**GIANNI VATTIMO
Nietzsche y la diferencia**Publicado en ***Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*,** Barcelona, Península, 1998, 3ª ed.

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 ***HoIzwege****,* ***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 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 lametafísica la ha conocido y practicado, en tanto que esta noción no se «aplica» al modo al 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 parágrafo 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 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*** esta 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 óntica 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 dela verdad -que por esto se bifurca necesariamente en óntica 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 parágrafo 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?».[[i]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_edn1) 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 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 parágrafo 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, oponiéndolo 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, 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 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.[[ii]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_edn2) 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.» [[iii]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_edn3) 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, indiscutiblemente, 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 éstees 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 arrojo 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.[[iv]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_edn4) Me remitiré especialmente al trabajo de Pautrat que, más allá de una cierta excesiva coquetería en la titulación de los capítulos y parágrafos, 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 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 mas 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 sobro 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 area semántica irreductible al pensamiento metafísico-representativo. El nombre do Dionisos, en el texto de Nietzsche, no está para significar alguna 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 ex­hautiva, pone en práctica un modo de relacionarse del significante al significado que se sustrae al ámbito de la menta­lidad metafísica dominada por la reprentatividad. En otros términos que Nietzsche escriba en un lenguaje filosófico-poético­ en que tiene un peso central una figura mitológica como 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 ontoló­logica. 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 pesa­sadumbre. 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 mun­do 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,[[v]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_edn5) 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 significante, 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.[[vi]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_edn6) 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 relaciónsignificante-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,[[vii]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_edn7) es decir, el significado se revela como producido efectivamente por un juego del significante; ladiferencia, que se realiza originariamente como contraposición de significante y significado, ya no se deja detrás, 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,[[viii]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_edn8) la diferencia es recordadaporque está en acto, mientras que la pretendida teoría objetiva la asume como hecho indiscutible, ya siempre dado**.**

De talmodo, 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 libera 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.[[ix]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_edn9) 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 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,[[x]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_edn10) 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 Nietzsche[[xi]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_edn11) 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 condición humana, puesta al día, quizá, con los más modernos aportes de la lingüística estructural.[[xii]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_edn12)

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 Rey 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,[[xiii]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_edn13) esta doctrina parece todo lo contrario de la repetición o puesta en escena de la 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 verosímilmente 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 dela 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 rememorativo. Cuando Heidegger habla de rememoración, ¿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 rememorador 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****,*[*[xiv]*](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_edn14)hace posible el ***Gespräch***que nosotros, en tanto hombres, somos. Pero es obvio que no se puede profundizar el sentido de la rememoración 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 naturaleza, 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 superestructura 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» [[xv]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_edn15) 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 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: reléase por ejemplo el aforismo 292 de ***Humano, demasiado humano,***[***[xvi]***](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_edn16)y especialmente el número 82 de ***El caminante 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, que intenciones lo habían impulsado hacia aquellos, y ahora lo impulsan hacia otra parte. Nosotros ***no***integrábamos aquel partido o aquella religión ***por estrictos motivos de conocimiento****:* tampoco debemos, al dejarlos de lado, ***hacer 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.[[xvii]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_edn17) 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.[[xviii]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_edn18) 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 rememoración 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,[[xix]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_edn19) 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 significante liberado, de los símbolos puestos y quitados en la libertad de una gran creación artística ***(ein sich selbst gebärendes Kunstwerk)****,*[*[xx]*](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_edn20)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****.*[*[xxi]*](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_edn21)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.

**Gianni Vattimo**

[[i]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_ednref1)  SUZ, pp. 618-619 (pero aquí uso el texto de la primera edición de la traducción de Chioldi, Milán, Bocca, 1953)

[[ii]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_ednref2)  En ***La escritura y la diferencia***, trad. it. De G. Pozzi, Turín, Einaudi, 1971, p. 363.

[[iii]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_ednref3)  ***Ibíd***., p. 36.

[[iv]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_ednref4)  B. Pautrat, ***Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche***, París, Seuil, 1971; J. M. Rey, ***L�enjeu des signes. Lecture de Nietzsche***, ibíd., 1971; S. Kofman, ***Nietzsche et la métaphore***, ibíd., Payot, 1972

[[v]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_ednref5)  Cf. �La Différance�, en ***Marges de la philosophie***, Paris, Minuit, 1972, pp. 7, 12 y pasim; y también por ejemplo, Positions, ibíd, 1972, pp. 53 y ss (trad. it. de G. Sertoli, Verona, Bertani, 1975).

[[vi]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_ednref6)  ***La voluntad de poder***, p. 481.

