

TESIS DOCTORAL

EL PROBLEMA DE LA ÉTICA EN LA FILOSOFÍA DE HEIDEGGER

JESÚS VALERA ENRÍQUEZ

Licenciado en Filosofía

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

UNED

2012

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

UNED

EL PROBLEMA DE LA ÉTICA EN LA FILOSOFÍA DE HEIDEGGER

JESÚS VALERA ENRÍQUEZ

Licenciado en Filosofía

DIRECTOR DE LA TESIS: Dr. D. DIEGO SÁNCHEZ MECA
Catedrático de Historia de la Filosofía Contemporánea en la Universidad
Nacional de Educación a Distancia.

AGRADECIMIENTOS

En una época que parece haber renunciado a los maestros y los guías espirituales, como si ya nada mereciera la pena ser enseñado, o, peor, ya no hubiera nada que enseñar, me siento, por el contrario, deudor de muchos cuya influencia sobre mi persona ha sido realmente importante.

En primer lugar tengo que mencionar a los profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, donde dí mis iniciales pasos en la aventura del pensamiento y sin cuya ayuda cualquier autodidactismo hubiera sido imposible.

No puedo dejar de mencionar las magníficas clases del profesor Miguel A. Palacios en Ética y Sociología; las finas incursiones en la Historia de la Filosofía de Jacobo Muñoz o el traumatizante ingreso en la Lógica del profesor Jorge Pérez Ballestar. Es de aquel tiempo mi incipiente curiosidad por Heidegger, estimulada por un casual seminario sobre la verdad, dirigido en aquella ocasión por el profesor Ramón Rodríguez. Seguramente tenía yo cierta predisposición a pensar que la cuestión del ser era la pregunta fundamental de la filosofía. De aquellos años conservo amigos, polémicas, incluso broncas filosóficas que afortunadamente se extienden hasta el presente.

Posteriormente, en la UNED, tengo que señalar el entusiasmo de la profesora Teresa Oñate con sus controvertidos seminarios sobre Heidegger y los griegos. Y, sobre todo, mi incondicional agradecimiento al profesor Diego Sánchez Meca, director de esta tesis, que acogió con interés mi proyecto y porque siempre me estimuló con su ayuda y confianza.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.....	7
PRIMERA PARTE: HEIDEGGER Y LA CUESTIÓN DEL SER	11
Capítulo I : La aportación heideggeriana al problema del ser según la historia de la filosofía.....	11
1 La batalla por la existencia.	12
2 El ser en Santo Tomás de Aquino.	25
3 La crítica del enunciado kantiano “ser no es un predicado real”.	31
4 Una interpretación pragmatista de los conceptos tradicionales de esencia y existencia...40	
5 Sentido del ser y existencia del Dasein	43
6 Libertad y temporalidad como constitutivos de la trascendencia.	47
7 El ser como ocultación.	52
SEGUNDA PARTE: LA ÉTICA DE LA FINITUD.....	54
Capítulo I : El marco conceptual de Ser y Tiempo	54
8 Las posibilidades lógicas entre sentido del ser y sentido del Dasein.	55
9 La vida como fundamento de la otra racionalidad.	57
10 Del yo gnoseológico de Descartes y Husserl al “sí-mismo” ético de Heidegger. . .	59
11 El contexto histórico de SuZ como ayuda para entender sus tesis.	62
12 Los contenidos éticos en las obras anteriores a SuZ.	67
13 Del sentido del ser al ser del Dasein.La decisión metodológica por la analítica existencial.	78
Capítulo II : La autenticidad interpretada como un concepto ético	83
14 La disolución del “sí-mismo” en el “uno” y la caída en el mundo.	83
15 La muerte inauténtica.	89
16 La voz de la conciencia.	92
17 La culpa originaria.	97
18 La resolución del Dasein.	100
19 El precursar la muerte como la más auténtica resolución.	103
20 De la autenticidad del Dasein a la autenticidad del pueblo.	107
21 La posibilidad de una ética del “Mit-sein”.	112

	5
Capítulo III: Discusión entorno a una posible ética de la finitud	119
22 El callejón sin salida de SuZ.	120
23 La teoría crítica frente al socavamiento heideggeriano de la racionalidad.. . . .	122
24 La resolución como decisión política.	124
25 Gnosis y autenticidad selectiva.	127
26 ¿Da reglas la voz de la conciencia?.	131
27 Más allá de la subjetividad moderna.	136
28 Facticidad y heroísmo.	139
 TERCERA PARTE: LA DESTRUCCIÓN DE LA ÉTICA ANTROPOCÉNTRICA.	 143
 Capítulo I : Los fundamentos epistémicos del subjetivismo	 143
29 El rechazo a una interpretación subjetivista de Ser y Tiempo.	143
30 Platón y la verdad.	147
31 La aparición del sujeto moderno.	151
32 El principio “nihil est sine ratione” y la dominación del ente.	162
 Capítulo II : Superación del subjetivismo	 173
33 La potencia de la nada.	173
34 Verdad y libertad.	179
35 La crítica al humanismo.	190
36 Conclusiones de “La carta sobre el humanismo”.	202
 CUARTA PARTE: EL NIHILISMO Y LA TÉCNICA COMO MANIFESTACIÓN DE LA ÉTICA SUBJETIVA EN EL FINAL DE LA METAFÍSICA.	 207
 Capítulo I : Desarrollo del nihilismo	 207
37 La normalidad del nihilismo.	207
38 La filosofía de la historia de Heidegger.. . . .	215
39 Nietzsche y el nihilismo.	222
 Capítulo II : La voluntad de poder	 235
40 Voluntad de poder y brutalidad.	235
41 La voluntad de poder y la verdad.	246
42 La voluntad de poder y el arte.	255
43 La superación del nihilismo en Nietzsche como decisión moral. La interpretación de Heidegger.	265
44 El nihilismo inauténtico de Nietzsche como suprema reducción del ser a valor.	275
 Capítulo III : El nihilismo auténtico	 278
45 El nihilismo auténtico y la promesa.	278
a) El nihilismo del ser.	282
b) La promesa diferida.	286
c) La lectura positiva del nihilismo. G. Vattimo.	290

	6
Capítulo IV: La técnica como el más extremo olvido del ser	295
46 Nihilismo y técnica.	295
47 La definición antropológica de la técnica.	299
48 La técnica moderna como imposición y estructura (Ge-Stell).	305
49 Libertad y Ge-Stell.	317
50 Heidegger y la Escuela de Frankfurt ante el problema de la racionalidad tecnológica..	323
51 Técnica y desarraigo.	328
52 La actitud serena (Gelassenheit) ante la técnica.. . . .	340
QUINTA PARTE: LA ÉTICA DEL ORIGEN.	346
Capítulo I : La epopeya del ser	346
53. La necesidad del otro comienzo.	346
54. El dato fundamental del comienzo.	349
55. Algunas consideraciones empíricas sobre el comienzo.	354
56. Donación y gratitud.. . . .	358
Capítulo II: La ética del otro comienzo	364
57 Inicio y otro comienzo en los <i>Beiträge zur Philosophie</i>	364
58 La cuestión de la libertad en los <i>Beiträge zur Philosophie</i>	371
59 Poesía <i>versus</i> “logos”	380
60 “Ethos” y “Phrónesis”	386
CONCLUSIONES: LA UTOPIA DEL SER	390
BIBLIOGRAFÍA	403

Auf einen Stern zugehen, nur dieses.

(M. Heidegger)

INTRODUCCIÓN

La finalidad de este trabajo es la de dilucidar el lugar de la ética en la filosofía del pensador alemán Martin Heidegger (1889-1976). Esto merece algunas aclaraciones.

La más importante e inmediata es que Heidegger nunca escribió una ética, incluso que fue remiso cuando se le instaba a ello y que rechazó cualquier interpretación moral de sus escritos. ¿No hemos equivocado entonces el camino desde el principio, cayendo en el error común de poner en boca de alguien lo que este nunca dijo?

Sin embargo, en Heidegger las cosas no suelen ser tan simples. Que el filósofo alemán haya rechazado la ética no anula el hecho de que todos sus obras estén teñidas por un impulso ético, que propongan sustanciosamente una determinada postura moral ante el mundo. En este sentido cabe aplicar a Heidegger la propia medicina que él utilizó con otros filósofos. Siempre sospeché que debajo de los textos de la historia de la filosofía se ocultaba toda una riqueza no explícita. Es conocida su sentencia de que lo importante de un pensador es lo que no dice, y desde luego él fue fiel a esta máxima cuando se aplicó al estudio de Platón o Nietzsche. Pues bien, creo que su caso personal es paradigmático de esta metodología hermenéutica. Heidegger calla mucho. Se camufla a veces en los vericuetos de un lenguaje nuevo y sorprendente, quiere a toda costa ontologizar la realidad humana puesta al exclusivo servicio de la verdad del ser, pero al final hay mucho resultado ético detrás de la omnipresente pregunta metafísica.

Llegados a este punto el investigador que bucea en los escritos de Heidegger en busca de una ética se topa con algunas dificultades. Si titula su trabajo, por ejemplo, como “La ética no escrita de Heidegger” (como tuve tentación de hacerlo), parece que se le quiere enmendar la plana y ser más listo que él haciendo lo que nunca hizo. Otra posibilidad es quedarse en “Una lectura ética de Heidegger”, pero entonces surge la duda de si este título no refleja una interpretación demasiado personal y subjetiva, algo que no termina de concordar con las pretensiones de objetividad que demandan los textos rigurosamente clásicos de, por ejemplo,

Ser y Tiempo. Entonces no cabe sino optar por un posicionamiento de difícil equilibrio y reconocer que lo que hay es un problema, y que lo más sensato es llamarlo “el problema de la ética en Heidegger”.

Las dificultades de esta meta no acaban aquí. Todo el mundo sabe de su participación comprometida con el régimen hitleriano. El silogismo es inmediato: cómo puede hablar de ética alguien que se despeñó en uno de los mayores infiernos morales del siglo XX. Esta es una sombra que ha lastrado cualquier aproximación ética a Heidegger y que ha colmado las estanterías de estudios que han incidido una y otra vez en su relación con la política.

Una cuestión, si cabe más seria, para rechazar una posible teoría ética, es que en su obra no hay concreción alguna sobre lo que deberíamos hacer. Ningún código, ninguna norma explícita que nos diga algo sobre la convivencia entre los hombres. La tarea que entonces nos imponemos es el hacer ver que la ética de Heidegger se mueve en un plano absolutamente distinto del de la ética tradicional. De la misma manera que la metafísica ha de ser superada en otra cosa absolutamente distinta, así la ética ya nada tiene que ver con códigos o normas, pues nos vamos a mover en un escenario distinto del habido hasta ahora. Ese nuevo escenario es el del ser y no el de la subjetividad humana. El hilo de Ariadna de la ética se va desplegando por los laberintos de la historia desde el instante en que el ser pasó a un segundo plano frente a la preponderancia del ente. El motor ético de Heidegger es esta sustitución del comienzo originario por el imperio de un yo que se cree amo y señor del mundo. De manera que lo ético sería la corrección de un error inicial que se ha ido acentuando conforme progresaba la historia, es una ética ontológica (pues tiene su fundamento en el ser) que está sujeta a una peculiar filosofía de la historia.

No existen demasiados estudiosos de Heidegger que hayan abordado plenamente esta problemática, que a mí me pareció esencial desde el momento en que cayó en mis manos Ser y Tiempo. Mi pequeña aportación es sostener que en Heidegger hay radicalmente sustancia ética y que lo que se nos está proponiendo es un modelo de humanidad futura con unos contornos aún muy borrosos. En este sentido también creo que no se ha subrayado suficientemente el perfil absolutamente utópico de su propuesta, y que es esta imposible representación del no-lugar lo que nos impele a verlo todo como todavía muy extraño e imposible. Pero también como un acicate para el intelecto y la emotividad.

El escrito se divide en cinco partes y unas conclusiones. La primera, “Heidegger y la cuestión del ser”, me ha parecido como una necesaria propedéutica para comprender el resto del trabajo. No está de más sentar las bases de lo que Heidegger quiere dar a entender con la palabra “ser”, sobre todo cuando es enfrentada a una tradición de la que se fue progresivamente alejando. El esencialismo invadió la filosofía ante la imposibilidad de conceptualizar la existencia; la misma articulación del ser en esencia y existencia no fue radicalmente pensada. La aportación genuina de Heidegger fue introducir el concepto de trascendencia, noción que, no obstante, sería revocada en la posterior etapa de su pensamiento. La segunda parte, “Ética de la finitud”, explora la obra principal de Heidegger, *Ser y Tiempo*, incidiendo en la problemática ética que suscita el célebre existencial de la autenticidad. Fue necesario remontarse a las obras que fraguaron el texto de 1927, hasta llegar a conceptos clave como “voz de la conciencia”, “culpabilidad” o “resolución”. Ya aquí las conclusiones son difíciles de establecer, pues se mueven entre una “conversión” del Dasein que decide empuñar su vida caída, pero sin que haya nada concreto hacia lo que tenga que resolverse. La tercera parte, “La destrucción de la ética antropocéntrica”, inicia el camino posterior a *Ser y Tiempo*, el conocido como “Kehre”, en el que Heidegger trató de superar la crítica del subjetivismo que se dijo contenía aquella obra. Es el momento de establecer una filosofía de la historia en la que la verdad del ser es lo prioritario. La metodología consistirá en un desvelamiento de las condiciones epistemológicas que desde Platón a Nietzsche, pasando por Descartes, han hecho posible la implantación del conocimiento como representación para un sujeto, el cual hace de él la verdadera base para el desarrollo posterior de la ciencia y la tecnología. El hombre se convierte en el dueño y señor del universo, es el nuevo humanismo que la modernidad instaura. El cálculo y la racionalidad utilitarista acaban por imponerse, con las consecuencias que esto conlleva para la ética. La parte cuarta, “El nihilismo y la técnica como manifestación de la ética subjetiva en el final de la metafísica”, describe las consecuencias finales de la modernidad. El criterio del valor acaba por imponerse, el superhombre nietzscheano (en una lectura forzada de Nietzsche) es interpretado como el más claro ejemplar de lo que es el sujeto contemporáneo: sabe que lo suprasensible es un engaño y decide ser el amo de la tierra a través de la tecnología. Del ser ya no queda nada. La quinta parte, “La ética del origen”, propone una

interpretación de la ética de Heidegger como retorno a la maravilla de las maravillas: que el ente es. El otro comienzo pretende que la humanidad occidental no vuelva a caer en el esencialismo del ente y sí en la verdad del ser. Aquí los *Beiträge zur Philosophie* desempeñan un importante papel, porque plantean la fundamental cuestión de la libertad, si el hombre tiene todavía algo que decir o más bien debe sujetarse a los inescrutables designios del ser. Por último, las conclusiones, cierran el trabajo decidiéndose por una interpretación ética de la filosofía de Heidegger, en la que el papel del hombre no es el de un mero estar pasivo a la escucha del ser, sino que puede co-incidir en el futuro. *La utopía del ser* podría ser la fórmula final en la que se condensara nuestra visión del filósofo.

Nota sobre los textos:

Las fuentes originales se encuentran en la llamada edición de las Obras Completas de Martin Heidegger (Gesamtausgabe) que comprende más de cien volúmenes, aún sin concluir. He indicado en las notas a pie de página las traducciones, si existen, en caso contrario he realizado mis propias versiones de las que suelo acompañar el texto alemán para su confrontación.

En el caso de la Gesamtausgabe cito de la siguiente manera: 1º el número de volumen, 2º la página del original y 3º la página de la traducción correspondiente. Así, por ejemplo, (GA, 65, 6, 23) quiere decir: volumen 65 de la Gesamtausgabe, página 6 y página 23 de la traducción. En el caso de Ser y Tiempo, y por el exceso de citas, me he referido a él con la notación SuZ, la página del original y la de la traducción.

En la bibliografía se indica la numeración de los volúmenes de la Gesamtausgabe para su seguimiento. Para el resto de las citas sigo las convenciones usuales.

PRIMERA PARTE: HEIDEGGER Y LA CUESTIÓN DEL SER

CAPÍTULO I

LA APORTACIÓN HEIDEGGERIANA AL PROBLEMA DEL SER SEGÚN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Antes que nada, y de manera introductoria, hay que resaltar la original posición de Heidegger en la cuestión del ser. Como se irá poniendo de manifiesto, el contenido ético de su filosofía parte de la propuesta inicial de abordar tal problema desde la relación ser-Dasein.

Naturalmente la discusión acerca del ente en cuanto ente no es un descubrimiento heideggeriano, incluso la diferencia ontológica ya está vislumbrada en los primeros pensadores griegos. El aporte genuino del pensador alemán consiste en haber puesto todo su énfasis en la noción de existencia humana y la relación del hombre con el ser por medio de la trascendencia o apertura (Erschlossenheit). Ambas nociones, existencia y trascendencia, son complementarias. Existir, en el caso humano, es tener que ser, estar expuesto al ser. Trascendencia es este rebasar el ente hacia el ser. Existir como trascendencia, es decir, “estar abierto al ser”, es la esencia del hombre.

La tesis heideggeriana, en este acercamiento al problema del ser en general, es que la respuesta histórica, anterior a Heidegger, ha derivado en una interpretación del ser basada en la articulación de esencia y existencia, dejando en un segundo plano al ser mismo. Además, se ha hecho un mayor hincapié en la esencia frente a la existencia, de manera que esta última, en la medida de lo posible, ha sido evitada. O, en el caso de problematizarla, su fundamento ha sido atribuido a Dios, estableciéndose otra diferencia esencial entre el ente creado y el increado, dando lugar a lo que Heidegger denomina la constitución ontoteológica de la metafísica.

La trascendencia del Dasein abrió nuevos caminos intransitados. Pese a la idea generalizada de que el segundo Heidegger abandona la subjetividad de Ser y Tiempo para pensar exclusivamente el ser desde el ser, sostengo que, por el contrario, el Dasein nunca desaparece. Lo que sí ocurre es que en la relación primordial se pone ahora el énfasis del lado del ser.

La constitución trascendental del Dasein, la idea de sentido, o la nihilidad del ser, son

conceptos que se han de ver más claros en los párrafos siguientes.

1. La batalla por la existencia

12

Dos son las interpretaciones que la palabra ser, de un modo muy general, ha tenido a lo largo de la historia de la filosofía. O bien se ha entendido como nombre o bien como verbo. En su primera forma representa la cosa, sustancia, naturaleza o propiedad común de los entes; en cuanto verbo quiere decir el acto mismo de existir, lo que llamamos la existencia. El ser como verbo sólo es concebible junto al ser como nombre, la existencia siempre está referida a un ente; mientras que el ser como nombre es concebible separadamente del ser como verbo, pues puede haber esencias, cosas que no existen actualmente pero son posibles, lo pueden hacer en el futuro.

En principio, el ser como verbo, la existencia, se identifica simplemente con el ser, aunque esta igualación de ningún modo sea correcta, como Heidegger nos mostrará. Tomando como base esta equivocada sinonimia puede manifestar Kant sus reparos a que el ser sea algo, un predicado de la sustancia, y emitir su célebre afirmación de que "el ser no es evidentemente un predicado real, o un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa."⁽¹⁾ El concepto de lo real no contiene más que el concepto de lo posible. La existencia actual no puede ser representada en un concepto.

Que la existencia no pueda ser conceptualizada es un verdadero escándalo filosófico. Sólo porque existo puedo plantearme preguntas acerca de la realidad. Ante esta impotencia el filósofo decide investigar el ser como nombre y abandonar el ser como verbo. El ente gana la delantera y preponderancia frente al ser.

El concepto sumamente abstracto y contraintuitivo del ser fue introducido por Parménides, frente a la primera respuesta a la realidad dada por los griegos de manera ingenua, la materia, como algo a primera vista natural. Según Parménides todas las cosas son, esta es su esencia. Concibió al ser como un absoluto, ya que todas las cosas son y no puede haber cosas que no

1. I. Kant -*Crítica de la Razón Pura* , trad cast. Pedro Ribas, Madrid, Ed. Alfaguara, 1978. Dialéctica trascendental II, cap.3 sec.4

sean. Igualmente el ser no tiene causa, ya que ésta, a su vez, también sería. Tendría que tratarse de una causa fuera del ser, algo no-ente, lo cual es contradictorio. Al no tener ni principio ni fin es eterno, carente de historia y ajeno al cambio. El ser, en su inmutabilidad, "serea" eternamente.

He aquí una de las metáforas más hermosas que el ser humano ha creado para controlar lo incontrolable: la esfera parmenídea del ser. Ella reproduce todas sus cualidades, pero el ser no es nada, es algo irreal. Nos encontramos ante un concepto vacío, sin intuición alguna, pero absolutamente necesario y nada quimérico, no nace de la mera fantasía humana. La imaginación sólo ha creado un símbolo para aferrar una realidad intangible y no "presentificable".

En esta misma línea de concebir el ser como idéntico a sí mismo se encuentra Platón. Lo οντως ον , lo realmente real tiene que estar libre de alteridad, ya que entonces sería otra cosa, otro ser. Lo realmente real ha de permanecer idéntico a sí mismo. Aquello permanente es lo que Platón llama ουσια , la esencia, "es la propiedad que pertenece a lo realmente real como tal y le hace ser un ser" (2). Esto "ontos on", lo realmente real, la "ousía" o esencia, recibe también el nombre de "idea" o "forma". Si el ser es lo mismo, la alteridad, el mundo sensible que es cambio y devenir, sencillamente no es.(3). Obsérvese que estamos en el terreno de las propiedades del ser como nombre. Por otro lado, al preguntarnos por la existencia de las cosas en sí mismas decimos "la justicia es", "la belleza es", ¿a qué tipo de existencia nos referimos? Ante esta cuestión Gilson piensa que la pregunta está mal planteada en el contexto platónico, pues Platón está buscando lo realmente real como ουσια o esencia y nosotros seguimos insistiendo al preguntar si lo realmente real es realmente. Toda la confusión viene por no distinguir entre ser como esencia y ser como existencia. Lo dice Gilson tajantemente:

"La ambigüedad fundamental de la palabra 'ser' se muestra aquí tan claramente que no se la puede seguir pasando por alto. Puede significar aquello que es, o el hecho de que es. De esos dos significados, Platón ignora resueltamente el segundo."(4)

2. Platón . *Fedon* , Madrid, Espasa-Calpe, 1997, 78 d

3. o.c. 80 b

4. Etienne Gilson *El ser y los filósofos*, trad. cast. Santiago Fernández Burillo, Pamplona, Ed. EUNSA, 2005, p 36

Por encima de la ουσια (επεκεινω της ουσιας) hay un principio "que supera al ser en poder y dignidad", tal es el Bien (το αγαθου)(5). Ahora bien, al estar más allá de la "ousía", habita más allá de lo realmente real, de lo οντως ον, de manera que lo perfectamente cognoscible, las ideas, depende de algo que es completamente incognoscible. No cabe duda que aquí hay ciertos rasgos formales del ser heideggeriano: diferencia ontológica, ocultamiento, irrepresentabilidad.

Este carácter trascendente del αγαθου platónico será retomado por Plotino, el cual identificará el Bien y el Uno. Todas las cosas participarán del Uno, mientras que el Uno mismo es enteramente diferente. Lo Uno engendra todas las cosas. Lo Uno y el Bien se identifican en su papel generador de aquello que es consecuencia, de lo que viene a continuación de esa unidad: la multiplicidad. De manera que el Uno plotiniano tiene un papel que trasciende al ser mismo y que engendra todas las cosas.

"Lo Uno mismo no puede ser un ser, sino el padre del ser, y el ser su hijo primogénito."(6)

Ahora bien, lo Uno no es una cosa, no hay posible representación; está cerca, si no es, de la misma nada. Estrictamente hablando, la metafísica de Plotino no puede identificarse como un panteísmo, pues como afirma Gilson: "No puede haber participación por parte del mundo en el ser de un primer principio que, él mismo, no es."(7)

Como hemos de ver este antecedente no está muy alejado de la concepción del ser heideggeriano. Si en Plotino las cosas emanan de lo Uno y este Uno carece de representación, no ya en la realidad, sino ni siquiera conceptual, otro tanto ocurrirá con el ser heideggeriano, cuya esencia es, lo mismo que en Plotino, su falta de concreción; y en ambos casos, una esencia que se acerca a la nada.

Repitiendo a Parménides, nos dice Plotino que ser y conocer son una y la misma cosa (8), aunque la interpretación esté más cerca de Platón, ya que lo que quiere dar a entender es que la ουσια, la realidad más real, posee en sí misma su propia inteligibilidad. De ahí que lo que realmente es, la esencia, posea un máximo de cognoscibilidad.

5. Platón, *República*, trad. cast. Conrado Eggers, Madrid, Ed. Gredos, 1992, VI 509 b

6. Plotino, *Enéadas*, V, 2,1 cit. por Gilson o.c. p. 44

7. E. Gilson o.c. p. 46

8. Plotino o.c. III, 8, 8 cit. por Gilson, p. 49

El giro hacia la plena identificación de lo Uno con Dios fue dado por Proclo.(9) Lo que era una doctrina del ser pasa a convertirse en una teología. De forma que el paso del neoplatonismo al cristianismo no fue un hecho traumático, pues "Plotino y Proclo habían invitado a los hombres a unirse a lo Uno a través del ascetismo corporal y de la contemplación espiritual; el cristianismo invitaba a los hombres a hacer exactamente lo mismo."(10). Por parte del cristianismo era fácil adoptar el Uno plotiniano e identificarlo con Dios, a pesar de que el Uno está más allá del ser y que en el cristianismo haya, sin embargo, una íntima relación entre Dios y el ser. (Recuérdese la contestación de Dios a Moisés en el Exodo: "Yo soy el que soy"). No obstante, como señala Gilson, hay una contradicción entre cristianismo y neoplatonismo, ya que habíamos establecido que el Uno no se identifica con el ser, sino que lo trasciende. El problema para un cristiano rozaría el panteísmo si se identifica a Dios con el ser. Para evitarlo habría que afirmar el no-ser de Dios, que Dios está más allá del ser. Si él es superior al ser, puede producirlo. "Estrictamente hablando, pues, Dios es un supremo no-ser, causa de todo ser."(11). En este mismo camino de trascendencia se encuentra Juan Escoto. Lo creado no puede identificarse con el creador. Lo que es tiene su origen en lo que no es. "Lo que él quería hacer era elevar a Dios tan por encima de los seres que ya no fuera posible ninguna confusión entre ellos; y, por supuesto, el modo más sencillo de hacerlo era elevar a Dios incluso por encima del ser."(12). Lo importante para nuestros propósitos es constatar con estos ejemplos las huellas de la diferencia ontológica en la filosofía antigua y medieval. Es una constante de la reflexión metafísica desde Platón.

Otro caso de aproximación a la diferencia ontológica lo encontramos en el Maestro Eckhart. Para que una causa sea una verdadera causa no debe haber en ella nada del efecto. La diferencia entre el creador y lo creado será infinita. Así razona el místico: "Dios es la causa de todo ser, luego el ser no puede estar formalmente en Dios."(13). En Dios, por lo tanto, no hay ser. Cuando Eckhart habla de la "puritas essendi" no quiere decir precisamente "pureza de ser", sino de una pureza sin ser. Es otro ejemplo de la incaptabilidad del ser, de su abismo e irracionalidad, de su nada, como veremos en Heidegger.

9. Proclus. *Institutio Theologica*, art. 113. cit.por Gilson o.c. p. 52

10. Gilson o.c. p. 54

11. " p. 56

12.J. Scotus Erigena, *De divisione naturaeII*, 1, col.523. cit. por Gilson o.c. p. 61

13 Maestro Eckhart *Questiones et sermo parisienses* cit . por Gilson o.c. p. 64

El juego de la metafísica se movió en el terreno del ser como nombre. Cuando se trató de explicar el ser se buscó una esencia suprema que explicara a las demás. El ser se dibuja como una simple maquinaria cuya pieza fundamental hay que buscarla fuera de la máquina. Realmente la diferencia ontológica no se establece entre ser y ente, sino entre el ente creado y el ente que lo causa. Pese a la diferencia de naturaleza estamos en el ámbito cerrado del ente. La existencia como verbo permanece impensada.

Volviendo a Grecia, en Aristóteles la οὐσιᾶ no está separada, como en Platón, de la cosa. Establece la distinción entre la sustancia y sus accidentes; estos últimos como una realidad derivada, ya que su ser consiste en pertenecer o ser en la sustancia. Esta sustancia es el sujeto, o la base, de la cual se pueden predicar los accidentes, pero ella misma ya no es predicable. "Οὐσιᾶ, en el verdadero, primitivo y estricto sentido de este término, es lo que ni es predicable de un sujeto, ni está presente en un sujeto; es, por ejemplo, un caballo individual o un hombre individual." (14). Otra manera de definir la sustancia es como aquello que tiene en sí mismo el principio del movimiento. Entramos en un mundo diferente al de Platón, con Aristóteles "es algo real y totalmente dinámico, en el cual el ser ya no es mismidad, sino energía y eficacia. Ser es una palabra activa, ya sea el mismo acto de ser o el ser-blanco. Tal vez no se refiera Aristóteles a la existencia, pero sí a cosas existentes."(15). Ciertamente Aristóteles define la actualidad como la existencia de la cosa (16), que el ser en acto es lo mismo que existir. Sin embargo, la existencia como tal, el ser como verbo, no fue tematizado por Aristóteles, ya que la verdadera realidad se encontraba en la sustancia, lo que la hace ser como tal. "Entre los diversos significados del ser, el primero es aquél en que significa lo que es y en el cual significa la sustancia."(17). Una vez que los sentidos nos confirman que la cosa existe se puede obviar tal hecho y pasar directamente al contenido de lo que está presente. Por lo tanto, en Aristóteles, qué es el ser es lo mismo que: ¿qué es la sustancia?.

14. Aristóteles. *Categorías*, trad. cast. Francisco P. Samaranch, Madrid, Ed. Aguilar, 1977, I, 5, 2a II

15. E. Gilson o.c. p. 71

16. Aristóteles . *Metafísica*, trad. cast. Valentín García Yebra, Madrid, Ed. Gredos, 1990, Libro 9, 6, 1048a 38 - 1048b 4

17. Aristóteles o.c. Libro 7, 1, 1028a 13

Lo que verdaderamente está en acto es la forma. La forma es el acto mismo por lo que la sustancia es lo que es. La forma es superior a la existencia. Estas formas son las esencias, originándose con ello la gran controversia de los universales a partir de que el verdadero ser del individuo no difiere del verdadero ser de la especie. Así que lo que yo soy en concreto y realmente (humanidad) no difiere con respecto a algo que no existe (el universal "humanidad"). Pero si no le confirmo realidad al universal, ¿cómo sé que Pedro es un hombre si no tengo previamente la idea de hombre?

Continuando con la inobjetualidad de la existencia, para Avicena ésta es un accidente. Según Averroes, esta idea de la existencia no casaba con la doctrina aristotélica, para el que "un hombre, un hombre existente y hombre, son exactamente lo mismo"(18). Algo que luego repetirá Kant con su afirmación de que la existencia no es un predicado real. La existencia, para Averroes, es un dato irrelevante frente al dato primario de la esencia; de ningún modo podía admitir la afirmación de Avicena de que "quod esse sit accidens eveniens quidditati".(19) Que la existencia es un accidente que le acaece a la esencia. Si esto es así la esencia pierde su carácter atemporal de "haber ya sido", porque si, siguiendo a Avicena, el ser se ramifica en esencia y existencia, la esencia merece su título sólo cuando es actualizada como existente. Separada de su existencia se queda en un mero posible. Como afirma Gilson, la posición de Avicena contentaba a los teólogos, ya que entonces era preciso postular un Primero, un ser necesario, que hace pasar, actualizándolo, de la potencia al acto. Si la existencia es un accidente, vale decir, algo contingente, entonces será necesaria una causa primera.

Para Averroes la imprecisión en la definición de existencia es lo que le hace rechazarla, ya que no se trata propiamente de ninguna de las categorías aristotélicas, ni es sustancia ni ninguno de los accidentes. Y si la admitiéramos como un accidente, no considerado por Aristóteles, se trataría de un accidente peculiarísimo, ya que así como podemos distinguir entre la cualidad y la cantidad en una sustancia, la existencia sería indistinguible y sin embargo un engorroso accidente que como una mancha de aceite se extiende por el complejo entramado de la sustancia. Las críticas de Averroes son exactamente las mismas que ha repetido siglos después el análisis lógico del lenguaje. "x es" no añade nada a la cosa. Es una

18. Aristóteles. o.c. Libro 2, 1003b

19. E. Gilson o.c. p. 82

función proposicional que será verdadera si hay una constante que sustituya a la variable x. "Es" no expresa más que la realidad misma, "un hombre es" es lo mismo que "es un hombre", que meramente "hay un hombre". "Ser" sería una abstracción vacía a partir de "es", lo mismo que nos permitimos abstraer "humanidad" de "humano", o "humano" de "hombre". Sin duda se repiten los mismos argumentos de una y otra parte en esta batalla por la existencia. Pero si la existencia es la mera afirmación de la realidad actual, permanece en la oscuridad a qué nos referimos con "realidad actual" o "la posición de una cosa" (como dice Kant en KrV). Para Averroes la sustancia es una unidad cerrada de esencia y existencia. Pero, ¿no es esta solución una forma de eludir el problema, mareando la fantasmagórica perdiz de la existencia?

Con respecto al orden de lo creado, las esencias avicenianas pueden estar en tres lugares: en las cosas, en la mente, o en sí mismas, es decir, ni en las cosas ni en la mente. "Avicena ha puesto las esencias en sí mismas, como si fueran ciertas realidades neutrales, flotando, por así decir, entre las cosas y las mentes."(20).(Algo que irremediamente nos recuerda a Frege y su noción de sentido). La concepción de la esencia es férrea y determina la voluntad divina, mientras que en Duns Escoto si Dios crea lo hace libremente y por puro amor. En el escotismo las esencias no obligan necesariamente. La esencia "hombre" estaría en la mente de Dios, pero no por ello se verá obligado a su actualización. Sólo por medio de su voluntad libre otorgará o no la existencia. Igualmente la creación es aquella esencia puesta en la existencia actual como decisión libre de Dios. Tampoco en Escoto la existencia es algo separado de la esencia. "Una esencia existe justo en la medida en que es, y su existencia se define exactamente por el modo de ser que corresponde a esa esencia". Y "la existencia no puede ser jamás principio de individuación, puesto que ella misma está ya determinada por la esencia."(21). Si la esencia es idéntica al ser, y si cada ser tiene "esse" como esencia, entonces la existencia es sólo otra palabra para decir ser. Esencia y existencia se identifican. Como vemos el predominio de la esencia es absoluto y llega a absorber el dato bruto de la existencia. Escoto lo dice rotundamente: "Simpliciter falsum est quod esse sit aliud ab essentia".(22) Es sencillamente falso que el "esse" sea distinto de la esencia.

