción se entienden entre sí acerca de algo en el mundo.

Pero Heidegger no emprende ningún camino que pudiera llevarlo a dar esta respuesta en términos de teoría de la comunicación. Pues devalúa de antemano las estructuras del trasfondo que es el mundo de la vida, las cuales van más allá de la existencia aislada, considerándolas como estructuras de una existencia cotidiana de término medio, es decir, como existencia inauténtica. El co-Ser-ahí de los otros aparece ciertamente en primera instancia como un rasgo constitutivo del Ser-en-el-mundo. Pero la antecendencia de la intersubjetividad del mundo de la vida sobre el carácter de «en-cada-caso-mía» de la existencia escapa a una conceptualización que permanece atada al solipsismo de la fenomenología de Husserl. En ésta no puede encontrar acomodo la idea de que los sujetos se individualizan y socializan en un mismo proceso. En *Ser y Tiempo* Heidegger construye la intersubjetividad de forma parecida a como lo hace Husserl en las *Meditaciones Cartesianas*. La existencia en cada-caso-mía constituye el «Ser-con» de forma parecida a como el yo transcendental constituye a la intersubjetividad del mundo compartido por mí y los otros. De ahí que no pueda hacer uso del análisis del «Ser-con» para elucidar la cuestión de cómo se constituye y mantiene el mundo mismo. Heidegger sólo se ocupa del tema del lenguaje tras haber conducido sus análisis en una dirección distinta (§ 34).

La práctica comunicativa cotidiana sólo podría posibilitar un «ser-sí-mismo» (*Selbstsein*) en el modo de la «dominación de los otros»: «Pertenece uno a los otros y refuerza con ello el poder de los otros... El “quién” no es éste, ni tampoco aquél, no lo es uno mismo, ni algunos ni la suma de todos. El “quién” es el neutro, el “uno”» (126). El «uno» (*man*) sirve ahora de reverso sobre el que la existencia kierkegaardiana, la existencia radicalmente aislada del hombre en vista de la muerte, que se ve necesitado de salvación, puede ser identificada en su autenticidad como el quién del Ser-ahí. Sólo como «en-cada-caso-mío» queda el «poder-ser» en franquía para la autenticidad o la inautenticidad. Mas a diferencia de Kierkegaard, Heidegger ya no quiere pensar la totalidad de la existencia finita en términos «onto-teológicos», a partir de una relación que la levante a un Ente supremo o al ente en conjunto, sino sólo desde sí misma - como una autoafirmación, paradójica por carecer de base. W. Schulz caracteriza con razón la autocomprensión de *Ser y Tiempo* como el nihilismo heroico de una autoafirmación en el seno de la impotencia y la finitud del Dasein²⁷.

Si bien Heidegger en un primer paso destruye la filosofía del sujeto en favor de un plexo de remisiones y referencias posibilitante de las relaciones sujeto-objeto, en un segundo paso vuelve a ser víctima de la coerción conceptual que la filosofía del sujeto ejerce: cuando trata de hacer inteligible desde sí mismo el mundo como proceso de un acontecer mundano. Pues el Dasein pergeñado en términos solipsistas vuelve a ocupar entonces el puesto de la subjetividad transcendental. Ciertamente que ésta ya no aparece como un omnipotente proto-yo, pero sí que lo hace todavía como «la protoacción de la existencia humana en que ha de quedar radicado todo existir en medio del ente»²⁸. Al Ser-ahí le es atribuida la autoría de la proyección de mundo. El poder-ser-en-plenitud auténtico del Ser-ahí o aquella libertad cuya estructura temporal había indagado Heidegger en la segunda sección de *Ser y Tiempo*, se cumple en el movimiento trascendedor por el que se lleva a efecto la apertura o alumbramiento del ente: «La mismidad del sí mismo subyacente a toda espontaneidad radica en la transcendencia. En el proyectar y trascender que deja ser a la apertura del mundo, radica la libertad» (41). No se rechazan los clásicos afanes de la filosofía primera por la autofundamentación y la fun-

²⁷ «Über den philosophiegeschichtlichen Ort». loc. cit. 115.