[[vii]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_ednref7)  Cf. S. Kofman, ***Nietzsche et la métaphore***, cit., pp. 137-139.

[[viii]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_ednref8)  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.

[[ix]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_ednref9)  Cf. B. Pautrat, ***Versions du soleil***, cit, p. 147.

[[x]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_ednref10)  Cf. B. Pautrat, ***Versions du soleil***, cit, pp. 290-291.

[[xi]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_ednref11)  Véase, por ejemplo, ***L�entretien infini***, París, Gallimard, 1969, pp. 201-255.

[[xii]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_ednref12)  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.

[[xiii]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_ednref13)  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.

[[xiv]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_ednref14)  La conferencia es de 1936; publicada en EH; hay una traducción italiana de C. Antoni, en �Studdi germanici�, 1937.

[[xv]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_ednref15)  Es el título de una sección de ***Nietzsche***, vol, II, pp. 339 y ss.

[[xvi]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_ednref16)  ***«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 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. [ ... ]»

[[xvii]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_ednref17)  Cf. ***Humano demasiado humano***, I, p. 223.

[[xviii]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_ednref18)  Especialmente el aforismo 343, pero cf. También el 108 y el 125.

[[xix]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_ednref19)  Véase en la edición Musarion de los ***Werke*** de NIETZSCHE, vol, XIV, p. 179.

[[xx]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_ednref20)  ***La voluntad de poder***, p. 796.

[[xxi]](http://www.nietzscheana.com.ar/nietzsche_y_la_diferencia.htm#_ednref21)  ***La gaya ciencia***, p. 54.

**GIANNI VATTIMO
An-Denken. El pensar y el fundamento**
Traducción de Juan Carlos Gentile en Gianni Vattimo, ***Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger***. Barcelona, Península, 1998.

**1. El «pensamiento sin fundamento»**

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

Sobre la base de textos como éste, para nada raros en la producción del llamado «último Heidegger», podemos preguntarnos si Heidegger no es el teórico de un «pensamiento sin fundamento». La pregunta es legítima en estos términos por el hecho de que la más reciente oleada de popularidad del pensamiento de Heidegger, al menos en Italia[[i]](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/an-deken.htm#_edn1)(y, en menor medida, en Francia),[[ii]](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/an-deken.htm#_edn2) 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 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 ***Uebermensch****.* La danza y la risa del Zarathustra nietzscheano parecen, desde este punto de vista, actividades extremadamente serias: en efecto, son un «permanecer en la superficie»; pero la superficie está, a su vez, muy lejos de ser algo casual, confiado sólo a los movimientos del deseo y de la vitalidad «irracional». E1 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 descripta. Esta complejidad se anuncia, por ejemplo, en el texto sobre la ***Ueberwindung der Metaphysik****,* donde la proximidad de los términos ***Ueberwindung***y***Verwindung***alude al hecho de que la metafísica, en realidad, no se puede superar; no sólo en el sentido de que no es algo que se «pueda dejar de lado, como una opinión» (VA, 46), sino también fundamentalmente, porque «la metafísica, superada, no desaparece. Ella regresa bajo otra forma y mantiene su dominio como permanente distinción del ser respecto de lo-que-es» *(****ibid****.).* Desde este punto de vista, la tesis según la cual el pensamiento de Heidegger sería un llamamiento al hombre occidental para que asuma finalmente el dominio incontrovertible de la tierra, moviéndose sin nostalgia en el olvido del ser, podría parecer justificable de dos modos: primero, en el sentido de que una eventual ***Uerberwindung***de la metafísica puede pasar sólo a través de una larga ***Verwindung***de ésta, es decir, sólo puede verificarse como último punto de llegada de un proceso que viva la metafísica hasta el fondo, aceptando totalmente, pues, con espíritu firme, también el destino técnico del hombre moderno; segundo, en el sentido de que, más radicalmente, el nexo ***Uerberwindung****-****Verwindung***sea asumido como expresión del hecho de que la metafísica no se puede superar jamás, ni en ésta ni en otra eventual época del ser. Estos elementos parecen sostener la tesis según la cual el único deber del pensamiento es, hoy, adecuarse al destino del dominio desplegado por la técnica, porque sólo de este modo se corresponde con la ***Schickung****,* el envío, del ser.