20. E. Gilson o.c. p. 109

21. " p. 123

22.D. Scotus. *Opus Oxoniense*, lib. IV, disp. 13, q.I n 38. Cit. por Gilson

Que la existencia es un escándalo filosófico se manifiesta claramente en la filosofía de Francisco Suárez, del que dice Gilson que "se ha hecho responsable de la expansión de una metafísica de las esencias que profesa la desatención de las existencias como irrelevantes para su propio objeto."(23). Es una doctrina esencialista en la que también la existencia está incluida en la esencia. Las esencias son reales en tanto que "aptae ad realiter existendum", aptas para la posibilidad de existir. La existencia es "un ser contraído". Con ello se quiere significar que el ser actual es un caso particular (contraído) del ser general. El ser real vuelve a ser una esencia que se actualiza. Junto con Aristóteles y Averroes coincide en que "ser hombre" y "hombre" son la misma cosa. Esencia actual y existir es lo mismo. El ser actual es una esencia plenamente actualizada. Así que esa esencia actual (o la actualidad de la esencia) no parece plantearle problemas. Como la cuestión no resuelta sigue estando en esa actualidad, se enfrenta a ella mediante argumentos de cierto sabor analítico; así, al afirmar que "la existencia es un constitutivo formal de la esencia actual, como la personalidad es un constitutivo formal e intrínseco de la persona."(24). El esencialismo total conlleva que la esencia de hombre es plenamente actual "qua" esencia. No obstante, tanto la esencia actual como la existencia no admitida de Suárez, requieren una explicación de su contingencia y en última instancia es Dios el causante del paso de lo posible a lo actual. "Las esencias posibles no son seres eternos, y las esencias actualizadas son seres verdaderamente creados." (25). La cuestión de la existencia se hace inevitable. Suárez, como Kant y tantos otros, rechaza la existencia porque es nada. Porque efectivamente no se puede preguntar qué es la existencia ya que ¡no es una esencia!, no es un ente, algo a la mano. Y esto puede conducirnos a identificarla con la nada.

Otro tanto ocurrirá con Descartes, para el que tampoco hay distinción alguna entre esencia y existencia. Guiado por su objetivo de certeza el ser de la conciencia, el "soy" del "pienso, luego soy" queda impensado. Se trataría de una distinción de razón o de una distinción modal del juicio, como más tarde en Kant. Al no haber un concepto claro y distinto, la existencia no es nada. O al contrario, a veces hay conceptos tan evidentes de suyo que no podemos aclararlos más, so pena de oscurecerlos.

23. E. Gilson o.c. p. 145

24. " p. 140

25. " p. 143

La explicación esencialista de la existencia continúa en Wolff. "El ser es lo que puede existir y, consecuentemente, aquello con lo cual la existencia no es incompatible." (Ens dicitur quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat)(26). Es decir, si una cosa existe es porque puede existir y la posibilidad de ser implica la no contradicción de la esencia. Un triángulo equilátero puede existir porque su esencia está constituida por tres lados y ángulos iguales, si se altera esta esencia dejará de ser un triángulo equilátero y no podrá existir en la realidad. De manera que los "esenciales" son la entraña, el corazón mismo de la realidad (per essentialia ens possibile est). Pero la existencia no se termina de explicar por la esencia. Diríamos que es su condición necesaria, en cuanto a que la esencia no sea contradictoria, pero no es suficiente. Volvemos al abismo que separa la esencia de la existencia. En palabras de Gilson: "Wolff ha definido nominalmente la existencia como el complemento de la posibilidad." (Hinc existentiam definio per complementum possibilitatis)(27). Volvemos, pues, a palabras como accidente, modo, ahora "complemento de la posibilidad". Palabras que quieren cercar a la existencia sin lograrlo. En definitiva, ante la dificultad de aclarar la existencia por sí misma, habrá que buscar su razón suficiente, como el resto de los seres finitos, en otro ente distinto. La existencia como tal queda excluida en la ontología de Wolff.

Las pruebas históricas nos llevan a una conclusión: la existencia forma parte, como nota constitutiva, de la esencia. Las cosas o Dios existen porque la existencia ya está contenida en la esencia. El argumento ontológico siempre está presente. Y en este aspecto hay que reseñar la corrección que Hume impone a la escolástica en cuanto a su doctrina de la necesidad esencialista. En la realidad concreta no es posible deducir la existencia "a priori" de otra cosa anterior. La realidad concreta requiere una causalidad eficiente, aunque la necesidad de esa causa sea lo que Hume pone en duda. Despertado de su sueño dogmático, Kant repite a Hume en el prólogo de los Prolegomena: "Es absolutamente imposible ver la razón de que, porque una cosa exista, alguna otra cosa deba existir también necesariamente, y no se ve tampoco cómo el concepto de tal razón pueda deducirse a priori."(28)

26. C. Wolff. *Ontología*, cit. por Gilson o.c. p. 155

27. " cit. por Gilson o.c. p. 159

28. E. Gilson o.c. p. 163

De las propiedades abstractas de las esencias no se puede pasar analíticamente a la realidad, la existencia se convierte en lo completamente otro. Ninguna esencia puede implicar su propia existencia, no sólo en las cosas, sino incluso en Dios.

En el debate por esclarecer la idea de existencia, Kant muestra su reticencia ya antes de la KrV. En 1763, en el escrito "El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios", Kant aporta argumentos negativos sobre la existencia, nos dice lo que ella no es. Y lo que inmediatamente no es la existencia es un predicado. Si digo "Julio César es" no añado nada a una noción ya plenamente determinada.(29). ¿Qué añade la existencia a la pura posibilidad? Kant responde que al afirmar "Julio César es" hay que distinguir entre "lo que se pone" y "cómo se pone". Lo que se pone es la esencia de Julio César en ambos casos, sea como posible o como existencia, pero es distinto cómo se pone la esencia "qua" existencia. Lo que la existencia añade al posible es el sujeto mismo en su realidad absoluta. Cuando se pone un posible como real no se está añadiendo algo más, sino la misma cosa, sólo que lo que se pone como existente, dice Kant, está "más puesto" (mehr gesetzt). Pero para este viaje no hubiéramos necesitado alforjas, pues seguimos igual. "Más puesto", "realidad absoluta", resultan otras tantas tautologías sumadas a este combate por la existencia. Si la existencia es nada, ¿cómo es que pongo más al poner una esencia existente que poniendo tan sólo esencias?

En esta inmediatez de algo que es una nada, nos vamos acercando a la pobreza del ser hegeliano. Desnudez del ser: supongamos que la existencia no es un predicado real. Vayamos quitando predicados a la cosa (el color, el peso, la materia, la extensión ...) Si decimos: entonces no quedaría nada; esta nada ¿no sería el reconocimiento de haber habido un ser? La existencia bruta se nos revela cuando despojamos a las cosas de todos sus significados, de todos sus símbolos, de todos sus atributos y nos queda el simple dato de que la cosa es. Cuando se borra todo nos queda la taza de café que observa Roquentin, algo que insiste absurdamente en estar ahí. (Ver *La Náusea* de Sartre).

Sin embargo, persistiendo en un racionalismo abstracto, la existencia será para Kant la modalidad asertiva del juicio. "La existencia aparece, pues, donde el juicio asertórico, "x es", pone como real un objeto de pensamiento tal que responde a una intuición sensible, esto es,

29. E. Kant - "Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes". *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Berlín, 1912. I, I,2

a un dato." (30). Pero si ponemos el dato sensible como última explicación de la existencia, colocamos el carro delante de los bueyes. No podemos fundamentar en la intuición sensible el fenómeno de la existencia, porque ya en toda intuición de algo ese algo se nos da como siendo, como existencia previa.

No hay manera de escapar del ser entendido como existencia. Ni siquiera podemos establecer la hipótesis de un entendimiento entre cuyas categorías se incluya a la existencia, o una conciencia que posea la existencia como uno de sus modos intencionales. Sea el entendimiento kantiano o la conciencia husserliana, nos encontramos con el dato primario del "es". Por eso puede afirmar Hegel que el ser es la más pobre y la más abstracta de todas las nociones. En la Enciclopedia nos dice:

"El puro ser constituye el comienzo porque es tanto pensamiento puro como lo inmediato simple e indeterminado, y el primer comienzo no puede ser nada mediato ni más determinado."(31)

Y, a continuación, en el párrafo siguiente, este importante añadido:

"Ahora bien, este ser puro es la pura abstracción y por tanto lo absolutamente negativo que, tomado igualmente de manera inmediata, es la nada."

En su pobreza el ser es lo que resta en una esencia cuando se la despoja de todos sus atributos. El ser está más allá de toda representación puesto que es lo más abstracto y lo más vacío de contenido. Y como señala Gilson: "Si el ser no es percibido, ni representado ni intuido, y sin embargo, es conocido, sólo queda una hipótesis que se pueda proponer acerca de él, a saber: que el ser sea idéntico al pensamiento."(32). Pensar es pensar el ser; o mejor, el ser es el pensamiento cuando se toma a sí mismo como objeto. El "pienso, luego soy" adquiere una perspectiva nueva, más lejos de la simple certeza. Ser y pensar son lo mismo, según la célebre sentencia de Parménides, pues al poner al ser como sustancia absoluta el eleata identificó realidad y pensamiento puro, el cual es pensamiento del ser, (genitivo objetivo y subjetivo, para la interpretación heideggeriana).

30. E. Gilson o.c. p. 172

31. G.W.F. Hegel *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad.cast. Ramón Valls, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 188

32. E. Gilson o.c. p. 181

En la identificación hegeliana del puro ser con el puro no-ser se da un movimiento que es el origen del devenir. Desde el punto de vista lógico, de los conceptos abstractos, esto es una contradicción; pero ésta es la mismísima ley de la realidad, un devenir que es constante inquietud: "Werden ist die Unruhe in sich"(33). El devenir contradictorio se resuelve en el darse (Dasein: existencia). La existencia es una "aufgehoben" o superación de contrarios, la existencia es el resultado del combate entre el ser y la nada. No obstante, hay que añadir que Hegel tiene otra concepción de la existencia como categoría perteneciente a la lógica de la esencia (wesen) y contrapuesta a ella. Existencia como lo contenido, una vez más, en la esencia (Das Wesen als Grund der Existenz), la esencia como fundamento de la existencia. Retorna el griego salir-de, brotar-de. La esencia vuelve a tener un papel preponderante en la explicación de la existencia, pues no es ni pura mismidad ni pura alteridad; es más bien el mutuo reflejar y pasar de lo uno a lo otro. De aquí que la esencia sea la razón próxima de la existencia. "Ser una cosa como tal es ser la ya superada oposición de una esencia concreta con su propia existencia." (34)

¿Acabará la existencia por ser el gran enigma de la filosofía? Si no hay manera de conceptualizarla, ¿se convierte finalmente en una cuestión religiosa? Este será el punto de vista de Kierkegaard. "Kierkegaard estaba poseído por la convicción de que, si la religión, que es vida, está en constante peligro de degenerar en especulación abstracta, ello es debido a que uno de los permanentes propósitos de la filosofía es eliminar la existencia."(35). La argumentación de Kierkegaard se apoya en la distinción de dos tipos de conocimiento. Por un lado está el conocimiento objetivo, el cual, una vez adquirido, no requiere ningún esfuerzo de apropiación por parte del sujeto cognoscente. Es especular, reflejo del objeto. El conocimiento objetivo simplemente se posee, pero no hay implicación del sujeto; no toca, por así decir, su yo más íntimo. El conocimiento subjetivo supone, por el contrario, una activa apropiación por parte del sujeto. Filosofía, en tanto que amor a la sabiduría significa que un filósofo es un amante, ¿y acaso -se pregunta Gilson- llamamos amante a quien lo sabe todo del amor pero no está enamorado?

33. Hegel o.c. Parágrafos 88-89

34. E. Gilson o.c. p. 186

35. " p. 189

El verdadero conocimiento siempre es subjetivo, en el sentido de que involucra vitalmente al sujeto. Naturalmente esto conlleva un peligro, ya que de la misma manera que había una ontología sin existencia, sea el caso de Wolff, Kant, Hegel y en general casi toda la historia de la filosofía, puede haber una existencia sin ontología. Esto es lo que se le puede reprochar al danés: ser un existencialista puro, por la precisa razón de que su completo mensaje filosófico consistió en transmitir a sus contemporáneos la profundamente arraigada convicción de que no puede haber una filosofía objetiva de la existencia. Sistemática y existencia se oponen; el sistema presupone la ligazón perfecta de las cosas, pero la existencia rompe esta continuidad como si fuera un agujero negro en el ser. Esta es la gran crítica de Kierkegaard a Hegel. La verdadera contradicción es el "aut-aut" existencial, la duda entre esto o aquello. En la abstracción pura no hay nada que escoger vitalmente, por eso es fácil para Hegel superar las contradicciones, porque no hay implicación subjetiva alguna en el orden de la abstracción. En tal caso no cabe sino recurrir al conocimiento subjetivo que lo ético y lo religioso proporciona, ya que "tal conocimiento es el único que está esencialmente referido al hecho de que el sujeto cognoscente existe."(36). Puesto que el conocimiento subjetivo no tiene la pretensión de apropiarse objetivamente del objeto, su saber no está en la adecuación del intelecto con la cosa, sino en la relación misma; ahí es donde radica ahora la verdad. De donde nace un nuevo peligro, pues el conocimiento se convierte en algo privado. Hay una radicalidad del yo en otro sentido que el de Descartes. El interés por la realidad fundamental del yo es de otro tipo, pues Kierkegaard invierte la frase "pienso, luego soy", ya que si pienso no soy y pensar es olvidar la existencia, (cuanto más se piensa menos se existe, diríamos en tono jocoso). Es cierto que estoy pensando y que lo capto con absoluta evidencia, mas esta autopercepción se me da desde el trasfondo de la existencia como horizonte previo fundamental y fundamentador. No mi existencia en el pensamiento, sino al revés. El error cartesiano es verse a sí mismo como una sustancia pensante, no como un existente, a partir de lo cual elaborar la objetividad y certeza del conocimiento.

Por otro lado Kierkegaard señala un aspecto fundamental de la existencia, que luego formará parte del equipaje básico de Heidegger. Me estoy refiriendo al tiempo. La existencia, esa nada inapresable que los filósofos persiguen denodadamente, si tiene alguna

36. S. Kierkegaard *Post-scriptum a las migajas filosóficas*, cit. por Gilson o.c. p.192

característica es la temporalidad. Ser actual es ser en el presente temporal, como ser potencial es aún no ser pero poder ser en el futuro. La relación del ser con el tiempo es tan íntima que Heidegger ve en él el sentido del ser. De manera que la verdadera función de la existencia es sacar al hombre de la eternidad, crear una rasgadura entre él y aquel aspecto eterno bajo el cual abraza todo lo que intelectualmente es capaz de concebir. Todo lo que piensa como esencia, en tanto que dado en la eternidad, se diferencia frente a la fragilidad temporal de la existencia. La existencia actual es una ruptura de la eternidad y este factor temporal acaba por señalar el sentido del ser, su relación con el tiempo y su finitud enmarcada entre dos nada.

2. El ser en Santo Tomás de Aquino

En nuestro repaso histórico, hemos visto que la existencia ha tenido un rango inferior a la esencia en la reflexión sobre el ser en general. En este momento hay que hacer mención especial a Santo Tomás de Aquino, ya que nadie, salvo el dominico (en palabras de Gilson), ha cuidado de poner la existencia en el ser, como un elemento constitutivo del ser mismo. Gilson, el autor de cabecera que nos sirve de guía en este combate incruento entre esencia y existencia, sitúa claramente las fronteras del problema. Sabemos que, para Aristóteles, la metafísica es la ciencia del ser en tanto que ser.⁽³⁷⁾ Pero el ser como tal puede ser tratado de tres maneras diferentes: a) En cuanto a sus propiedades formales, identidad, no contradicción. b) Aquellos seres que verdaderamente son en importancia, por ser actos puros o actos primeros. En este caso la metafísica se identifica con la teología, y c) El ser en tanto que conocimiento de sus causas. Dejando aparte el estudio lógico-formal del ser, la metafísica puede pensarse como el estudio de las causas primeras y por lo tanto del ser por excelencia: Dios. Pero como certeramente señala Gilson, en el estudio de las cuatro causas nos aparece una, la materia, que parece independiente de las otras tres y que no puede ser reducida a ellas. Un problema análogo al quinto postulado de las paralelas de Euclides y el fracaso por hacerlo derivar de los otros axiomas. De manera, que, a su modo, la materia es una causa primera en Aristóteles, una causa que el Dios aristotélico no acaba de explicar. En este punto está el salto cualitativo que emprende Tomás de Aquino, al introducir a Dios como el autor de la

37 Aristóteles o.c. K,3 1060b 31

creación y la materia. Ya no hay ciencia del ser por sus causas primeras, sino por su causa primera. Un Dios que resuelve de un plumazo el irresoluto problema de la existencia que tantos quebraderos de cabeza había producido. Un Dios revelado, situado por encima de la teología natural aristotélica, que se adecua a la razón natural del hombre.

En tanto que comentador de la metafísica de Aristóteles se identifica con su concepción de la sustancia y la indistinción entre esencia y existencia. El ser se dice de muchas maneras, pero siempre en relación a la ουσια, a la sustancia.(38) Aristóteles entiende la respuesta a τι τω ον (¿qué es el ente?) como esencia y esta dirigida al ente particular. No preguntó por el acontecimiento del ser mismo. Pregunta por el qué de un ente particular. En palabras de Werner Marx, se puede decir que ya desde Aristóteles hay una reificación de las cosas, objetivación de lo que está enfrente del sujeto, que tiene una esencia. Todos los entes se convierten en cosas: el arte, la vida, el hombre mismo. Esta situación alcanza hasta los tiempos modernos.(39). Sustancia, ser, unidad, son términos equivalentes para Aristóteles. Un hombre, hombre que es y hombre, se refieren a una misma realidad. Por eso Averroes criticaba a Avicena el añadido de la existencia como un accidente del ser. Para Aristóteles ser y ser una sustancia es lo mismo; las sustancias gozan de una autonomía que hace irrelevante la pregunta por su presencia. La aportación de Tomás de Aquino es afirmar que las sustancias no existen por sí mismas. Para Aristóteles a las sustancias les es imposible no existir, mientras que para Tomás son radicalmente contingentes. Y es que ahora la existencia ha cobrado un valor nuevo al recordarnos que el nombre "ser" (ens) se deriva del verbo "ser" (esse) con el significado de acto de existir. La fragilidad de la existencia es tal que pende de un hilo que Dios puede cortar si quisiera. Con un ejemplo citado frecuentemente por Santo Tomás, la existencia es la luz que hace que veamos las cosas, si Dios apaga esa luz la realidad se desvanece en la nada. Dios está constantemente sosteniendo la antorcha para que su luz se propague. El mundo existente es tan precario que puede ser nada en un instante. La existencia es algo contingente. Una cuestión verdaderamente extraña en Aristóteles, para el que la sustancia conlleva interna y necesariamente su propia existencia.

38. Aristóteles o.c. IV, 2

39. Werner Marx- *Heidegger and the tradition*. Northwestern University Press , 1989.

Además, Santo Tomás introduce un factor temporal, como es la existencia, frente a una eternidad a la cual busca el hombre acercarse, trascendiendo la temporalidad del existir; es decir, la materia y la muerte. Aquí hay un supuesto, que es la condición divina y trascendente del hombre. Por eso le concibe como una existencia temporal inserto en una eternidad. De esta forma los conceptos de ser y existencia quedan completamente transformados. Nos hallamos ante un aristotelismo inserto en la religión cristiana. Quizás una contradicción en los términos, como manifestó Heidegger, si admitimos la expresión "filosofía cristiana".

De manera que ahora no nos encontramos con meras causas motrices. La causalidad formal aristotélica hace lo que las cosas son, su efecto es la sustancialidad que incluye el que esa sustancia sea; en Santo Tomás esa eficacia de la causa proporciona directamente la existencia. "No hace a los seres ser lo que son, les hace ser."(40). Este hacerles a las cosas que sean es una acción de Dios, verdadero artífice de la existencia, pues ésta es imposible que se explique por sí misma. La constitución ontoteológica de la metafísica queda fielmente expresada en el siguiente texto:

"No puede ser que la misma existencia sea causada por la misma forma o quiddidad de la cosa. Es necesario que todas las cosas cuya existencia es distinta de su naturaleza tenga su existencia de otra. Y como todo aquello que es por otro, se reduce a aquello que es por sí, como a la causa primera, es necesario que haya alguna cosa que sea para todas las demás la causa de su existencia por ser ella existencia únicamente(...)Es claro pues que la inteligencia es forma y existencia que tiene la existencia del primer ente, que es existencia solamente. Y éste es la primera causa: que es Dios."(41)

En cuanto a las relaciones concretas de esencia y existencia, hay que decir lo siguiente: la sustancia no tiene un papel inerte frente a la existencia, a pesar de ser dos cosas absolutamente heterogéneas. Volviendo al ejemplo de la luz, ésta causa la luminosidad del aire, pero la diafanidad de éste propicia esa luminosidad, capacita a la luz para estar ahí.

40. E. Gilson o.c. p. 221

41. Tomás de Aquino. *Del ente y la esencia*, trad. cast. Antonio D. Tursi, Buenos Aires, Ed. Losada, 2003, p. 36-37

"Las formas son causas formales de la existencia, en tanto en cuanto que contribuyen a la constitución de sustancias que son capaces de existir." (42)

La relación intrínseca entre las sustancias y la existencia es ambigua; pues Santo Tomás habla de "composición real" y también de "distinción real". En el complejo problema de los universales, ¿cómo puede ser la esencia de la especie una en sí misma y diversa en la pluralidad de los individuos?, Tomás encuentra la respuesta en el orden de la existencia; ésta individualiza a cada existente. Un existente es distinto de otro como si fueran átomos independientes, pero poseen una quiddidad común. Así cada hombre participa de la esencia "hombre" y al mismo tiempo esa quiddidad es diversa en la pluralidad existencial de cada individuo. Por eso la composición de esencia y existencia es real, su resultado es una cosa y la distinción también es real, porque el acto de existir rompe la quiddidad general, por así decir, en individuos diferentes. Si como hemos ido viendo, antes la esencia mandaba sobre la existencia, ahora es la existencia quien proporciona ser a la esencia. "El ser (esse) es lo que hace que una esencia sea un ser, la esencia de la sustancia no podría ser distinta de su propia existencia, ya que, de otro modo, la esencia no sería nada."(43).

No obstante hay que recalcar el papel de causa formal de la forma sustancial (valga la redundancia). El ser pertenece siempre a un ente y resulta sin duda de los principios constitutivos de ese ente. Volviendo al ejemplo de Tomás de Aquino: lucir es el acto de una cosa luminosa."Esse in re est, et est actus entis, resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis."(44). Pero esos principios constitutivos del ente no son la causa primera de la existencia, que sólo está en Dios; son causa formal.

El ser como existencia llega a ser el acto supremo de la forma, de manera que antes de ser esta o aquella cosa toda sustancia prioritariamente es, tiene entidad, es un ente. El ser es el acto primero del que todas las cosas participan, aunque él mismo no participa de nada. Este es el caso que se identifica con Dios, ser autosubsistente sin participación en otro. No así en el caso de otros existentes que tienen que participar de la existencia misma bajo una relación determinada por la potencia y el acto.(45). Por lo tanto, toda la contingencia del ente depende

42. Tomás de Aquino. - *Contra gentiles* II, 54, cit por Gilson o.c. p. 221

43. E. Gilson o.c. p. 225

44. T. de Aquino, In III Sunti, d.6, f.2. cit. por Gilson o.c. p. 227

45. E. Gilson o.c. p. 228

de la causalidad del Acto Puro, identificado con Dios, cuyo efecto primero es la existencia: "Primus autem effectus est ipsum esse."(46). La consecuencia es que el nombre ens (ente) significa "esse habens" (lo que tiene esse, ser). Definitivamente con Santo Tomás ente significará a la vez tanto "la cosa que un cierto ente es y el acto existencial que le hace ser un ente" (47). Creo que aquí está claramente definida una concepción de la diferencia ontológica, aunque no en los términos propiamente heideggerianos. La diferencia ontológica tomista es interna al ente mismo, es ontoteológica, mientras que la diferencia auténtica y olvidada en el decurso de la metafísica occidental es la que se da entre ser y ente.

Desde luego la existencia como tal permanece oscura también en Santo Tomás, pero hay que reconocerle la importancia que adquiere en la teoría del conocimiento y en el conocimiento de la verdad misma. La verdad no será la sustancia y su forma, sino su mismo ser. Para Santo Tomás la verdad se fundamenta más en la existencia de la cosa que en su quiddidad, pues la verdad consiste en una asimilación de la existencia por medio del intelecto: "veritas fundatur in esse rei magis quam in ipsa quidditate"(48). Una concepción de la verdad que tiene resonancias heideggerianas. Esta asimilación de la existencia nos resulta inevitable y es el presupuesto de todo conocimiento. No sólo en las proposiciones puramente existenciales como "Pedro es", sino también en las predicativas, como "Pedro es alto", hay una última referencia (o primera) a la existencia. Detrás de estas proposiciones está la cuestión de que son o no verdad. La proposición más que describir un estado de cosas lo que refleja es un dato existencial. La verdad o no verdad están basadas en el dato previo de la existencia o no del referente. Insisto, de su darse como fenómeno de presencia. Los hombres no podemos pronunciar una sola frase en la que al menos un juicio de existencia no esté implicado en ella. El conocimiento abstracto es lógico-analítico y puede convenirle lo que la cosa es, su esencia o concepto, pero no puede dirigirse a la existencia, sencillamente porque ésta no es una esencia. Sólo el juicio, en tanto facultad que va más allá del conocimiento abstracto, puede referirse a la existencia. Para el tomismo la condición de posibilidad de los juicios existenciales está en que la realidad se constituye en la unidad de esencia y existencia y que la mente humana está naturalmente preparada para aprehender esa realidad. Es cierto,

46. T. de Aquino. *Qu. disp. de Potentia*, q. III, a. cit. por Gilson, o.c. p. 233

47. " *Perihermeneias*, 5, 20 cit. por Gilson, o.c. p. 234

48. " cit. por Gilson, o.c. p. 245

la famosa destrucción de la ontología propuesta por Heidegger consiste en darle la vuelta al error ancestral de la metafísica que colocó a las esencias por delante de la existencia, el haber tomado la parte por el todo. Incluso la misma división fundamental del ente en esencia y existencia va a quedar en entredicho, como veremos en la crítica que hace a esta clasificación en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

De manera que para el tomismo la reflexión sobre el ente es inseparable de la unicidad de la esencia y la existencia. No puede tampoco caerse en el extremo opuesto y dar prioridad a la existencia en la filosofía del ser. Ser es necesariamente ser un ente y ser un ente es ser. El problema de la existencia es separarla radicalmente del ente en el que está como impresa y comprobar su constitutiva nada, al menos la imposibilidad de llegar a conceptualizarla, a no ser que recurramos a instancias superiores que la justifiquen. Pero entonces ya no hacemos filosofía y el filósofo ha de dar cuenta de ese fenoménico dato bruto, y absurdo, que tercamente está ahí. Sin embargo, creo que Heidegger va más allá del problema de la existencia tal y como lo hemos ido resumiendo en este repaso urgente de la historia de la filosofía. Y va más allá porque su preocupación no es el enfrentamiento entre esencia y existencia, sino entre ser y ente. Es el ente el que se articula en esencia y existencia, pero la condición de posibilidad o el articulador de esta división es el ser mismo. Este es un paso abstractivo superior. El Dasein está abierto a su propia existencia, pero también al ser en general. ¿Pero no hay una homología entre la existencia a la que estoy abierto -mi propia existencia- y lo que genéricamente llamamos el ser? ¿Es lo mismo ser y existencia? A Heidegger le resultará inevitable tener que tratar la nada de la existencia entendida como existencia del Dasein, su finitud y nihilidad como fundamento ontológico; pero esta nada, como resultado de lo que denominaré como ósmosis entre ser y Dasein, se extenderá como una verdadera amenaza al seno del ser mismo. La nada anida en la misma ἀληθεια, en el desocultamiento/ocultamiento del ser.

El mismo Gilson entiende la diferencia ontológica a la manera del tomismo, sin percatarse de que la verdadera diferencia está entre ser y ente, no entre esencia y existencia. El verdadero Sein va a ser Dios, un puro ser que podría incluso subsistir sin el ente. Pero el ser heideggeriano no se identifica, en principio, con Dios. En su crítica a "la filosofía más reciente" (manera de citar a Heidegger), Gilson se lamenta de que el ser no cree al ente sino

que lo arroja, "lo que en otra parte se llama creación y criatura es aquí un 'Wurf'".(49) Desde luego, y esto podría ser tema de debate, la filosofía de Heidegger tiene mucha deuda con el pensamiento medieval, pero está radicalmente separado de la reflexión ontoteológica propia de ese periodo. El trasfondo de la nada, la finitud, hacen de él un pensador ateo, más inclinado hacia el despertar de la filosofía como admiración griega que como reflexión racionista de una maquinaria coronada por el ser supremo.

3. La crítica del enunciado kantiano: "Ser no es un predicado real".

En el curso *Los problemas fundamentales de la fenomenología* parte Heidegger de la inteligibilidad del ente, algo que suscribe con Tomás de Aquino y la filosofía medieval. Pero entender el ente supone un principio de inteligibilidad anterior. Si no supiéramos qué es la vitalidad no sabríamos que es la vida; para entender lo existente necesitamos de la existencia. En definitiva, entendemos lo que es desde otra cosa que no es, que no está presente. Que las cosas se nos den como siendo, introduce dos elementos primordiales: las cosas, los entes, más el dato de que están siendo. Es la inicial diferencia ontológica. Por otro lado, como hemos de ver en su crítica al tomismo, la estructura de la metafísica en el caso de Heidegger, supone que más allá de la división entre esencia y existencia -dualidad que permanece incuestionada en la filosofía medieval- está el ser mismo que se articula en dicha dualidad, de manera que esencia y existencia serían dos momentos del ser en general. (50)

La vía para acceder al ser es el Dasein humano, como ya se explicita en SuZ, y como la constitución originaria del Dasein consiste en la temporalidad, hay que concluir que el ser mismo que es comprendido por el Dasein ha de ser también temporalidad. En definitiva, lo que nos quiere decir Heidegger es que si preguntamos por el sentido del ser no puede obviarse el tiempo.

Este curso es importante para nuestros propósitos porque lo que con él pretende Heidegger es realizar una exposición contrastada de las teorías históricas sobre el ser y su propia posición. Para Heidegger la ontología antigua y medieval ha mantenido sin crítica la general

49. E. Gilson. *Las constantes filosóficas del ser*, trad. cast. Juan R. Courrèges, Pamplona, EUNSA, 2005 P. 168

50.M. Heidegger. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24 P.13-14. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad.cast. Juan .J. García Norro, Madrid,Ed. Trotta, 2000, p. 35

división entre esencia y existencia. Otro aspecto importante es que para esta ontología todo ente tiene un modo de ser que es la existencia, sin llegar a cuestionarse si no habría que distinguir entre distintos modos de ser. Con ello se está aludiendo al concepto de existencia en el caso del Dasein, el cual nada tiene que ver con el concepto de existencia del resto de los entes. Luego, al menos, hay dos modos de ser, de existir.

Adelantando el tema de la verdad, aunque ya tematizada en SuZ, Heidegger hace hincapié en el papel del Dasein como desvelador de la verdad y la función del ser mismo como revelador. El Dasein existe en la verdad. Esta característica del Dasein es realmente superadora de la ontología antigua y medieval. No ya porque asigne importancia a la simple aprehensión como intuición inmediata del ser, cosa que, como vimos coincide con el concepto de verdad tomista, sino más bien por el rol del Dasein como aquel agente que pone en marcha el fenómeno de la trascendencia y consiguiente apertura al ser. De tal forma juega su papel el Dasein que en este momento de la obra de Heidegger la meditación sobre el ser está fuertemente influenciada por su análisis ontológico, por el seguramente mal llamado primer Heidegger, en el que parece primar cierto subjetivismo. Pero en este punto Heidegger no deja lugar a dudas: "Sólo hay ser si hay verdad, es decir, si existe el Dasein."(51)

En su magnífico repaso crítico a la historia de la ontología, parte de cuatro tesis tradicionales sobre el ser: a) la kantiana, según la cual el ser no es un predicado real. b) la aristotélica y medieval, la que fractura al ente en esencia y existencia. c) la ontología moderna, o cartesiana, que estipula dos modos de ser fundamentales: res extensa y res cogitans y d) la tésis lógica del ser como cópula. Frente a estas cuatro tesis históricas sobre el ser opondrá, en la segunda parte del curso, la suya propia, basada en la diferencia ontológica. Nosotros nos vamos a servir de la crítica referida a las dos primeras tesis, ya que el tema de la existencia y su relación con la esencia nos había guiado como hilo conductor en la exposición de la historia del ser y su confrontación con la original aportación heideggeriana. Además, las críticas a Descartes y la diferencia ontológica, son cuestiones que van a resultar tratadas en nuestros posteriores análisis del nihilismo.

El camino junto a Heidegger comienza con su crítica a Kant y el extraño dictum de que la existencia no es un predicado real. Digo extraño porque nadie negará la existencia, y sin

51. M. Heidegger (GA 24 , 25, 44)

embargo nadie la puede señalar. Si hasta ahora este constitutivo del ser no ha sido justamente apresado, lo es por su carácter esquivo; a veces, como hemos visto en la filosofía medieval, directamente rechazado; pero que insistentemente golpea al pensamiento como un verdadero escándalo filosófico que no se debería dejar de lado. En su negativa a aceptar la existencia Kant es deudor de una especie de prejuicio filosófico que se remonta a Aristóteles. ¿En qué consiste la aportación heideggeriana?

En primer lugar, el concepto de existencia (Existenz) o efectividad (Wirklichkeit), la existencia actual del tomismo, está referido a lo que está ahí, subsistente, "a la mano", como los útiles que campean alrededor nuestro, lo "Zuhandensein". Sin embargo, este concepto de existencia no es aplicable al ser humano, que es un Dasein, el verdadero existente que no es una cosa entre cosas porque no se confunde con el resto de los entes naturales. El verdadero concepto de "Existenz" corresponde al Dasein, mientras que al resto de las cosas hay que consignarlas como la mera subsistencia. Esta ya podría ser una solución conclusiva del problema de la existencia desde el punto de vista formal, aunque faltaría por desmenuzar el concepto en el caso del Dasein y desarrollar una especie de ontología material de la existencia, que es lo que se realiza en SuZ. Pero sigamos oyendo a Kant. La alergia kantiana a la existencia se desenvuelve en el marco del argumento ontológico para la demostración de la existencia de Dios, cuya premisa fundamental es que al concepto del ente más perfecto le pertenece la existencia. El rechazo kantiano no consiste en que a lo más perfecto le pueda pertenecer el existir, sino que la existencia como tal no pertenece a la determinación de un concepto. La argumentación kantiana se encuentra en dos lugares: en "El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios" y en "La crítica de la razón pura", y gira sobre dos pivotes: que la existencia no es un predicado o determinación de cosa alguna, y el aspecto positivo: que la existencia es la posición absoluta de una cosa.