²⁸ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, Francfort, 1949, 37.

damentación últimas, sino que se les hace frente en el sentido de una protoacción fichteana modificada en términos de proyección de mundo. El Dasein se funda desde sí mismo: «El Dasein sólo funda el mundo fundándose en medio del ente» (43). Y Heidegger entiende a su vez el mundo como proceso, a partir de la subjetividad de la voluntad de autoafirmación. Es lo que demuestran los dos escritos que siguieron inmediatamente a *Ser y Tiempo*, «Qué es metafísica» y «De la esencia del fundamento».

Es fácil ver por qué la ontología fundamental tuvo que quedarse atascada en el callejón sin salida de la filosofía del sujeto, de la que pretendía ser una liberación. En efecto, esta ontología planteada en términos transcendentales incurría en el mismo error del que acusaba a la teoría clásica del conocimiento. Ya se dé el primado a la pregunta por el Ser o a la pregunta por el conocimiento, en ambos casos la relación cognoscitiva con el mundo y el habla constataadora de hechos, la teoría y la verdad de los enunciados, se consideran como los monopolios propiamente humanos que es menester explicar. Esta primacía ontológica/epistemológica concedida al ente en cuanto cognoscible practica una reducción de la complejidad de las relaciones con el mundo que se expresan en la pluralidad de las fuerzas ilocucionarias de los lenguajes naturales, en favor de *una* privilegiada relación con el mundo objetivo. Y esta relación resulta también determinante a la hora de entender la práctica; la ejecución monológica de propósitos, es decir, la actividad racional con arreglo a fines, es considerada como la forma primaria de acción²⁹. Aun cuando se lo entienda como derivado de los «plexos de conformidad» o «plexos de significatividades», el mundo objetivo, bajo el rótulo de «el ente en su totalidad», sigue siendo también el punto de referencia de la ontología fundamental. La analítica del Dasein se atiene a la arquitectónica de la fenomenología de Husserl en el siguiente respecto: entiende el haberse acerca del ente según el modelo de la relación de conocimiento -así como la fenomenología analiza todos los actos intencionales según el patrón de la percepción de propiedades elementales de los objetos. Ahora bien, en esta arquitectónica tiene por fuerza que aparecer un lugar para un sujeto que por vía de las condiciones transcendentales del conocimiento constituya ámbitos objetuales. Heidegger llena este lugar con una instancia que opera por una vía distinta, a saber: mediante una creación de sentido abridora de mundo. Así como Kant y Husserl separan lo empírico de lo transcendental, así también Heidegger separa lo ontológico de lo óntico y lo existencial de lo existencial.

Heidegger se percata del fracaso de su tentativa de escapar del círculo mágico de la filosofía del sujeto; pero no se percata de que ello es consecuencia de esa pregunta por el Ser que sólo puede plantearse en el horizonte de una filosofía primera, siquiera modificada en términos transcendentales. Como escapatoria se le ofrece una operación que ya había olfateado con frecuencia en lo que Nietzsche llama «inversión del platonismo»: pone cabeza abajo la filosofía primera, mas sin liberarse de su bagaje de problemas.