En efecto, esta ***Schickung***parece inseparable, en Heidegger, del retraerse del ser mismo en el momento en que ***Es gibt****,* en el momento en que éste (se) da, dejando aparecer a los entes: en su «***Es gibt***»*,* el ser «se sustrae en favor del don *(****Gabe****)* que da, don que después es pensado exclusivamente como ser con referencia al ente y remitido a un concepto. Un dar que sólo da su don, y que al hacerlo se retrae y sustrae a si 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 Hinblik auf****)* de la fundación *(****Ergründung****)* del ente» (ZSD, 9). Corresponder a la ***Gabe***del ser (que es siempre así en los dos sentidos del genitivo, ninguno de los cuales se puede pensar como único) no puede significar un «aferramiento» del mismo ser que da: lo que es percibido es siempre sólo la ***Gabe****,* el don, jamás el donar y el dar en cuanto tal. El olvido del ser, característico de la metafísica, y que corresponde a este «rasgo fundamental» de la ***Schickung****,* no puede entenderse como contrapuesto aun «recordar el ser» que sea un aferrarlo como presente. Sólo este equívoco puede conducir a leer el pensamiento de Heidegger como una teología negativa que, en tanto teología, está siempre ligada a la idea de una presencia desplegada, a alcanzar quizás el fin de un largo itinerario en las regiones de la ausencia. El olvido del ser del que habla Heidegger no remite en ningún sentido a una posible condición, inicial o final, de relación con el ser como presencia desplegada.

Sin embargo, se trata de reconocer y poner en claro la diferencia que, también en el ámbito del rasgo fundamental de la ***Schickung***por el cual todo dar del ser comporta su sustraerse y retraerse, subsiste entre un pensamiento «que únicamente calcula» y un posible «pensamiento que medita» (***cf****.* SVG, 199); no toda ***Schickufig****,* 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****:* «¿Dedónde tomamos el derecho de caracterizar el ser como presencia, como ***Amwesen***?La pregunta llega demasiado tarde. Puesto que este modo de darse *(****Prägung****)* del ser se ha decidido ya hace mucho, sin nuestra contribución y, más aún, sin nuestro merecimiento. Como consecuencia de él nosotros estamos ligados a la caracterización del ser como presencia. Ésta tiene su inderogabilidad desde que comienza la revelación del ser como un decible, es decir, como un pensable. Desde el principio del pensamiento occidental, en Grecia, todo decir del “ser” y del “es” se mantiene en la memoria *(****Andenken****)* de la definición -inderogable para el pensamiento- del ser como presencia. Esto vale también para la técnica y la industria más moderna, ***si bien ya sólo en un cierto sentido****»* (ZSD, 6-7).

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

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

Debe haber, entonces, un modo de pensar el ser que, sin hacérselo presente como algo presente, logre realizar ese «salto» hacia fuera de la ciencia y de la filosofía de la que habla ***Was heisst Denken?***(p. 16).En cuanto al modo de realizar este salto, la conferencia de 1962*,* citada al comienzo, afirma que debe prescindir del ser como fundamento, es más, debe «dejarlo de lado», en favor de una consideración del dar que juega oculto en el revelar del ***Es gibt****.* ¿Dejar de lado el ser como fundamento señala en la dirección del «pensamiento sin fundamento»? Pero esto que al comienzo habíamos llamado pensamiento sin fundamento, el pensamiento de la técnica, de las diversas técnicas como juegos no unificables en la perspectiva de una ontología fundamental, parece ser precisamente aquel pensamiento que el curso sobre ***Der Satz vom Grund***describe como el pensamiento que calcula, totalmente sometido a la apelación del principio de razón, por tanto, pensamiento fundante por excelencia. Aquello a lo que, sobre la base de éste y otros textos heideggerianos, se puede eventualmente llamar pensamiento sin fundamento, o mejor pensamiento que piensa fuera del dominio del principio de razón suficiente, tiene caracteres totalmente opuestos a la «falta de fundamento» del pensamiento técnico, que se despliega como organización de todo el ente en un sistema de fundantes-fundados, aunque, finalmente, este sistema mismo no esté fundado sobre nada, o esté sobre la nada. Para el pensamiento técnico, y para la tesis interpretativa que hemos descrito como la del pensamiento sin fundamento, esta situación (la falta de fundamento última del mundo dominado por el principio de razón) es un hecho, sobre el cual no vale la pena detenerse demasiado, mientras que para Heidegger es precisamente el ***Denk-würdiges***por excelencia (***cf***. SVG, 210). ¿Pero qué significa interrogar a este estado de cosas? ¿No será todavía un interrogarlo para remitirlo a un fundamento? ¿Qué significa pensar?