Conviene aclarar que cuando Kant habla de predicado real, quiere dar a entender el contenido quiditativo de la cosa, el contenido real de la esencia o de la cosa posible. Que la existencia no es un predicado real significa que no pertenece a los contenidos reales, quiditativos, que constituyen a la cosa. Por eso puede decir sorprendentemente Kant: "Cien táleros efectivos no contienen ni un ápice más que cien táleros posibles." (52)

Y añade: "La existencia es la mera posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas." (53). La mera posición significa que la cosa es puesta absolutamente sin relación con la sustancia (diríamos en el lenguaje tradicional), pues todas las demás determinaciones están en relación con el sujeto; el color, el peso, la dureza están en relación con la sustancia mesa, pero la existencia no se relaciona con nada, es la mesa puesta ahí, absolutamente. Si digo "la mesa es" no añado nada a los predicados del sujeto mesa. Y Heidegger se pregunta: "¿Es satisfactoria la explicación que da Kant del concepto de existencia?" (54)

La existencia no es nada, sólo posición absoluta que se añade. Eso que se añade, para Kant, tiene que ver con una relación, la que se establece entre la cosa y el sujeto que conoce. Que la cosa "nos es dada de tal modo que la percepción de ella puede preceder al concepto."(55). Estamos en el meollo de la explicación kantiana de la existencia, pues hasta donde llega la percepción, y lo unido a ella según las leyes empíricas, hasta allí alcanza nuestro conocimiento de la existencia de las cosas. De manera que tenemos que reconocer a la percepción como el carácter específico de la posición absoluta. La diferencia entre una ventana representada y una ventana real está en la percepción. Con ello Kant interpreta la existencia como algo "Vorhandenes". ¿Pero se puede identificar la percepción con la existencia? ¿No quedamos en que la existencia no era nada real, quiditativo? ¿Cómo es posible que el ser o la existencia sea asunto de la percepción?(56). Y a continuación un texto que cito por extenso, ya que, una vez desmenuzado, nos expondrá a las claras cuál es la concepción heideggeriana del ser y la existencia:

53. Kant , o.c. B626

54. M. Heidegger (GA 24, 57, 69)

55. Kant , o.c. B272-273

56. M. Heidegger (GA 24, 65, 75)

"Es claro, sin embargo, que la ventana no recibe la existencia porque yo la perciba, sino, al contrario, puedo percibirla si existe y porque existe. El ser-percibido presupone, en todos los casos, la perceptibilidad y ésta, por su parte, exige ya la existencia de lo perceptible o del ente percibido. La percepción o la posición absoluta es, en todo caso, el modo de acceso a lo existente, a lo subsistente, el modo de su descubrimiento; el carácter del estar-descubierto no es, sin embargo, la subsistencia de lo subsistente, la existencia de lo existente. Esta pertenece a lo subsistente, a lo existente sin que esté descubierto. Sólo por ello es descubrible."(57)

Varias cosas importantes hay en el texto citado. En primer lugar, el carácter apriorístico de la existencia. La existencia está ya en la cosa, la percepción es el vehículo de su descubrimiento. Las cosas se nos presentan gracias a la percepción, pero porque en ellas está ya la existencia como esperando a ser descubierta. Aquí tenemos la dialéctica ser-descubridor/ser revelado. Creo que el papel fundamental en esta dramaturgia por alcanzar el sentido del ser está en estas dos caras de la misma moneda. Todo lo que viene después lo tenemos aquí anunciado, como aquí está el caballo de batalla frente a toda la ontología anterior. Aunque, a mi juicio, la sombra permanece, pues, qué duda cabe que hemos ganado en poder descriptivo, fenomenológico, pero a la pregunta ¿qué es ser? seguimos sin responder; como si el ser fuera refractario a toda concreción, como si en el fondo Kant tuviera razón y la existencia no fuera nada.

¿Qué pasa con la existencia? Heidegger lo intenta desde otro punto de vista, con una metodología que él ha aprendido de su maestro Husserl. Apliquemos la fenomenología y su concepto-guía, la intencionalidad. La percepción es un claro ejemplo de intencionalidad. Por un lado está la "noesis", el percibir, y por otro el "noema", lo percibido. Tenemos una relación sujeto-objeto en la que si desaparece uno de los polos se rompe la relación. Y el error consiste en suponer que la relación intencional es algo que se añade al sujeto en virtud de la aparición de un objeto, cuando lo que realmente ocurre es que "el sujeto, en sí mismo, está estructurado intencionalmente."(58) El "referirse a" es un modo del comportamiento

57. M. Heidegger (GA 24, 66, 76-77)

58. " (GA 24, 84, 89)

humano que posee el "carácter a priori de relación" (Verhältnischarakter). Mas si la intencionalidad forma parte de las vivencias se podría pensar que es algo subjetivo aquello a lo que se dirigen, que el "intentum" es sólo algo inmanente a la conciencia. Para evitar el error de un idealismo cognoscitivo, es decir, el grave peligro de pensar que ser y existencia son ,al fin y al cabo, un modo intencional de la conciencia, Heidegger se debate con el concepto de trascendencia interpretándolo como una estructura apriórica. Esto es lo que nos da a entender el texto siguiente:

"Que los comportamientos del Dasein son intencionales quiere decir que, de acuerdo con su naturaleza esencial, el modo de ser de nosotros mismos, el modo de ser del Dasein, es de tal forma que este ente, en la medida en que es, está ya siempre confrontado con algo subsistente."(59)

La estructura sujeto-objeto es unitaria, la ontología heideggeriana parte de una no-dualidad, esto es lo que significa la cláusula "ser-en-el-mundo". Lo contrario es el caso cartesiano: dos cosas meramente subsistentes que no se explica cómo pueden entrar en relación. El Dasein incluye a la cosa como existiendo. La trascendencia del Dasein consiste en esta apertura. No podemos considerar sujeto y mundo cada uno por su lado y creer, además, que el mundo es una subjetivación idealista de la conciencia intencional. El trasfondo de esta no-dualidad ontológica no se corresponde con la tesis husserliana de una conciencia "que da sentido" (60), pues en Heidegger no se trata de una conciencia sino de un Dasein fáctico abierto al mundo. Aquí es importante, para evitar equívocos, aclarar que la trascendencia heideggeriana no es lo mismo que la intencionalidad husserliana. No se trata de una filosofía del sujeto, de una conciencia con la facultad de constituir la objetividad. Aunque las diferencias entre un Dasein y una conciencia son abismales, creo que ambos pensadores coincidirían en el rechazo a que su ontología sea interpretada como un idealismo subjetivo; más bien el Dasein heideggeriano y la conciencia husserliana apuntan a un idealismo trascendental al estilo de Kant. No obstante, hay que ser precavidos y tener en cuenta que nos movemos en el terreno del llamado primer Heidegger. Quizás cualquier forma de idealismo se desvanece completamente cuando la balanza, en el último Heidegger, se inclina hacia el pensamiento del ser en sentido estricto.

No tiene sentido hablar de un mundo previo, en sí incognoscible. Por eso puede concluir

59. M. Heidegger (GA 24, 90, 94) 60. E. Husserl - *Ideas I*, trad.cast. José Gaos, México D.F.FCE, 1985, p. 129

"No necesito preguntar cómo las vivencias intencionales inmanentes adquieren contenido trascendente, sino que basta con ver que la intencionalidad no es otra cosa precisamente que aquello en lo que consiste la trascendencia." (61). Es otra manera de decir que en la constitución óptica del Dasein está el ser ontológico, o que aquello que hace posible la intencionalidad es la trascendencia del Dasein. El error kantiano consiste en suponer que la cosa se relaciona con una facultad cognoscitiva del hombre, como es la percepción, y no que en la misma constitución de su ser intencional, de apuntar hacia, está inserta la trascendencia.

¿Qué hemos ganado?: el papel de la trascendencia. Esa necesidad de que algo siempre se nos dé como siendo y que este carácter ontológico del Dasein no hay que verlo como un idealismo subjetivo. Hay que evitar a toda costa el hechizo de la ontología cartesiana (y en general de toda ontología, ya que es de sentido común que hay una separación radical entre el yo y el mundo) y sustituirla por la unidad cerrada "sujeto-objeto", o como ya entrevió Parménides: ser y pensar. Hemos ganado, frente a Kant, que ser percibido no es equivalente a la subsistencia. Pero seguimos en el terreno de la descripción fenomenológica, en el que la subsistencia, el ser o la existencia, se nos escurre de las manos. He aquí la paradoja: "El ser-percibido (es decir, la percepción de algo como siendo) es una estructura sorprendente y misteriosa, puesto que pertenece, en cierto sentido, al objeto, a lo percibido y, sin embargo, no es nada objetivo, y pertenece al Dasein y a su existencia intencional y, sin embargo, no es nada subjetivo."(62). Parece que no hemos avanzado mucho. La solución que da Heidegger se nos hará más clara con este texto liminar:

"El percibir es un liberar lo subsistente para que pueda venir al encuentro. El trascender es un descubrir.(...)Pero, ¿cómo puede ser, por así decir, regulado y prescrito el modo de descubrir por el ente descubierto y por su modo de ser, si el ente en sí mismo no está descubierto de antemano de forma que el modo de aprehensión pueda dirigirse hacia él?(63)

En este texto tenemos toda una teoría de la verdad y el papel que el ser mismo representa en el trascender descubridor del Dasein, pues, ¿cómo podemos descubrir el ser si éste no está ya expuesto para nosotros en el ente?(64)

61. M. Heidegger (GA 24, 89, 93)

62. " (GA 24, 97, 99)

63. " (GA 24, 99, 100)

64. Quizá aquí sea incorrecto hablar del ente; más bien se trataría de una especie de cosa en sí, la cual potencialmente puede abrirse al Dasein al adquirir la "propiedad" de ser. Entonces sería un ente propiamente dicho. ¿Pero esto no es una interpretación demasiado kantiana de Heidegger?

Sólo podemos encontrar lo que de alguna manera no permanece escondido. Esto es cierto, pero, ¿no resulta a la postre inencontrable la existencia? ¿Qué es este darse y ocultarse? ¿Qué juego de ser y nada se está produciendo?

La cuestión del ser es la pregunta por el sentido del ser. Las cosas tienen sentido, no son una nada. El ser es el sentido fundamental, el protocolo de todos los sentidos. En el "intentum" de la intencionalidad no sólo se nos ofrece una cosa en bruto (esto tal vez les ocurra a los animales), sino que aparece investida de existencia. Al descubrir un ente se nos revela como existente. No hay un ser que esté flotando sin el ente, el ser sólo se da junto al ente. El ente, por su parte, puede ser que "exista" sin el ser (una especie de noúmeno kantiano), sería el caso en que no hubiera Dasein alguno descubridor; pero esto tiene el aspecto de un falso problema, ya que entonces tampoco habría ser que se revelase. La comprensión, el sentido, sólo se dan en tanto las cosas se me ofrecen como siendo. Así llegamos a la diferencia ontológica: que en todo ente descubierto hay un ser revelado.(65).

La comprensión del Dasein en todo este asunto es fundamental. Como Heidegger reconoce, la ontología antigua siempre tuvo presente, más o menos, el papel del sujeto cognoscente, lo que ocurre es que la interpretación que se hizo de él es el de una cosa más entre las cosas existentes, de manera que su forma de ser, su existencia, no difiere del resto. En este aspecto la originalidad de Heidegger es el haber resaltado la trascendencia como la peculiaridad del Dasein. Y esta nota distintiva, la verdadera diferencia específica del hombre -como no se cansa de repetir Heidegger- "no es un hecho psicobiológico, sino que su sentido se encuentra en la indicación de que el ser, la existencia, es anterior al ente. Debe ser comprendido en sentido filosófico y ontológico." (66).

Si la existencia, en cuanto mera posición, tiene directamente que ver con la percepción, pues, según Kant, "ser efectivamente real de un objeto es el estar puesto de algo posible de tal modo que lo puesto concuerde con la percepción sensible."(67), esto nos lleva a considerar que eso que yace ahí delante se convierte en un poner, disponer y representar. La tesis kantiana nos conduce irremediabilmente a concebir el ser como objetividad, una realidad objetiva que es un permanente estar presente.(68)

65. M. Heidegger (GA 24, 102, 103)

66. M. Heidegger (GA 24, 105, 105)

67. M. Heidegger-*Wegmarken*. GA 9 p. 468. "La tesis de Kant sobre el ser" en *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 379. 68. M. Heidegger (GA 9, 476, 385)

Poder obviar esta forma de entender el ser como simple presencia mediada por el conocimiento humano, nos haría retornar a un pensar más originario, precisamente el pensamiento griego. Por tal motivo se pregunta: "¿Qué ocurriría si entendiéramos el ser en el sentido del pensamiento griego inicial, en calidad de presencia que aclara y perdura de lo que se demora en cada caso y no sólo ni en primer lugar como el estar puesto en la posición mediada por el entendimiento?"(69)

La existencia, no mediada por la percepción, no objetivada en su presencialidad, sino aceptada en su no-ser cosificable y sin embargo fenomenológicamente instalada en un juego descubridor/revelador. Un dejar que venga a presencia:

"¿Acaso el primer pensador que pensó el ser, acaso Parménides no dice: εστι γαρ ειναι, hay en efecto ser y está presente, en efecto, el estar presente? Tenemos que pensar que si efectivamente en el ειναι, el estar presente, en realidad está hablando la Αληθεια, el desencubrir, entonces lo que dice el estar presente, acentuado en el εστι y dicho del ειναι, es: el dejar que venga a la presencia. Ser: en realidad, lo que permite la presencia."(70)

La tesis de Kant sobre el ser llevó a Heidegger al problema de la trascendencia y el juego del ser descubridor/revelador. La trascendencia nos coloca ante la cuestión de la diferencia ontológica. La interpretación antigua y medieval considera como evidente de suyo la división del ente en esencia y existencia; sin embargo, esta diferencia no coincide con la auténtica diferencia ontológica. El ente se considera bajo el aspecto de un qué-es (esencia) y un que-es (existencia), pero la diferencia ontológica surge al preguntarse por el ser del ente mismo. Con una abstracción suprema: ¿En qué consiste la entidad del ente? ¿Por qué el ser, a través del ente, se articula en esencia y existencia? Esta sería la pregunta por la diferencia ontológica (ser/ente) y la articulación (esencia/existencia)(71)

69. M. Heidegger (GA 9 478, 387); ¿Hasta que punto la teoría del conocimiento es un lastre para la metafísica? Esto es lo que parece desprenderse de Heidegger, el cual quiere ir directamente "a la cosa misma", sin mediación alguna. Si estoy en lo cierto, Heidegger se habría hecho eco de Hegel cuando en la Introducción de la *Fenomenología del espíritu* nos previene ante la cuestión de que cualquier teoría del conocimiento instaura una barrera entre dicho conocimiento y lo Absoluto.

70 M. Heidegger (GA 9, 479, 387)

71 M. Heidegger (GA 24, 109, 110)

4. Una interpretación pragmatista de los conceptos tradicionales de esencia y existencia

¿Qué añade Heidegger a la filosofía medieval? En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* nos encontramos con una crítica en los siguientes términos.

El problema de la filosofía medieval consistió en ver cómo se relaciona la efectividad de un ente con su realidad (esencia) y se enmarcó en la tesis general de que el ente efectivo finito adquiriría su efectividad mediante Dios. Es la clásica división entre el ente finito y el ente infinito, o el ente creado y el increado.

En la concepción escolástica del ente habría que distinguir entre su concepto formal: la simple aprehensión del ente, lo que Heidegger llama "Seinsverständnis", y su concepto objetivo, el contenido del concepto; o sea, el significado del ser en general. En cuanto el más general y vacío de los conceptos no es posible definición alguna, ya que no se puede ir más allá del ser por ser él mismo el concepto absoluto. Además, como verbo "ens" significa: "quod sit aliquid actu existens", que a un algo le corresponde la efectividad, el acto de existir. Como nombre quiere decir "id quod sit habens essentiam realem"(72), aquello que teniendo una realidad determinada existe, el ente, la "res". Como verbo expresa un modo de ser, la existencia; como nombre es el momento de la esencia. Para hacerse efectiva una cosa es preciso que su esencia ya fuera desde siempre, "quod quid erat esse".

Según la interpretación heideggeriana, en la concepción tomista, la efectividad, la actualidad o existencia, es un obrar (ἐνεργεῖν), un "agere", y se corresponde con la ἐνεργεῖα griega. La existencia tiene una connotación como ex-sistencia, salir fuera de las causas y fuera de la nada. En esta explicación, se lamenta Heidegger, "no sabemos por qué esto sea así. En la tradición filosófica se lo toma como algo que va de suyo. Todos lo entienden."(73).

Se pueden distinguir en la escolástica tres interpretaciones de la distinción esencia/existencia. Tomás de Aquino lo acepta como una distinción real, según Duns Escoto como una distinción modal o formal y según Suárez como una distinción de razón. En Tomás de Aquino ciertamente la efectividad es algo añadido al qué del ente, y en este sentido es un accidente de la realidad, pero no es una nada o un vacío sumado a la esencia, pues constituye, ella misma, una auténtica "res", como vimos antes. De manera que

72. F. Suárez *Disp. Metafísicas, Opera Omnia*, (L. Vives, París, 1861, vol. 25 disp.2, sec. 4,5) cit. por Heidegger (GA 24,

en un ente se da la composición real de esencia y existencia, como también se puede distinguir una de otra.(74). No obstante permanece en la oscuridad el contenido ontológico de la existencia. Si es una distinción real lo es porque en caso contrario se negaría igualmente la posibilidad de la creación y con ello el principio fundamental de toda esta metafísica. Con este argumento relativo a la necesidad de la existencia, Heidegger se hace eco de Gil de Roma y otros defensores tomistas.(75). La realidad de la existencia sería entonces una especie de añadido "ad hoc" necesariamente puesto para no descabalar el edificio metafísico creacionista. Si la existencia no fuera nada ¿cómo hablaríamos del "ens creatum"? De ahí el enfrentamiento con la concepción suarecista de considerar la existencia como una distinción de razón. Una distinción conceptual pero referida a la misma cosa no consideraría dos realidades distintas. Como recuerda Heidegger, Suárez recoge la tradición aristotélica de la unidad del ser en tanto que lo mismo es "hombre" que "hombre que es". La existencia nada sumaría a la esencia, como ya vimos en Kant."Existencia nihil addit rei seu essentiae actuali"(76).

La cuestión de la existencia en el tomismo, aunque planteada de tal manera que cobra el mismo plano de igualdad que la esencia, en el sentido de ser motivo de reflexión autónoma y no subordinada a la esencia, tal y como había estado considerada en la antigüedad, no es, sin embargo, pensada radicalmente. Como señala Heidegger: "Que el ente debía ser entendido como creado por Dios era una convicción inquebrantable." (77). Fuera de Dios no hay una explicación ontológica de la esencia y la existencia.

Y aquí viene la interpretación del origen de la esencia y la existencia -según nuestro autor- en la filosofía antigua y medieval. Heidegger se pregunta: ¿Por qué se entiende la existencia como efectuarse y efectividad?(78)

74. T. de Aquino *De Veritate* q.27, a.1 cit. por Heidegger, (GA 24, 129, 125)

75. M. Heidegger (GA 24, 131, 126)

76. Véase Aristóteles en *Metafísica*, o.c. libro IV,2, 1003b, 26

77. M. Heidegger (GA 24, 140, 133)

78. M. Heidegger (GA 24, 142, 134)

Y la respuesta la encuentra Heidegger en el Dasein mismo que en cuanto inserto en un mundo actúa y produce. El Dasein tiene cosas a la mano (zu die Hand) que maneja, produce, obteniendo un resultado, una "actualitas". Lo existente se nos presenta como lo que está ahí, siendo el final de un actuar o producir, un "agere", un "energein". Igualmente el concepto de realidad y esencia hunde su raíz en el comportamiento productivo del Dasein.

"Los dos conceptos de 'essentia' y 'existentia' provienen de una interpretación del ente que hace referencia al comportamiento productivo."(79)

En el caso de la esencia todos los conceptos satélites como μορφη, ειθος, γενος, φυσικς, tienen su origen y fundamento en el aspecto productivo del Dasein. Es lo que ocurre, por ejemplo, con conceptos como ειδος y μορφη. El vaso de arcilla del alfarero reproduce una forma vislumbrada de antemano, "quiere esto decir que ambos conceptos son entendidos por referencia al proceso de dotar de figura, de imprimir forma, de producir."(80).

Otro tanto ocurre con "physis", cuyo sentido sería el de "hacer crecer", producir o producirse a sí mismo. Todo esto se retrotrae al comportamiento activo del Dasein con el mundo. Lo producido va a permanecer, por sí mismo, ahí delante, pro-yace (vorliegt), y de ahí el término griego υποκειμενον. Los utensilios que nos rodean forman la base preontológica de nuestros conceptos; incluso el término griego ουσια hacía referencia, ya en la época de Aristóteles, a propiedad, posesión, riqueza. En esta interpretación pragmática del conocimiento no es de extrañar que el ente vaya asociado "con lo disponible que subsiste delante de la mano."(81)

Esta manera de fundamentar toda la ontología es ingenua, como afirma Heidegger, pues continúa siendo dudoso que valga para todo ente. "Esta cuestión se hará decidible sólo si se establece de antemano que todo ente es efectivo: que el ámbito de lo efectivamente subsistente coincide con el del ente en general, y que el ser coincide con la efectividad, y que todo ente está constituido por una quiddidad." (82) Y es que las dudas tienen como horizonte al Dasein, el cual no sería un ente efectivo, ni tendría una esencia comparable al resto de las cosas.

79. M. Heidegger (GA 24, 147, 139)

80. M. Heidegger (GA 24, 150, 141)

81. M. Heidegger (GA 24, 153, 143)

82. M. Heidegger (GA 24, 157, 146)

Sin embargo, Heidegger se objeta a sí mismo el hecho de que no todo ente es producto del Dasein, y pone como ejemplo la naturaleza y el cosmos, considerados en la antigüedad no ya como algo ajeno a la producción humana, sino algo eterno. Es el caso de la materia. Algo que precede al producir humano, pero que en cuanto subsistencia anterior a toda producción adquiere el papel primordial de lo que ya subsiste, de lo que ya está ahí como disponible para un posible producir. La misma noción de creación, aunque sea a partir de la nada, tiene este carácter metabolizador de la realidad tan propio del Dasein. Casi se estaría rozando una interpretación marxista del obrar humano como un producir por medio del trabajo y cómo esta acción básica con las cosas fuera el origen de una superestructura en la que flotarían los conceptos ontológicos de esencia y existencia. Hasta aquí viaja Heidegger con Marx, pero no más. No más, porque este modelo no es universalizable. La excepción está en el Dasein, un ente al que no cabe preguntar ¿qué es?, sino más bien ¿quién es?. El Dasein no tiene esencia en el sentido de quiddidad, sino "quisidad" (Werheit). De esta forma la tesis general necesita de una restricción, de la misma manera que el concepto medieval de "existencia" tampoco conviene al Dasein, ya que su modo de ser no es semejante al de las cosas que están ahí. La diferencia más importante con respecto a la tradición estribaría en esta concepción del Dasein completamente alejada de la metafísica anterior, y este sesgo es uno de los núcleos duros en las tesis de SuZ, enfrentado a un error ontológico originario que culminará en nihilismo y destrucción tecnológica.

La originalidad de Heidegger en el problema del ser es su orientación hacia la cuestión del Dasein (al menos en esta primera época), redefiniendo las categorías de esencia y existencia. Esto no querría decir que la antigüedad no estuviera ya, de algún modo, familiarizada con elementos del ser humano, como vida, ψυχη, νους o λογος, pero su tratamiento estuvo desenfocado por una interpretación ingenua del ser humano. (83)

5. Sentido del ser y existencia del Dasein

Hemos analizado en los párrafos precedentes la actitud crítica o negativa frente a la tradición, nos corresponde ahora la parte positiva, la verdaderamente constructiva en la pregunta por el ser. Si hacemos un viaje a SuZ es para poner de manifiesto esa aportación original.

Hicimos un repaso histórico en el que la respuesta esencialista ha predominado ante la pregunta griega $\tau\iota\ \tau\omega\ \omicron\nu$, qué es el ente. En el frontispicio de la obra de 1927 y tras haber reiterado las ya antiguas dudas de Platón en el Sofista sobre lo que queremos decir con la palabra "ente", Heidegger expresa el objetivo de su obra: "La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del "ser" es el propósito del presente tratado. La interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional." (84) Yo destacaría dos cosas. En primer lugar, que el tiempo aparece como el ingrediente fundamental para comprender el ser. Qué relación haya entre el ser y el tiempo es algo que, en mi opinión, permanece en la oscuridad; de manera que, al menos en esta obra, la temporalidad del Dasein y los problemas de su relación con la historicidad, no acaban de abrir definitivamente la puerta que nos aclare el sentido del ser. Uno puede intuir que ciertamente el "precursor estado de resuelto" del Dasein, tan relacionado con la finitud y la muerte, posee una esencia temporal íntimamente relacionada con la apertura al ser. Que la finitud, entendida en sentido temporal, marca la pregunta por el ser y que, al contrario, si el Dasein no muriera, si no estuviera encadenado a su ser temporal finito, quizás no tuviera necesidad de hacer la pregunta por el ser. De cualquier forma, el tiempo es algo original en la historia de la ontología como explicación última. En segundo lugar, fijémonos en que Heidegger no pregunta exactamente ¿qué es el ser?, sino ¿qué sentido tiene el ser?. La diferencia semántica entre preguntar por lo que algo sea, o por su significado, y preguntar por su sentido, equivale a una implicación o ausencia de implicación del que realiza la pregunta. El sentido de algo es un fin último que nos ata, mientras que saber qué es algo o cómo está constituido, en tanto que pregunta efectuada desde la objetividad, puede eludir al que pregunta. Es muy distinto el ser como mecanismo que explica en última instancia el universo como un ente más, que el ser como sentido total. En el segundo caso nos relacionamos con una metafísica simbólica y axiológica y no con una concepción racional y abstracta que da cuenta de los seres (así, en el fondo, Platón y Aristóteles). El preguntar por el sentido tiene más relación con lo sagrado o numinoso, con la matriz original, y se enfrenta a toda la metafísica racionalista y explicativa del pasado, lo cual exige su destrucción positiva. (85)

84. M. Heidegger - *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1986, p.1. *Ser y Tiempo*, trad.cast. Jorge E. Rivera, Madrid, Ed. Trotta, 2006, p. 23

85. M. Heidegger, o.c. parágrafo 6º

El ser heideggeriano se nos presenta como aquello que no causa, sino que da sentido.(86). Preguntar por el sentido del ser equivale a preguntar por el sentido del sentido (sin que concluyamos con la lógica un malicioso retroceso ad infinitum: el sentido del sentido del sentido...). Pero cómo encontrar el sentido del ser si él mismo no lo puede tener, ya que es el fundamento de todo sentido. Nos encontramos con una reflexividad paradójica que no es aceptable y que sólo parece resolverse con la vieja trascendentalidad del ser. Pero este más allá, ¿no es la diferencia ontológica que Heidegger recalca? La reflexión sobre el ser hay que situarla entonces por encima del ente si queremos evitar los problemas lógicos de la reflexividad. El ser no es otra cosa que instauración de sentido, o apertura de sentido, luz que ilumina, logos, razón última, origen del lenguaje. Hay sentido y no nada, pero no hay nada antes del sentido y por eso el ser es abismo (Abgrund). Este aspecto refractario del ser, su trascendentalidad, ya nos pone en aviso de un desfundamiento/desfondamiento radical. De una nada como contrapartida del ser.

El preguntar por el sentido del ser y no ¿qué es el ser? coimplica al que pregunta, al Dasein. Esta subjetivación de la cuestión del ser es una aportación genuinamente heideggeriana a la historia del problema y posee una irremediable connotación ética, pues las preguntas por el sentido son formuladas desde un horizonte afectivo del sujeto que busca una visión global de su existencia y no meramente un saber práctico.(87). En la medida en que el Dasein es un ser que le va el ser (su propio ser y el ser en general)(88), se da una especie de ósmosis(89) entre el ser y mi ser, de manera que la pregunta por el sentido implica directamente a este "sujeto". Preguntar por el sentido no es hacérsela a otro, sino a mí mismo. Es una pregunta reflexiva y aparentemente casi absurda por el círculo vicioso que esconde. Como si me preguntara la hora a mí mismo sin llevar reloj en medio del desierto,

86. Andrés Ortiz-Osés - *Heidegger y el ser-sentido*, Bilbao, Deusto Publicaciones, 2009, p. 65 y ss

87. Subjetivación no comparable a la cartesiana, entre otras razones porque no hay dos polos separados sino que el ser-en-el-mundo significa no-dualidad. El "sujeto" heideggeriano no goza de independencia, siempre está referido al ser.

88. M. Heidegger, *SuZ* p.42 trad. p.67

89. Ósmosis da a entender la presencia de dos cosas que se interpenetran. Hay una cierta homología. ¿Se puede pensar Dasein y Ser como una única sustancia homogénea?

pero poseyendo una vaga intuición según la posición del sol. "La comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del Dasein." (90). En la medida que yo existo tengo ya una oscura, preontológica, sabiduría sobre el ser; en mi onticidad apunta lo ontológico.(91). Es más, ocurre que la esencia de mi ser es temporal, con lo cual se produce nuevamente una ósmosis entre el Dasein y el ser. Habrá que explicar el tiempo como horizonte de comprensión del ser "a partir de la temporalidad en cuanto ser del Dasein comprensor del ser."(92).

Además del ser como relación con el Dasein (93) la aportación de Heidegger al problema del ser está en su delimitación de los conceptos de esencia y existencia, como ya vimos frente a la tradición; el Dasein no tiene propiamente una esencia, no pertenece a una generalidad "que ya era", porque este ser, en su ser, es cada vez el mío,(94) algo único que, además, no está determinado unívocamente, por ser pura posibilidad, vale decir, libertad. ¿De dónde recibe el Dasein esta libertad?, pues de ser existencia antes que otra cosa, en no tener más remedio que "tener-que-ser" (zu-sein), y tener que ser esto o lo otro, que en eso consiste existir: posibilidad. Sartriamente, el Dasein está condenado a ser libre. Una libertad que no significa, sin embargo, la total autodisposición de sí. Tiene que existir (y esto es libertad), pero existe en un ámbito que él no ha puesto. Su ser es arrojado a la existencia. Esto conlleva una visión de la subjetividad radicalmente distinta a como se la entendió en la historia de la metafísica. "La esencia del Dasein consiste en su existencia", nos dice Heidegger en fórmula condensada. Mi tener que ser nada tiene que ver con las otras cosas que existen. Estas últimas yacen ahí, al alcance de mi mano (Vorhandenheit), tienen un papel de útiles a mi disposición. ¿Cómo va a ser lo mismo la existencia de esta mesa sobre la que ahora escribo que la mía propia? Esta experiencia fenomenológicamente auténtica de la existencia choca con la ontología tradicional que ha concebido al Dasein desde el mundo; es decir, desde la asimilación igualitaria de todos los entes con la naturaleza o "physis" griega. Desde esta perspectiva el Dasein heideggeriano se nos presenta como una excepción en la uniformidad natural. La existencia, aplicada al Dasein, es como una salvedad, acaso una

90. SuZ p.12 trad. p. 35

91. SuZ p.13 trad. p. 36

92. SuZ p.17 trad. p.41

93. Esta relación nunca se rompe en Heidegger. Es cierto que el énfasis de la segunda época se pone más en el

ser mismo que en el Dasein, pero la concepción del Ereignis no deja dudas sobre el binomio ser-Dasein.
94. SuZ p. 42 trad. p. 68

47

enfermedad en la totalidad del ser. No sería erróneo calificar al Dasein de transnaturalismo, algo ni más allá ni más acá de lo natural; absolutamente distinto (aunque esta interpretación nos pueda llevar demasiado lejos, al hacer del Dasein algo así como una finalidad del ser: el ser que se encarna en el Dasein en una suerte de principio antrópico). Pero la interpretación tradicional de la existencia como ser-a-la-mano hunde sus raíces "en la determinación del sentido del ser como 'parousía' o como 'ousía' con la significación ontológico-temporaria de presencia." (95)

Presencia y tiempo presente se identifican. El ser tradicionalmente se interpreta como lo que está ahí, ahora, delante de nosotros. Esta ontología de la presencia es la que Heidegger destruye reorientando la investigación del ser con un método nuevo y distinto del racional deductivo. Frente a la explicación del ser como justificación racioentitativa, Heidegger expondrá un método fenomenológico que eluda preconcepciones teoréticas sobre el ser y haga ver las cosas tal como se muestran desde sí mismas (αποφαινεσθαι τα φαινόμενα).(96). Habrá, pues, que desenterrar lo que está oculto, disimulado, desvirtuado por la tradición mediante una fenomenología hermenéutica, es decir, interpretativa, del Dasein; asumiendo que esta hermenéutica, al no tener nada que ver con el método deductivo, no tiene porqué asustarse de caer en un círculo vicioso (se pregunta por el ser cuando el Dasein ya tiene cierta precomprensión de él), sino que el hacer explícita esta precomprensión es precisamente la tarea de la fenomenología hermenéutica.(97).

6. Libertad y temporalidad como constitutivos de la trascendencia

Habíamos visto que la pregunta por el sentido del ser se establece porque entre Dasein y ser hay una especie de ósmosis, una interpenetración y discurrir de uno a otro. El Dasein se pregunta por el ser porque él mismo es ser. ¿Por qué se da esta relación original? Para el Heidegger que hemos delimitado epocalmente como su etapa "subjetivista", el acento se pone en el Dasein y la trascendencia.

95. SuZ p. 25 trad. p. 48

96. SuZ p. 34 “ p. 57

97. SuZ p. 8 “ p. 31

En los *Principios metafísicos de la lógica*, en la sección segunda y bajo el título de "El problema del fundamento", aborda Heidegger la cuestión de la trascendencia del Dasein. Es prolongación de la temática introducida en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* con su crítica a los conceptos de esencia y existencia, tanto en la filosofía medieval como en Kant. Allí se había apuntado la constitución intencional del Dasein como solución al problema de la existencia planteado por Kant; aquí se amplía este enfoque desde la perspectiva del concepto de trascendencia y su fundamento en la libertad y la temporalidad del Dasein.

La trascendencia es un ir más allá de algo, lo que se trasciende, hacia lo trascendente. Al mismo tiempo que es un movimiento conlleva lo inalcanzable, algo que nos excede por su incondicionalidad. Lo trascendente tiene esta doble faz entre lo epistemológico y lo teológico. La interpretación religiosa de la trascendencia no le interesa a Heidegger, cuyas miras están puestas en otra idea de la trascendencia de más calado que la religiosa. A este respecto resulta edificante citar la aclaración a pie de página que hace Heidegger: "¿Y no es el auténtico metafísico más religioso que los fieles corrientes, que pertenecen a una iglesia, o incluso que los 'teólogos' de cualquier confesión?"(98)

La trascendencia pertenece a la constitución originaria del Dasein. Existir es ir más allá, superar. Lo que se supera no es un límite, ni un ir de la esfera interior a otra exterior. "Lo que se supera es el ente mismo, que puede mostrarse al sujeto, y precisamente gracias a su trascendencia."(99). En la trascendencia se ha saltado sobre las cosas para convertirlas propiamente en entes que son frente a un sujeto. En este sentido puede decir Heidegger que el Dasein es algo extraño a la naturaleza, ya que mediante la trascendencia, y en un acto de libertad, lo natural se transforma en mundo. El Dasein se convierte, mediante su capacidad de trascender, en algo transnatural, libre, porque ha rebasado el determinismo natural en donde propiamente no había nada, hasta que mediante esta superación trascendente abre un mundo. Es la fundamental diferencia entre el Dasein y una piedra; incluso con respecto al resto de los seres vivos. Ciertamente hay que tener muy en cuenta que nos movemos en una época en la que el subjetivismo acecha peligrosamente, pese a los intentos de eliminarlo al

99. M. Heidegger (GA.26, 212, 195). El ir hacia un mundo del que nos ocupamos /preocupamos (Sorge), como se analiza en SuZ, tiene su origen en esta posibilidad de trascendencia.