Ya hemos tenido ocasión de ponernos en contacto con la retórica en que se anuncia «la vuelta». El hombre ya no es quien guarda el sitio a la nada, sino el guarda del Ser, el mantenerse allende sí en la angustia cede el paso a la alegría y hacimiento de gracias por la clemencia del Ser, la terquedad del destino cede el paso a la sumisión al destino del Ser, la autoafirmación cede el paso a la entrega. El cambio de posición puede describirse bajo tres aspectos: (a) Heidegger renuncia a la pretensión de autofundamentación y fundamentación última, que ahora considera rasgo de la metafísica. El fundamento que antes había de poner la ontología fundamental en forma de un análisis, practicado en términos transcendentales, de la estructura básica del Ser-ahí, pierde su importancia en favor de un acontecer contingente, a que está entregado el Dasein. El acontecer del Ser ya sólo puede experimentarse en un pensar rememorativo y exponerse narrativamente, no es posible darle cobro ni explicarlo argumentativamente. (b) Heidegger rechaza el concepto de libertad desarrollado por la ontología existencial. El Dasein ya no es considerado autor de las proyecciones de mundo, a cuya luz el ente se muestra a la vez que se hurta; antes bien, la *productividad* de la creación de sentido abridora de mundo queda transferida al *Ser* mismo. El Dasein se pliega a la autoridad de un sentido del Ser, que no está a su disposición, y se despoja de la voluntad de autoafirmación, sospechosa de subjetividad. (c) Heidegger niega, en fin, el fundamentalismo de todo pensar que se remonte a algo primero, lo mismo si ese pensar aparece en las formas tradicionales de metafísica que en las formas de filosofía transcendental de Kant a Husserl. Mas este rechazo no se refiere a la *jerarquía de grados de conocimiento* que reposan sobre un fundamento no rebasable, sino sólo al carácter de ese origen, sustraído al tiempo. Heidegger temporaliza los *archai*, que en forma de un destino no rebasable por el pensamiento mantienen por entero la soberanía de algo primero. La temporalidad del Dasein sólo puede ser ahora el rosario de un destino del Ser, que se da sazón a sí mismo. Queda temporalizado el *proton* de la filosofía primera. Lo cual se delata en la naturaleza adialéctica del Ser: lo santo, pues como tal ha de advenir el Ser al lenguaje en la palabra de los poetas, se considera, al igual que en la metafísica, como lo absolutamente inmediato.

Una consecuencia de este fundamentalismo invertido es la reinterpretación del designio que Heidegger había anunciado para la segunda parte de *Ser y Tiempo*, que quedó sin escribir.

Según la autocomprensión de *Ser y Tiempo*, quedaba reservado a una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología el reblandecer tradiciones endurecidas y despertar la conciencia contemporánea para las sepultadas experiencias de la ontología de la Antigüedad. No de otro modo se habían comportado Aristóteles y Hegel con la historia de la filosofía como prehistoria de sus propios sistemas. Tras la «vuelta», esta tarea pensada inicialmente en *términos propedéuticos* cobra una significación nada menos que *histórico-universal*, pues la historia de la metafísica -y de la palabra poética descifrada sobre su trasfondo- pasa a primer plano convirtiéndose en el único medio asequible en que considerar los destinos del Ser mismo. Bajo este aspecto Heidegger echa mano de la crítica de Nietzsche a la metafísica,

²⁹ Por lo demás, esto se observa también en la forma de los enunciados con cuya ayuda Tugendhat emprende una reconstrucción semántica del contenido de la segunda sección de *Ser y Tiempo*, cfr. TUGENDHAT, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Francfort 1979, lecciones 8-10.

para incluir a Nietzsche en la historia de la metafísica como su equívoco remate y hacerse cargo de la herencia de su mesianismo dionisiaco.