«La ciencia no piensa», escribe Heidegger (WD, 154), pero no porque, a diferencia de la filosofía, no sepa fundar de modo definitivo los propios objetos y el propio discurso; incluso de la filosofía, que también realiza esta fundación, es necesario saber «saltar fuera» si se quiere escuchar la apelación del ser (***cf****.* WD, 16). No sólo la filosofía, sino también la ciencia, en la época de la metafísica, viven precisamente en la lógica del fundamento. El «contar» y calcular de la ciencia no es un numerar; para ella, contar significa «contar con», es decir, poder estar segura de algo, de cada vez más cosas; la ciencia responde a la apelación del principio de razón con un ***Nach-stellen****,* perseguir y capturar, que es ***Fest-stellen****,* asegurar, fundar, dar estabilidad (***cf****.* VA, 35 y ss. y ***passim****).* Ella está animada por aquel «espíritu de venganza» del que Nietzsche quiere liberar al hombre, ese espíritu que consiste en un «rebelarse contra el tiempo y su “así fue”»; este pensamiento, antes que a la ciencia, ha dominado y determinado a toda la metafísica; por esto la metafísica, y la ciencia con ella, ha pensado al ser como absoluta estabilidad de la presencia, como eternidad, como ***independiente del tiempo***(***cf****.* WD, 42). El punto de llegada final de la metafísica es la liberación del espíritu de venganza, que, sin embargo, no hace más que realizar más completamente su rebelión contra el tiempo: es la doctrina nietzscheana del eterno retorno de lo idéntico, que, según, la expresión de Nietzsche, es la máxima «aproximación de un mundo del devenir con el mundo del ser» (WD, 46, que remite a ***Wille zur Macht****,* 617). El eterno retorno nietzscheano no es una «teoría», es el pensamiento propio del mundo de la técnica moderna, en el cual la total planificación parece haber excluido, o estar a punto de excluir, todo «***es war***»(no la muerte, sobre la cual pronto volveremos), configurando un mundo donde el devenir, de hecho, es llevado a la máxima posible coincidencia con el ser como ser-presente.

El pensamiento alternativo a aquel que se somete totalmente a la apelación del ***Satz vom Grund***es el que sabe dar el «salto», el ***Sprung****:* pero no en el vacío (aunque deba ser un salto hacia el ***Ab-grund****,* la ausencia de fundamento; ***cf****.* SVG, 186); el salto no salta en el vacío, encuentra un ***Boden****,* un suelo, más aún, ***el***suelo «sobre el cual vivimos y morimos, cuando no nos vanagloriamos de ser lo que no somos» (WD, 16-17). ¿Es éste también el logro de una solidez, aquel que la ciencia se esfuerza por realizar con sus ***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****,* suepocalidad, 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 respondiendoal ***Zuspruch***de la presencia como ***Anwesenlassen****,* es aquél al que Heidegger define en términos de memoria y rememoración: ***Denken***como ***Gedächtnis****,* ***Denken***como ***Andenken****.* No es casual que, en el mundo de la metafísica desplegada como técnica tal como está descrito en la frase de Nietzsche sobre el «desierto» que «crece» (cf. WD, 11 y ss.), Mnemosyne no tenga ya derecho de ciudadanía: «la desertización es la expulsión, en grandes etapas, de Mnemosyne». Heidegger habla aquí de Mnemosyne porque, al ilustrar la condición del hombre moderno descrita como crecer del desierto, recuerda algunos versos de Hölderlin pertenecientes al borrador de un himno que debía llevar, entre otros, este título. Los versos dicen: *«****Ein Zeichen sind wir, deutungslos. / Schmerzlos sind wir und haben fast / Die Sprache in der Fremde verloren****.» Estos* versos, con su referencia a la «señal que nada indica» y luego al dolor, contienen un poco el sentido general de cuanto encontraremos en la noción heideggeriana de ***Andenken****.*