49

hacerlo pasar por una especie de idealismo trascendental. Nos movemos en la órbita inmediata de SuZ y se nos van a plantear cuestiones cercanas al trascendentalismo kantiano, pues parece como si para este trascender de las cosas a su entidad fuera necesario postular un algo previo (el noúmeno kantiano) sobre el que operar la trascendencia. Para que se haya saltado sobre los seres (naturaleza) y sea posible su mostración a un Dasein ¿no se necesita algo previo sobre lo que saltar?

La trascendencia hacia un mundo no es un dato empírico que hemos obtenido por la evidente experiencia diaria, sino que la trascendencia es la condición de posibilidad para que haya un mundo. El ser-en-el-mundo, la trascendencia, pertenece a la esencia del Dasein. Este puede existir o no, eso es algo contingente; pero si existe lo hace como trascendente.

¿Por qué existe el Dasein y en tanto que existencia trasciende abriendo un mundo y a sí mismo?. Frente a las doctrinas teológicas del "ens creatum", Heidegger estipula la libertad como motor de la trascendencia. En su argumentación recurre a la *ἰδέα του αγαθου* platónica, recordándonos su carácter de *επεκειννα*, de algo más allá de las ideas y aquello por lo que (*ου ενεκα*, el "por mor de") las ideas propiamente son. El "por mor de" (Umwillen, en alemán, con su raíz en "willen", voluntad) tiene su fundamento en la voluntad como origen de una libertad que abre el mundo o que surge de ella. La libertad es sinónimo de trascendencia, toda libertad como acto de la voluntad es un ir más allá de un estado actual. Por eso dice Heidegger:

"La trascendencia del Dasein y la libertad son idénticas. La libertad se da la posibilidad intrínseca a sí misma; un ente en tanto que libre es, en sí mismo, necesariamente un ente que trasciende."(100) (GA 26, 238, 217)

A este respecto conviene recordar (para poder entender mejor esta libertad metafísica del Dasein), que en su ser le va el ser. La libertad se da junto al existir del Dasein en el mismo acto de la trascendencia; siendo, no obstante, su condición de posibilidad: el irle a uno el ser tiene su origen en la libertad del Dasein. Es un concepto de libertad cercano a la idea de "ir más allá de" como aspecto formal de la misma. Podemos decir también que la trascendencia es el proyecto originario de la libertad, proyecto originario de lo que se hace posible. En cuanto libre, en el proyecto de mundo, el Dasein queda vinculado a éste. Trascendencia y

libertad se corresponden con la *επεκεινω* griega en el sentido de un rebasar.

Porque el Dasein es "Überschüssig", sobreabundante y poseído por una "Ungenügsamkeit", insaciabilidad, que le empuja a la trascendencia y a que se le puedan manifestar los entes en tanto que entes. La apertura al ser, en estas páginas de Heidegger, tiene un carácter dinámico, de empuje y fuerza, y se nota cierto parentesco con la voluntad nietzscheana. El papel de la voluntad y la libertad son temas caros al idealismo alemán y aquí Heidegger parece seguir esta corriente.

El big-bang ontológico es un acontecimiento por el cual lo subsistente se hace mundano, y el ingreso en el mundo se realiza cuando hay un Dasein histórico que existe y trasciende.

"La intramundanidad no pertenece a la esencia de lo subsistente en cuanto tal, sino que es sólo la condición, trascendental en un sentido originario, de la posibilidad de que lo subsistente pueda darse a conocer en su en sí, y esto quiere decir: las condición de que el Dasein existente lo experimente y lo comprenda en su en-sí."(101).

La trascendencia da la ocasión a lo subsistente para que ingrese en el mundo. Creo que la posición de Heidegger es muy kantiana. Una cosa es lo subsistente en sí (a modo de noúmeno) y otra lo intramundano, que es lo subsistente una vez realizada la libre trascendencia del Dasein. A lo subsistente como tal, al ingresar en el mundo, no le ocurre nada, porque realmente es una nada. Antes del ser hay nada. Sin embargo, ¿qué transformación ocurre cuando habla Heidegger de ingreso en el mundo? Lo subsistente pasa a ser algo, pasa a ser mundo. Pero el mundo no es un ente. Lo subsistente se hace ser. Heidegger afirma que el mundo no es una nada negativa (nihil negativum); es decir, un objeto vacío sin concepto, como la expresión "círculo cuadrado". El mundo, las cosas, mediante la trascendencia han ingresado en el ser. Ahora son frente a su mera cosidad. Es de suponer entonces que la nada del mundo, anterior a la trascendencia, se trataba de una nada privativa, algo que faltaba: el llegar a ser. De manera que en la trascendencia, lo que he llamado el big-bang ontológico, irrumpe la diferencia ontológica.

El segundo elemento de la trascendencia es el tiempo. La temporalidad del Dasein está íntimamente ligada a la idea anterior de libertad como proyecto y posibilidad. El antes, el ahora y el luego, son expectativas de un retener previo, de un hacer presente a la conciencia o un todavía no. Pero estos son modos de la trascendencia, éxtasis temporales. "La expectativa no es un modo de la conciencia del tiempo, sino, en un sentido auténtico y originario, el tiempo mismo."(102). El tiempo es un éxtasis o un arrobamiento que abre la temporalidad, un salir de sí, un "raptus" dice Heidegger. Los éxtasis del tiempo nos proporcionan un horizonte de posibilidades en general, se nos proporciona "el horizonte de posibilidad en general, dentro del cual una cosa posible determinada puede ser esperada." (103)

Este horizonte de la temporalidad es lo que nos abre la posibilidad del mundo y por lo tanto pertenece a la esencia de la trascendencia. Seguimos en una concepción dinámica de la apertura del Dasein al mundo. Los éxtasis que se temporalizan son un impulso y un desbordamiento, un horizonte variable de posibilidades por el que ocurre el ingreso en el mundo. El influjo kantiano está presente, ya que el tiempo desempeña un papel más importante que el espacio en el movimiento de la trascendencia. Junto a Kant podemos pensar que toda intuición, tanto interna como externa, se da en el tiempo,(104) que en el mismo acto de intuir hay tiempo. Y esto es lo que ocurre en la trascendencia heideggeriana, que toda cosa descubierta como siendo coimplica el tiempo. Pero Heidegger difiere de Kant en su concepción del tiempo como expectativas del Dasein.

El mundo es una nada originaria que surge en la trascendencia. El mundo es nada de ente, pero en la trascendencia como libertad y temporalidad ocurre que algo hay que se da (es gibt). "El es que aquí da este no-ente, él mismo no siendo es, no obstante, la temporalidad que se temporaliza."(105) Con esto Heidegger concluye la tesis central de SuZ. El ser y el tiempo comienzan con este big-bang ontológico. El ente intratemporal queda inaugurado a partir de esa nada originaria merced a la trascendencia, entendida como libertad y tiempo.

102. M. Heidegger (GA 26, 251, 227)

103. M. Heidegger (GA 26, 269, 242)

104. I. Kant- *Crítica de la razón pura*, o.c. A34,B51

105 M. Heidegger (GA 26, 272, 244)

Recordemos que trascendencia y libertad son sinónimos para Heidegger. La transparencia de este hecho queda desarrollada en la conferencia "De la esencia de la verdad". Sólo podemos decir de algo que es verdadero, que se adecua nuestro enunciado con la cosa, si previamente esa cosa se nos hace manifiesta. La trascendencia es lo que nos abre previamente el ente sobre el que juzgamos de su verdad o falsedad. Este apriori es la esencia de la verdad. "Pero si sólo por esta apertura del comportamiento es posible la conformidad (verdad) del enunciado, entonces aquello que en primer término posibilita la exactitud debe ser considerado, con derecho más originario, la esencia de la verdad."(106). Ahora bien, la trascendencia era libertad del Dasein, que más allá del ente apunta al ser. El ser es lo previo de la verdad como "adequatio", y la verdad se fundamenta en la libertad. Una libertad que no significa que el Dasein disponga de ella para poseer o no poseer subjetivamente del ser, sino que es la libertad la que dispone del Dasein. Decíamos antes que el hombre no es libre de ser libre en su apertura al ser. El hombre no posee esta libertad.

"La libertad, el ser-ahí existente y descubridor, posee al hombre de un modo tan originario que es ella la única que le concede a una humanidad esa relación con lo ente en su totalidad que fundamenta y caracteriza por vez primera toda historia."(107)

La libertad de la trascendencia deja ser al ente al desvelarlo, nos lo pone delante como verdad originaria.

Pero en la esencia de la verdad está inseparablemente unida la no-verdad. Esta esencial no-verdad de la verdad nos devuelve al problema de la existencia que hemos rastreado en la historia del problema del ser. Del mismo modo que la existencia, frente a la esencia, no era nada o estaba incluida en ella, ahora reaparece este no-ser en el núcleo de la diferencia ontológica. Dicho con brevedad: el ser se oculta en el instante de la manifestación del ente.

"En la libertad ex-sistente del Dasein acontece el encubrimiento de lo ente en su totalidad, es el ocultamiento."(108)

106. M. Heidegger (GA 9, 185, 157)

107. M. Heidegger (GA 9, 190, 161)

108. M. Heidegger (GA 9, 193, 164)

El ser, que no es un ente, en tanto que origen, permanece retraído, oculto. Es lo más misterioso (Geheimnis). Lo más abismático para la razón humana.

En este momento de la meditación heideggeriana (la conferencia a la que estamos haciendo referencia data de 1930) parece como si el responsable de esta ocultación fuera el Dasein. "En la medida en que ex-siste, el Dasein preserva el primer y más vasto no desocultamiento, esto es, la auténtica no-verdad."(109). De manera que, de forma paradójica, esa libertad de la cual no dispone el hombre sino que le dispone a él, abre el ente en el acto de la trascendencia, pero a su vez no permite que el ser se haga patente. ¿No pertenecerá, más bien, a la esencia del ser mismo el ocultarse?, ¿qué intrínseca relación se establecerá entre el ser y su ocultación, su nada? Como puede observarse, el ingrediente de vaciedad o nulidad del ser nos conduce a una misteriosa nihilidad en el seno de la misma metafísica. Y no sólo a un nihilismo ontológico, sino también moral; ya que el Dasein olvida este ocultamiento esencial y olvidando el olvido prefiere "caer" en el mundo con sus acciones y producciones de lo que tiene a mano. El hombre tercamente insiste en el error. Un error latente en el continuo ir y venir entre las cosas, un error. "Esta inquietud del hombre, que se aparta del misterio para volcarse en lo accesible, y que le hace ir pasando de una cosa accesible a otra, pasando de largo ante el misterio, es lo que llamamos el error. El hombre anda errante."(110) Sin embargo, resulta difícil extraer consecuencias morales, ya que "la ocultación de lo oculto y el error pertenecen a la esencia inicial de la verdad."(111) y esa verdad, como trascendencia del Dasein, pertenece a una libertad de la que, como hemos visto, no se dispone plenamente.

De modo que estamos ante un camino nuevo en el problema del ser. Una perspectiva que divide a la filosofía entre lo patente y lo enigmáticamente oculto. Algo, por otro lado, muy en consonancia con la tradición filosófica de occidente: explicar lo que se ve por medio de lo que no se ve. En esta escisión radica la decisión del hombre en cuanto que filósofo. "La esencia de la verdad es la verdad de la esencia.", nos dice Heidegger, pero ya sabemos ahora que en la verdad de la esencia hay una nada insidiosa y que el trayecto filosófico por la pregunta acerca del ser nos ha abandonado en su última estación: la más inhóspita posible.

109. M. Heidegger (GA 9, 194, 164)

110. M. Heidegger (GA 9, 196, 166)

111 M. Heidegger (GA 9, 198, 167)

II PARTE: LA ÉTICA DE LA FINITUD

CAPÍTULO I

EL MARCO CONCEPTUAL DE SER Y TIEMPO

De una manera sintetizada podemos afirmar que la aportación heideggeriana a la cuestión del ser y su sentido consiste en haber hecho de la trascendencia un concepto clave. El hecho de la apertura (Erschlossenheit) del hombre hacia el ser significa cierta torsión de la pregunta $\tau\iota\ \tau\omega\ \sigma\upsilon\upsilon$, que desobjetiva la mera pregunta teórica griegomedieval transformándola en una subjetivación y problematización del que hace la pregunta. Las consecuencias de esta tesis fundamental en la obra de Heidegger serán inmensas. La dialéctica ser-Dasein impregnará todas sus páginas, ya desde el texto de 1927, pues la analítica ontológica-existencial es una decisión metodológica necesaria y consecuente con la inicial afirmación del hombre como trascendencia.

Pero el análisis de la existencia en su cotidianidad se desarrolla desde un trasfondo ético, cuyo origen está en el autoengaño que el Dasein se hace a sí mismo en tanto que oscurece su falta de fundamento, su finitud. La voz de la conciencia, el ser culpable y la resolución serán momentos de fuerte contenido moral, a pesar de las reticencias de Heidegger.

Antes de penetrar en este intrincado mundo de Ser y Tiempo, nos será necesario descubrir qué relaciones esconde el sentido del ser y el sentido del Dasein; el rechazo heideggeriano al modelo de racionalidad representado por la conciencia; el papel de la vida como irreductible facticidad; las obras anteriores; el contexto histórico. A esta tarea dedicaremos los siguientes apartados.

8. Las posibilidades lógicas entre sentido del ser y sentido del Dasein

El Dasein es un ser que trasciende. La libertad es el origen de esta trascendencia entendida como capacidad de rebasar. El tiempo, en sus tres éxtasis, es el constitutivo de la trascendencia. Porque el Dasein es temporal trasciende. Pero aquello a lo que se trasciende, el ente en su ser, no se nos da plenamente. O mejor, en la trascendencia parece constituirse el ente como tal, mas no sólo por la acción trascendente del Dasein que es capaz de abrirse hacia algo, sino que el ente mismo se ha de entender como una potencia autorreveladora. El ser del ente se abre, a su vez, al Dasein. Descubrimos lo que ya de alguna manera nos sale al encuentro.

Sin embargo, como vimos en un texto de "La esencia de la verdad", en el darse del ser hay un ocultamiento. En la "alétheia" permanece un resto, "lethe", que no se da, que se resguarda oculto. El ser abandona al ente en el acto de su revelación al Dasein, él mismo se retrae, se esconde. Lo que no se da en la donación del ente es su fundamento. El ser es el fundamento del ente, pero no sabemos por qué. De manera que el ser mismo se nos deshace en una nada. "Ab initio" el ser mismo es pura nihilidad y la pregunta filosófica es por el sentido de este fenómeno en el que el Dasein se ve necesariamente involucrado desde una determinada disposición afectiva.

La descripción de una ósmosis entre ser y Dasein se refería a una interpenetración de dos "sustancias", por así decir, en un equilibrio o equivalencia que atañe a sus principios de sentido o fundamentación. Esto significa que en virtud de tal ósmosis, el sentido o la falta de sentido en uno u otro, en el ser o en el Dasein, repercute respectivamente.

Existen cuatro posibles relaciones entre el ser y el Dasein atendiendo a sus respectivas faltas de sentido o no. Estas cuatro posibilidades serían las siguientes:

- a) que el ser tuviera sentido y también lo tuviera el Dasein
- b) que el ser tuviera sentido, pero no así el Dasein
- c) que el ser careciera de sentido y sin embargo el Dasein tuviera sentido, y
- d) que ni el ser ni el Dasein tuvieran sentido alguno.

Si el ser tuviera sentido automáticamente lo tendría el Dasein. Puesto que habría una explicación última, ésta se expandería por todos los entes que participasen en esta fundamentación. En tal mundo posible no existiría metafísica alguna. La muerte misma no

sería vivida como una injusticia. Todo estaría explicado y un máximo de bien recubriría la tierra.

Que el ser tuviera sentido y sin embargo no lo tuviera el Dasein, significaría un profundo desarreglo, ya que la expansión del sentido se vería misteriosamente interrumpida en el Dasein humano. Nos encontramos ante la tesis de la religión. Dios se identifica con el ser, el fundamento del ser es Dios que es, además, suprema bondad. Sin embargo, el mal está extendido por el mundo, estableciéndose una permanente contradicción entre Dios y el Dasein. El irracionalismo se cuele a través del mal. El ser podrá tener un sentido que Dios le ha otorgado, pero el hombre aparece como una lacra en la creación.

En la tercera posibilidad tendríamos un universo carente de sentido, el ser oculto como fundamento, mas un Dasein fundamentado. Se trataría de una filosofía de la historia en la que el pensamiento racional y el progreso hacen del hombre un ente si no plenamente explicado, sí en vías de explicación. Puede ser que el universo carezca de sentido alguno, pero la manipulación tecnológica del ente junto a la investigación antropológica, psicológica o neurobiológica del hombre, hacen que estemos en el camino correcto para responder a la pregunta kantiana "qué es el hombre". Es la ideología del progreso científico ilimitado de nuestro mundo tecnonihilista.

La cuarta posibilidad nos enfrenta a una fría limitación tanto en el ser como en el Dasein. Si el ser carece de fundamento el Dasein se ve obturado en sus pretensiones. La falta de fundamento en el ser obra en el sentido inverso del caso en el que tuviera fundamento. Si el ser tuviera un sentido mi vida quedaría explicada; pero si lo que me rodea, el mundo, se hunde en el sinsentido, ¿cómo voy a salvar del absurdo mi existencia? Si hay una limitación en el ser, también la habrá en el Dasein. Así como en el caso feliz descrito en primer lugar no había lugar a metafísica alguna, ya que ser y Dasein poseían un fundamento, ahora esta finitud nos conduce a la metafísica. La filosofía tendrá su origen en la finitud Dasein-ser.

Pero si la finitud es todo lo que puede hallarse de sentido, ¿no conlleva este resultado consecuencias éticas? Es conveniente insistir en que *sentido* frente a *fundamentación* le corresponde *ética* frente a *explicación*. La explicación es algo meramente teórico que no nos afecta, mientras que el ser como sentido posee una impregnación ética. Al carecer de fundamento el ser, por el proceso de ósmosis señalado, el Dasein se encuentra huérfano de

sentido. Con Ser y Tiempo se inaugurará una  tica de la finitud referida a uno de los polos de la ecuación: el Dasein.

9. La experiencia de la vida

Antes de iluminar en qué consiste exactamente esta finitud, hagamos una reflexión sobre algunos presupuestos. La filosofía heideggeriana tiene una sombra a la que enfrentarse, la cual se personifica en el concepto histórico de racionalidad occidental.

No vamos a entrar aquí en un debate sobre la idea de razón y racionalidad, pero s  que estoy convencido de que Heidegger se mueve en una atmósfera no de irracionalidad, como sus críticos suelen reprocharle, sino de otra racionalidad diferente a la desarrollada en la historia de la metafísica.

Esta otra racionalidad ya aparece en los cursos del semestre de invierno de 1919-1920 bajo la idea de la vida fáctica. Frente a las cosas intramundanas se encuentra la vida humana; un tipo de hecho peculiar, autosuficiente, que sólo en su propio lenguaje responde a sus preguntas. En general, lo peculiar de la vida fáctica es apuntar hacia su sentido, tematizarlo y separar esta realidad primaria de la tendencia a cosificar lo que en el fondo de sí misma es incosificable. Esta vida fáctica se entiende a sí misma como historia. Igual que en la fenomenología de Husserl, se busca el fenómeno originario que no est  fuera de la vida misma. Citando a O. P ggeler: "La vida fáctico-histórica es origen en el sentido del yo trascendental."(112). La vida es siempre vida en un mundo, y no es el yo de la fenomenología que requiere la explicación del puente que lo une a las cosas. La vida fáctica es histórica, como señalan Hegel y Dilthey; por lo tanto, vida temporal. Pero el tiempo histórico no es homogéneo, sino cualitativo. Ya en su escrito de habilitación, "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", distingue entre tiempo histórico y el tiempo en la física.

Heidegger se interes  por la experiencia de la vida en el cristianismo primitivo. Expresamente, el curso de 1920-1921 (Einführung in die Ph nomenologie der Religion) tiene como tema la experiencia fáctica de la vida en la primera Epístola de San Pablo a los Tesalonicenses, en la cual se hace referencia a la segunda venida de Cristo como algo no fechado, por lo que se exige un estar alerta. Hay un tiempo indisponible e incalculable por no

112. O. P ggeler - *El camino del pensar de Martín Heidegger*, trad. cast. Félix Duque, Madrid, Alianza Ed.,1986, p. 30.

previsible y otro de contenidos disponibles y fechables.

Precisamente, también en esta experiencia de la vida fáctica del cristianismo primitivo, hay que citar un curso de 1921 que es interesante porque plantea el problema del autoconocimiento de la verdad y su elusión casi instintiva. Se trata de "Augustinus und der Neoplatonismus". Los hombres quieren la suma felicidad y al mismo tiempo la rechazan. Saben que la vida bienaventurada está en Dios; sin embargo, el esfuerzo por alcanzar esta vida les echa para atrás y se contentan con lo que les es inmediatamente accesible. Esta polaridad nos recuerda la posterior dicotomía existencia auténtica/inauténtica.(113)

La vida será para Heidegger el suelo de esta otra racionalidad. La crítica a Husserl se centrará en sus excesos teóricos que han suprimido la vida en su vivir. Esta facticidad de la vida sustituye al yo trascendental husserliano. La comprensión de la vida es hermenéutica de la facticidad. Lo hermenéutico no será sólo interpretación, sino dar noticia del ser del ente que en la vida fáctica es comprendido preontológicamente por el Dasein.

Si la fenomenología de Husserl deforma la vida originaria (114), la otra racionalidad nos devuelve al conocimiento ingenuo y natural. Porque hay que permanecer en la estructura fundamental de la vivencia: las cosas mismas, no su representación; se trata de mi yo concreto, histórico, no un yo en general; es el individuo volcado en las cosas y que no adopta un mirar teórico y objetivante. Más que de un yo aséptico se trata de "verhaltung", comportamiento con las cosas.

Y es importante señalar que, al desaparecer la racionalidad teórica, Heidegger la sustituye por la "disposición afectiva" (Befindlichkeit). El modo primordial de estar en el mundo es el vago sentimiento que cada situación de la vida fáctica comporta. Un estado de ánimo que en el diálogo cotidiano se expresa en la pregunta "¿Qué tal, cómo te encuentras?" y que se corresponde con un modo de estar afectivo que descubre el mundo y al Dasein mismo. Esto abre la puerta a la evidencia de otro modo de conocimiento, además del tradicional. Otra racionalidad, si se quiere más cercana a la estética, que Heidegger prioriza frente al conocimiento intelectual: "La disposición afectiva no tiene absolutamente nada que ver con una aprehensión teorética y no debe medirse nunca según la evidencia de este tipo de

113 O. Pöggeler o.c. p. 41

114 Ramón Rodríguez- *La transformación hermenéutica de la filosofía*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 31

aprehensión."(115).

La supuesta inclinación al irracionalismo, la mofa de Carnap ante una nada que nada y otras extravagancias incontrolables, la crítica a su famoso lenguaje críptico, sitúan a Heidegger más allá de la razón. Quizás esté más cercano a la música y la poesía, lo cual, más que un defecto, sería una ampliación virtuosa del tradicional concepto de conocimiento, basado exclusivamente en la relación de un sujeto con su objeto. Una cosa le parece clara a Heidegger: "Jamás se podrá investigar el origen y la posibilidad de la idea de ser en general con los medios de la abstracción lógico-formal."(116). Texto que rechaza frontalmente el concepto tradicional de racionalidad que desde los griegos la filosofía ha tenido como presupuesto.

10. Del yo gnoseológico de Descartes y Husserl al "sí-mismo" ético de Heidegger

La otra racionalidad hacía referencia a la vida como sustrato inobjetual y al estado de ánimo como apertura al mundo y a nosotros; punto de partida de una nueva "a-teoría" del conocimiento. Vivir será estar en el mundo bajo un estado de ánimo de un "sí-mismo" que sustituye al yo trascendental, sea kantiano o husserliano. Y con una importante salvedad, que este "sí-mismo" no será el último átomo que sirva de base al conocimiento, sino que el "sí-mismo" ahora es el lugar en donde se asienta la eticidad del Dasein. De fuente de conocimiento pasa a ser núcleo de relevancia ética. El "sí-mismo" heideggeriano no conoce a partir de sí, sino que atesora unas propiedades (fundamentalmente: nihilidad y abismo) que el Dasein puede reconocer o no, dando lugar a la existencia auténtica/inauténtica. Dasein y "sí-mismo" no son una duplicación innecesaria de entidades semejantes. El sí-mismo es el núcleo del Dasein, la mismidad donde se concreta el mandato: "conócete a tí mismo". La puesta en marcha de este conocimiento (como hemos de ver) radica en la "voz de la conciencia", que abrirá, una vez escuchada, las opciones éticas del Dasein.

Así pues, el "sí-mismo" es una superación de Descartes y la fenomenología, en un viaje que va del sujeto de conocimiento al sujeto ético. A esta transformación se dedica Heidegger en el párrafo 13 de los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* titulado: "Exposición de la omisión en la fenomenología de la cuestión acerca del sentido del

115 M. Heidegger - *Der begriff der Zeit* (GA 64 p. 33)

116 M. Heidegger - SuZ p. 437, trad. p. 450.

ser mismo y del ser del hombre". La crítica ataca dos aspectos de la fenomenología: a) que ha omitido la cuestión del ser de la intencionalidad y b) la cuestión del propio sentido del ser (117). En un principio la fenomenología se entendió como una lucha contra el naturalismo en su forma de psicologismo, especialmente en la lógica. La primera propuesta partió de Dilthey, que a la psicología naturalista opuso una psicología personalista. Lo psíquico no se podía entender como un acontecer natural, sino en cuanto espíritu y persona. Este personalismo, que nada tendría que ver con las leyes naturales del conocer, debería entender al hombre "en cuanto persona viva, en acción en la historia, y en este entender lo describiera y analizara." (118). Esto exige, como posición de partida, una reflexión sobre el ser de la conciencia "en función de la manera como se da en la actitud natural", precisamente lo que Husserl pone entre paréntesis, resultando que este análisis de la experiencia de la conciencia "resulta ser de tipo teórico, no verdaderamente natural, en la que lo experimentado pudiera darse según su estado originario."(119). De esta manera lo que se obtiene es una manera "de la observación teórica de la naturaleza" determinada en su carácter de objetualidad. Así, en contra de la posición de Dilthey de lograr una psicología descriptiva se retornaba a la "psicología explicativa" y su intención constructivista.

Pese a la oposición husserliana en contra del naturalismo, tal y como la expone en *La filosofía como ciencia estricta*, en su análisis de la conciencia "ser significa para él nada más que ser verdadero, objetividad, verdadero para un conocimiento científico, teórico. No se pregunta por el ser específico de la conciencia, de las vivencias, sino por un ser objeto eminente para una ciencia objetiva de la conciencia."(120). La posición de Husserl sería exclusivamente teórica, sin acceder al ser de la conciencia, al analizar la vivencia no en cuanto tal, sino en tanto que evidencia apodíctica. Esto cuadra a la perfección con la crítica heideggeriana al racionalismo, su constante rechazo de la abstracción como forma de acceso al conocimiento y la desvinculación del sujeto con respecto a la cosa.(121)

117. M. Heidegger *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad.cast. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza Ed., 2006, p. 148

118. M. Heidegger, o.c. p. 150

119 M. Heidegger, o.c. p. 151

120 M. Heidegger, o.c. p. 153

121 Sobre el rechazo de la abstracción en Heidegger, véase el libro de M. Sacristán *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Ed. Crítica, 1995.

En resumen, hay tres aspectos de la psicología personalista, iniciada por Dilthey y continuada por Husserl, que, según Heidegger, hay que aclarar críticamente: a) El estrato fundamental sigue siendo lo real natural (das Naturwirkliche); sobre ello se apoya lo psíquico y, sobre lo psíquico, lo espiritual. De esta forma no se experimenta primordialmente el ser de la persona en cuanto tal. b) El yo es el polo de los actos, el sujeto que, persistente, se mantiene. c) Queda sin aclarar la cuestión del ser del hombre concreto y completo, y se pregunta. "¿Es que se puede, digamos, armar ese ser ensamblando el ser del subsuelo material, del cuerpo, con el ser del alma y el del espíritu? En definitiva, detrás de este enfoque lo que se esconde es la disposición tradicional del hombre -animal rationale. Ahora bien, ¿esta definición se ha sacado de experiencias que remitan a la experiencia primordial del ser del hombre?, ¿no surge, más bien, de la experiencia del hombre en cuanto cosa que está ahí, en el mundo -animal- y que posee razón -rationale?"(122)

Si se quiere captar la vida en su discurrir originario hay que incluirla en un contexto de sentido, no se puede separar la cosa de su significado. El yo de la vivencia no es un caso particular de un yo trascendental, sino de un yo cargado de historia. Hay una individualidad estricta del yo, un ser que se va gestando en situaciones y que por lo tanto no puede ser tipificado.(123). La actitud vital es estar inmersos en el mundo; la actitud teórica es una ocasión excepcional del vivir. Como dice Levinas, la conciencia de la filosofía tradicional permanece serena y contemplativa respecto del destino y la historia del hombre concreto del cual toma conciencia. Heidegger introduce la noción de comprensión de los poder-ser que constituye "ipso facto" a este destino y por eso su estrecha relación con la temporalidad, pues todo comprender es temporal.(124).

A diferencia de la fenomenología de Husserl esta facticidad no está producida por un yo. Como hemos de ver, el Dasein está arrojado, no es dueño de sí. La copertenencia de Dasein y mundo no es algo inserto en la subjetividad del hombre, sino algo en lo que ya se está. Y esta realidad introduce necesariamente una coloración ética en el ser del Dasein. Como muy bien señala Pöggeler, el yo trascendental de Husserl no muere, mientras que el Dasein heideggeriano "tiembla en la angustia y en el precursar la muerte llega a su más extrema

122 M. Heidegger o.c. pp.158-160

123 R. Rodríguez o.c. p. 28

124 E. Levinas - *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. cast. Manuel E. Vázquez, Madrid, Ed. Síntesis, 2005, p. 127.

posibilidad, se deja afectar por la voz de la conciencia y toma su destino sobre sí."(125). Algo totalmente distinto al yo trascendental. En este mismo sentido se expresa Pedro Cerezo al poner de manifiesto la humildad del Dasein frente al 'ego cogito cartesiano'. Si este último anuncia una "autoposición sin residuo", el "yo muero" replica con otra evidencia existencial de "des-posesión", por estar referido a "un fundamento afectado de negatividad". De esta forma Heidegger "radicaliza, en sentido agustiniano, el análisis husserliano de la conciencia, al investirla de una significación ético-ontológica."(126)

Este es el tránsito que he denominado como superación de la conciencia gnoseológica en una conciencia ética. La evidencia del yo se transforma ahora en la duda de un "sí mismo" inmerso en la publicidad del "uno" y su vacilación ante la pregunta de si no me estaré engañando a mí mismo.

"Quizá el ser-ahí diga, siempre que inmediatamente dice de sí mismo, 'soy yo', pero a la postre lo diga más alto que nunca justo cuando no sea este ente. ¿Y si aquella estructura del ser-ahí consistente en ser éste en cada caso el mío fuese el fundamento de que el ser-ahí no sea él mismo inmediata y regularmente?"(127)

La búsqueda de este "sí mismo" y su rescate del "uno" me parece que será la tarea ética que de forma más o menos subrepticia emprenderá Heidegger en SuZ como trasfondo de su ontología.

11. El contexto histórico de Ser y Tiempo como ayuda para entender sus tesis.

La producción espiritual de una época tiene un valor en sí mismo por el que podemos juzgar sus resultados. Decimos de una teoría filosófica o científica que es verdadera o falsa; igualmente de la obras de arte afirmamos su belleza o fealdad. En general otorgamos un valor de verdad que puede ser discutido desde el interior de las mismas obras. Al mismo tiempo estas producciones están inscritas en un contexto de significaciones, interpretaciones de la realidad que son previas a las creaciones artísticas o científicas. Este condicionante es el "tener previo", un saber ya algo de lo que buscamos, sin el cual no construiríamos nada; es el llamado círculo hermenéutico del que no podemos escapar. Muchas de las ideas de

125. O. Pöggeler o.c. p. 79

126 P. Cerezo -"De la existencia ética a la ética originaria" incluido en *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*. (compilador Félix Duque), Barcelona, Ed. Serbal, 1991, p. 19

127 SuZ p. 115

Heidegger tienen un sustrato histórico, de tal manera que se puede llegar a entender su pensamiento como reacción a la situación espiritual de la época. Este contexto de descubrimiento no anula la crítica "per se" de los enunciados, su justificación racional. Pero sin duda la explicación genética nos puede ayudar a entender mejor sus postulados.

La república de Weimar vivía un clima expresionista, reflejo de la angustia y la sensación de derrumbe ocasionadas por la guerra. Los temas de Heidegger -la angustia, el desasosiego, la muerte- son una muestra del expresionismo alemán de los años veinte. No se puede evitar que la obra de Heidegger contenga, como trasfondo, el pesimismo cultural del que también son partícipes autores conocidos como Tönnies, Spengler, Scheler o Jünger; todos ellos agrupados en un decidido rechazo a la modernidad, un ataque a la ciencia y la técnica, una oposición del campo a la ciudad como reflejo de la antítesis naturaleza-civilización, un culto a los líderes y un desprecio por las masas.(128) Igualmente el clima intelectual está impregnado de cierta actitud religiosa; ya sea la influencia de Dostoieski o Kierkegaard, de manera que lo que se valora en la religión es su intimismo. A estos temas dedicó Heidegger varias obras como *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval* de 1919, la *Introducción a la fenomenología de la religión* de 1921 o *San Agustín y el neoplatonismo*, también del mismo año.

Este rechazo a la modernidad tiene una naturaleza conservadora y antisemita. Y esta ideología será el origen del nacionalsocialismo, ya larvado en el movimiento socialcristiano austriaco. Para el controvertido Víctor Farías, esta ideología será objeto de reflexión en *Ser y Tiempo*, concretándose en el concepto de autenticidad y su relación con el pueblo, con el héroe, con la lucha y el rechazo de la democracia.(129).

Una cita del primer escrito de Heidegger en 1910 (publicado en la revista "Allgemeine Rundschau") con motivo de la inauguración de un monumento en honor de Abraham a Sancta Clara, predicador barroco alemán, recoge el acto con estas señaladas palabras: "Este furor por innovar que invierte los fundamentos, esta loca negligencia del contenido espiritual profundo de la vida y del arte, esta concepción moderna de la vida entregada a la sucesión rápida de los placeres instantáneos, son otros tantos indicios de una decadencia, de una triste

128. Juan J. Sebreli - *El olvido de la razón*, Barcelona, Ed Debate, 2007

129 Víctor Farías - *Heidegger y el nazismo*, Mallorca, Objeto Perdido, 2009, p. 29.

renegación de la salvación y del carácter trascendente de la vida."(130).