Sin embargo, Heidegger no hubiera podido transformar la radical crítica de Nietzsche a la razón en una destrucción de la historia de la ontología, no hubiera podido proyectar sobre el Ser el mesianismo dionisiaco de Nietzsche si la historización del Ser no hubiera ido también acompañada de un *desarraigo de la verdad proposicional* y de una devaluación del pensamiento discursivo. Sólo mediante esta traza puede la crítica que, en términos de historia del Ser, Heidegger hace a la razón, suscitar la apariencia de escapar a las paradojas de toda crítica autorreferencial de la razón. El título de verdad lo reserva esa crítica para un acontecer de la verdad, así lo llama Heidegger, que nada, tiene que ver ya con una pretensión de validez que trasciende los límites de espacio y tiempo. Las verdades de la filosofía primera temporalizada, verdades que aparecen en plural, son en cada caso provinciales, y sin embargo, totales. Se asemejan más bien a las manifestaciones imperativas de un poder sacro que se hubiera dotado del aura de la verdad. Ernest Tugendhat muestra ya para el concepto apofántico de verdad desarrollado en *Ser y Tiempo* (§ 44) cómo Heidegger «convirtiendo el término “verdad” en un concepto básico, pasa precisamente por alto el problema de la verdad»³⁰. Ya aquí la proyección de mundo alumbradora de sentido, proyección que (como en el caso de Humboldt) va inscrita en la totalidad de una imagen lingüística de mundo o (como en el caso de Wittgenstein) en la gramática de un juego de lenguaje, queda sustraída a toda instancia crítica. La fuerza iluminadora que posee el lenguaje en su función de abrir mundo queda hipostatizada. Ya no necesita acreditarse en si de hecho es capaz de iluminar o no al ente en el mundo. Heidegger parte de que el ente puede abrirse en su Ser sin resistencia alguna, no importa el acceso que escojamos. No se da cuenta de que el horizonte de comprensión del sentido desde y con que nos acercamos al ente, no antecede a la cuestión de la verdad, sino que en realidad está sometido a la lógica de esa cuestión³¹.

Ciertamente que con el sistema de reglas de un lenguaje cambian también las condiciones de validez de las oraciones formuladas en ese lenguaje. Pero la cuestión de si las condiciones de validez se cumplen de hecho hasta el punto de que las oraciones también puedan funcionar, es algo que no depende de la fuerza de abrir mundo que el lenguaje posee, sino del éxito intramundano de la praxis, que esa fuerza posibilita. Ahora bien, el Heidegger de *Ser y Tiempo* era todavía lo bastante fenomenólogo como para no aceptar la idea de que su hermenéutica existencial, desarrollada argumentativamente, quedara por encima de toda pretensión de fundamentación. Heidegger no podía pensar en tal cosa aunque sólo fuera por la fuerte carga normativa de la idea de «poder-ser» auténtico, idea que Heidegger asociaba con una interpretación existencial de la conciencia individual (§§54-60).

Pero incluso esa instancia de control que es el «estado de resuelto» (*Entschlossenheit*), una instancia ciertamente cuestionable por decisionista, formularia y vacía, queda neutralizada por la «vuelta». En efecto, aquel «estado de no-oculto» (*Unverborgenheit*), previo a la verdad proposicional, pasa ahora de la proyección que a conciencia realiza el individuo en la «cura» por su existencia a un destino del Ser, anónimo, que exige sumisión, que es contingente, que juzga el decurso de la historia concreta. La «vuelta» consiste en esencia en que Heidegger, en términos que dan lugar a una plétora de equívocos, dota del atributo de un acontecer de la verdad a la instancia metahistórica que es ese poder originario fluidificado en tiempo (el Ser).

V

Este paso es un paso tan carente de plausibilidad, que no bastan a explicarlo los motivos *internos* hasta ahora aducidos. Sospecho que Heidegger sólo pudo encontrar el camino hacia la filosofía primera temporalizada de su última época a través de su efímera identificación con el movimiento del nacionalsocialismo, cuya íntima verdad y grandeza todavía proclamaba en 1935.

No es la «adhesión a Adolfo Hitler y al estado nacionalsocialista» (bajo este título se difundió la alocución de Heidegger en la manifestación electoral de la ciencia alemana, celebrada en Leipzig el 11 de noviembre de 1933) lo que constituye un desafío para el juicio del intérprete posterior, que no puede saber si en una situación parecida no hubiera caído en lo mismo. Lo verdaderamente irritante es la noluntad e incapacidad del filósofo, tras el fin del régimen nazi, para confesar, siquiera con una sola frase, un error tan preñado de consecuencias políticas. En vez de eso Heidegger parece acariciar la máxima de que los culpables no fueron los autores, sino las propias víctimas: «Ciertamente que siempre es una audacia que unos hombres imputen a otros la culpa y se la echen en cara. Pero puestos a buscar culpables y a medirlos por su delito: ¿no existe también una culpa por omisión? Aquellos que en aquel momento estaban ya tan proféticamente dotados que vieron venir todo como en realidad fue después -yo no era tan sabio- ¿por qué tardaron diez años en enfrentarse a la catástrofe? ¿Por qué aquellos que creían saber todo no se pusieron en movimiento, precisamente en 1933, para reencauzar todo de nuevo y dirigirlo hacia el bien?»³² Lo que irrita es la represión de la propia

³⁰ E. TUGENDHAT, «Heideggers Idee von Wahrheit», en O. PÖGGELER (1969), 296; del mismo autor. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín 1967.