¿Qué es lo que caracteriza al pensamiento como ***Andenken****?* ¿Por qué el ***Andenken***debería ser ese pensamiento que deja de lado al ser como fundamento y llega a pensar al ***Anwesen***como ***Anwesenlassen****,* es decir, que se encamina a pensar ***realmente***al ser? Porque la memoria es el modo de pensar la ***Schickung****,* el envío del ser, ***como envío****.* En efecto, la ***Schickung***es de tal modo que, en el dar del «**Es *gibt***»*,* el dar mismo se retrae y sustrae en favor de la presencia del ente que él deja ser. El pensamiento de la fundación se concentra de modo exclusivo en el ente y en su ser como ser presente, sin pensarlo en su proveniencia. El modo en que este pensamiento se relaciona con su objeto es la presentificación *(****Vergegenwärtigung****)* orepresentación: 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 ***objetum***de la representación. Ese pensamiento que piensa al propio objeto siempre como diferido, como constitutivamente no presente, es el ***Gedächtnis****,* el ***Andenken****,* la memoria. Es verdad que también el ***computer***tiene memoria, es memoria; pero en el sentido en que memoria indica aquella facultad del hombre por la cual el puede ***erinnern***y***behalten***(***cf****.* WD, 97); la memoria entendida como facultad queda totalmente en el horizonte de la instrumentalidad, de la objetividad y de la simple presencia; es sólo la capacidad de hacerse presente lo que momentáneamente no lo está. La memoria del ***computer****,* además, corresponde estrechamente al procedimiento capturador-tranquilizador de la ciencia, que en su verificar ***bloquea***el remontarse de la memoria más allá del ***Grund****;* exorcizando, por decirlo así, al ***Andenken***a través de su «parodia» que es el procedimiento de la fundación.

Pero el ***Andenken***«es algo distinto que la efímera presentiticación 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 ***Awesen***como ***Anwesenlassen****,* como acontecimiento de la revelación; es la relación del revelar ***como acontecimiento***loque constituye el ser-ahí, aquello que él es y tiene. Se advierte aquí una precisa conexión del ***Andenken***con la analítica existencial de ***Sein und Zeit****.* Pensar el revelar como acontecimiento significa, en efecto, ver la apertura abierta que constituye nuestra proyección histórica precisamente como una apertura histórica, no idéntica al ser, como por el contrario pretende la metafísica que se nos impone en el ***Ge-stell***(traducible por lo tanto como im-posición: ***cf****.* VA, 14).Pensar cómo 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, esdecir, 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 conla imagen heracliteana del ***aiòn***como niño divino que juega. ¿No será un juego arbitrario e ilógico, una coquetería del pensamiento, introducir aquí una referencia al juego? «Puede parecer así -dice Heidegger- mientras continuemos omitiendo pensar desde el punto de vista del envío (del ***Geschick****,* del don-destino) del ser, es decir, de confiarnos, 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 confiamos en el ***Andenken****,* la que nos permite, en general, el juego. Este término no es uno entre tantos del pensamiento heideggeriano. No podemos ahora seguirlo en las acepciones y desarrollos que asume en los diversos textos de Heidegger y en el pensamiento que a Heidegger se remite (por ejemplo, en Gadamer), pero queremos llamar la atención sobre dos puntos:

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

***b)***Esta «imagen» del abrirse de la apertura del ser, del ***Uebereignen***en que se produce el ***Ereignis***del ser, como juego, no debe hacer olvidar que en la noción de juego tal como Heidegger la usa hay otro componente determinante; es aquel en base al cual el pensamiento del Heidegger de la madurez sobre este punto se remite a, y se clarifica en base a, ***Sein und Zeit****.* Juego es también, ante todo, ***ponerse en juego****.* Es riesgo e incertidumbre, pero sobre todo está inseparablemente ligado al ser mortal del ser-ahí. El juego en base al que debemos pensar el ser como ***Ab-grund***es aquel juego «al cual somos llevados como mortales, como los que somos lo que somos sólo en cuanto que habitamos en la cercanía de la muerte, que, como última posibilidad del ser-ahí, hace posible *(****vermag****)* el punto más alto de la iluminación-apertura del ser y de su verdad» (SVG, 186‑187). Como se ve incluso en esta breve cita, el hilo conductor del nexo entre juego y ser mortal no es tanto aquel que se remite al concepto de elección y riesgo, sino aquel que se remonta directamente a la función posibilitante que tenía la muerte en ***Sein und Zeit****.* Esta función posibilitante, por otra parte, es la que caracteriza, antes que al juego, al ***Andenken****.* El ***Andenken***piensa al ser ***como diferencia****,* como aquello que difiere en muchos sentidos: primeramente, en el sentido de que, en el dar, no se da como tal, y por lo tanto difiere como lo que se escapa, que ha estado, y de lo cual la proveniencia, en su provenir, también siempre se despide; pero también difiere siempre como aquello que es distinto, que en su no reducirse a la apertura abierta la difiere en cuanto que la dis-loca, la suspende (la hace depender, la cuelga) en su perentorio carácter de presencia. Si quisiéramos decir todo esto en el lenguaje de ***Sein und Zeit****,* podríamos decir que el ***Andenken***es el pensamiento que deja ser a lo posible como posible, quitándole la máscara de necesi­dad que la metafísica le ha impuesto, y que le impone principalmente en la identificación final del ser con la objetividad. El ***Andenken***puede esperar pensar «realmente» la presencia como ***Anwesenlassen***y comodiferencia 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 anticipaciónde la muerte ayuda a poner en claro, tanto en la noción de ***Verstehen***tal como se desarrolla en ***Sein und Zeit****,* como en la idea de pensamiento rememorador del modo en que Heidegger la desarrolla en sus obras de madurez, el peculiar carácter de ***desfundamentación***que las distingue. También la noción de círculo hermenéutico, central para ***Sein und Zeit****,* termina por recibir una nueva luz. En esta obra, el discurso sobre el círculo hermenéutico significaba, sobre todo, el reconocimiento de que toda interpretación -y por lo tanto toda tematización, teórica o práctica, de algo como algo- está ya siempre guiada por una pre-comprensión, que es constitutiva de la ***Geworfenheit***del ser-ahí. El anticipador liberarse para la muerte no estaba explícitamente ligado a la noción de círculo hermenéutico, más que a través de la problemática del existir auténtico e inauténtico. Dentro de ciertos límites, también el discurso sobre el círculo hermenéutico podía aún ser leído en términos de fundación: el porqué del articularse de determinados modos de una cierta interpretación y tematización del ente se buscaba en la precomprensión constitutiva del histórico ser arrojado del ser-ahí interpretante.