Esta decadencia tendrá que ser recompensada por un ascenso. Este contramovimiento de la existencia que revolotea en las páginas de SuZ está ya "in nuce" en el joven Heidegger, cuando en Marzo de 1910 escribe para la revista "Der Akademiker" (una publicación de la asociación católica de académicos de Munich) el artículo "Per mortem ad vitam", unas reflexiones sobre la obra *Mentira vital y verdad vital* del escritor danés Jørgensen: "La vida más alta es condicionada por la caída de las formas inferiores. La planta necesita para su crecimiento las materias inorgánicas. El animal sólo puede vivir por la muerte de la planta y así ascendiendo sucesivamente por grados. Si quieres conseguir espiritualmente la gloria eterna, entonces muere y mata lo inferior dentro de ti."(131) Como vemos, un ejemplo que prelude la "resolución", concepto tópico en la analítica del Dasein de SuZ.

Justamente la vida auténtica se eleva sobre la inauténtica representada por la masificación y estaría vuelta hacia la tradición, ya que es su herencia y fundamento. Por otro lado, esta búsqueda de autenticidad se va a instalar a medio camino entre el solipsismo y la acción real. Como hemos de ver en SuZ, el ser con los demás de manera auténtica, que supera la mera suma de individuos, se realiza en la "lucha". En ella la decisión se convierte en acción y en ella se representa realizada, como categoría ontológica, el "estado de resuelto"(132). El individualismo de la existencia inauténtica será superado en favor de una comunidad tradicionalista-revolucionaria.

Para Karl Löwith, el círculo de Stefan George anticipó el nacionalsocialismo, fraguado en estas ideas, al enfrentarse a la concepción cristiano-burguesa del mundo, valorar positivamente la experiencia originaria frente a la experiencia teñida por la educación, así como la distinción entre lo común y lo noble, la abolición del estado capitalista o socialista, la superación del cristianismo por un paganismo que adoraba lo corporal y la fuerza y una equiparación del ser alemán con la Grecia antigua (133).

En este contexto no podemos dejar de citar la obra de Spengler *La decadencia de occidente*. Aunque muy criticada al comienzo, un ánimo pesimista muy generalizado se fue

130 citado por V. Fariás p. 67

131 " p. 82

132 " p. 107

133 Karl Löwith- *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, trad. cast. Ruth Zauner, Madrid, Ed. Visor, 1993, p.41

inclinando hacia su aceptación. Lo mismo ocurrió con la obra del teólogo Karl Barth y su obra *La epístola a los romanos*, en la cual hay una negación del progreso, extrayendo conclusiones teológicas del derrumbamiento de la cultura.

Este clima de decisión, de un "resolverse" a la existencia auténtica, estaba en el ambiente de la época como trasunto de una burguesía desencantada e inmersa en la jerga de la autenticidad. Pero aquello hacia lo que había que decidirse no era nada en sí. "Estoy resuelto pero no sé a qué", esa era la fórmula irónica que circulaba como chiste entre los estudiantes (134). También Kierkegaard buscó la autenticidad en el salto cualitativo de la existencia estética a la ética, o en la angustia de la decisión. Pero Heidegger no quiso ser comparado ni con el danés ni con el existencialista Jaspers, limitados ambos a una formalización de la existencia en su nivel más inmediato. La exigencia de autenticidad, en el caso de Heidegger, se va a mover en un supuesto plano trascendental-ontológico que nada parece tener que ver con la existencia concreta. Sin embargo, esta es una ambigüedad permanente en SuZ.

Para Löwith, el origen del movimiento nacionalsocialista, fraguado ya políticamente antes de la primera guerra mundial, fue "el convencimiento del desmoronamiento y el desvanecimiento: el nihilismo europeo" (135). Nihilismo que Nietzsche ya había anunciado para los próximos doscientos años. Frente a esta situación de crisis, tanto en Kierkegaard o Marx o Heidegger hay una decisión práctico-existencial, porque para ellos la verdad sólo se hace tal cuando es "asimilada subjetivamente por un ser que existe"(136). En el caso de Heidegger, esta asimilación de la verdad no está tan claro que implique un resolverse hacia algo práctico. Ciertamente hay una exigencia de llegar a ser el que se es, después de haber alcanzado el conocimiento de uno mismo, pero de ahí no se siguen fórmulas concretas de decisión.

La aguda conciencia de crisis de la época ya se había iniciado a mediados del siglo XIX con el advenimiento de la era técnica y el industrialismo. Este cambio invade todos los ámbitos de la vida. Ahora bien, la toma de posición no es nada concreta porque el "enemigo" no resulta tangible. Se da un malestar que no se aclara en un contra qué. En expresión de

134 K. Löwith o.c. p. 50

135 " p.63

136 " p. 173

Jaspers, el orden moderno existente se caracteriza "por la confusión de los frentes de combate" (137). También Jaspers, como antes Nietzsche o Kierkegaard, diagnostican aquel tiempo como el del advenimiento del nihilismo europeo. Aunque la obra de Jaspers *La situación espiritual de la época* sea de 1931, nos sigue alertando de que el hombre no sólo es carácter, naturaleza, sociedad o economía, sino que ante todo existe y esta existencia es libertad, un poder ser. Nuevas posibilidades metafísicas se abren a través de la relación del hombre con una trascendencia que lo supera. La muerte, el sufrimiento, la lucha y la culpa son situaciones límite en donde se muestra el hombre no sólo como existencia concreta mundana. El peligro, pues, estaría, para Jaspers, en reducir al hombre a una concreta existencia reglada por la técnica (138). Será necesario entonces una vuelta a la esencia del hombre; lo que nos recuerda el "sí mismo" heideggeriano. Tanto Jaspers como Heidegger son deudores de los conceptos de existencia acuñados por Kierkegaard (mismidad, existencia, decisión), aunque despojados de su contenido teológico-cristiano. Para Löwith esos conceptos se transforman en una recapitulación de la "metafísica de la libertad del idealismo alemán."(139).

Esta filosofía de la existencia (a la que no quiere adscribirse Heidegger, pero de la que es, a su pesar, deudor) desoye las otras voces críticas, como el marxismo o el psicoanálisis. Para Heidegger, ambas doctrinas encubrirían el ser del hombre, aquello que es su verdadera esencia, como es el existir (Existenz) frente al Dasein como lugar de la apertura al ser. Por otro lado, ni el marxismo ni el psicoanálisis apuntarían a una ética del sí mismo, a la posibilidad de un impulso o transformación del Dasein mediante la resolución. Y sobre todo, estas corrientes críticas de la modernidad no acentúan esta división de la humanidad entre autenticidad/inautenticidad: la separación drástica entre un olimpo de excelencia y las masas degradadas por la sociedad tecnonihilista. En opinión de Karl Löwith este impulso vital por el cual se alcanzaría el grado de nobleza existencial, tiene una referencia concreta y es "la resistencia aislada de los soldados alemanes en el frente al iniciarse la guerra."(140)

137 citado por K. Löwith en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, trad. cast. Román Setton, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 32

138 K. Löwith o.c. p. 29

139 " p. 35

140 " p. 39

¿Es apropiado entonces establecer un vínculo entre las ideas ontológicas y éticas de SuZ y los acontecimientos de su época? Desde mi punto de vista esta relación es directa. No se entendería SuZ (ni el resto de la obra heideggeriana) sin este suelo del que se nutre. Me atrevería a decir que toda filosofía tiene su lado oculto (como muy bien explicó Eugenio Trías en *La filosofía y su sombra*). Que todo texto filosófico esconde un contra-qué, el cual pone en marcha la reflexión. En el caso de Heidegger, la república de Weimar, nacida después de la primera guerra mundial, estaba embargada por una atmósfera sentimental de pérdida: el hundimiento de la sociedad burguesa y la aparición de la técnica como una fuerza nueva que no puede ser domeñada por el hombre. Es la ciencia, el desencantamiento del mundo y la ciega racionalización de la vida el "contra-qué" de Heidegger. La vida se vive con la sensación de un profundo nihilismo. Ciertamente hubo voces críticas, como Brecht o Benjamin, que intervinieron en los movimientos sociales, mientras que intelectuales de derecha (como Heidegger) renegaban del parlamentarismo y añoraban una regeneración popular (141).

Podríamos decir que la época de SuZ está marcada por una profunda división del yo humano en uno empírico y otro absoluto. Separación que está implícita en la existencia inauténtica/auténtica de Heidegger, la existencia noble de Jaspers, o, más cercano a nosotros, Ortega y su hombre-masa. Estas clasificaciones (siguiendo la crítica que hace Löwith) se remontarían a Kant con su distinción del hombre en "ser de naturaleza" y "ser de razón". Y fundamentalmente el cristianismo, al separar "el hombre espiritual e interno" de otro "mundano y externo"(142). Para Löwith, una interpretación idealista del ser humano.

12. Los contenidos éticos en las obras anteriores a Ser y Tiempo

La obra de 1927 fue en realidad una condensación de ideas que Heidegger ya tenía pergeñadas y aun bien desarrolladas en textos anteriores y que ahora, apremiado por la necesidad de publicar, concretó en su libro más conocido. Pero Heidegger, ya desde los primeros años veinte, tenía claro cuál era su método y cuáles los principios en los que se asentaba. Como he tratado de hacer ver anteriormente, la situación histórica espoleó su

141 Montserrat Galcerán -*Silencio y olvido. El pensar de Heidegger durante los años 30*, Ed. Hiro, 2004, p. 42

142 K. Löwith o.c. p. 41

rechazo a la actitud teórico-objetiva que la metafísica occidental había mantenido como supuesto desde los griegos. Es la primaria idea del hombre como animal racional la que se sustituye por la noción de Dasein, que no sólo significa existencia, sino el lugar del ser, el punto de encuentro del ser y el hombre.

a) *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*

Este es el primer texto (1921) que vamos a reseñar y en donde ya aparece la crítica a la historia de la filosofía occidental. La filosofía, nos viene a decir Heidegger, se mueve hoy en cuanto a la definición del hombre, la vida y sus representaciones ontológicas, en el marco de la ética griega y sobre todo cristiana e igualmente las posiciones que son críticas con esta filosofía (143). A partir de aquí se precisa una destrucción de la ontología, tal y como la hemos recibido. Sobre todo la crítica está apuntando a los conceptos universales en los que se subsumen los hechos que tratamos de explicar. Así es el caso de que el Dasein, por citar un caso paradigmático, no es ningún ejemplo de un concepto universal que le sobrepase y al cual perteneciera (144).

El rechazo de la actitud teórica se fundamenta en el error de no ver que hay una concreta preocupación del Dasein por el tiempo que le toca vivir, la concreta preocupación del Dasein por su ser (145), por lo cual la filosofía tiene una representación de sí misma en cada momento (146). La crítica de la historia es siempre crítica del presente (147). La investigación filosófica es un modo de la vida fáctica (148). Por eso no importan los resultados de la investigación del pasado en cuanto tales, sino en su aplicación al presente (149). Lo que ya apunta como una destrucción de la fenomenología de la conciencia parte de una concepción previa de la vida fáctica (150). La decisión por un método cuyo suelo es el vivir fáctico marcará el análisis ontológico de la facticidad del Dasein en SuZ. Esto no va a significar que sus análisis de la existencia vayan a ser solamente descripciones epocales de una manera de comportarse el Dasein, sino que la pretensión es, a partir de la situación

143 M. Heidegger - *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA. 62 p. 368)

144 M. Heidegger, o.c. p. 350

145 " o.c. p.349

146. " P. 347

147 " p. 350

148 " p. 351

149 " p. 348

150 " p. 366

real, poner en claro lo que los fenómenos aparentes (ónticos) ocultan, que no es otra cosa sino el verdadero ser del Dasein (sus caracteres ontológicos).

El ser de la vida fáctica es la "Sorge", que podemos traducir por preocupación y que abarca los distintos matices desde el ocuparse de uno mismo, con las cosas, con los demás. La Sorge es siempre una anticipación, un traer el futuro al presente; como dice Ortega: un preocuparse. La pre-ocupación incluye evidentemente el tiempo. Si la Sorge es tan fundamental, el tiempo, o la temporeidad del Dasein, debe tener su raíz en este estar pre-ocupado, cuya manifestación más elemental de todas es que al Dasein le va su propio ser. No hay mayor pre-ocupación que el "irle" a uno su propio ser.

Pero en la movilidad de la preocupación (Besorgensbewegtheit) hay una tendencia de la vida a quedar absorbida por el mundo (aufgehen in), produciéndose lo que Heidegger llama la disgregación, ruina, descomposición (Zerfall) de sí mismo (151). La caída en el mundo significa el dejarse arrastrar por las indiferenciadas aguas de lo que en SuZ llamará la publicidad del "uno". Una interpretación de término medio del mundo y del Dasein mismo. "La vida fáctica, por su inclinación a la caída, vive generalmente en la inautenticidad; es decir, en lo transmitido, en lo que es recibido, de lo cual se apropia en el modo del término medio." (152). Inauténtica va a ser aquí la vida que se deja arrastrar por lo común, por lo que no es puesto en cuestión, lo que no se hace propio. Esta inclinación hacia el mundo no es algo cultural que se produzca en épocas desgraciadas de la humanidad, sino que ocurre en todo momento (153) y no es vivida como tal por el individuo (154).

La manifestación más patente de esta tendencia aparece en el modo de enfrentarse ante la muerte (155). "La tendencia de la vida a la caída es un alejarse de ella misma. El más agudo testimonio de este movimiento fundamental se lo da la vida fáctica a sí misma en la manera de enfrentarse a la muerte."(156). Pero la vida, nos dice Heidegger, puede coger (greifen) a la muerte y saber realmente de ella, entonces la vida se hace visible a sí misma (157). Mas,

151 M. Heidegger o.c. GA 62 P. 356

152 " p. 366

153 " p. 356

154 " p. 358

155 " p. 358

156 " p. 358

157 " p. 359

¿cómo realiza la vida este contramovimiento (Gegenbewegung)? Este detalle va a quedar en suspenso, como la famosa resolución de SuZ. Sólo nos dice que hace madurar (zeitigt) la autenticidad de la vida (158). Simplemente el contramovimiento lo que pone en marcha no es la huida ante la muerte, sino, precisamente, el adelantarla, precursarla y vivir así la vida auténtica en tanto temporalidad propia; aquella que está marcada por el tiempo de la muerte, por el hecho de que se ha de morir. Pero lo que permanece oculto (pese a la insistencia de Heidegger: "el ser de la vida como tal, accesible en la misma facticidad, sólo puede llegar a ser visible y alcanzable por un rodeo mediante un contramovimiento frente a la caída de la cura"(159)) es este contramovimiento y el motor que lo pone en marcha. Sólo más tarde, en SuZ, la voz de la conciencia y el fenómeno de la angustia ayudarán a comprender este cambio existencial.

Como vemos, ya en estas descripciones de la vida fáctica parece esconderse algo así como un ideal de vida basado en una decisión del Dasein caído, aunque ciertamente choque de manera paradójica con la definición previa que hace de la Sorge, ya que "en el movimiento de la cura está viva una inclinación al mundo, en tanto quedar absorbido en él."(160). La esencia de la Sorge es esta pendiente (Hang) por la que se resbala y que hay que comprenderla como el modo intencional de la misma vida fáctica. ("Das Verfallen ist nicht als objektives Geschehen und etwas, was im Leben lediglich passiert, sondern als intentionales Wie zu verstehen") (161). Es una tendencia fundamental de la facticidad de la vida a desprenderse de sí misma, aunque la vida tiene también sus resortes hacia la autenticidad.

b) *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*

Se trata de las lecciones que Heidegger impartió en Friburgo en 1923 en el semestre de verano. Nuevamente se vuelve a señalar la insuficiencia de la ontología tradicional; en primer lugar porque su tema es el ser-objeto, la objetividad para un pensar teórico indiferente que no considera el existir. Por lo tanto, la ontología se cierra "al ente que es decisivo para la problemática filosófica: el existir."(162). Esta facticidad implica un darse cuenta (estar

158 GA 62 p. 361

159 " p. 350

160 " p. 356

161 " p. 356

162 M. Heidegger - *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63 p. 3)

despierto, Wachsein, dice Heidegger) de que se está viviendo. Sería una manera de existencia auténtica en tanto es un "empuñar" la vida en sí misma. La forma de apresar esta facticidad será a través del método hermenéutico; es decir, no un conocimiento que se separa del existir, toma distancia teórica y describe la facticidad como si esta fuera un objeto. No; la facticidad se interpreta a sí misma sin salirse de ella misma. Es más, la hermenéutica de la facticidad tendrá como tarea "aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir."(163). La hermenéutica tendrá como misión desembozar la máscara de la existencia que la hace estar alienada de sí misma. Alienación que, como hemos de ver, supone el autoengaño y la desfiguración de la existencia auténtica. Un conocimiento de esta alienación no basado en un entender, porque no es nada objetivo. Es un "estar despierto" del existir para consigo mismo.

Hay una insistencia en que la facticidad hace una interpretación de sí misma desde un "tener previo" (Vorhabe)(164). Algo no elegido a capricho, sino en lo que ya se está. Por eso la puesta en marcha hermenéutica es "una autointerpretación originaria que la filosofía se ha dado a sí misma."(165)

Por supuesto, la idea de facticidad de la existencia y su interpretación hermenéutica está más allá de las nociones objetivas de hombre, ser humano, existir humano. "El concepto de hombre, en cualquiera de las concepciones categoriales tradicionales, impide ver de principio aquello que hay que tener a la vista en cuanto facticidad."(166). Esta facticidad, que es inobjetual, nuestro existir propio, no implica ninguna idea de yo, persona, centro de actos. No hay una "yoidad originaria" (167).

La interpretación hermenéutica está siempre referida al presente, a la actualidad concreta. Supone elaborar las categorías del existir a partir de lo ya interpretado y público de la actualidad. "Ontológicamente la actualidad supone: el presente del ahora, el 'uno', el estar con los demás, con lo otro; nuestro tiempo." (168). Decisión metodológica que será la base interpretativa de los existenciales del Dasein en SuZ, con la reiterativa salvedad de que

163 M. Heidegger, o.c. GA 63 p. 15

164 " p. 16

165 " p. 18

166 " p. 26

167 " p. 29

168 " p. 30

quedarse en la piel de la existencia sería mero existencialismo, crítica cultural (Kulturphilosophie).

Lo que se requiere es un análisis de la cotidianidad del Dasein en tanto caída en el "uno" como rasgo fundamental (las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad, luego desarrolladas en SuZ) y que, como ya aquí nos adelanta Heidegger, es un mecanismo de la Sorge para prevenirse contra la angustia: "el existir habla de sí mismo, se ve a sí mismo de tal y tal modo, y sin embargo, eso es sólo una máscara con que el existir se cubre para no espantarse a sí mismo." (169)

c) *El concepto de tiempo*

Como hemos visto, metodológicamente, Heidegger ha optado por la vida, en tanto realidad originaria que impide un tratamiento como si fuera un objeto más de la naturaleza (170). En esta obra de 1924 (producto de una conferencia del mismo título) pondrá de manifiesto la esencia de la vida como tiempo. Puesto que ésta se orienta en su quehacer cotidiano por el tiempo, en cuanto que es su verdadera sustancia, habrá que hacer visibles los fundamentos ontológico-temporales de la vida humana, poniendo al descubierto la estructura originaria del "estar-en-el-mundo".(171)

Ahora bien, el modo normal de estar en el mundo es comprenderse a sí mismo, estar descubierto a sí, en el modo de la publicidad del impersonal "das Man" (el "se" impersonal del "se dice que...", o el "uno ha dicho que...") que al final no es nadie. Permanente curiosidad que "hace estar en todas partes y en ninguna". La generalidad imprecisa del "se" o el "uno" es un refugio para el Dasein que huye de sí mismo, evitando todo lo que sea una confrontación, una obligación, compromiso, elección (172). Se produce, como ya hemos señalado, una caída desde sí mismo, un desmoronamiento del sí mismo y su nivelación en el "uno". Para este fenómeno de la existencia tiene Heidegger un grueso adjetivo, "Verhängnis" (ruina). El Dasein caído muestra esta propensión a la ruina ontológica que arrastra en cuanto estar en el mundo (173). Caída que tranquiliza al Dasein y lo empuja a la alienación (174).

169 GA 63 p. 32

170 M. Heidegger - *Der begriff der Zeit*, GA 64 p. 8

171 M. Heidegger, o.c. p. 19

172 " o.c. p. 38

173 " o.c. p. 41

174 " o.c. p. 41

Esta calificación del Dasein como ser escindido de sí mismo tiene la misma trascendencia que la alienación (Entfremdung) en Marx, Hegel o Freud. Sólo que en el caso de Heidegger es una herida ontológica cuya sutura exigirá el contramovimiento antes prefigurado.

La caída tranquiliza porque el ser del Dasein se siente amenazado. Recordemos que su ser es la Sorge, cuidado, preocupación. Una amenaza que no procede del mundo, sino del Dasein mismo y su forma de ser en ese mundo. Manera de estar que es un no estar en casa (Unheimlichkeit) (175). Permanente inhospitalidad que tiene una disposición afectiva característica: la angustia. La angustia es el estado de ánimo ante la nada. Una manera de encontrarse anímicamente que es fuente de conocimiento, pues la angustia revela el ser como contrapartida de la nada (ver *Was ist Metaphysik* de 1929).

Pero Heidegger introduce nuevamente un momento ético en los caracteres originarios del Dasein: "El Dasein puede perderse en el mundo y, por tanto, equivocarse, pero también elegirse a sí mismo y decidirse a someter toda ocupación a una elección originaria. En la medida en que el Dasein está determinado por este "yo puedo", su más inmediato estar-en se manifiesta ya como un ser-posible. El Dasein es siempre -sea de manera propia o impropia- lo que puede ser."(176). Va a resultar un supuesto que, en principio, en el contexto de SuZ y las obras inmediatamente anteriores, hay una libertad del Dasein para elegir sus posibilidades, bien sea de manera auténtica o no. Aunque no se cite expresamente la resolución como contramovimiento de la caída, sí hay una forma de abordar la existencia y su verdad sin subterfugios. Por ejemplo, en una nota a pie de página (177) se refiere Heidegger a la muerte como otra forma de encubrimiento, a lo que responde secamente: "Mut zur Furcht vor dem Tode" ("Coraje ante el miedo a la muerte"). El Dasein obvia la muerte propia, la vive en el modo de ser de la caída, su absorción en el "uno"; pero también es posible abordarla de manera auténtica. Como la muerte es algo que puede ser inminente "el Dasein, como ser-posible, tiene que 'retener y soportar' (fest- und aushalten) su inminencia."(178). El Dasein, pues, se adelantará (Vorlaufen) a su inminente ser-posible. Esta será una elección que abre al Dasein su sí mismo auténtico y Heidegger lo denomina

175 M. Heidegger o.c. GA. 64 p. 42

176 " p. 43

177 " p. 50

178 " p. 52

claramente como un estar resuelto (Entschlossenheit) (179).

Si se quiere ser auténticamente aquello que se es, hay que elegir. En cuanto ser posible, el Dasein está determinado por el poder elegir (180). La cuestión estriba en cómo interpretar esta elección, si hay propiamente una elección, que lleva al Dasein a tomar la alternativa de la autenticidad. Porque el Dasein se encuentra ante la posibilidad de ser él mismo asumiendo la responsabilidad de sí mismo o bien dejarse llevar por aquello de que se ocupa. "Das Dasein kann das Sein im Wie des sich-selbst-verantwortlich-sein-wollens wählen."(181). ¿Qué le mueve a este elegir querer ser responsable? En este momento del camino en el pensar de Heidegger no ha aparecido todavía la importante figura de la "voz de la conciencia" como factor determinante de la resolución; sólo en SuZ ocupará un lugar central.

Por ahora, el aceptar la inhospitalidad del ser en el mundo (el no saber el de dónde y el adónde de nuestra existencia), es un conocimiento -aunque negativo- de nuestro ser. No cabe duda de que estamos ante una ilustración sin engaños. Y, ¿al aceptar la finitud, no se está poniendo al Dasein como la base firme para una moral sin trascendencia?, ¿no se hace autónomo, sin depender de otra cosa que su finitud? ¿Y si es así, se podría calificar esta posición filosófica como una forma de subjetivismo moral, fundamentada en un sujeto autónomo (a la manera de Kant), siendo esta autonomía no la que nos proporciona la razón, sino la experiencia de la finitud radical?

Desde el punto de vista heideggeriano, precisamente esta finitud va a ser, más que posición de partida para una moral, limitación que condiciona todo subjetivismo. El no tener fundamento en nosotros mismos revela una pertenencia del Dasein a un ámbito que lo supera y que le niega toda disposición infinita de sí. Esta es una conclusión, si se quiere un poco apresurada, en el contexto de SuZ; pero que será determinante a partir de la "Carta sobre el humanismo". Tendremos que volver sobre este importante tema, pues explica el posicionamiento general de Heidegger con respecto a la ética.

Como en muchas otras obras de Heidegger, lo que anuncian no se corresponde exactamente con lo que finalmente contienen. Parece que se nos va a esclarecer el concepto de tiempo y nos encontramos con un pre-análisis de la ontología del Dasein. Pero tampoco se

179 M. Heidegger o.c. GA 64 p. 56

180 " p. 53

181 " p. 54

camina sin rumbo; al fin y al cabo la pretensión de Heidegger es mostrar la relación entre el Dasein y el tiempo. Como vemos está despuntando una tríada fundamental que ya está involucrada en estas obras anteriores a SuZ: ser, Dasein, tiempo. Preguntarse por el ser es investigar al Dasein, el cual se revela como tiempo. De manera que Heidegger llega a preguntarse: "bin ich die Zeit?" (¿soy yo el tiempo?) (182).

Si la respuesta es positiva, entonces se derrumba toda la concepción teórico-científica sobre el tiempo que la ciencia física ha elaborado. Su ser no estaría, por ejemplo, en la irreversibilidad de los fenómenos y su relación con la entropía. El tiempo auténtico, como veremos, pertenece al Dasein en tanto que ser abocado a la muerte; más que fenómeno físico es un existencial.

d) *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*

El desarrollo de las ideas fundamentales de SuZ se va perfilando de una manera cada vez más nítida. Nuevamente esta obra de 1925 parece desviarse del título prometido y por un rodeo, típicamente heideggeriano, nos remite a una analítica de la existencia. Así, este curso de la universidad de Marburgo insiste en el término "Verfallen" (caída) como concepto que describe la ruina o desmoronamiento del Dasein al abandonarse a la publicidad del "uno", huyendo de su estado primordial o pureza del sí-mismo. Aparecen por vez primera las hablaturías, la avidez de novedades y la ambigüedad como formas primarias del ser caído en la huida de sí mismo.(183)

Por otro lado, Heidegger nos alerta frente a una interpretación moral: "no es mi intención hacer aplicación moral alguna, o semejante, de lo dicho" (184). Estos fenómenos ni son conscientes ni intencionales, sino inherentes al modo de ser del Dasein. Sin embargo, las palabras con las que describe la caída están más cerca de contenidos abiertamente éticos, incluso en su dramática emotividad, que la fría descripción ontológica. Citemos, a modo de muestra, una serie de términos que salpican los textos: Hang (inclinación, pendiente), Verhängnis (perdición) y todas las relacionadas con la raíz "fallen" (caer), como Verfallen, Zerfall, Abfallen, o Flucht (huida). ¿Por qué utiliza este vocabulario, cuando menos agresivo

182. M. Heidegger GA 64 p. 83

183 M. Heidegger -*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* GA 20 - *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, o.c.. p. 347

184 M. Heidegger o.c. p.352

y lleno de dramatismo, si nada tiene que ver "con teoría alguna acerca de la corrupción de la naturaleza humana o el pecado original"? (185). O más claramente: "el abandono, la escisión y demás estructuras no tienen de entrada nada que ver ni con la moral ni con la ética ni nada por el estilo." (186)

En principio, y mientras no aparezca el término "resolución", podemos entender la caída como un movimiento natural, porque el Dasein tiene miedo fundamentado en algo originario que es su ser en el mundo y cuyo reflejo es la angustia. Esta no es por nada concreto, nada del mundo. No hace falta la oscuridad o el estar solo. Es la mundanidad del mundo lo que angustia. Como vimos en los cursos anteriores, el mundo ya no es nada acogedor; ahora es inhóspito, desapacible. "Lo amenazado no es esta o esa ocupación, sino el estar-siendo-en-el-mundo en cuanto tal."(187). Aquello ante lo cual (Wovor) nos angustiamos es aquello-en-que (Worin) estamos siendo; es decir, el mundo que se nos ha vuelto extraño. Más claramente diríamos: el ante qué de la angustia es el mundo y el porqué es el hecho bruto de ser en ese mundo. Y el ante-qué y el por-qué remiten unitariamente al Dasein, al factum último de que yo soy. Dato que me descubre a mí mismo no como algo que está ahí, como una cosa entre las cosas del mundo, sino que existo, y precisamente sin fundamento, "un fondo sin fondo, un abismo (Abgrund) (188). El Dasein se comprende a sí mismo, está abierto a sí, como siendo, no es un no-ser; esto no significa una mera propiedad entitativa, pues es algo que por sí mismo se puede experimentar en una vivencia originaria, como es el estado emotivo, el encontrarse (Befindlichkeit) de la angustia.

Como habíamos visto en el curso "El concepto de tiempo", la angustia se fundamenta en la Sorge, en tanto esencia del Dasein. Ocupación, cura (como traduce Gaos), "irle a uno su propio ser" es la característica del Dasein; en definitiva, proyecto, futuro. De ahí la meta final que persiguen las lecciones anteriores a SuZ: hacer ver al Dasein como un ser anclado en el tiempo, siempre pendiente e inacabado. Porque el acabamiento sólo llega con la muerte. Pero la muerte no se experimenta. La totalidad que se alcanza con la muerte, la integridad del Dasein, se consigue justamente cuando el Dasein ya no es. Surge así el problema de la propia

185 M. Heidegger o.c. p. 353

186 " o.c. p. 354

187 " o.c. p. 363

188 " o.c. p. 364

muerte y la imposibilidad de vivirla (189). El subterfugio es interpretar la muerte propia según la muerte de los otros, siendo ésta un mero estar-ahí corporal y sin tener en cuenta que la muerte propia jamás puede ser sustituida por la de otro.

La muerte no es un suceso que estará ahí delante cuando llegue, sino que, diríamos, el Dasein vive ya con su muerte auestas. "La muerte no es algo que esté aún pendiente en el Dasein, sino algo que el Dasein en su ser tiene por delante, y mientras siga siendo Dasein tiene en todo momento por delante. La muerte no es la parte que falta para componer un todo, sino que constituye ya de antemano la totalidad del Dasein."(190). La famosa expresión "ser-para-la-muerte" no indica que la finalidad del Dasein sea la muerte, no hay una teleología o caminar hacia la muerte. El Dasein está muriendo siempre y en todo momento. Este hecho se olvida y es un rasgo de la profunda inautenticidad del Dasein, pues está en su mano vivir íntegramente cada instante de su vida, aunque la publicidad del "uno" no tolere el pensar en la muerte.

Y nuevamente encontramos la permanente ambigüedad entre lo ontológico y lo ético. Siendo como es la muerte la certeza más cierta, de manera que tiene más valor epistemológico que el "cogito sum" cartesiano (se podría substituir por "sum moribundus")(191), Heidegger se pregunta si hay alguna posibilidad del Dasein que le ponga en una auténtica relación con la muerte. No que la traiga a presencia inmediata en el mundo, cuyo ejemplo más palpable podría ser el suicidio. Se trata simplemente de mantener la posibilidad en tanto posibilidad. "Por el contrario (esa relación para con la muerte) debe adelantarse (Vorlaufen) hacia la posibilidad, la cual debe seguir siendo lo que es, y no traerla en cuanto presente, sino dejarla estar en cuanto posibilidad y ser de este modo para con ella."(192).

Este adelantar o precursar la muerte significaría la salida del "uno" y el retornar al sí mismo del Dasein. Pero este adelantar la muerte, ¿es un pensamiento que yo decido?, ¿cuándo, en todo momento de mi existencia o sólo a veces? Tal vez el precursar la muerte no sea un pensamiento, en el sentido tradicional del pensar objetivo. En el entorno inobjetual

189 M. Heidegger o.c. p. 386

190 " o.c. p. 390

191 " o.c. p. 395

192 " o.c. p. 396

por el que nos hace transitar Heidegger, podríamos no conceptualizar el "Vorlaufen des Todes" y dejarlo como vivencia emotiva, como un irracional encontrarse del estado de ánimo. Hasta cierto punto, esta podría ser una solución del dilema ético de SuZ: la existencia auténtica no como decisión de la voluntad, sino más bien como un estado emotivo. Pero Heidegger sentencia: "Al optar por mí mismo en cuanto posibilidad mía, opto por mi ser."(193) Y entonces se desvanece la posibilidad de una interpretación emotiva o estética, adquiriendo más peso el decisionismo de una voluntad que ha optado por algo; pues al haberme decidido por mí mismo estoy absolutamente resuelto (entschlossen), alcanzándose a continuación el momento culminante para una interpretación pragmática de tal decisión: "la resolución de la opción por uno mismo es tal que sólo de ella brota la posibilidad de cualquier acción concreta y determinada."(194). ¿No habría que entender este último texto como que la resolución es la condición de posibilidad de toda acción, de toda conducta? Esta es una pregunta cuya respuesta necesariamente tenemos que demorar, pues pertenece al núcleo de SuZ.

Incluso en este curso que estamos resumiendo, introduce el concepto de "querer-tener-conciencia" (Gewissenhabenwollen) que aquí deja sin especificar y que luego tanta importancia ha de tener en SuZ. "El adelantarse es optar por el querer-tener-conciencia."(195). Lo cual indica una conciencia moral, una responsabilidad. Si todo esto fuera mera estructura ontológica del Dasein, ¿por qué utiliza la palabra "Gewissen" que es conciencia, pero en sentido moral, y no Bewusstsein, conciencia gnoseológica?

13. Del sentido del ser al ser del Dasein. La decisión metodológica por la analítica existencial y sus consecuencias para la ética.

Visto el tono filosófico de las obras anteriores a SuZ no es difícil tener la impresión de que subyace una manera de comprender al hombre, una posición filosófica que, no sin cierta razón, fue calificada en su momento de existencialista. Sin embargo, nada más lejos de las pretensiones del autor. Porque su intención no era reflejar las vicisitudes del hombre de su

193 M. Heidegger o.c. p. 397

194 Ibid

195 “

tiempo, ciertamente inmerso en la profunda crisis que se vivía en la Alemania de entreguerras, sino dar al público un extenso tratado, sistemático en su estilo clásico, sobre el ser. Un texto cuyo tema es la ontología y su pregunta global por el sentido del ser. "Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión "ente"; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía."(196)

Volviendo a la relación ontología-ética; a mi entender, una cuestión metodológica decidida por Heidegger y asentada en el principio fundamental del hombre como trascendencia, hace derivar sutilmente la pregunta ontológica por el ser hacia el terreno de la ética. Para elaborar la cuestión del ser es previo aclarar si hay un ente especial al cual dirigimos en la investigación. Con gran evidencia tal ente es el hombre, ya que "lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser". Si se me permite un ejemplo humilde esto se puede entender de la siguiente manera. Nosotros "sabemos" del calor o del frío porque previamente lo padecemos o lo disfrutamos. La temperatura tendrá una definición objetiva, basada en la energía originada por el movimiento de los átomos, pero el calor o el frío son vividos por los sujetos. De igual manera la pregunta por el ser se le hace al hombre porque "su comprensión es, ella misma, una determinación del ser del Dasein."(197). ¿A qué otro ente no le haríamos la pregunta si la característica del hombre es que existe, si es el que más "sabe" del ser, puesto que él mismo es? Entonces, continúa Heidegger, busquemos las estructuras de ese ente tan peculiar que se "vive existiendo"; pero no lo disequemos, a la manera objetiva y teórica; veámoslo desde dentro en su vivir-existir normal. "Y esto quiere decir que el ente (Dasein) deberá mostrarse tal como es inmediata y regularmente, en su cotidianidad media."(198). Esta decisión de método conlleva una necesaria deriva ética del problema, porque el hombre en su ser cotidiano tiene un comportamiento sujeto a evaluación moral; desde luego entre otros muchos, pero el Dasein en tanto ser cotidiano está condicionado por una praxis que en la mayoría de los casos se juzga desde parámetros morales. Y no sólo esto; en sus "profundidades" se comprende de un determinado modo como siendo libre o no, se hace preguntas metafísicas sobre sí mismo o no, esto le produce angustia o no, etc. El colorido ético en la descripción cotidiana del

196 Platón - *El Sofista*, 244-a. Citado por Heidegger como epígrafe de SuZ

197 M. Heidegger SuZ - p. 12

198 " p. 16

Dasein me parece inevitable y este análisis de la cotidianidad es el punto de arranque que Heidegger ha adoptado.