³¹ Cfr. más abajo el excursus sobre Castoriadis.

³² El manuscrito de Heideggeres, que data de 1945, fue publicado por primera vez por su hijo en 1983: M. HEIDEGGER, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Francfort 1986, 26. En relación con esta publicación M. Schreiber informa en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de 20 de julio de 1984 sobre «Nuevos

culpa por parte de un hombre que cuando todo había pasado se atrevió a escribir y firmar con todas las letras un vergonzante lavado de cara para justificar, aún entonces, desde la perspectiva de un ayuda de cámara, su opción por el fascismo echando la culpa a insignificantes intrigas universitarias. Y así como Heidegger carga el muerto de su aceptación del rectorado y de las peleas que siguieron a ello al «estado metafísico que caracteriza a la esencia de la ciencia» (loc. cit. p. 39), así también separa de sí como persona empírica sus propias acciones y afirmaciones y las atribuye a un destino del que no puede asumirse la responsabilidad. Desde esta perspectiva consideró también Heidegger su propia evolución teórica; Heidegger, en efecto, no entiende la «vuelta» como resultado de un esfuerzo por resolver determinados problemas de su pensamiento, no la entiende como resultado de un proceso de investigación, sino como acontecer objetivo de una superación de la metafísica, anónimamente escenificada por el Ser. Hasta aquí he reconstruido el tránsito desde la ontología fundamental al pensar rememorativo del Ser como una salida internamente motivada del callejón sin salida de la filosofía del sujeto, es decir, como *solución de un problema*; a ello se opondría rotundamente Heidegger. Voy a mostrar que esta protesta encierra también su punto de verdad. Pues la vuelta es, en efecto, resultado de la experiencia con el nacionalsocialismo, de la experiencia, pues, con un suceso histórico que Heidegger en cierto modo sufre o que a Heidegger en cierto modo le *acaece*. Sólo este momento de verdad en la comprensión metafísicamente transfigurada que Heidegger tiene de sí puede hacer plausible lo que desde la perspectiva internalista de una evolución teórica guiada por determinados problemas tendría que resultar incomprensible, a saber: cómo es posible que Heidegger pudiera entender la historia del Ser como acontecer de la verdad y mantenerla inmune a un historicismo liso y llano de las imágenes del mundo o interpretaciones del mundo que caracterizan a las distintas épocas. Lo que me interesa, pues, es la cuestión de cómo interviene el fascismo en el propio desarrollo teórico de Heidegger.