A1 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 3' 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 realidad era un ***Ab-grund****,* manifestando su total falta de funda­mento; en este sentido, la circularidad del círculo hermenéutico puede convertirse en el principio de un «análisis infinito». Precisamente esta segunda dimensión del círculo hermenéutico y del ser para la muerte se advierte con la elaboración del ***Andenken****.* Aquí, el pensamiento mortal ya no aparece sólo como lo que, anticipándose para la propia muerte, constituye la existencia como tejido-texto, como continuidad de sentido, articulada en una totalidad de instrumentos. El pensamiento mortal es aquel que, en tanto mortal, responde al ***Zuspruch***de un dar que, en el acto de dar, se retrae, y con el cual sólo puede ponerse en relación mediante un remontarse ***in infinitum****.* El ***Andenken***-en su distinción de la memoria como pura facultad del presentificar­- es el pensamiento del remontarse al infinito.

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

Pero el hecho de que la relación con el ***Ab-grund***esté ligada al ser-mortal del ser-ahí quiere decir también otra cosa; que esta relación con el ***Ab-grund***se articula siempre también como relación con el pasado, del cual el ser-ahí en tanto mortal dehecho proviene. ***Andenken***es, entonces, también memoria en sentido literal, regreso historiográfico sobre la ***Ueberlieferung****.* El pensamiento rememorante es pensamiento hermenéutico: pensar el ser como ***Anwesenlassen***significa recordar su carácter de acontecimiento localizándolo en la «concatenación» de los «acontecimientos»: es lo que hace Heidegger cuando vuelve a recorrer la historia de la metafísica, la historia de las palabras clave como ***a-létheia****,* ***Grund****,* ***logos***y similares. Pero este recorrido tiene objetivos diametralmente opuestos a los de la ***Historie***como verificación-fundamentación de las circunstancias históricas actuales a través del ha­llazgo de sus condiciones en el pasado. Lo que hace el ***Anden­ken***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.[[iii]](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/an-deken.htm#_edn3)

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. E1 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.»[[iv]](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/an-deken.htm#_edn4) 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 nexo ***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 ***Ab-grund****,* sino corresponder sin rémoras, sin residuos (sin no dicho), a la apelación del principio de razón.