Sin embargo, la pregunta por el ser, la pregunta ontológica, se podía haber desarrollado sin el Dasein. De manera más o menos objetiva, sin el sujeto que pregunta, se ha indagado por el ser en cuanto ser desde los griegos, como hemos visto en el desarrollo histórico de la pregunta por el ser del capítulo primero. Como decía más arriba, en mi opinión, sólo con Heidegger queda verdaderamente involucrado el hombre en la investigación sobre el ser. La participación del hombre en el proceso de conocimiento tiene un sentido mucho más fuerte que el que podamos estimar con Descartes o Kant, limitada a ser el origen. La aportación heideggeriana estriba en haber visto la teoría del conocimiento como una relación inquebrantable entre ser y hombre. Con ello quizá no se termine de superar la subjetividad moderna tan denostada por él, en tanto que el sujeto no desaparece por completo. Y si el sujeto no sólo no desaparece, sino que es objeto del análisis existencial, esta posición nos aboca necesariamente a una ética del Dasein. Resumiendo, lo que quiero decir es que, todo análisis del Dasein a partir de su cotidianidad involucra de modo natural una ética, por mucha explicación exclusivamente ontológica que se pretenda.

Así que el problema se concretiza en la cópula "y" de la expresión "ontología y ética", no como suma de dos cosas distintas, sino imbricación y síntesis (ósmosis) de dos elementos sin combate dialéctico entre ellos. Mi tesis es que en SuZ la ontología es ética y la ética es ontológica, a pesar de todas las reticencias del autor para calificar de tal su obra. Es más, no comprendo porqué Heidegger utiliza un lenguaje claramente ético en su uso habitual, aunque estilizado y formalizado "ad nauseam", cuando si esa no hubiera sido su intención podría haber utilizado otros conceptos más asépticos.

En medio de estas ambigüedades uno se topa frontalmente con la ambivalencia semántica de "eigentlich/uneigentlich", dos palabras fetiche de SuZ para designar la autenticidad o la inautenticidad, que, a la vez, en la mayoría de los contextos se suele traducir por lo propio o lo impropio de algo. Para lo propio, en el sentido de lo esencial de algo, queremos decir en español "lo más auténtico", como cuando afirmamos: "esto es oro auténtico". Pero también decimos cuando queremos halagar a una persona: "fue un hombre auténtico a lo largo de toda su vida", enjuiciando con ello el haber observado una conducta moral intachable. Sirva

este ejemplo como muestra de las dudas a las que se tiene que enfrentar el lector (y el traductor) de SuZ. Estas vacilaciones, aunque a veces negadas taxativamente por Heidegger, hacen pensar si estas categorías existenciales (y existenciales) de autenticidad/inautenticidad no estarían diseñadas "a priori" para llegar de alguna forma a una ética. Si no hay un círculo perverso en Heidegger, o si realmente son consecuencia del análisis ontológico del Dasein. ¿No estaría Heidegger empeñado, desde el principio, en renovar la concepción de la ética, como estaba empeñado en transformar la metafísica? ¿Una ética trascendental, en el sentido de fundamentar (a la manera kantiana) toda posible ética, pero más allá de Kant?

El desvelamiento del carácter ontológico del vivir cotidiano será tarea del método fenomenológico que, bajo el presupuesto de ir a las cosas mismas, sacará a la superficie lo que estaba desfigurado. Sobre esta ambigüedad ocultación/desvelación se construirán parejas de contrarios: categorías/existenciales, "uno"/"sí mismo", muerte del otro/muerte propia, etc.; y todos ellos subsumidos bajo la gran división entre existencia propia/impropia, o bien auténtica/inauténtica, si, como sostengo, esta gran clasificación no sólo tiene connotaciones ontológicas sino también éticas. Porque estas dicotomías translucen un fenómeno de alienación del hombre con respecto a sí mismo. Una fisura ontológica que posee un tinte ético en tanto que va a exigir "empuñar" la existencia en su esencialidad, sin veladuras ni autoengaños. De momento no podemos profundizar más en este rasgo ético (se hará en párrafos posteriores), pero queda en el aire porque el Dasein tiene que "empuñar" su existencia. ¿Por qué tiene más valor moral darse cuenta de la realidad ontológica que se es y actuar en consecuencia que dejarse arrastrar por el "uno" y la caída en el mundo? ¿Por qué no ser frívolos?

Al tratar de dar una definición de eticidad en SuZ nos vamos a topar con la dificultad de que no se trata de una ética al uso. Como veremos, no hay un deber ser para con los demás, porque hacer, precisamente, no hay que hacer nada. Con lo que nos vamos a encontrar es con una ética originaria, y esto es tanto como decir que se podría hablar de una ética trascendental, la cual posibilitase las distintas éticas concretas. Como hemos de analizar en los párrafos fundamentales de SuZ, la ética se asienta en el desgarramiento ontológico del Dasein; y con mayor precisión, en el olvido de que mi existencia no es equiparable a la existencia del resto de los entes. Mientras que las cosas que me rodean se me presentan

como algo sustancial, vale decir, acabado, yo soy algo "in fieri", con un determinado número de posibilidades a las cuales se remite mi hacer y decidir. Esto último me supone un constante qué-hacer y por lo tanto un pre-ocuparme con las cosas. Ante esta situación yo puedo "olvidar" la categoría ontológica de mi ser y preferir "fusionarme" con las cosas, pero en este caso habré optado por la inautenticidad frente a la autenticidad que me viene señalada por mi ser ontológico.

En palabras de Levinas, Heidegger busca en el análisis del Dasein "la condición ontológica de la banalidad cotidiana."(199). Para contrarrestar esta situación será necesario llevar a cabo algo así como un salto (lo que nos recuerda a Kierkegaard); este salto es un acontecimiento de la existencia, una trascendencia de la comprensión óptica a la ontológica. Sin embargo, la ambigüedad constante de SuZ se manifiesta entre el realizar una construcción formal de la ontología y el salto existencial como acontecimiento de la existencia. Si hay un salto hacia la trascendencia, entendida ahora como movimiento ético-ontológico, habrá que explicar ese salto.

LA AUTENTICIDAD INTERPRETADA COMO UN CONCEPTO ÉTICO

La explicación de este contramovimiento de la existencia está indisolublemente ligado al concepto de autenticidad. De esta forma entramos en la esencia ética de SuZ; si bien no todas las interpretaciones coinciden en atribuir a la autenticidad un sesgo moral, empezando por el propio Heidegger.

La ambivalencia del término (*eigentlich*) que tanto se presta a traducirlo como propiedad o como autenticidad fomenta esta ambigüedad. Sin embargo, este concepto clave, como vamos a ver en los apartados siguientes, se rodea de otros tantos términos como “culpa”, “voz de la conciencia” o “resolución”, cuyo campo semántico tiene un aire de familia muy próximo al lenguaje de la ética.

14. La disolución del sí-mismo en el "uno" y la caída en el mundo.

Todas las ideas que Heidegger había estado fraguando en los escritos anteriores a SuZ cobran ahora una mayor profundidad. La facticidad de la vida y su veladura ontológica por parte del Dasein coloca a Heidegger, junto a Marx, Nietzsche o Freud, como un pensador de la sospecha.

Si el sujeto vive una vida que no es la suya, que la tiene arrebatada, podemos preguntar por quién o qué sea la causa, pero no hay nada ni nadie a quien señalar. El ser-ahí se encuentra ya inmerso en una realidad que desde siempre ha decidido por él. "El quién no es este ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El quién es cualquiera, es 'uno'"(200). La influencia del "uno" es extensiva a todos los órdenes de nuestra vida cotidiana, de manera que nunca poseemos una opinión propiamente nuestra. "En este no sorprender, antes bien resultar inapresable, es donde despliega el "uno" su verdadera dictadura. Disfrutamos y gozamos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se* ve y juzga; incluso nos apartamos del montón como *se* apartan de él; encontramos sublevante lo que *se*

199 E. Levinas - o.c. p. 130

200 SuZ p. 126

encuentra sublevante."(201). Heidegger introduce un análisis de la actualidad de su tiempo relacionado con la sociología y la filosofía de la cultura. Habría que citar *La rebelión de las masas* o *La muchedumbre solitaria* como testimonio de un malestar ante el influjo de los "media" en la sociedad de masas y el dirigismo ideológico, con la consiguiente pérdida de sustancia del ciudadano. El "se" tiene como función aplanar cualquier modo excepcional de ser, anulando cualquier posibilidad. "Todo lo conquistado ardientemente se vuelve vulgar. Todo misterio pierde su fuerza."(202). Quien dicta el "se" es la publicidad, que tiende a igualar, a hacer público y por lo tanto a simplificar, sin entrar en matices. El papel del "se" es, ante todo, el de evitar cualquier responsabilidad al sujeto, éste enajena su decisión en el ambiguo "se". Esta tiranía se extiende hasta la mismísima interpretación que de sí hace el Dasein.

Pero este estado de irresponsabilidad y dejadez no significa algo así como una merma ontológica del ser-ahí, antes bien, pertenece con pleno derecho a la facticidad existencial del ser-ahí. Tampoco habría que entenderlo como circunstancia histórica; el Dasein está ya fuera de sí y disuelto en las formas generales del pensar, sentir y obrar desde que esta integrado en una sociedad, como ya describió Durkheim. Esta presión coercitiva resulta vivida interiormente como decisión propia. No obstante, la concepción del "uno" heideggeriano va más allá de la mera apreciación sociológica y apunta a la desvirtuación ontológica que de sí mismo hace el Dasein.

Aunque "el 'uno' es un existencial inherente como fenómeno original a la constitución positiva del ser-ahí"(203), el Dasein puede alzarse sobre la interpretación que de sí mismo y del mundo hace el "uno", para llegar al sí-mismo propio. "El sí mismo del ser-ahí cotidiano es el 'uno mismo' que distinguimos del 'sí-mismo' propio, es decir, realmente empuñado"(204). Descubrirse a sí mismo al salir de la tiranía del "se" tiene el carácter de un descubrimiento y una nueva luz. El Dasein puede destruir las desfiguraciones que velan su propiedad, para ello se requiere de una "modificación existensiva"(205). Cuáles sean estas condiciones las veremos en los párrafos posteriores centrados en la voz de la conciencia y

201 SuZ p. 126

202 " 127

203 " 129

204 " 129

205 " 130

la resolución. Mientras no se dé esa modificación el Dasein cotidiano continuará inmerso en las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. Estas son las formas concretas mediante las cuales se abre para el ser-ahí su ser en el mundo. Y otra vez Heidegger nos previene de una intención moralizadora: "la exégesis tiene una mira puramente ontológica y está muy lejos de ser una crítica del ser-ahí cotidiano bajo un punto de vista moralizador."(206). Ya veremos cómo se conjugan estas afirmaciones con aquella "modificación existencial".

Lo descrito más arriba es el modo normal de ser en el mundo: estar inmersos en las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. A este estar absorbidos en el mundo es lo que Heidegger llama "la caída" (Verfallen) y que, como ya vimos, es un elemento constante en la comprensión del hombre ya desde sus primeros escritos teológicos o su texto sobre Aristóteles. La pregunta ahora sería la siguiente: ¿de dónde cae el ser-ahí? Cito a Heidegger: "El ser-ahí es inmediatamente siempre ya 'caído' de sí mismo en cuanto poder ser sí mismo propiamente y caído en el mundo"(207). Pero, ¿en qué consiste este ser sí mismo si, como hemos visto, siempre el ser-ahí es no-sí-mismo, ya que está perdido en el "se" de la cotidianidad? En realidad de lo que huye el ser-ahí es de sí-mismo y esto hay que entenderlo como huida de la facticidad del existir: "De sí mismo, en cuanto fáctico ser-en-el-mundo, es el ser-ahí ya caído en cuanto caído."(208). La caída es huida de sí mismo hacia la impropiedad, hacia la no-esencia.

Y de nuevo nos aparecen las vacilaciones interpretativas que el mismo Heidegger parece querer disimular. Porque nos recuerda que la caída no es un estado inferior con respecto a un supuesto paraíso perdido o pecado original del hombre: "El estado de caído del ser-ahí tampoco debe tomarse, por ende, como una caída desde un estado primitivo más alto y puro. De esto no sólo no tenemos ópticamente experiencia alguna, sino tampoco ontológicamente posibilidades ni hilos conductores de exégesis."(209). El problema está en que Heidegger utiliza un lenguaje teológico que evoca el pecado original. Un estado primigenio más puro y éticamente más elevado, pues toda caída es movimiento de lo alto hacia lo bajo. Heidegger se reitera en las aclaraciones que son muy precisas, y que, sin embargo, contradicen su

206 SuZ p. 167

207 " 175

208 " 176

209 " 176

propio lenguaje. ¿Se traiciona a sí mismo? ¿Por qué difumina sus palabras tras haber utilizado el lenguaje de la ética religiosa?

Volvamos al descenso ontológico del Dasein. La caída en el mundo le predispone para comprenderlo todo, al darlo todo por comprensible de suyo, pero al mismo tiempo surge un tráfago en la búsqueda de novedades, con lo cual se finge un interés real por las cosas. El Dasein cree que vive una vida plena y auténtica (recordemos la figura del "señorito satisfecho" en *La rebelión de las masas*), vive en un aquietamiento para el que todo es de la mejor manera y al que le están francas todas las puertas. Aunque fuera del contexto de SuZ, hay que añadir que la técnica ha logrado hacer creer al hombre moderno en esta facilidad de acceso a todos sus deseos. Todo está bien y perfectamente ordenado y disponible. A este aquietamiento e igualación y sus consecuencias nihilistas dedicará sus reflexiones el Heidegger posterior.

El sujeto se extraña de sí mismo, aunque se vuelva hacia sí en un constante autoanálisis (quizás una alusión velada al psicoanálisis) que sólo conduce a un enredarse en su persona: "Los fenómenos señalados de la tentación, el aquietamiento, el extrañamiento y el enredarse en sí mismo, caracterizan la específica forma de ser de la caída."(210). En estos textos la actualidad de Heidegger es patente: vigencia del psicoanálisis, libros de autoayuda, la filosofía como terapia, felicidad a ultranza...

Ser-ahí y mundo no son dos entidades separadas que respondan al esquema sujeto-objeto, sino unidad. Precisamente el ser-ahí cae en el mundo porque es un ser-en-el-mundo. La existencia impropia es su estado natural: "No es la existencia propia nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino existencialmente (existencialmente en la traducción de Gaos) sólo un modificado empuñar esta."(211). No es el momento de verlo en detalle, pero el uso que se hace aquí del término "existencial" está aludiendo al plano ontológico frente al "existente" (óntico). Aunque Heidegger parece querer formalizar la existencia auténtica llevándola a un escenario trascendental, no parece seguir este mismo tratamiento en fenómenos tan importantes como la atestiguación por parte del Dasein de un sí mismo propio; es decir, la resolución no tiene visos de que vaya a ser una decisión formal-ontológica, sino un paso hacia adelante que da el Dasein en el plano existente y exigido

210 SuZ p. 178

211 " 179

además por esta atestiguación.

En el momento de nuestra investigación surge la pregunta frecuentemente hecha: ¿en qué consiste empuñar la existencia?, ¿no se trata, visto lo anterior, tarea de héroes superar la caída y alcanzar la existencia propia? Heidegger parece refugiarse ante este apremio en su carácter formal: "la caída es el concepto ontológico de un movimiento"(212). ¿Sólo un aspecto formal que pretende situar la caída más allá del bien y el mal? ¿Se acerca el concepto de caída a la inocencia del devenir nietzscheano? En este momento la asepsia de Heidegger lleva la caída a un lugar más allá de la corrupción o la inocencia. La caída es, simplemente, el concepto ontológico de un movimiento. No se decide ónticamente "si el hombre es 'sumido en el pecado', el 'status corruptionis', si peregrina en el 'status integratis' o se encuentra en un estado intermedio, el 'status gratiae'"(213)

Pero existe un "encontrarse" fundamental en el que el ser-ahí se pone ante sí mismo. Este estado de ánimo es la angustia. La angustia es una forma de miedo de sí mismo, nos revela la fuga de sí mismo. "El ante qué de este retroceder ha de tener en general el carácter del amenazar; es, empero, un ente de la forma de ser del ente que retrocede, es el ser-ahí mismo."(214). El ante qué de la angustia es el ser en el mundo en cuanto tal. La angustia se origina en el factum del existir y es indeterminada. Ella no sabe qué es aquello ante lo que se angustia. No hay nada verbalizable, como más adelante ocurrirá con el fenómeno de la voz de la conciencia, porque estos estados tienen un trasfondo estético, si a la base de la estética están las emociones. El rechazo de todo objetivismo teórico y racionalismo fundado en la verdad proposicional, queda de manifiesto y sustituido por un estado de ánimo difuso, incontrolable por la razón, pero que es fuente de conocimiento. La inmediatez de la emoción nos abre algo; la angustia es sin palabras, pero "hace patente en el ser-ahí el ser relativamente al más peculiar poder-ser, es decir, el ser libre para la libertad del elegirse y empuñarse a sí mismo."(215). Obsérvese que la angustia nos prepara para la elección, nos hace libres para la libertad. En este momento uno puede elegir ser auténtico o no. ¿Ante qué elegimos? Ante el ser-ahí en su sí mismo, en tanto que la angustia le pone de improvisto en su existencia, en el puro ser-en-el-mundo. En este momento podríamos preguntar: ¿Qué ocurre con el Dasein

212 SuZ p. 180

213 " 180

214 " 185

215 " 188

que no pasa nunca por la experiencia de la angustia, o es que la angustia es un estado de ánimo que se da en todo sujeto? Esta cuestión podría ser esquivada por Heidegger desde el momento en que considera a la angustia no como un fenómeno de la psicología humana, sino algo de raíces ontológicas. No hay nada fisiológico en la angustia; antes bien, la manifestación psicológica de la angustia es posible porque el Dasein ontológicamente es angustia. Se puede decir que ésta es la condición de posibilidad de las manifestaciones psicológicas; por ejemplo, ansiedad o depresión. Por lo tanto estas últimas no dependerían estrictamente de factores fisiológicos, sino que el hombre puede deprimirse porque en su ser ya es angustia. Lo expresa claramente esta cita: "La suscitación fisiológica de angustia sólo resulta posible porque el ser-ahí se angustia en el fondo de su ser."(216). Otro carácter que tiene la angustia es que individualiza al ser-ahí que huye en la caída. La angustia, como la muerte, saca al Dasein del anonimato del "uno" y le abre como "solus ipse"; por eso tiene una importancia fundamental en el camino hacia la autenticidad, si es aceptada libremente.

Caída y angustia son fenómenos concomitantes, no se da el uno sin el otro y es importante resaltar su procedencia nebulosa e irracional. Ni la caída ni la angustia son hechos objetivos que pudieran pesarse y medirse, simplemente en la movilidad del ocuparse con las cosas del mundo hay una tendencia natural a caer en él, se funda en la facticidad de la existencia; hay una irremediable tendencia a la máscara, a la desfiguración. La angustia tiene el papel de comprobación hermenéutica de la caída. Si la caída es encubrimiento, sólo por la angustia sabemos lo que hay detrás. El encubrimiento no es total; hay una desfiguración (Verstellung) que reconocemos a través de la angustia. Esta nos pone fuera del error para detectarlo. Sin la angustia, ¿cómo sabríamos que la caída es caída?.(217). Fenomenológicamente, en la desfiguración hay una conciencia atemática de lo original y temática de la deformación. Algún conocimiento preontológico de nosotros mismos tenemos; esa forma de no presencia, que ha sido reprimida para que no salga a la luz es, a su manera, una forma de fenómeno. La posibilidad de anular la desfiguración se llevará a cabo mediante el contramovimiento nacido en el interior de la propia facticidad, que lleva a la genuina interpretación de sí mismo. En SuZ se describe una "Gründerfahrung", una experiencia fundamental que nos pone delante

216 SuZ p. 190

217 R. Rodríguez o.c. p. 197

de nosotros mismos sin máscara: la experiencia de la angustia, el ser para la muerte y la voz de la conciencia. La angustia tendrá una relación de semejanza con la reducción fenomenológica husserliana, en la medida en que desvela el encubrimiento de la actitud natural. Quitaría los velos de la creencia ingenua de la facticidad.(218).

15. La muerte inauténtica

La manera más elemental de caer en el mundo es obviar la muerte. Esta desfiguración es un elemento clave de la facticidad, como ya Heidegger había estudiado en obras anteriores a SuZ. En el nuevo contexto de la analítica ontológica del Dasein adquiere una fuerte presencia ética. Sin embargo, metodológicamente, Heidegger se mueve previamente en el plano existencial, ontológico; no en el óntico, existitivo. Este nivel de explicación cumple el papel de condición trascendental, que más adelante pasará al plano óntico mediante la "atestiguación" de un poder ser auténtico dado en la facticidad del Dasein. Estamos todavía en el terreno de las idealidades, tal como el yo trascendental de Husserl. La "atestiguación" de un poder ser auténtico será obra de la conciencia moral. Esa exégesis llevará a ver que tal poder-ser auténtico reside en el "querer tener conciencia (moral)". ("Ein eigentliches Seinskönnen des Daseins im Gewissen-haben-wollen liegt") (219)(Traduzco "Gewissen" por conciencia en sentido moral, para no confundirla con "Bewusstsein", conciencia, pero en sentido cognitivo, ser consciente de algo. La utilización por parte de Heidegger de la palabra "Gewissen" no me parece accidental. Señala toda una intención ética).

El Dasein es un ser-para-la-muerte. En esta relación se pone de manifiesto un importante existenciario, en el cual aparece un poder ser peculiar. Como siempre cobra importancia el estado de ánimo, el encontrarse, que es vía de acceso hacia los aspectos ontológicos fundamentales. En el caso de la muerte es la angustia la que revela al Dasein la facticidad de su ser para la muerte. No hay que confundirla con el temor a dejar de vivir, sino como un estado que abre al Dasein su ser relativo al fin.

La muerte es completamente desvirtuada por el "uno". Así, tenemos ejemplos como cuando decimos para consolar al moribundo: todos tenemos que morir. En realidad en el

218 R. Rodríguez o.c. p. 212

219 SuZ p. 234

"todos" se esconde el nadie, hasta que la muerte nos coge por sorpresa, como le ocurre a Ivan Ilich en el relato de Tolstoi. Poseemos un saber de la muerte formal o estadístico. Ella es bien cierta, pero todavía no. "Uno sabe de la muerte cierta y sin embargo no es cierto propiamente de ella. La muerte llega ciertamente, pero ahora aún no. Con este "pero" le quita el "uno" a la muerte la certidumbre."(220)

Todas estas maneras de esquivar la muerte corresponden a la forma de ser inauténtica. Sin embargo, existe la posibilidad de superar esta actitud y enfrentarse auténticamente con la muerte. "El ser relativamente a la muerte propia significa una posibilidad existencial del ser-ahí."(221). El estar resuelto hacia la muerte es apuntar a una posibilidad que ya nada tiene que ver con la interpretación del "uno". Normalmente una posibilidad se tiene "a la mano" cuando se cumple y queda agotada la posibilidad. En el caso de la muerte esta posibilidad podría quedar satisfecha en el acto del suicidio. Mas en el morir no experimentamos la muerte; ya desde antiguo se dice que la muerte no se vive. O se vive o se muere, pero no ambas cosas a la vez. Tampoco se trataría de pensar la muerte en cuanto a su cuándo y cómo; esto sería simplemente calcular la muerte. Se trata de la muerte como posibilidad; que la muerte es posible en todo instante. La muerte "debe ser comprendida en toda su fuerza como posibilidad, interpretada como posibilidad y, en el comportamiento hacia ella, sobrellevada como posibilidad."(222). Este estar vuelto hacia la posibilidad es el "adelantarse hasta la posibilidad" (*Vorlaufen in die Möglichkeit*). Podríamos preguntarnos: ¿Cuándo precursamos esta posibilidad?, ¿en todo momento de la vida o sólo de vez en cuando?, ¿qué tipo de experiencia es este adelantar la posibilidad?, ¿es sólo algo ideal o tiene prolongaciones fácticas? Igualmente podríamos considerar que hubiera hombres que al pensar la muerte no se angustiasen; a pesar de que Heidegger parece exigir un tono, aunque sereno, de angustia. El *Dasein* ante la muerte parece decir sí en un acto de suprema heroicidad y valentía. Mientras que para Spinoza un hombre libre no debe temer a la muerte, en Heidegger la angustia ante la posibilidad de morir es lo que nos hace libres. Desde luego la más radical división entre autenticidad e inautenticidad se daría en la forma de comportarse los hombres ante la muerte. Tal vez haya aquí una arbitrariedad en Heidegger, el cual, sobre la base de un

220 SuZ p. 258

221 " 260

222 " 261

exacerbado romanticismo, establece una radical jerarquía vital: los cobardes y los héroes, el amplio rebaño del "uno" y el hombre solitario encaramado a una cumbre en medio de la tempestad y enfrentado a su muerte.

La posibilidad de la muerte individualiza y aísla, es algo insuperable que el Dasein no puede esquivar. La certeza de la muerte no es la misma que la que se tiene de las cosas que están ahí. Además, en la evidencia de la muerte no hay indiferencia hacia el objeto, pues está involucrado en el Dasein y su temor que le atañe en su propio ser. En el adelantar la muerte se tiene por verdadero "el Dasein que soy yo mismo". Por el contrario, en el conocimiento objetivo el sujeto queda desvinculado afectivamente de la cosa. Es una amenaza constante que brota del "ahí", de la facticidad. Y, como expuse más arriba, el adelantarse le abre al Dasein su salida del "uno" y ganar "una libertad apasionada, libre de las ilusiones del 'uno', libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte."(223).

La posibilidad ontológica actúa sobre el modo de ser existensivo, ya que "la delimitación existencialmente proyectante del adelantarse ha hecho visible la posibilidad ontológica de un modo propio de estar existentivamente vuelto hacia la muerte."(224). Pero, "sin proponerle un ideal concreto de existencia", ni imponérselo "desde fuera".

Aunque todo esto parece ser "una exigencia fantástica", el Dasein tiene ahora un conocimiento ontológico de sí mismo. Se necesita, a continuación, comprobar si es posible el paso óntico, existensivo. Si hay una atestiguación (Bezeugung) del Dasein que manifieste un modo auténtico de existencia, y la exija. Una atestiguación desde su más auténtico poder-ser y exigida desde sí mismo. A partir de aquí Heidegger va a poner en marcha la posibilidad de que el Dasein se alce sobre sí desde el estado de caída en el que yace. Como señala Barbara Merker, va a aparecer el trasfondo gnóstico de Heidegger: el saber como fundamento del obrar. Descubrimos nuestro sí mismo porque la verdad nos lo revela. El Dasein adquiere otro valor cuando la posibilidad de la muerte es una certeza asumida. El saber ontológico nos abre hacia la autenticidad. A la manera socrática el bien se relaciona con el saber. La ilustración ontológica del Dasein pone en marcha la autenticidad.

La analítica ontológica del Dasein exige la totalidad temporal de su ser, lo cual abarca nacimiento y muerte. El análisis de este último fenómeno nos ha descrito la temporalidad del Dasein como un estar siempre ya vuelto hacia su fin; la muerte como posibilidad permanente. En el plano ontológico el Dasein es ser-para-la-muerte y la honrada aceptación, sin ambages, de esta realidad, mediante el precursar la muerte, lo convierte en un ser auténtico que ha superado la tentación desvirtuadora del "uno". Desde estas premisas ontológicas quiere establecer Heidegger una prueba óptica de su realidad. Se trataría de una demostración empírica de los presupuestos ontológicos. Al contrario de Kant que lleva a cabo una deducción trascendental a partir de lo empírico, Heidegger va de lo general a lo particular. Esto es lo que pretende con su concepto de atestiguación (Bezeugung), un fenómeno que ha de abrir las puertas al conocimiento del sí-mismo.

El precursar la muerte tiene el carácter de una posibilidad ontológica del ser-ahí que en el caso de ser real le convertiría en un ser-ahí auténtico. Pero esto se presenta sólo como ideal. Por eso, hay que preguntarse si en la facticidad se da realmente la posibilidad de una existencia auténtica y cómo sería ella.

La atestiguación por parte del Dasein de un modo de ser auténtico tiene sus raíces en él mismo. Se trataría de una tautología existencial. Lo que se ha de saber ya se sabe, porque "su origen se encuentra en la constitución del Dasein."(225). La atestiguación va a ir acompañada de una "modificación existencial" en relación con el "uno", será una prueba de que es posible un ser auténtico del Dasein, que el "uno" deje de elegir por él. El contramovimiento consistirá en un elegir elegir; tomar partido, en vez de ser arrastrado por las elecciones del "uno"(226). El Dasein necesita del testimonio de un poder-ser-sí-mismo, que él ya es siempre como posibilidad. Este testimonio es la voz de la conciencia (Stimme des Gewissens), un fenómeno originario del Dasein que es previo a toda moral, que no es algo teológico ni tiene nada que ver con explicaciones naturalistas. Una vez más hay que recordar las resonancias religiosas del lenguaje heideggeriano. La voz de la conciencia tiene una referencia clara a la teología cristiana, a pesar de la negativa a otorgarle esta

225 SuZ p. 267
226 " 268

La voz de la conciencia es un momento del saber de una heterogeneidad ontológica tan radical que no precisa de pruebas empíricas. Abre algo al Dasein. Es una llamada que apela, una forma de exigencia a que el Dasein se haga cargo de su más propio poder-ser-sí-mismo. La voz le intima "a despertar a su más propio ser-culpable (Schuldigsein)." (227). Lo saca del estado de letargo para que reconozca una culpabilidad ínsita en su ser. Este reconocimiento de su verdadero ser lo llama Heidegger "querer-tener-conciencia" (Gewissenhabenwollen) y el acto existensivo de elegirse a sí mismo en lo más propio lo llama "resolución" (Entschlossenheit) (228). Comprender la llamada es quere-tener-conciencia. Pero esta comprensión conlleva en el plano fáctico elegir el sí-mismo, la resolución. El saber implica un cambio de actitud hacia uno mismo.

¿De dónde viene esta voz?, ¿a quién va dirigida?, ¿qué dice la voz? "Vocado se es desde la lejanía hacia la lejanía." (229). El contenido de la vocación no es nada objetivo, sino como llamada al sí mismo. "Al mismo invocado no se le voca nada, sino que es avocado a volverse hacia sí mismo, es decir, hacia su más peculiar poder-ser." (230). Una voz que nada dice y, sin embargo, llama, convoca. En realidad, la voz que alude sin palabras, está llamando al reconocimiento del más estricto nihilismo del que pende el Dasein. Como se verá páginas más adelante, el Dasein tiene un fundamento que le falta en el origen y en la muerte. Si el "de dónde" y el "adónde" permanecen cerrados para el Dasein, su existencia carece de fundamento. Esta finitud por ambos extremos de la vida implica la asunción de un nihilismo radical.

El Dasein está perdido en el "uno" y desoye su propio sí mismo. Pero esta permanencia en el "uno" ha de ser quebrantada (muss gebrochen) por la violencia de la voz en tanto interpelación de carácter inmediato. La voz no es fruslería; es exigencia. Especie de imperativo categórico que pese a su fuerza es silencioso. Porque no hay locución verbal de la llamada. "La vocación carece de toda fonación. Mucho menos se formula en palabras, y sin embargo resulta todo menos oscura e imprecisa. La conciencia habla única y constantemente

227. SuZ p. 269

228 " 270

229 " 273

230 " 273

en el modo de callar."(231). Que la vocación está fuera del lenguaje y sin embargo es llamada, se puede interpretar como que su forma de expresión es un estado de ánimo. El vehículo de la voz será el temple de ánimo de la angustia. La angustia nos abre el contenido: la nihilidad radical del Dasein.

La conciencia y su modo peculiar de discurso se dirige al Dasein. La llamada al sí mismo no tiene las características de "un curioso e incesante análisis de la vida interior". No hay una analítica de los estados del alma, no se trata de una introspección y menos de una analítica de la conciencia en el sentido fenomenológico de Husserl. La verdad a la que apela la llamada no requiere una inspección de sí mismo como si fuera un autopsicoanálisis freudiano del yo. La llamada realmente no aísla una interioridad separada del mundo exterior. Tampoco hay diálogo, propiamente dicho, consigo mismo, porque la conciencia decir no dice nada. Toda información tiene un contenido que son los hechos del mundo, pero la interpelación no dice nada objetivo, nada "a la mano", su referencia no es nada intramundano. ¿A qué llama, pues, la llamada? Sólomente es llamado el Dasein hacia sí-mismo. La llamada posee un carácter irracionalista emparentada con la experiencia estética. A pesar de no ser un acto comunicativo y sin embargo certero en su decir sin palabras, el Dasein puede esquivar la llamada. "Lo que la llamada abre es inequívoco, aunque cada Dasein la interprete de forma diferente según sus posibilidades de comprensión."(232). El "uno" la puede tergiversar, desdibujando su apertura original.

¿Quién llama? Literalmente, nadie; ya que el vocante mantiene absolutamente lejos de sí toda manifestación de sí mismo. El vocante se agota en la llamada, al llamar se da a sí mismo completamente porque es pura llamada y sólo eso; lo único que quiere es ser escuchado. No hay un quién de la llamada porque el vocador y el vocado son lo mismo: el Dasein. Sin embargo, persiste en cierta forma la dualidad vocador-vocado, ya que "la llamada procede de mí y, sin embargo, de más allá de mí."(233). Para un conocimiento racional esta tesis es impensable. Toda llamada se interpreta como algo externo al receptor de la misma. Para Heidegger esta posición es el tipo clásico de error que establece la afirmación ontológicamente dogmática de que lo que es tiene que estar ahí. Para un

231 SuZ p. 273

232 " 274 233 SuZ p. 275

racionalismo estricto lo que no se deja comprobar objetivamente como algo que está ahí, sencillamente no existe.