La posición elaborada en *Ser y Tiempo* y reiterada de múltiples modos en los años siguientes, Heidegger la consideró tan aporética hasta 1933, que tras la subida de los nazis al poder pudo hacer un uso original precisamente de las implicaciones que en términos de filosofía del sujeto tiene su idea de un Dasein que se afirma a sí mismo en su finitud -un uso, por cierto, que desplaza considerablemente las connotaciones y el sentido original de su analítica existencial. En 1933 Heidegger se limita a llenar de un nuevo contenido los conceptos básicos de su ontología fundamental, sin tocarlos en su estructura. Si hasta entonces había utilizado inequívocamente el término «Dasein» para referirse al individuo existencialmente aislado al haber de «precursar la muerte», lo que ahora hace es sustituir este Dasein «en-cada-caso-mío» por el Dasein colectivo del pueblo «nuestro-en-cada-caso» que en su existir ha de saber afrontar, y hacerse con, su destino³³. Todos los existencialistas siguen siendo los mismos y, sin embargo, cambia de golpe su sentido y no sólo el horizonte semántico de sus connotaciones estético-expresivas. En concreto, las connotaciones que deben a su origen cristiano y en especial a Kierkegaard, se transforman a la luz del nuevo paganismo entonces prevaleciente³⁴. Este obscuro reajuste de la semántica se torna visible en pasajes que desde entonces son bien conocidos. En un manifiesto electoral publicado en una revista estudiantil de Friburgo escribe el rector Heidegger el 10 de noviembre de 1933: «El pueblo alemán ha sido convocado por el Führer a unas elecciones. Pero el Führer no ruega nada al pueblo, antes da al pueblo la posibilidad más directa de una suprema decisión en libertad: la de optar -el pueblo todo- por su propio Dasein o la de no optar por él. Estas elecciones no pueden en absoluto compararse con ninguno de los procesos electorales habidos hasta aquí. El carácter único de estas elecciones radica en la sencilla grandeza de la decisión que hay que tomar en ellas... Esta decisión última afecta a los extremos límites de las posibilidades del Dasein de nuestro pueblo... La elección que ahora el pueblo alemán realiza es ya el acontecimiento e -incluso con independencia del resultado- la más rotunda testificación de la nueva realidad alemana del Estado nacional socialista. Nuestra voluntad de hacernos con la responsabilidad de nuestro propio destino como pueblo exige de cada pueblo que busque y halle también la grandeza y verdad de su propio destino... Sólo existe una única voluntad, la del Dasein del Estado en plenitud. Esta voluntad es la que el Führer ha despertado en todo el pueblo, y ha soldado y convertido en una decisión única»³⁵. Mientras que antes la ontología quedaba ópticamente enraizada en la existencia biográfica del individuo³⁶, Heidegger señala ahora la existen-

datos para una futura biografía de Heidegger» que son resultado de recientes averiguaciones del historiador de Friburgo Hugo Ott.

³³ Sobre esto ya me llamó la atención Oskar Becker en mis tiempos de estudiante. Agradezco a Víctor Farias que me haya permitido consultar su estudio aún inédito sobre la fase nacionalrevolucionaria de Heidegger.

³⁴ Por lo demás, esto concuerda bien con la reacción de Heidegger al permiso de reapertura de una asociación de estudiantes católicos. En una carta al *Reichführer* del estudiantado habla de una «victoria pública del catolicismo». Y advierte: «Seguimos sin darnos cuenta de la táctica de los católicos. Llegará el día en que nos arrepintamos de esto» (G. SCHNEEBERGER, *Nachlese zu Heidegger*, Berna 1962. 206). Sobre el «nuevo paganismo», cfr. W. BRÖCKER, *Dialektik, Positivismus, Mythologie*. Francfort 1958, capítulos 2 y 3.

³⁵ SCHNEEBERGER (1962), 145 s.

³⁶ Ya en *Sein und Zeit*, en el parágrafo 74, lleva Heidegger sus análisis de la estructura de la historicidad hasta un punto en que se torna visible la dimensión del entrelazamiento del destino del individuo con el destino del pueblo: «Pero si el “ser allí” que es en forma de “destino individual” (*Schicksal*) existe, en cuanto “ser en el mundo”, esencialmente en el “ser con” otros, es su gestarse histórico un “gestarse con” y constituido como “destino colectivo” (*Geschick*). Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo» (p. 384, vers. cast. 315). Ciertamente que no es casual para el significado de la expresión posterior «Seinsgeschichte» (destino del ser) el que Heidegger introduzca la expresión «Geschick» en este contexto en que se hace referencia al «Volk» (pueblo). Sin embargo, el contexto no deja lugar a dudas acerca de la primacía existencial del Dasein individual sobre el Dasein colectivo de la comunidad, primacía que la reinterpretación nacionalrevolucionaria convertirá más tarde en lo contrario. La estructura del Dasein como

cia histórica del pueblo adunado por el Führer en una voluntad colectiva, como el lugar en que ha de decidirse, en autenticidad y plenitud, el poder-ser del Dasein. Las primeras elecciones al Parlamento, que tuvieron lugar a la sombra de unas cárceles repletas de comunistas y socialdemócratas, aparecen envueltas en el aura de una decisión existencial última. Y lo que en realidad no fue sino una vacía aclamación, Heidegger lo estiliza y convierte en una decisión que, a la luz de la conceptualización de *Ser y Tiempo*, cobra el carácter de proyección de una nueva forma de vida auténtica del pueblo.