Al ideal de la desalienación, Heidegger contrapone un -implícito- ideal de humanidad «auténtica» que hace referencia a términos como ser-para-la-muerte, o bien al ***Geviert****,* a la cuadratura en la que se despliega la relación entre tierra y cielo, mortales y dioses.[[v]](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/an-deken.htm#_edn5) Para hallar estos elementos de una heideggeriana «imagen del hombre» es probablemente necesario remitirse, con una precisa atención a los «contenidos», a las lecturas heideggerianas de los poetas. Heidegger ha puesto siempre en guardia, quizá por desdén hacia el existencialismo «popular», contra lecturas «existentivas» de su obra y, por tanto, que yo sepa, no se han realizado indagaciones de esta clase, al menos de un nivel que pueda hacerlas significativas. Una investigación de este tipo debería demostrar que el pensamiento heideggeriano no está regido -como a veces se cree, aunque no se tiene la osadía de decirlo- por el ideal de una humanidad agrícola-pastoril de la Selva Negra, regulada en su vida por los ritmos naturales del día y la noche, del nacimiento y la muerte, sino por un esfuerzo de entender la existencia humana alternativo al modelo clasicista, que es dominante, al menos en cuanto a las expresiones artísticas, filosóficas, políticas (aquí se debería abrir un paréntesis sobre el carácter «clasicista» de las ideologías totalitarias), a partir del Renacimiento. En este sentido se puede hablar, un poco provocativamente, de un «Heidegger contra Schiller», de un Heidegger que, por lo menos en esto, continúa la revolución anticlasicista inaugurada por Nietzsche en **E1 *origen de la tragedia****.* Se trata luego de ver, a propósito de este último nexo, hasta qué punto también se encuentra en Heidegger lo dionisíaco 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),[[vi]](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/an-deken.htm#_edn6) entre Adorno y Marcuse, entre (quizá) Benjamín y Bloch. En todas estas alternativas, en las que el pensamiento negativo, según una expresión de Bataille, es siempre un «viejo topo» (el topo de la revolución de Marx) y no se convierte nunca en una «super águila», hay tal vez una señal para proseguir la investigación en la dirección indicada por Heidegger con la noción de ***Andenken****.*

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

**1**. La insistencia en el tema del pensamiento como ***Andenken****,* aunque no sirva para proyectar y realizar un cambio global en la «cultura», no carece de significación y reflejos también en este plano. En efecto, ella tiende a concebir las ciencias humanas de modo no subordinado al modelo de las ciencias de la naturaleza y a los fines de la dominación técnica incondicional del mundo. La producción de los significados sigue una lógica autónoma, que no se deja reducir a la de la producción de los instrumentos de existencia, aunque no necesariamente se contrapone a ella de modo conflictivo; incluso si renuncia a toda pretensión hegemónica que dominaba el ideal de la filosofía propio de la metafísica, y que últimamente, en la época de la metafísica cumplida, se invierte 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****.* Elpensamiento hermenéutico, en cambio, es también y quizá más legítimamente aquel saber que se despliega hoy en la crítica de la ideología,[[vii]](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/an-deken.htm#_edn7) y en el psicoanálisis, el cual más bien debe ser explícitamente asumido desde el punto de vista hermenéutico en su alcance de modelo metódico de un «análisis infinito», liberándolo de toda tentación de valer como simple instrumento de una «toma de conciencia» todavía subjetivista y metafísica. En una perspectiva de pensamiento hermenéutico como análisis infinito de los fondos que sostienen todo contexto de significado, caen también las distinciones rígidas entre pensamiento «reflejo» y el pensamiento que se ejercita en la producción del arte: el arte -sobre todo en la forma que asume después de la experiencia de las vanguardias de nuestro siglo- es un modo eminente de análisis infinito; y puede darse que en esto haya que buscar uno de los sentidos del diálogo, del que habla Heidegger, entre pensar y poetizar.

**2.** La centralidad que asume la técnica en el pensamiento del último Heidegger no debe leerse, desde la perspectiva aquí propuesta, como apelación a corresponder sin rémoras a la provocación de la técnica, quizá con la esperanza, en verdad ingenuamente dialéctica, de que llevar la técnica hasta sus últimas consecuencias -en cuanto a posibilidades producción y, por consiguiente, formas de organización social- conduzca también necesariamente hacia una superación del «desierto» que la técnica lleva consigo. En la técnica resuena, 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»?[[viii]](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/an-deken.htm#_edn8) 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 propuesta[[ix]](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/an-deken.htm#_edn9) según la cual la técnica, al desplegar el pensamiento representativo en su pura representatividad, en su ser un puro «doble» de lo existente, desenmascara definitivamente su carácter ideológico, y libera el pensamiento para otra posición en relación con el ser. En resumen, ¿se puede verdaderamente esperar que la culminación de la metafísica en la técnica prepare otra época del ser? ¿Puede el pensamiento como ***Andenken***dejar su impronta en una época como ha hecho el pensamiento de la metafísica? ¿O no es constitutivo del ***Andenken***el hecho de ***no poder volverse***principio de una organización de la totalidad del ente, debiendo permanecer siempre, incluso en este sentido, como un viejo topo?