El Dasein está para sí mismo oculto en cuanto a su porqué, pero no a su "que es". Tiene forzosamente que ser, está arrojado a la existencia. Normalmente el estado de ánimo cierra esta condición originaria, huye de ella. Esta desazón, como indiqué más arriba, se revela en la disposición a la angustia; nos abre el estar arrojado (Geworfenheit) en el mundo y ante la nada del mundo, su falta radical de fundamento. Ya en páginas anteriores había descrito Heidegger este fenómeno originario del Dasein y la directa relación con la responsabilidad: "Este carácter del ser-ahí, embozado en cuanto a su de dónde y su adónde, pero tanto menos embozado en sí mismo, antes bien abierto, este que es, lo llamamos el estado de yecto de este ente en su ahí, de tal suerte que en cuanto es un ser en el mundo, es el ahí. La expresión 'estado de yecto' busca sugerir la facticidad de la entrega a la responsabilidad."(234)

La desazón de la angustia ante esta realidad a la que estamos abiertos y que exige que nos responsabilizemos de ella (obsérvese el tono moral), es la llamada de la conciencia: ser un ente arrojado al mundo "como un estar fuera de casa" (Un-zuhause). La verdad no es explicada, sino sentida y sufrida en carne propia. El Dasein se angustia porque su situación zozobranante e inhóspita atenta su poder-ser, pues el fundamento existencial último es el cuidado (Sorge). "La conciencia se revela como llamada del cuidado."(235). En la noción de cuidado hay algo de instinto de supervivencia, anticipación a sí mismo. La angustia tiene un efecto sobre la seguridad en que vivía el Dasein, felizmente integrado en el "uno" y que ahora se tambalea.

El "uno" siempre hace una interpretación errónea de la conciencia, la juzga como conciencia universal que obliga y que no habla de manera puramente subjetiva. La conciencia vulgar, tal y como corrientemente la entiende el "uno", tiene como resultado reprender y amonestar. La conciencia, en sentido moral, nos viene de fuera, aunque esté interiorizada en el sujeto. La conciencia, en el sentido existencial que le da Heidegger, nos llega de nosotros mismos, es una atestiguación en nosotros que posee cierto carácter formal, porque lo que ella establece es "lo que pertenece a la condición existencial de posibilidad del

poder-ser fáctico-existitivo."(236). Sería malinterpretar y tergiversar la conciencia si se la comprende por "lo que se debe hacer", pero no, según este último texto, por "cómo se debe hacer". Este aspecto de la voz de la conciencia vista desde un formalismo ético es muy importante en la interpretación general que estamos haciendo de SuZ.

¿No choca todo esto con la concepción normal que tenemos de la conciencia? La interpretación vulgar de la misma tiene cuatro características: a) una función crítica, b) se refiere a un acto concreto que ha sido cometido o querido, c) la voz de la conciencia normal no está ligada al ser del Dasein, ya que viene de fuera, d) sus formas fundamentales son la buena y la mala conciencia, con las consecuencias de reprender y amonestar. Sobre todo, la conciencia vulgar es "mala conciencia" por la falta cometida y se es culpable sin que haya una "intimación a", sino que remite recordándonos la culpa contraída.(237).

La conciencia vulgar tiene una función amonestadora y sirve para la regulación momentánea de un quedar libre de culpas; pero el Dasein, como vamos a ver en el siguiente párrafo, es siempre culpable. La función crítica de la conciencia establece normas, cumple un papel positivo; sin embargo, "el contenido de la llamada no puede mostrar nada que la voz recomiende o mande positivamente."(238). Se espera que la conciencia indique una serie de posibilidades que sean disponibles, calculables y seguras. Pero la voz de la conciencia defrauda una ética material de los valores. Es más, "con las máximas inequívocamente contabilizadas que se echan de menos, la conciencia rehusaría a la existencia nada menos que la posibilidad de actuar."(239). Es decir, como vimos más arriba, el papel de la conciencia no es dictar normas, sino abrir la elección de elecciones; elegir el elegir las posibilidades. Una elección condicionada por la comprensión del ser-arrojado que la angustia ha abierto en la llamada.

El ser en el mundo del Dasein se caracterizaba por tres momentos esenciales: el comprender, la disposición afectiva y el discurso (párrafos 29-34 de SuZ). La voz de la conciencia cumple estos tres papeles: abre algo desde la angustia y algo nos dice, es comunicativa. Sin embargo, la conciencia dice en el modo del callar, frente a la ruidosa

236 SuZ p. 281
 237 " 290
 238 " 294
 239 " 294

habladuría del "uno". El silencio se manifiesta como más elocuente que las palabras. Como la conciencia no verbaliza no puede darnos una moral concreta, ni un contenido, ni una consecuencia para la vida práctica. Sólo el comprender lo inhóspito del Dasein como ser yecto en el mundo y acompañado del sentimiento de angustia.

17. La culpa originaria

La llamada es una prevocante voz que apunta hacia atrás. Ese origen desprovisto de fundamentación lo define Heidegger como "ser culpable" (Schuldigsein)(240). La voz de la conciencia llama al Dasein para que reconozca su ser culpable. Pese a las de nuevo connotaciones teológicas, próximas a la noción de pecado original, en este contexto se puede admitir también la traducción de "schuldig" por deudor, en el sentido de faltar algo, reponer algo. Ya veremos que en realidad el Dasein debería ser interpretado más como acreedor que como deudor. Algo se nos debe, existencialmente hablando: el silencio de nuestro "de dónde" que no nos da una respuesta. ¿No es el hombre el acreedor por excelencia del universo? ¿Es un acto de nuestra orgullosa subjetividad reclamar nuestro fundamento? ¿Por qué, encima que soy un ser arrojado a la existencia, se me añade el ser culpable por ello? ¿No sería más lógico pensar en mi inocencia, en mi no ser culpable de la nihilidad que me habita?

El concepto de culpa, o ser deudor, sin embargo, nada tiene que ver con el concepto corriente de culpabilidad o deuda con respecto a una falta cometida a otros, o ser causante de, o responsable de. La estilización de los conceptos en su significación normal que lleva a cabo Heidegger, en su afán de ontologización, siempre sorprende (ya lo hemos visto con la voz de la conciencia). La idea de culpabilidad del Dasein exige para Heidegger una formalización de la misma. El concepto de culpa está cerca de una deficiencia, como de algo que no está ahí. Es una negación, un no de la existencia. Un no ontológico. "Definimos, pues, la idea existencial formal de 'culpable' de la siguiente manera: ser-fundamento de un ser que está determinado por un no -es decir-, ser-fundamento de una nihilidad."(241). El fundamento es que no hay fundamento, es un fundamento en falta. Y, a continuación, escuchemos el presupuesto ético de toda moral: "ser culpable no es el resultado de haberse

240 SuZ p. 281
241 " 283

hecho culpable, sino al revés: éste sólo es posible sobre la base de un originario ser culpable."(242). Por lo tanto, y coincidiendo con Schopenhauer, es una falta ontológica la del Dasein, un defecto en el ser. El ser-culpable lo es del fundamento infundado. Si esto es así, no veo otra manera de comprender al Dasein sino como acreedor. Un ser al que se le debe la razón de su ser, puesto que no depende de sí mismo. Es lo que abre precisamente la angustia: el vacío ontológico, la nihilidad sobre la que reposa la existencia. Porque el Dasein es una existencia arrojada no se ha colocado él, por sí mismo, en su facticidad, y, además, no puede retroceder más atrás de esta situación. Sin embargo, el Dasein, a pesar de carecer de fundamento, tiene que tomar sus posibilidades desde este ser-arrojado. Así que el Dasein se asume a sí mismo como fundamento, tiene que asumir el ser fundamento infundado. Aquí juega su papel la libertad, ya que "la nihilidad pertenece a la libertad del Dasein para sus posibilidades existenciales."(243). Las expectativas de ver fraguadas, en concreto, estas posibilidades se verán, sin embargo, frustradas.

A pesar de la pretendida formalización del concepto de culpa bajo la forma de ser deudor de un fundamento, subyace, como casi siempre, otro sentido de culpabilidad más directamente relacionada con el Dasein y repleta de carga moral. Creo que se da un suave desliz desde la culpabilidad del fundamento a la culpabilidad del Dasein. En realidad poco sentido tendría llamar culpable a un fundamento inexistente. Por eso se detiene más en el estado ontológico del mismo Dasein con la finalidad de hacer visible su falta, aunque sea difícil aplicarle a él el calificativo de culpable o deudor. Porque lo moralmente bueno o malo tiene como condición de posibilidad este esencial ser culpable. Lo dice claramente: "Este modo esencial de ser-culpable es cooriginariamente la condición existencial de posibilidad de lo moralmente bueno y malo, es decir, de la moralidad en general y de la manera como ella se expresa fácticamente."(244).

Heidegger se debate entre el formalismo ético y la responsabilidad material del Dasein ante su ser deudor. No reconocer este último afecta a su ser moral, en el sentido de elección incorrectamente llevada a cabo; moralmente errónea. Porque la elección por el ser deudor es la condición de posibilidad de toda moral posterior. Creo que lo significativo está en la

242 SuZ p. 284
 243 " 285
 244 " 286

libertad del Dasein para elegir su pleno ser deudor, el reconocimiento de su total falta de fundamento. Toda decisión moral tiene como base la voz de la conciencia: la llamada sin palabras por la cual reconocemos al sí mismo de cada uno como afectado de una deuda (ser culpable), consistente en la carencia de fundamento (el de dónde). Ahora bien, este carecer de base es la condición existencial del Dasein que ha de respaldar toda acción. La autenticidad es este reconocimiento. La nihilidad del Dasein es insuperable. La autenticidad está referida al estrecho círculo del reconocimiento, de manera que lo que se derive después, lo que fácticamente juzgamos como bueno o malo, carece de verdadero interés para Heidegger.

A la vida auténtica se opone una vida frívola. ¿Y por qué no una existencia frívola?. Precisamente la superficialidad muchas veces es resultado del desengañado saber que nuestra vida carece de fundamento. A veces la ironía oculta un profundo desgarró, una aceptación negativa del nihilismo, pero que no deja de ser reconocimiento de una verdad insoslayable. ¿No será una vida auténtica la del frívolo mundano que ha comprendido lúcidamente su no ser radical? Y lo que es más, desde los presupuestos heideggerianos, ¿no seguiría siendo auténtico aunque cometiera las más aberrantes acciones y el mayor mal posible? Una vez elegida la autenticidad puedo tomar dos decisiones aparentemente contradictorias. Puedo eludir la publicidad del "uno", llegar a ser un puritano de mi interioridad, del mí-mismo; tener de alguna forma en cuenta esa nihilidad radical en mis acciones (tal vez compartir piadosamente este vacío con los otros), o caer definitivamente en la frivolidad del mundo. Ambas elecciones serían moralmente aceptables desde la lógica del ser-culpable, puesto que tendrían como base el reconocimiento por parte del Dasein de su ser arrojado. "Los hombres mueren y no son felices", dice Calígula, y a partir de esta infelicidad motivada por no poder abarcar y comprender el mundo en su totalidad, se lanza el protagonista de la obra de Camus a una orgía desenfrenada de irracionalidad. En términos heideggerianos el actuar del emperador correspondería al del Dasein auténtico, pues ha tenido en cuenta su ser-deudor radical. ¿No choca esto con la noción de moral entendida como el juego de responsabilidades de unos para con otros?

Para Heidegger el único sentido fuerte del concepto de mal moral, la referencia clara de culpabilidad se asienta dogmáticamente en la no escucha de la llamada. Este "hacer oídos

sordos" es la verdadera culpa del Dasein, en tanto desoye la llamada por la cual habría de reconocer su ser arrojado y falta de fundamento: "La llamada es una prevocante llamada hacia atrás. Hacia atrás: hacia la condición de arrojado, para comprenderla como el fundamento negativo que él tiene que asumir en la existencia. La pre-vocante llamada hacia atrás de la conciencia le da a entender al Dasein que -estando en la posibilidad de su ser como fundamento negativo de su proyecto negativo- debe recuperarse de su pérdida en el "uno", y retornar a sí mismo; es decir, le da a entender que es culpable."(245). El origen del cuidado sería este no saber del fundamento. Esta desazón (angustia) comprende la llamada como darse cuenta de la caída. La llamada convoca hacia atrás, retrovoca hacia su no-fundamento. Dejarse provocar por la prevocación de la conciencia; esto es, ser obediente a su ser más propio para ganar la más alta libertad, la más alta posibilidad, la máxima elección de sí mismo. Heidegger remacha esta elección suprema mediante un fenómeno que parece un acto volitivo del Dasein: querer-tener-conciencia (Gewissen-haben-wollen). Comprender la invocación quiere decir: querer tener conciencia. Por lo tanto parece un acto de la voluntad. Pero esto es engañoso, nunca el Dasein es una conciencia autónoma que se fija a sí mismo una autoposición de orden metafísico, ya que es un ser "arrojado". Escuchar la voz es dejarse oír por la llamada. El Dasein oye, comprende, un claro mensaje. Esta sería la autenticidad frente a la inautenticidad del que escucha borrosamente y opta por no oír más y continuar en el "uno". Este acto voluntarioso -voluntarioso sólo porque se deja escuchar la llamada, no porque imponga nada- sería una forma de heroísmo ético, un romanticismo del yo aislado, como corresponde al "pathos" expresionista de Heidegger. Y lo que me parece más importante: el establecimiento de una jerarquía existencial básica fundada en esta decisión. Por un lado la fuerte personalidad de los auténticos frente al precipicio del nihilismo; por el otro, el manso rebaño de inauténticos (la mayoría) conducidos por la publicidad del "uno" (y posteriormente a SuZ, bajo el dictado de la técnica y el "Gestell"). Sólo a los primeros, que han comprendido y querido la llamada, se los puede calificar de responsables.

18. La resolución del Dasein

La decisión del Dasein por lo inhóspito de su ser, con la consiguiente angustia, es lo que Heidegger denomina "la resolución" (Entschlossenheit). "Este eminente modo propio de la aperturidad, atestiguado en el Dasein mismo por su conciencia -el callado proyectarse en

disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable- es lo que nosotros llamamos la resolución."(246). Con la resolución hemos comprendido la verdad de la existencia, tiene el carácter de aceptación del más propio ser-culpable, en la resolución se ha dicho sí a la verdad. Es otra forma de llamar al "querer tener conciencia". Querer es resolverse a. El acto de la voluntad es una decisión que toma el Dasein que se deja penetrar por la llamada. "Resolución" tiene aquí un elevado contenido ético, implica una toma de partido. Es más, en contraste con la interpretación exclusivamente formal del "querer-tener-conciencia" como puesta en marcha de la autenticidad, la resolución parece significar una toma de partido por la acción, pues algún tipo de modificación existencial ha de originar ya que "esta aperturidad propia modifica entonces cooriginariamente el estar al descubierto del mundo, en ella fundado, y la aperturidad de la co-existencia de los otros."(247). Esto se ha de interpretar como que con la resolución vemos ahora el mundo y a los otros de manera diferente. En este sentido son inequívocas las palabras de Heidegger: "Del modo propio de ser sí mismo en la resolución nace por vez primera el modo propio de la convivencia."(248). Cabe hacerse la pregunta inmediata: ¿pero a qué se resuelve el Dasein? El mismo Heidegger se la hace, respondiéndonos con una floritura verbal que es pura tautología: "¿A qué podrá resolverse? La respuesta sólo puede ser dada por el acto resolutorio mismo."(249). Un círculo perfecto. A lo que se resuelve el Dasein es al acto resolutorio; la resolución se vuelve hacia ella misma; el acto resolutorio hacia la resolución."Pero la indeterminación existencial de la resolución, que sólo se determina en cada caso en el acto de resolverse, tiene, como contrapartida, una *determinación existencial*"(250)(subrayado por H.). Algo que ya sabíamos; que se ha elegido en el plano ontológico, pero nada concreto en el óntico (existencial). De esta forma retornamos al viejo chiste que corría entre los alumnos de Heidegger: "estoy resuelto, pero no sé a qué."

Aunque no hay nada palpable a lo que decidirse (además del plano ontológico, pues se supone que hemos querido-tener-conciencia de nuestra nihilidad), en la resolución, sin embargo, se abre la situación, el ahí en el que el Dasein está. El concepto de situación no está

246 SuZ p. 297
 247 " 297
 248 " 298
 249 " 298
 250 " 298

claramente determinado; puede ser que con la resolución comprenda el Dasein sus posibilidades fácticas, porque "cuando la llamada de la conciencia nos intima al poder-ser, no nos propone un ideal vacío de existencia, sino que *nos llama a entrar en la situación*"(subrayado por H.)(251). Con la resolución se comprende algo de la situación, la vida fáctica tiene un sentido distinto a la interpretación dada por el "uno", pero la resolución es meramente formal. Quizás, para Heidegger, la resolución es una forma de la praxis, igual que pensar es ya una forma de actuación.

Un aspecto crucial sería aclarar lo que entiende Heidegger por querer y decidir. Dos verbos cuyas imágenes nos llevan a pensar que el Dasein, en la soledad de su interioridad, tiene que tomar voluntariamente partido. Es decir, queda en pie lo que parece ser un acto de la voluntad mediante el cual el Dasein quiere tener conciencia y decide resolverse. ¿Se puede entender claramente como un acto libre de la voluntad? "Acción de la voluntad" me parece una expresión engañosa, indica un movimiento o cambio de estado (realmente Heidegger dice "contramovimiento existensivo") de una situación preexistente a otra. Algo cambiaría en el tiempo, una forma de entendernos a nosotros mismos sin la desfiguración del "uno". Parecería que el Dasein primero reflexiona, en el silencio interior, sobre su esencia más profunda, y que luego, recobrada la verdad, evaluase el resultado para, finalmente, tomar una decisión voluntaria. A mi entender, esta descripción no es la correcta -basándome exclusivamente en los presupuestos fenomenológicos de Heidegger-, ya que en ningún momento esclarece cómo efectúa el Dasein el fundamental "contramovimiento".

La resolución, según la interpreto, es un acto libre de la voluntad, aunque alejado de la reflexión. El acto de querer, propio de la autenticidad, no pertenece al terreno de la tematización psicológica porque no es algo a la mano que esté ahí para ser observado, objetivado y desmenuzado como un hecho más entre los datos para un examen científico del Dasein. La decisión no es un fenómeno racional, sino adscribible únicamente al difuso campo de los estados de ánimo. Debemos recordar que el fenómeno es global e inseparable en sus partes. Sólo de manera analítica, para su estudio, lo fracciona Heidegger. Querer-tener-conciencia implica reconocer el ser deudor que se nos da envuelto en la neblina de la angustia, y ésta es el estado de ánimo básico. El querer, por lo tanto, es irracional. No hay un

sujeto fríamente consciente de sí mismo, encerrado a solas consigo, contemplando impávido la llama de una vela, y que examina y evalúa metafísicamente la existencia hasta que, en un acto de lucidez suprema, su libertad decide tomar partido por la existencia auténtica. Entiendo que no hay decisión consciente, porque en la silenciosa angustia nos es entregada ya la decisión. Angustia y decisión son una unidad que van de la mano, son diferentes e iguales. Y si no se da la angustia ante el factum del ser arrojado, tampoco se puede hablar de un querer-tener-conciencia ni de resolución. Sin la angustia no hay contramovimiento y el contramovimiento es angustia.

19 El precursar la muerte como la más auténtica resolución.

La resolución del Dasein era la consecuencia inmediata del querer-tener-conciencia: la angustia ante nuestro ser arrojado y la falta de fundamento. Esta resolución es parcial, sólo apunta al extremo del "de dónde" (nacimiento); falta el "a dónde" (muerte) para completar la totalidad. Queda establecer un puente entre la resolución a la llamada con el precursar la muerte, siendo este precursar otra forma de resolución que había quedado pendiente en el desarrollo metodológico de SuZ. Un hilo que une dos nadas: la del nacimiento y la de la muerte. De esta forma se complementaría la absoluta nihilidad del Dasein. Es a lo que apunta el siguiente texto: "La resolución misma, en la tendencia existencial más propia de su ser, ¿no apunta acaso hacia la resolución precursora (vorlaufende Entschlossenheit) como hacia su más propia y auténtica posibilidad?"(252)

Toda resolución tiene cierto aspecto de provisionalidad; lo que de verdad alcanza un sentido propio de nuestros actos es la certeza de la muerte propia, la resolución por adelantar la muerte. Por eso, a continuación, el guión metodológico que Heidegger sigue en su intento de exposición del ser total del Dasein da un paso decisivo. Puesto que el cuidado es el ser fundamental del Dasein, si preguntamos por su sentido ontológico se pone al descubierto la temporeidad (Zeitlichkeit)(253). Ontológicamente el cuidado es temporal. Pero, "la temporeidad es experimentada en forma fenoménicamente originaria en el modo propio del estar-entero del Dasein, es decir, en el fenómeno de la resolución precursora."(254)

252 SuZ p. 302
 253 " 303
 254 " 304

Si a la base del cuidado está el tiempo y el primero es el ser del Dasein, quiere decir entonces que el tiempo (o temporeidad del Dasein) es algo constitutivo y se mostrará fundamental en la resolución precursora en tanto porvenir. Las consecuencias de estos presupuestos, en los que el tiempo juega un papel primordial en el fenómeno de la resolución precursora, serán las de socavar nuestra experiencia vulgar del mismo (como ya había ocurrido antes con el concepto vulgar de conciencia), y será a través de su experiencia original, tal y como la vive el Dasein, y no la explicación que nos da la ciencia, como llegaremos a una comprensión más propia del tiempo; y como veremos, más auténtica también (en sentido moral).

Se plantea, pues, la cuestión de establecer la conexión entre el querer-tener-conciencia y el modo propio del poder-estar-entero del Dasein. Lo que Heidegger tiene en mente es una prolongación de la resolución desde el ser-culpable hasta el final, hasta la muerte. Es lo que da a entender el texto siguiente: La resolución "comprende el ser-culpable como constante. Pero esta comprensión sólo es posible en la medida en que el Dasein abre para sí mismo su propio poder-ser hasta el fondo, hasta el fin."(255). El Dasein es culpable siempre, en todo momento, no unas veces sí y otras no. Pensada esta condición existencial de manera radical, "hasta el fondo", hay que arrastrarla hasta la muerte. El ser-arrojado es una pesada carga que el Dasein transporta sobre sus hombros hasta el fin de sus días. Otra manera de entender el fenómeno sería que lo que Heidegger pretende es colocar sobre el Dasein dos resoluciones. Por la primera aceptamos la nihilidad de nuestro ser arrojado y al mismo tiempo, pues no son fenómenos separables, precursamos la muerte como posible, lo que significa una segunda resolución unida a la primera. La resolución sobre el origen se desplaza creando la temporeidad auténtica del Dasein y en cada instante de ese tiempo se es consciente de la posibilidad de morir. Este análisis, desde luego así descrito, sólo tiene valor como imagen más o menos explicativa, porque el fenómeno, insisto, es unitario y responde al enunciado "estado-de-resuelto-precursando" como una totalidad. Por otro lado, el adelantar (Vorlaufen) la muerte sólo era un proyecto ontológico; con la resolución precursora "se ha mostrado que el adelantarse no es una posibilidad inventada o impuesta por el Dasein."(256). Recordemos que siempre hay en SuZ dos niveles: el existencial (ontológico) y el existivo (óntico).

255 SuZ p. 305

256 " 309

Heidegger juega con ambos, estableciendo así la diferencia entre lo trascendental y lo empírico. Pero el plano empírico, existencial, supone una alternativa real que adopta el Dasein, es una modificación de su propia vida. Esta es una consecuencia siempre apuntada en los textos, mas nunca ejecutada de manera concreta. Así de claro lo especifica el siguiente: "el adelantarse no es un comportamiento que esté flotando en el vacío, sino que debe ser concebido como la posibilidad, escondida en la resolución existencialmente atestiguada, del modo propio de esa resolución."(257). Se entiende que lo que se atestigua es algo que se da en la vida fáctica, pues no es algo "que esté flotando en el vacío". El querer- tener-conciencia, determinado ahora como un constante precursar la muerte, no significa ninguna huida del mundo, sino que "lleva, sin ilusiones, a la resolución del 'actuar'"(258). No deja de ser importante que en el texto original aparezca "actuar" entrecomillado. Con ello querría Heidegger resaltar la ambigüedad de la acción, desprovista de su sentido más obvio, como transformación inmediata. Sin embargo, no dejaría de connotar que la resolución algún tipo de consecuencia tiene, algún efecto causa.

Como al final del apartado anterior, cabe volver a la cuestión: ¿en qué consiste esta especie de resolución total, la más verdadera, la que abarca la totalidad del Dasein, la que decide por la autenticidad? ¿Interviene la voluntad?. Todo indica una "decisión" moral del sujeto. Una decisión fría y calculada, como describe Heidegger, y un nihilismo lúcido de serena angustia que no caería en la desesperación. Esa actitud y ese ánimo se desprenden de este bello texto:

"El 'estado de resuelto precursando' tampoco procede de un imperativo idealista que se remonte por encima de la existencia y sus posibilidades, sino que surge del frío comprender las posibilidades fácticas y básicas de la existencia. De la mano de la fría angustia que pone ante el poder ser singularizado va la bien provista alegría por esta posibilidad. En ella resulta la existencia libre de los azares del entretenerse que se procura la atareada avidez de novedades partiendo primeramente de los acontecimientos mundanos." (259)

Se nos pide, nada menos, que alegría ante el factum de la existencia, decir un terrible sí al nihilismo, un sí a la vida, una aceptación del inocente devenir. Los ecos nietzscheanos de un nihilismo positivo son evidentes.

257 SuZ p. 309

258 " 310

259 " 310

Ahora se nos aclara relativamente la función de la voluntad. Como expuse más arriba, la decisión no es racional-reflexiva. A pesar de que la resolución "surge del frío comprender las posibilidades fácticas y básicas de la existencia", no significa esto una tarea evaluativa que el Dasein se imponga y que tenga que llevar a cabo en cada momento. La resolución no es un cálculo de la fría razón. La resolución es más bien un estado de ánimo latente. Diríamos que para Heidegger la existencia auténtica posee un color, el tinte difuso de la serena angustia que acompañaría al Dasein toda su vida. La resolución no se define por un hacer determinado, es más bien una actitud ante la vida. Si la resolución precursora va corriendo a lo largo del discurrir vital y es un estado de ánimo, acompañará al Dasein en todo momento, hasta el instante de su muerte. Hay que tener en cuenta que la muerte es el no del ente que se nos revela en la trascendencia. El "ethos" del hombre es esta verdad como apertura (alétheia) por la que frente a la inmortalidad de los dioses nos sabemos mortales.(260). El actuar como hombres, la praxis, es la toma de conciencia de esta verdad; y lo que es más importante, por medio de este saber me constituyo en otro modo de conducirme como hombre, soy otro tipo de hombre. (261)

Ante este fenómeno es lógico preguntar: ¿quién está en este estado de ánimo y quién no, y por qué? Puesto que, en principio, pertenece a la estructura ontológica del Dasein, sería posible conjeturar que todos estamos abiertos a esta comprensión de nosotros mismos. Sin embargo, creo que esto no es completamente cierto, y la duda está en la dualidad autenticidad/inautenticidad que Heidegger ha introducido desde el inicio. Para mí este es un aspecto básico de SuZ y que podría ser el origen de muchas cosas criticadas a Heidegger: la resolución no es universal; en ningún sitio dice Heidegger que todo Dasein, por el hecho de serlo, se decida por la existencia auténtica. Creo que secretamente esconde una división jerárquica: aquellos que se dejan oír por la voz de la conciencia y los que son sordos; los que se dejan interpelar sumergidos en la fría angustia y los que permanecen inmunes en su estado de ánimo. En resumen: los que toda su vida viven en la publicidad del "uno" y los que deciden liberarse de él. ¿Sería la autenticidad un estado de Gracia que el ser dispensa discriminadamente?

Con el estado de "resuelto precursando" queda más esclarecido el quién del ser-ahí. Ya no es un "yo", sino un "sí-mismo". Con este desplazamiento, como ya señalé en un párrafo anterior, se pone de manifiesto que no interesa tanto la constitución gnoseológica del "yo" cuanto su valoración ética en tanto coincidencia del sí-mismo con su auténtica verdad. El Dasein ya no dice de manera altanera: "yo", "yo", porque angustiado ha descubierto su falta de fundamento y ha perdido la inocencia. Hay un rechazo explícito al subjetivismo moderno, que va a ser crítica constante del Heidegger posterior. Esta falta de fundamentación podría, precisamente, asentar la ética en las decisiones de la voluntad racional del sujeto en el diálogo con otros. Un sentido de la ética basado (por ejemplo, Kant) en principios racionales que se da a sí mismo el sujeto. Sin embargo, para Heidegger, esta falta de fundamento deja al Dasein literalmente a merced de un misterio que le sobrepasa y del cual depende. La subjetividad queda anulada por una objetividad radicalmente distinta de la de los entes intramundanos y que, en última instancia, es más abarcadora y omnipotente que cualquier decisión existencial. Esta "objetividad" del ser será el eje meditativo del segundo Heidegger.

20. De la autenticidad del Dasein a la autenticidad del pueblo.

El verdadero tiempo es finito, porque el futuro auténtico de la resolución precursora es finito.(262). Siempre se puede preguntar, ¿pero no continúa el tiempo tras mi muerte? Sí. Lo que ocurre es que esta pregunta habla de otra cosa, no del tiempo originario. Como dice Heidegger, lo que está en cuestión es "cómo está determinado originariamente en sí mismo el dejar-venir-a-sí en cuanto tal."(263). Lo fundamental es que, con la muerte, la estructura básica "ser-en-el-mundo" se quiebra y desaparece. Lo demás ya no tiene sentido. Lo importante es que la temporeidad del Dasein trae hacia sí un futuro preñado de nihilidad. Que el tiempo siga su marcha no es el problema. La concepción inauténtica del tiempo tiene la tentación de pasar por alto la finitud del futuro originario y propio. El Dasein sumido en la publicidad del "uno" considera siempre el tiempo como un fenómeno natural que junto con el espacio estudia la física. Pero que haya un tiempo "fuera" del Dasein no es cuestión para Heidegger, como no es asunto si el tiempo de la ciencia es infinito o no. Significativamente

262 SuZ p. 330
263 " 330

Heidegger invierte la argumentación al decir que lo importante no es que haya un tiempo anterior e infinito; sino que lo que hay que explicar es "porqué el tiempo infinito y objetivo de la física se deriva del tiempo propio y finito del Dasein."(264).

Dada la preponderancia del futuro en la resolución precursora, creo que no sería desacertado concluir que el origen del tiempo hunde sus raíces en nuestra conciencia de la muerte. Si el fenómeno primario de la temporalidad original y propia es el advenir (265) y éste es el "precursar estado de resuelto" que apunta hacia la muerte, esta posibilidad última de la absoluta imposibilidad, que se sabe a sí misma como finita porque reconoce el acabamiento del ser-ahí, habría de ser, efectivamente, el fundamento de la concepción original y propia del tiempo.

Esta teoría de la temporeidad del Dasein no deja de tener efectos prácticos. La resolución tiene un momento, digamos, de iluminación. De alguna forma la resolución "ilumina" la situación del presente. Es lo que Heidegger denomina "el instante" (Augenblick), que es una forma de "retención" (de tener presente) del futuro y el haber-sido; lo que significaría "un presente retenido en la temporeidad propia."(266). En contraste con el instante está el presente impropio que es una mera presentación (Gegenwärtigen); por el contrario, "el instante se temporiza desde el futuro propio". Este instante "fija" al Dasein en su ahí propio, evitando el ir y venir característico de la avidez de novedades. "El desasosiego distraído se convierte en la falta de paradero. Este modo del presente es el fenómeno máximamente opuesto al instante. En aquél el Dasein está en todas partes y en ninguna. En cambio, el instante pone a la existencia en la situación y abre el ahí propio."(267). El término "Augenblick" quiere expresar algo de apenas duración, un instante, pero de gran profundidad. Sería como un golpe intuitivo que nos abre la situación fáctica a una comprensión distinta. En la mirada dirigida como un rayo se advierte el conjunto de pasado y futuro y su inevitable incidencia sobre el presente. Igual que la angustia nos acercaba a nuestra nihilidad constitutiva, el instante nos abre a nuestro ser temporal y no sería equivocado el entenderlo como un elemento que ayuda a juzgar la situación presente.

264 SuZ p. 331

265 " 329

266 " 338

267 " 347

Temporalidad, preponderancia del futuro que tiene en cuenta el pasado, instante iluminador; todos estos conceptos hay que entenderlos como propedéuticos para una determinada concepción de la historicidad del Dasein. El todo que busca Heidegger en el párrafo 72: "Exposición ontológico-existencial del problema de la historia", es "la trama de la vida", el despliegue real entre el nacimiento y la muerte del Dasein. Este no existe como una suma de vivencias que discurren en el tiempo. "El Dasein mismo se extiende, de tal modo que su propio ser queda constituido, desde un comienzo, como extensión. En el ser del Dasein se encuentra ya el "entre" del nacimiento y la muerte."(268). Ni el nacimiento ni la muerte son algo pasado y algo que está por venir. Lo que llamaríamos movilidad del Dasein, su discurrir, no es el movimiento de un ente que está ahí, sino que es un acontecer de lo que está extendido (vida y muerte). Comprender este acontecer del Dasein es sacar a la luz la ontología de la historicidad. Ahora bien, esta historicidad tropieza con la concepción vulgar de la historia (Historie), como un saber objetivo de los hechos, mientras que el problema de la historicidad de la historia (Gesichte) habrá que buscarlo a partir de la temporeidad del Dasein y "primordialmente, a partir de la temporeidad propia."(269). De conformidad con la premisa ontológica de la esencia del Dasein como cuidado (cuyo ser es el tiempo) éste puede existir como auténtico o inauténticamente histórico. Lo que el análisis de la cotidianidad revela es que el Dasein vive su historicidad de manera inauténtica.(270).

Para Heidegger la auténtica temporeidad se caracteriza como resolución precursora, resolución desde el ser-culpable hasta alcanzar la muerte, y esto va a condicionar su existir histórico. De esta manera se asume el ahí fáctico que Heidegger denomina "situación"; en un doble sentido, pues tanto implica el hecho simple de existir ahí (Da) como el conjunto de circunstancias que rodean al Dasein. Pero, "cuanto más inequívocamente se comprenda a sí mismo desde su más propia y eminente posibilidad en el adelantarse hasta la muerte, tanto más certera y menos fortuita será la elección y hallazgo de la posibilidad de su existencia."(271). Si bien el análisis existencial no puede dilucidar a qué cosa se resuelve fácticamente el Dasein y sólo que la elección y hallazgo de sus posibilidades son función de

268 SuZ p. 374

269 " 375

270 " 376

271 " 384

su autenticidad, estas posibilidades se nos abren “a partir del *legado* (subrayado por Heidegger) que ese existir asume en cuanto arrojado.”(272). Y aquí “arrojado” hay que entenderlo también en el doble sentido de estar en la existencia sin fundamento y como estar ya puesto en una determinada circunstancia histórica; lo recibido por tradición como legado. Este hecho, cuando es asumido, conduce al Dasein a la simplicidad de su destino (Schicksal)(273). El Dasein elige de entre las posibilidades que ha heredado, pero aquello que elige marca su destino. ¿Qué significa destino?. El Destino es un factum en el que están inmersos tanto los resolutos como los irresolutos, mas estos últimos no tienen al destino, el destino les tiene a ellos, mientras que los resolutos han elegido ya el factum que se les vino encima. Y es que el resolutivo “puede ver con claridad las contingencias de la situación abierta” porque se encuentra en un nivel de “superioridad de poder” (Übermacht) al haber asumido en libertad “la impotencia (ohnmacht) de su estar abandonado a sí mismo”. La resolución, que es aceptación de una impotencia, nos da, paradójicamente, un poder decisivo frente a la situación en que nos encontramos. Impotencia y poder van de la mano con el determinismo y la libertad. Pues también la aceptación de nuestra no-libertad ontológica, en cuanto seres sin fundamento, nos convertía en seres libres; y de tal manera que este era el principio básico de lo que Heidegger entiende por libertad del Dasein.