En la mencionada manifestación de la ciencia alemana por el Führer, *Ser y Tiempo* proporciona de nuevo el cedazo para un discurso que ya no se dirige a la existencia individual sino que tiene por objeto sacudir al pueblo y lanzarlo a una verdad heroica: «El pueblo recobra la verdad de su voluntad de existir, pues la verdad es la patencia de aquello que hace seguro, claro y fuerte a un pueblo en su acción y en su saber». Aquella determinación formal que era el «carácter de resuelto» con que el individuo «precurando la muerte» se hace con su «poder-ser» auténtico, y que desde 1927 venía sonando a los estudiantes, se concretiza ahora en rehabilitación nacional-revolucionaria alemana -y en ruptura con el mundo del racionalismo occidental: «Nos negamos a convertir en ídolo un pensamiento sin patria y sin poder. Estamos asistiendo al fin de la filosofía a su servicio. Estamos seguros del retorno de la transparente dureza y cabal seguridad del inflexible y sencillo preguntar por la esencia del Ser. El arrojamiento originario de enfrentarse al ente y crecer en él o hacerse añicos contra él, es el móvil más íntimo de la ciencia de un pueblo... y preguntar significa para nosotros: no cerrarse al espanto de lo desatado ni al laberinto de lo oscuro... Y así aquellos a quienes en el futuro habrá de estar encomendada la protección de la voluntad de saber de nuestro pueblo confesamos: la revolución nacional-socialista no es simplemente la toma de posesión de un poder que estuviera ya ahí en el Estado por un partido distinto, suficientemente preparado para ello, sino que esta revolución significa una completa convulsión de nuestra existencia alemana»³⁷.

Como demuestra el curso dado en 1935, Heidegger se atuvo a esta confesión bastante más allá del corto espacio de tiempo que duró su rectorado. Cuando finalmente ya no pudo seguir engañándose sobre el verdadero carácter del régimen nacionalsocialista, sus maniobras conceptuales, filosóficamente hablando, lo habían conducido a una difícil situación. Al haber identificado el «Dasein» con el Dasein del pueblo, el poder-ser auténtico con la toma del poder, la libertad con la voluntad del Führer y al haber logrado embutir en la pregunta por el Ser la revolución nacional-socialista juntamente con el servicio a la industria, el servicio militar y el servicio a la ciencia, entre su filosofía y los acontecimientos de la época quedaba establecida una conexión interna a la que no era nada fácil lavar la cara. En estas circunstancias una lisa y llana condena político-moral del nacionalsocialismo hubiera tenido que afectar a los fundamentos de la renovada ontología y poner en cuestión el planteamiento teórico. Si, por el contrario, el desengaño causado por el nacionalsocialismo podía quedar por encima de la superficial esfera del juicio y la acción susceptibles de responsabilidad y estilizarse y convertirse en un error objetivo, en un error que fatalmente se destapa y revela a sí mismo, no tenía por qué peligrar la continuidad con las posiciones de partida elaboradas en *Ser y Tiempo*. Heidegger elabora su propia experiencia histórica con el nacional-socialismo en unos términos que no ponen en cuestión su elitista pretensión de un acceso privilegiado del filósofo a la verdad. Interpreta la no-verdad del movimiento por el que se había dejado arrastrar, no en conceptos de una caída existencial en el «uno» de la que fuera responsable la persona del filósofo, sino como una no-comparecencia objetiva de la verdad. La responsabilidad de que al más resuelto de los filósofos sólo poco a poco se le abrieran los ojos acerca de la naturaleza del régimen, la autoría de tal retraso en la lección dada por la historia universal, quien había de asumirlas era la propia historia del mundo, y no por cierto la historia concreta, sino una historia sublimada, una historia a la altura de la ontología. Y así nació el concepto de historia del Ser.