La relación de la técnica desplegada con la posibilidad, para el pensamiento, de colocarse en una posición de ***Andenken***no puede ser una relación directa; ni el pensamiento ***andenkend***se identifica con el pensamiento técnico, ni está preparado por él como su salida dialéctica; la relación del ***Andenken***con la técnica sólo puede ser una relación ***oblicua****.* Esto significa que, como el viejo topo del pensamiento de Bataille, el pensamiento ***andenkend***se anida dentro del pensamiento calculante, escucha como éste la apelación del 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 **G*rund****,* y preparapor 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, quevive 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 mitificadade hombre técnico, de puro «trabajador» (que no necesariamente es un «explotado», pero sí, al menos un poco, un autómata) se contrapone otra figura igualmente mítica, la del subproletario como último refinado ***flâneur****;* el cual, quizá, precisamente porque no tiene una relación activa con la técnica, tampoco tiene probablemente la capacidad de nidificar de verdad en sus intersticios, en las desmalladuras de la ***ratio****.* ¿No habrá una relación más compleja, ya que el ***Zuspruch***del ser se capta sólo cuando se sabe escuchar, también, aunque no sea exclusivamente, al ***Anspruch***del principio de razón suficiente? Por lo demás, así como el pensamiento del ***andenkend***no parece estar en condiciones de dar lugar a una época del ser, a una organización global del ente, del mismo modo es probable que tampoco pueda informar sobre sí mismo a una clase o a un grupo social del cual sería el patrimonio y el principio de legitimación; ni siquiera si se trata de un grupo social definido sólo negativamente, como el subproletariado (pero también en Marx el proletariado es definido negativamente). Si esto es correcto, el viejo topo del ***Andenken***puede anidarse también, o precisamente, en el hombre de la técnica, como instancia permanente de desfundamentación de su existencia. (Nietzsche: «Qué importa de mí -está escrito sobre la puerta del pensador futuro.») Pero si el ***Andenken***tiene su lugar histórico en el centro de las metrópolis, o en su periferia, es una cuestión que no puede decidirse teóricamente, y quizá ni siquiera sea teóricamente relevante. Lo que la teoría puede saber es que la relación del ***Andenken***con la técnica sólo puede ser una relación oblicua. Cómo se articula esta oblicuidad, también, pero no sólo, en el plano histórico, es un problema abierto; y tal vez también por esto, para el pensamiento del ***andenkend****,* la cuestión de la técnica merece ser continuamente repropuesta.

**Gianni Vattimo**



[[i]](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/an-deken.htm#_ednref1)  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.

[[ii]](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/an-deken.htm#_ednref2)  Analogías con las posiciones «cacciarianas» pueden leerse en estudios heideggerianos como los de K. Axelos (aparecidos en alemán, algunos, pero mejor acogidos en Francia: véase ahora, de A. AXELOS*,* ***Marx y Heidegger****,* al cuidado de E. Mazzarella, Nápoles, Guida, 1978); y los de G. Granel (de quien tengo presente la introducción a la trad. francesa de ***Was heisst Denken?****,* París, 19692, y el capítulo heideggeriano en la***Historia de la filosofía****,* al cuidado de F. Chatélet, trad. it., Milán, Rizzoli, 1975, vol. VIII, pp. 113-140).

[[iii]](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/an-deken.htm#_ednref3)  Cf., para estos conceptos, L. PAREYSON, ***Verdad e interpretación****,* Milán, Mursia, 1971.

[[iv]](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/an-deken.htm#_ednref4)  K. AXELOS, ***Arguments d'une recherche****,* París, 1969, p. 101.

[[v]](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/an-deken.htm#_ednref5)  Sobre el Geviert, véase sobre todo la conferencia sobre «La cosa», en VA, pp. 109 y ss.

[[vi]](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/an-deken.htm#_ednref6)  M. PERNIOLA, G. *Bataille y lo negativo,* Milán, Feltrinelli, 1977.

[[vii]](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/an-deken.htm#_ednref7)  Uso el término en el sentido en que lo usa, además de Habermas, K. O. APEL, ***Comunidad y comunicación****,* trad. it. al cuidado de G. Garchia, Turín Rosenberg y Sellier, 1977; si bien me parece que el pensamiento de Apel necesita ser radicalizado, en el sentido que he indicado en la introducción a la citada trad. it. de su libro.

[[viii]](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/an-deken.htm#_ednref8)  Son dos versos de Hölderlin sobre los que Heidegger se detiene varias veces; por ejemplo, en VA, pp. 22 y ss.

[[ix]](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/an-deken.htm#_ednref9)  De Eugenio Mazzarella en la introducción, que es un verdadero y amplio ensayo de interpretación heideggeriana, al citado ***Marx y Heidegger***de K. AXELOS.

DISPONIBLE EN:

<http://www.nietzscheana.com.ar/comentarios/nietzsche_y_la_diferencia.htm>