En el marco de este concepto el error fascista de Heidegger cobra una significación articulada en términos de historia de la metafísica³⁸. Todavía en 1935 Heidegger veía «la íntima verdad y grandeza» del movimiento nacional-socialista en el «encuentro de una técnica de alcance planetario con el hombre moderno»³⁹. Entonces, todavía confiaba a la revolución nacional-socialista la tarea de poner el potencial de la técnica al servicio de la proyección de la nueva existencia alemana. Sólo más tarde, en el curso de su discusión con la teoría del poder de Nietzsche, desarrolla Heidegger, en el marco ya de la historia del Ser, el concepto de técnica como «*Gestell*». Desde entonces puede considerarse a su vez el fascismo como síntoma, y junto con el americanismo y el comunismo, clasificarlo como expresión de la domina-

«Sorge» (preocupación, cura) se estudia analizando el Dasein «mío en cada caso». La «Entschlossenheit» (estado de resuelto) acerca del «eigensten Sein-können» (poder-ser más propio) es asunto del individuo, quien primero ha de «resolverse» o decidirse para después poder hacer también experiencia «en y con su generación» de un «schicksalhafter Geschick» de un destino individual en la forma de destino colectivo»). Pues el no resuelto, el indeciso, no puede «tener» ningún destino.

³⁷ SHNEEBERGER (1962), 159 s.

³⁸ William Richardson me ha llamado la atención sobre el punto de contacto que este concepto tiene ya en el escrito *Vom Wesen der Wahrheit*. La sección 7 trata de la «Un-Wahrheit als Irre» (la no-verdad como errancia). La errancia (*Irre*) pertenece al igual que la verdad a la condición o estructura del Dasein: «La errancia (*Irre*) es el paraje abierto del error (*Irrtum*) El error no es esta o aquella falta particular, sino el reino (el dominio) de la historia de los retorcidos lazos de todas las formas de errancia» (*Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt 1949, 22). Pero este concepto de errancia como ámbito objetivo no ofrece más que eso: un punto de conexión o contacto. Pues todavía el error y la verdad se han entre sí del mismo modo que la ocultación y desocultación del ente como tal (*ibid.*, p. 23). A mi entender, pues, este texto publicado por primera vez en 1943, al que subyace como primera redacción el texto «revisado una y otra vez» de una conferencia del año 1930, no permite una interpretación unívoca en el sentido de la filosofía última de Heidegger.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübinga 1953, 152.

ción metafísica ejercida por la técnica. Sólo tras este giro pertenece el fascismo, al igual que la filosofía de Nietzsche, a la fase, objetivamente equívoca, de la superación de la metafísica⁴⁰. Con esta interpretación pierden también el activismo y el decisionismo del Ser-ahí que se afirma a sí mismo, en *ambas* versiones, la existencialista y la nacional-revolucionaria, su función de abrir el Ser; sólo ahora se convierte el pathos de la autoafirmación en rasgo fundamental de una subjetividad que domina la modernidad. En la segunda filosofía de Heidegger ese pathos es sustituido por el pathos del dejar-ser y de la obediencia.

Esta reconstrucción de la motivación que la «vuelta» tiene en las circunstancias históricas, confirma el resultado de la exposición que hemos hecho del desarrollo interno de la teoría. Al atenerse a una mera inversión del patrón que la filosofía del sujeto representa, Heidegger permanece prisionero de los planteamientos de la filosofía del sujeto.

⁴⁰ Cfr. la precisa exposición que hace R. SCHURMAN, «Political Thinking in Heidegger», *Soc. Research*, tomo 45, 1978. 191.