Esta aceptación del destino no se queda fijado al Dasein individual, sino que como éste convive con otros (mit-sein), su acontecer destinal es un co-acontecer, “y queda determinado como destino común (Geschick). Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo.”(274). Lo que hasta el momento se ha entendido como autenticidad de un individuo, el en cada caso sí-mismo mío, ahora lo universaliza, extendiéndolo al conjunto del pueblo, de manera que “el destinal destino común (das schicksalhafte Geschick) del Dasein en y con su generación es lo que constituye el acontecer pleno y propio del Dasein.”(275). Además, este modo de participación comunitaria no es el simple reconocimiento pacífico de una tradición y un destino, sino que “sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común.”

272 SuZ p. 384

273 “ 384

274 “ 384

275 “ 385

Esta es la historicidad auténtica: desde la asunción resuelta hacia el ahí fáctico, tomando la posibilidad heredada y “ser instantáneo” (esa mirada fugaz -Augenblick- que es instante de autenticidad) para “su tiempo” (vale decir, para la historia que te ha tocado vivir). La resolución, por otro lado, es repetición de una posibilidad de existencia que nos presenta la tradición: “La repetición propia de una posibilidad de existencia que ya ha sido -que el Dasein escoja su héroe- (este inciso es especialmente llamativo), se funda existencialmente en la resolución precursora.”(276). La repetición será el modo de la resolución que se entrega a sí misma una posibilidad heredada, mediante la cual el Dasein existe como destino. En realidad el destino es elegido, es una historia pasada que repetimos, una posibilidad de la existencia al amparo de héroesidos. La ambigüedad de Heidegger nos lleva a intuir que, quizás, está pensando en los griegos y en el retorno a un pensar originario del ser, pero también podría estar refiriéndose a la concreta situación de Alemania. ¿Podría ser superada la situación fáctica, política, de su tiempo mediante una “Wiederholung” o repetición del pasado; es decir, retornando a los griegos?

Lo importante en esta parte de SuZ es el salto no previsto del individuo a la comunidad; de manera que todo el desgarramiento del Dasein, su soledad y finitud que con tintes tan dramáticos se nos había descrito antes, resulta ahora superado; pues ha pasado de un solipsismo ontológico a quedar disuelto en lo comunitario: “En el ser uno con otro en el mismo mundo y en el estado de resuelto para determinadas posibilidades son ya trazados por anticipado los destinos individuales.”(277). En definitiva, no sólo hay un destino individual, sino también un destino colectivo que hay que entenderlo como una extrapolación del estado de resuelto a la comunidad del ser-ahí. Los pueblos también se deciden colectivamente por la autenticidad. Resolución que es fidelidad de la existencia a su propio sí-mismo.(278). Fidelidad que tiene en cuenta el respeto a una autoridad que hay que entender tal vez situada en el pasado: aquello que debe ser repetido. En la historicidad inauténtica “la extensión originaria del destino queda oculta”(278) y se muestra incapacitada para la repetición de lo que ha sido. El presente ha olvidado su pasado, no hay repetición. Para el hombre contemporáneo, enfrascado en las cosas del mundo y las cosas a la mano, la herencia del

276 SuZ p. 385
 277 “ 384
 278 “ 391

pasado se le hace irreconocible. El hombre actual carece de historia, vive en un presente eterno, desconoce el origen de su situación porque la ideología de la racionalidad científico-tecnológica crea la ilusión de un mundo paradisiaco en el que se ha suprimido todo lo negativo de la existencia.(279). Pero la existencia auténtica que ha comprendido su esencia histórica lleva a cabo una “des-presentación” del hoy. Comprende la historia como retorno posible, y sabe que “la posibilidad sólo retorna cuando la existencia está destinal-instantáneamente abierta para ella en la repetición resuelta.”(280).

Resumiendo: Dos maneras de ser irresoluto e inauténtico que coinciden en la vivencia única de un presente sin historia: el que se comprende a sí mismo desde los sucesos y azares inmediatos, aquel que no está “a la espera y se olvida”(281), olvido de la muerte y del ser arrojado, pues el irresoluto se pierde en el tiempo y llega a decir “no tengo tiempo para nada”, renunciando a su temporeidad originaria, y el otro irresoluto que añade la ignorancia de su pasado y de su destino en un proyecto común.

21 La posibilidad de una ética del “Mit-sein”

Resulta curioso que Heidegger haya dado cierta preponderancia práctica a la resolución de un pueblo auténtico que tiene en cuenta su pasado como destino al que dirigirse, mientras que las relaciones individuales entre los Dasein no fueron tematizadas desde la posibilidad de una ética . La relación con los demás la establece Heidegger a partir de la pregunta por el “quién” del Dasein. Se establecen dos modos de “ser-con”: como coexistencia y como coestar. “Mitsein” y “Mitdasein” remiten en última instancia al sujeto de la cotidianidad bajo la forma general del “se” (Das Man). En la medida en que el ser-en-el-mundo es una estructura fundamental en donde se hace perceptible la unidad de mundo y Dasein, de igual manera no hay un yo aislado e independiente de los otros. Esos otros se nos aparecen fenoménicamente como estando en (bei) el mundo, formando un continuo, y no como cosas entre cosas al modo de los útiles. Precisamente estos útiles a mano (Zuhanden) forman una red de cosas compartidas con los otros. De la misma manera que todo ente que aparece es un

279 Esta es la tesis de Rudolf Brandner, o. cit., para quien el nihilismo de la racionalidad científico-tecnológica impide toda ética.

280 SuZ p. 391

281 “ p. 410

dejar en libertad para que así suceda, el dejar en libertad del Dasein a los otros viene a significar su reconocimiento como otros Dasein. “El mundo del Dasein deja, pues, en libertad un tipo de ente que no sólo es enteramente diferente del útil y de las cosas, sino que, por su modo de ser de Dasein, y en la forma del estar-en-el-mundo está él mismo, ‘en’ el mundo en el que al mismo tiempo comparece intramundaneamente.” (282)

El mundo es algo compartido. El “mit-sein” es el estar juntos bajo el reconocimiento de que hay algo común entre yo y los demás. Este rasgo es lo que Heidegger denomina como “dejar en libertad” y que no es otra cosa que abrir al otro como yo mismo. Es más, la apertura al otro no se hace desde una diferencia que primeramente pone al yo y luego, por contraste, al tú. Los otros aparecen junto a la apertura del mundo. El ser-en-el-mundo incluye originariamente el “mit-sein”. De manera que no cabe enfrascarse en una laboriosa deducción del otro a partir de un preguntarse por su esencia o no esencia semejante a la mía. Tampoco infiriéndola desde una “Einführung” que extrapole desde mi interior al interior del otro.

El co-estar es un existencial tan fuerte del Dasein que incluso en el no-estar-con los demás, en el estar a solas, se está contando con los otros. Uno puede ser indiferente a los demás, vivir en los modos deficientes del co-estar, pero estas actitudes no son sino maneras distintas de un mismo fenómeno: el estar ocupado (Fürsorge) con los demás. “Aunque parezcan variedades insignificantes del mismo modo de ser, hay, sin embargo, una diferencia ontológica esencial entre el ‘indiferente’ encontrarse-ahí-juntas de cosas cualesquiera y el recíproco no interesarse de los que están unos con otros.” (283). Mientras que con los útiles a mano nos relacionamos con una neutra circunspección, en la ocupación con los demás, en tanto que “Fürsorge” o solicitud, nuestro trato puede ir desde el respeto a la falta de respeto y de la indulgencia justa a la extrema permisividad del indiferente.(284)

Por lo tanto, en el ser del Dasein está el co-estar. Junto al horizonte del mundo se nos dan los otros seres humanos en su especificidad diferenciada. Y esto sin tener que forzar un proceso de empatía. Para Heidegger la “Einführung” es errónea porque está suponiendo la existencia de un puente entre dos individuos previamente solos y cerrados el uno para el

282 SuZ p. 118

283 “ p. 121

284 “ p. 123

otro. Es esta premisa inicial la que es errónea. Si partimos de dos sustancias ontológicamente separadas, ¿cómo ponerlas en contacto?. El problema es análogo al que se da en una teoría del conocimiento que parta de una conciencia que es reflejo o espejo de las cosas. Heidegger lo resume brevemente: “No es la empatía la que constituye el co-estar, sino que ella es posible tan sólo sobre la base de éste.” (285)

A los efectos que aquí nos proponemos, el establecimiento de una posible ética de la relación con los demás, creo que Heidegger abre la puerta a tal posibilidad, aunque con un inconveniente fundamental que señalaré al final del apartado. Los análisis fenomenológicos del “Mit-sein” son más finos y extensos en el curso posterior (1928) a Ser y Tiempo, titulado *Introducción a la filosofía (Einleitung in die Philosophie GA 27)*(286). La ontología tradicional no repara en las diferencias esenciales entre modos de existencia. Las cosas y los seres humanos, los animales y la naturaleza en general subsisten ahí amalgamados en un ser junto a otros indiferente. Pero no todas las cosas existen “junto” a nosotros. Podemos estar al lado de ellas, usarlas (Zuhanden), observarlas (Vorhanden), pero realmente sólo estamos con otras cosas (“Miteinandersein”) si eso en lugar de cosas son personas, si son “Mitdasein”, si co-existen. El existencial “ser-con-otros” lo muestra Heidegger con un sencillo ejemplo: dos excursionistas que no se conocen y que por casualidad se encuentran ante un espectacular paisaje. “Supongamos que los dos excursionistas, tras un recodo de la vereda por la que van, se encuentran con un inesperado panorama de unas montañas, de suerte que ambos se sienten súbitamente emocionados y se limitan a permanecer en silencio el uno junto al otro. En tal caso no hay ni rastro de algo así como un mutuo aprehenderse, cada uno está absorbido por el maravilloso panorama que se les ofrece. ¿Es que ahora se han quedado no más que el uno junto al otro como los dos bloques de piedra o, precisamente en este momento, precisamente en este instante, está el uno con el otro, co-está o co-es uno con el otro, y, por cierto, de una manera como no podrían estarlo si simplemente se limitaran a charlar despreocupadamente, o incluso, se pusieran a aprehenderse mutuamente, es decir, a mirarse y analizarse mutuamente husmeándose y olisqueándose sus mutuos complejos?”(287). Aquí lo importante es señalar el peculiar ser-con que se ha establecido “a priori”, una relación que

285 SuZ p. 125

286 M. Heidegger - *Einleitung in die Philosophie (GA 27).Introducción a la filosofía*, trad. cast. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Ed.Cátedra, 2001

287 M. Heidegger (GA 27. 86, 96)

nada tiene que ver con la existente entre dos cosas que están ahí o entre una cosa y un Dasein. Ahora se trata de dos Dasein cuya existencia comunitaria no se basa en una mutua inspección y reconocimiento, como dos perros, sino que “lo común radica precisamente en el sentirse el uno arrebatado igual que el otro, es decir, en que de ambos (pero en común) puede decirse (o vale) algo igual.” (288).

Lo que aquí está en juego es eso común de lo cual los dos montañeros participan. ¿Será la maravillosa impresión estética del silencioso horizonte, apenas perturbado por el aleteo de una chova? ¿Qué es eso común que de repente parece haber cohesionado a esos dos Dasein y que los deja enmudecidos? ¿En que consiste “lo mismo”?

Dejamos ser a las cosas (“Sein-lassen”). Esta libertad permite el aparecer, como nos dice en “De la esencia de la verdad”. Dejamos que sea la tiza que utilizamos (Zuhanden) o el paisaje que tenemos a la vista (Vorhanden). Dejamos que las cosas sean previamente para poder estar junto a ellas. Dejamos que el paisaje, que el ente “paisaje”, sea, y que nos sea compartido, pues “lo compartimos como algo común, de suerte que esto común hace posible o contribuye a hacer posible el ser-unos-con-otros.”(289). Pero este dejar-ser-al-ente no es otra cosa que la verdad, su des-ocultación. Participamos en el ente porque compartimos su manifestación. Esto es lo que une a los Dasein en lo mismo: su compartir la verdad. “Mit-sein” es compartir la “alétheia” (290) y “La verdad es, según esto, un ingrediente constitutivo de la estructura del ser-unos-con-otros como una forma esencial del Dasein.” (291). De la misma manera que el “ser-con” es un “a priori” válido aunque estemos solos, pues no hay una soledad en sentido absoluto, ya que únicamente es posible sobre el trasfondo de los demás, “también en el ser o estar uno solo junto a lo que está ahí delante se encierra un ser-unos-con-otros.”(292). La verdad es siempre compartida. A todo Dasein posible le ha de ser manifiesta la verdad del ente, esto es lo que significa trascendencia: que si hay Dasein se da, a la vez, la referencia al ente como siendo, al ser del ente, y no por capricho de un Dasein individual, sino que para todos los Dasein es lo mismo*. En cambio, puede haber entes sin

288 M. Heidegger (GA 27. 88, 97)

289 “ GA 27, 104, 113

290 “ GA 27, 105, 114

291 “ GA 27, 110, 118

292 “ GA 27, 118, 127

* (NA. Téngase presente, sin embargo, que en *Beiträge zur Philosophie* se cuestiona esta trascendencia)

Dasein. La verdad es algo que le adviene al ente, afirma Heidegger (293). El Dasein no puede guardarse para sí las cosas en tanto que des-cubiertas, no hay manera de privatizar la verdad. La verdad es compartida, pública. Alguien podría esconder un importante descubrimiento, pero siempre será posible que un Dasein “qua” Dasein pueda “hallarlo”.

Lo que nos interesa de estos interesantes análisis que hace Heidegger del “ser-con” es penetrar en los recovecos de una posible ética fundamentada en este existencial. Volviendo al ejemplo de los dos excursionistas, podemos decir ahora que lo que les une silenciosamente, aquello “lo mismo” de lo cual eran partícipes, es un “espacio de patencia” (“Raum der Offenbarkeit”) (294), que una existencia entra en el “espacio de patencia” de la otra y viceversa. Esa patencia es la verdad compartida. El silencio sobrecogido ante un mar de picos y glaciares que parecen extenderse hasta el infinito y que compartimos con una figura humana (295) que casualmente está a nuestro lado, no está motivado por una profunda impresión estética, sino que más bien la condición de posibilidad de la belleza estriba en la verdad manifestada.(296) El “Mit-sein” que milagrosamente acaba de nacer lo es ante la maravilla de las maravillas: que las cosas son, la patencia que con el otro comparto.

Sólo desde la base de este “ser-con”, participativo en la verdad del ser, es posible la comunidad, de manera que la relación yo-tú no sería algo esforzado que hubiera que romper para penetrar al modo de dos mónadas. Significativamente Heidegger dice que los hombres no necesitan mirar hacia fuera porque, de hecho, ya están en la calle. No es necesaria la

293 M. Heidegger (GA 27. 120, 129). La pregunta problemática es ¿quién o qué hace que le advenga al ente la verdad?. ¿Se convierte el ser en una propiedad del Dasein?¿Se trata de un subjetivismo, de una forma de idealismo trascendental que dona sentido a lo que yacía en el “limbo nouménico” a la espera de que le adviniese el ser? Estas graves cuestiones sólo parecen resolverse en el Heidegger posterior, cuando la trascendencia no es algo que ponga el Dasein como propiedad suya, sino que ya está (antes de todas estas distinciones de sujeto-objeto, realismo-idealismo) en un claro (la famosa *Lichtung*) que le precede. (Ver R. Rodríguez “Heidegger y la crisis de la época moderna” pp. 204-211). No obstante, en este mismo curso de 1928, Heidegger diferencia entre “*Erschlossenheit*” como momento de la apertura del Dasein hacia las cosas y “*Entdecktheit*” como el estar des-cubiertas de las cosas mismas. (GA 27, 130, 141).

294 M. Heidegger (GA 27. 134, 145)

295 ¿Será real la infinita soledad que transmiten los cuadros de Caspar David Friedrich, con esos individuos que, dándole la espalda al espectador, contemplan el paisaje? Aún así, esa soledad, para Heidegger, tiene un ineludible “*Mit-sein*” como trasfondo.

296 Habría que remitirse a “El origen de la obra de arte” (*Holzwege* GA 5) para explorar estas ideas.

laboriosa deducción del otro que hace Husserl en la quinta meditación cartesiana, ni la introyección afectiva que va de un yo a un tú, como si fueran dos sustancias independientes. “Mit-sein” es compartir la verdad, algo anterior a todo ser fáctico hombre o mujer. Las relaciones de sexo sólo pueden venir dadas a partir de esta neutralidad metafísica.

Mas, ¿no se viene abajo toda esta posible ética del “Mit-sein” cuando el “uno” desfigura o suprime el núcleo del sí-mismo de cada Dasein? ¿Qué puede quedar de una posible unión de los hombres entorno a la verdad si ésta es continuamente suprimida y olvidada en la cotidianidad? El “uno” es una nivelación de la existencia porque en la ocupación con los demás el convivir tiene la característica de la “distancialidad” (Abständigkeit). La relación con los otros, según Heidegger, es un constante medirse, es mutua dominación, o en todo caso nivelación para que nadie se extralimite. Al final el dominio nivelador actúa silenciosamente de forma que nadie se percata. El “quién” del Dasein es ahora el impersonal “uno”. Por lo tanto el “Mit-sein”, siendo un existencial fundamental del Dasein, se ve cortocircuitado por la inautenticidad. En su relación con los demás el Dasein está permanentemente instalado en la inautenticidad del “uno”. Todo se reduce a las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. La ruptura con la tiranía de la inautenticidad sólo es factible, en este modo de relación humana, a través de la silente angustia ante la muerte posible, pero esta es una actitud privada que aísla y cercena el ser con los otros. Para Heidegger parece haber una primacía ontológica de la pregunta “¿Por qué el ser y no la nada?” sobre la cuestión ética “¿Por qué existe el mal y no el bien?”(297) y esto nos hace sospechar que si hubiera algún tipo de ética en SuZ sólo podría ser ontológica u originaria, condición formal para cualquier ética material.

Ni siquiera la soledad ontológica del Dasein llega a ser compartida. El hombre se siente personalmente inseguro frente al mundo. Esta inseguridad es una forma de nostalgia por el resguardo del hogar, a tal fin nos trae a la memoria Heidegger la frase de Novalis: “La filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa.”(298). El mundo es la casa del hombre, o mejor, la aspiración del hombre a que el mundo pueda llegar a ser hogar confortable. Pero el mundo es algo extraño a lo que se accede en la trascendencia

297 Ver E. Levinas *Totalidad e infinito*, trad. cast. Daniel E. Guillot, Salamanca, Ed. Sígueme, 2006

298 M. Heidegger - *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, trad. cast. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Ed., 2007, p. 28

y esto inabarcable es la finitud para el Dasein; origen, por otro lado, del impulso metafísico del hombre, como señala en *Kant y el problema de la metafísica*. La finitud nos aísla, en principio no es compartible pues pertenece a la existencia individual. En el ser con los demás podríamos comunicar nuestra soledad ontológica mediante el lenguaje, pero este intercambio sería ya algo derivado de una experiencia original asentada en un temple de ánimo prelingüístico, pues “la filosofía sucede en cada caso en un temple de ánimo fundamental”(299), y sin olvidar que cualquier experiencia originaria que pretendiéramos expresar al otro, se corrompería inmediatamente por las férreas barreras que opone el “uno”, el cual ya se encargaría de trivializar su expresión (habladurías) haciendo transitar por lo inmediatamente accesible (el lenguaje común establecido) lo que originariamente poseyó el Dasein en la interioridad de un estado de ánimo.

Por todos estos motivos no parece clara la posible fundamentación de la ética en eso “lo mismo” que compartimos todos los hombres y mujeres: nuestra apertura común al ser. Tendríamos que evitar la inautenticidad, crear un lenguaje nuevo que alterase radicalmente nuestra cotidianidad. Compartir una “Stimmung”, una tonalidad afectiva que nos “acordase” ante el ser como los dos excursionistas ante las montañas. ¿Cuál sería esa voz amiga que todo Dasein lleva consigo? (“Als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt”, SuZ 163). Desde luego sería deseable una ética de la finitud y la soledad compartida, pero chocamos con la inautenticidad del “uno”, como chocamos ante una posible fundamentación de la ética en la discusión racional de las normas. La evidencia de las normas o su decisión democrática caen necesariamente del lado de la frivolidad del “uno”. Es cierto que esto imposibilita cualquier justificación de las normas y que casi haría de Heidegger un anarquista moral (300), sobre todo porque la autenticidad heideggeriana está limitada al “elegir elegir” sin dar pautas concretas de elección, y elegir se puede elegir cualquier cosa. Sin embargo, creo que esta sería una mala interpretación de Heidegger, pues esa libre elección tiene un límite restrictivo que es el supuesto previo del “ser culpable”. Es la finitud del Dasein lo que privadamente hay que tener a la vista antes de tomar cualquier

299 M. Heidegger (GA 29/30), trad. o.c. p. 30

300 Herman Philipse - “Heidegger and Ethics” *Inquiry* (nº 42) p. 458 y 468 (edición virtual)

libre decisión, y en este sentido no podemos hacer de Heidegger un relativista moral.

El dilema se presentaría de la siguiente manera: O decides libremente desde la autenticidad de tu ser finito, abocado a la muerte, y se vive en un decisionismo individualista sin ninguna norma moral general, o caes en el “das Man”, la moral común y por lo tanto la inautenticidad. ¿Pero no apunta Heidegger, con el Ereignis, a ese posible encuentro de los hombres con la verdad del ser y con ello la solución del dilema? Ante la imposibilidad, de momento, de una moral del “Mit-sein”, la extraña solución que Heidegger adopta está en el parágrafo 74 de SuZ, en el que la decisión ya no es individual, sino transferida al pueblo o el destino.(ver infra apartado 24 donde se analiza este cambio).

CAPÍTULO III

DISCUSIÓN ENTORNO A UNA POSIBLE ÉTICA DE LA FINITUD

¿Qué tipo de ética contiene Ser y Tiempo, si es que contiene alguna? ¿Es una ética meramente formal? ¿Es una ética solipsista del Dasein, y por lo tanto ineficaz frente a la realidad? ¿Qué tiene que ver la autenticidad del Dasein con la autenticidad del pueblo? ¿Es posible todavía un sujeto autónomo a la manera kantiana? ¿Es la autenticidad del Dasein una suerte de elitismo moral? ¿Da, en definitiva, reglas de conducta la voz de la conciencia? Todas estas son preguntas que nos tenemos que hacer tras una lectura ética de SuZ. La discusión con otros autores nos pondrá de manifiesto la riqueza interpretativa del texto heideggeriano. Un debate que cada vez será más acuciante para el hombre de hoy en día, y que alcanzará su máxima importancia a través de los caminos abiertos por el Heidegger posterior.

22 El callejón sin salida de Ser y Tiempo

Hemos atravesado la selva de SuZ. Recordemos que iniciamos la exploración mostrando el equipaje que acompañó al propio Heidegger en su camino. En primer lugar, el peculiar ambiente de su tiempo, profundamente crítico con la modernidad y los resultados de la ilustración. El proceso de industrialización, la racionalización de la sociedad, el ascenso de las masas; todo ello trajo el desencanto que Nietzsche había anunciado como nihilismo europeo para los próximos doscientos años. Heidegger se enmarca en un movimiento de reacción cuyo estímulo lo encuentra en el pasado, en aquello que los griegos entrevieron y que, sin embargo, en su planteamiento (como lo expuso Platón) fue el origen de la metafísica en occidente y que para Heidegger tiene un sentido negativo, pues fue, precisamente, una determinada manera de entender la filosofía la que condujo al objetivismo y racionalismo que olvidó el ser en favor del ente; racionalidad que, prolongándose en la globalización técnica y económica del planeta, acabó por desarraigar al hombre de la tierra para sumirlo finalmente en la indiferencia del nihilismo. Largo proceso en el cual esta caída ni siquiera puede atribuirse al hombre, pues no nos cabe el orgullo de que la destrucción la hayamos causado como obra de arte de nuestra maldad, sino que más parece pertenece al ser mismo y su destinación.

De modo que esta situación de la metafísica exigía una renovación que más bien habría de ser una destrucción. En esta línea habían trabajado Dilthey o Kierkegaard, al poner la vida como punto de partida de la reflexión filosófica; o Husserl, al situarla en la conciencia. Pero sólo como premisas que Heidegger supera al colocar al Dasein como punto focal en la indagación del ser. Esto requería una nueva metodología y otra racionalidad. La importancia de este ente especial, en cuanto que él mismo existe, conduce a una analítica existencial en la cual, indisolublemente, se entremezclan conceptos ontológicos y referencias éticas. Pronto se manifiesta una dualidad en el Dasein, permanente ambigüedad entre como es en su cotidianidad y su ser auténtico, de manera que se descubre una alienación ontológica fundamental. Sólo una voz que viene desde la lejanía, pero que, a la vez, está en el Dasein,

puede hacerle retornar al núcleo del sí mismo. Lo que la voz muestra es la fundamental nihilidad, y la aceptación angustiada de esa realidad en la resolución. Hasta aquí cabría hablar de la posibilidad de una ética, al menos de manera formal, en cuanto que esa resolución fuera el punto de partida de toda acción. Sin embargo, Heidegger no se detiene en la individualidad del sí mismo, lo que nos hubiera dejado una ética solipsista e ineficaz, sino que la autenticidad del Dasein la hace extensiva a una comunidad que se resuelve, bajo la dirección del héroe, por una tradición heredada y un pasado mítico.

En este punto se detiene Heidegger. El último párrafo de SuZ termina, tras la analítica del Dasein, en un callejón sin salida. Ha conseguido mostrar la temporeidad como sentido del ser del Dasein (el tiempo es la esencia de la Sorge, ocupación). Pero el problema del ser sigue intacto. Por eso hay un cierto retroceso metodológico cuando reconoce que “la analítica temática de la existencia necesita, por su parte, de la luz que viene de la previa aclaración de la idea del ser en general.”(301). Esto significa que el peso de la pregunta se inclina directamente hacia el ser, dejando en un segundo plano a la analítica existencial. Es un anuncio de la famosa Kehre. Lo conseguido es el haber puesto en claro el ser del Dasein como el ente que está abierto al ser, luego de haberlo desnudado de los ropajes de la publicidad del “uno” y ponerlo ante sí mismo en su existencia auténtica. La opción metodológica de llevar a cabo un desbrozo del Dasein cotidiano introduce (bien sin querer, bien de manera premeditada) una deriva ética, la cual obstruye el propósito fundamental ontológico de responder a la pregunta por el ser. La cuestión ontológica ha quedado frenada ante lo realmente conseguido hasta ahora: el haber puesto de manifiesto la posibilidad de un tiempo originario, éticamente auténtico. Pero, ¿se puede ir más allá?, ¿se ha cortado el hilo con el ser? Como se pregunta el autor mismo: “¿Hay algún camino que lleve desde el tiempo originario hacia el sentido del ser? ¿Se revela el tiempo mismo como el horizonte del ser?”(302)

301 SuZ p. 436

302 Suz p. 437

23 La teoría crítica frente al socavamiento heideggeriano de la racionalidad occidental.

De modo que nos toca ahora a nosotros enjuiciar lo conseguido por Heidegger. Si, como hemos intentado probar con los textos del autor, hay una ética más o menos encubierta en SuZ, ¿tiene consecuencias prácticas o es una ética vacía, incluso absurda, y hablar de autenticidad pertenece a la jerga de una burguesía desencantada (Adorno)?

La primera andanada viene de Habermas, para quien Heidegger somete a la razón moderna a tal destrucción “que ya no distingue entre los contenidos universalistas del humanismo, de la ilustración e incluso del positivismo, por un lado, y las ideas de autoafirmación particularista inherente al racismo y al nacionalismo.”(303). Pero son precisamente los presupuestos de la ilustración, que Habermas defiende, lo que Heidegger está criticando. La ilustración renovada de Habermas continúa siendo una autoposición del sujeto, algo que había sido rechazado por el “antihumanismo” heideggeriano. Además, la destrucción de la metafísica llevada a cabo por Heidegger en SuZ, no conduce, según Habermas, a un desenmascaramiento del presente, el cual tuviera como efecto una postura moral y práctica ante la historia acaecida. Para Heidegger esta crítica entraría de lleno en la perspectiva de la propia subjetividad moderna. Sin embargo, esta posición, para Habermas, va más allá de la racionalidad: “Por consiguiente, el pensamiento que se sirve de la diferencia ontológica como hilo conductor tiene que reclamar una competencia cognoscitiva allende la autorreflexión, allende el pensamiento discursivo en general.”(304). Esta crítica es certera en cuanto que Heidegger sitúa su discurso más allá de todo control empírico. “El pensamiento esencial se niega a entrar en toda cuestión empírica y normativa que pueda elaborarse con medios históricos y científicos o que en general pueda tratarse de manera argumentativa.”(305). Y es que la voz de la conciencia, en el fondo, no invita a ninguna acción práctica y el reconocimiento de la llamada a salir del “uno” y su dictadura de la opinión pública, la tecnocracia y la civilización de masas no es, para Habermas, ninguna originalidad; pertenece al repertorio de opiniones típico de la generación de los “mandarines alemanes”(306), mas sin ninguna razón explícita que aclare ese malestar. Heidegger tampoco lleva a cabo una elucidación y permanece en silencio, con la única tarea de realizar una

303 Jürgen Habermas - *El discurso filosófico de la modernidad* , trad. cast. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Ed. Katz, 2008, p.151

304 J. Habermas, o.c. p. 154 305 J. Habermas, o.c. p. 157 306 J. Habermas, o.c. p. 158

inspección de sí mismo para lograr la autenticidad. La llamada de la conciencia deja al Dasein inerte frente a una apelación superior que nada práctico invita a hacer: “Su lado práctico-político consiste en provocar el efecto perlocucionario de una disponibilidad a la obediencia, difusa en cuanto a su contenido, frente a una autoridad aurática, pero indeterminada.”(307). La crítica no va descaminada, ya que, como vimos al reflexionar sobre la historicidad del Dasein, hay una sustitución del “en-cada-caso-mío” por el Dasein colectivo del pueblo “nuestro-en-cada-caso”; una deriva de la autenticidad individual hacia lo comunitario que se hace ahora cargo de su destino bajo la obediencia a una autoridad.

La crítica habermasiana de que Heidegger pasaría de puntillas por el presente me parece injusta. Para el autor de SuZ hay un destino trágico en los tiempos modernos, como dicen Luc Ferry y Alan Renaut, “algo que es inherente a la dinámica misma del individualismo democrático.”(308). La autonomía del hombre moderno ha disuelto las estructuras del pasado. Lo trágico no se reduce sólo a la angustia psicológica, tiene también que ver con la autonomía del individuo que tiene que decidir sin la base de criterios preestablecidos; subjetivación que viene fortalecida por el desarrollo imparable de la técnica. Para Heidegger el mundo de la técnica y la democracia “son el rostro de una misma metafísica y de una misma cultura de la voluntad.”(309). Es una crítica a la razón instrumental como Marx, Weber, Adorno y Horkheimer habían expuesto. Tanto el liberalismo como el comunismo eran las dos caras de la misma moneda: el imperio de la técnica, sea de manera individualista o colectivista. En este dilema veía el peligro para Alemania, situada entre dos polos: Rusia y los Estados Unidos (véase *Introducción a la metafísica* de 1935). La crítica al presente me parece consustancial a todas las obras de Heidegger. Como estos autores han señalado con gran lucidez, es normal que al igual que antes con el marxismo, exista ahora una corriente neoheideggeriana; basta con abrir los periódicos o encender la televisión para que, en términos de Popper, “verifiquemos” las críticas de Heidegger (310). Al fin y al cabo, muestras de una libertad inauténtica, presa de la tecnificación del mundo y la implantación universal de un tipo de racionalidad en la que todo está disponible para el individuo. ¿Exige

307 J. Habermas o.c. p. 158

308 L. Ferry y A. Renaut *Heidegger y los modernos*, Barcelona, Ed. Paidós, 2001 p. 121

309 L. Ferry y A. Renaut, o.c. p. 124

310 o.c. p. 128

Heidegger entonces una deconstrucción de la democracia y el humanismo? Creo que esto es un presupuesto implícito ya en SuZ como consecuencia, a priori, de un malestar ético. Ya desde el principio el concepto de racionalidad de los fundamentos queda socavado. No puede permanecer vigente este modelo en el que el hombre es una cosa entre las cosas a las que tiene acceso infinito y manipula constantemente. Esta racionalidad es transformada en el reconocimiento de la verdad del Dasein como un ser que antes que nada existe. El posicionamiento inicial de Heidegger es fundamentalmente ético; sitúa al Dasein en un plano transnatural que nada tiene que ver ni con las explicaciones científicas ni con las teológicas. El Dasein es un ente “sui generis”. Estas dos racionalidades o visiones del hombre y su mundo (naturalismo-transnaturalismo) se contraponen de manera inconmensurable, y de tal forma que, siguiendo la terminología kuhniana, Heidegger establecería en SuZ un nuevo paradigma.

24. La resolución como decisión política

Lo expuesto en el párrafo anterior podría ser una defensa general de Heidegger y sus planteamientos programáticos. Deberíamos de ver ahora que este “pasar de puntillas” por el presente, tan denostado por Habermas, en realidad deja su huella. Antes de entrar de lleno en comprobar si la voz de la conciencia da efectivamente reglas o no, tenemos que estudiar el papel de la resolución como decisión política.

Ya vimos que en SuZ el concepto de “lucha” se constituye en el ser-con auténtico, que supera la mera adición de individuos. El individualismo de la existencia inauténtica es rebasado en favor de una comunidad tradicionalista-revolucionaria. Es claro que para Heidegger la “decisión” se convierte en acción y en ella se representa realizada como categoría ontológica “el estado de resuelto”(311). Desde luego la cuestión importante es si ya en SuZ están contenidos, aunque sólo sea de manera prefigurada, los elementos que hacen posible el nazismo. Desautorizado por la crítica, el libro de Farías, sin embargo, resalta la ambigüedad del texto heideggeriano, el cual, por un lado, rehuye el contacto con lo empírico-histórico y “por otra parte, le faculta para encontrar instancias histórico-trascendentales, paradigmáticas y únicas en determinado momento de la historia.”(312) En

311 Victor Farías *Heidegger y el nazismo*, o.c. p. 107

312 o.c. p. 104

esta misma línea, K. Löwith y E. Tugendhat ya señalaron que la relación de Heidegger con el nazismo está implícita en su concepción de la verdad como desvelamiento, pues este tipo de revelación no estaría sujeta al control intersubjetivo y real. Los acontecimientos históricos se “mostrarían”, “sin que se pueda examinar o diferenciar, respectivamente, su grandeza o miseria.”(313). El paso del perfil meramente formal de las categorías existenciales a un contenido concreto queda patente en la “Autoafirmación de la universidad alemana”(314). En este discurso del Rectorado hay una llamada al esfuerzo, a la dureza y a la exigencia militar, exponerse al máximo peligro, arriesgarse. El clima heroico que se respira en SuZ es trasladado ahora a la verdadera autenticidad de la universidad alemana (315) y no deja de ser llamativa la cita de Carl von Clausewitz que hace Heidegger: “Me considero libre de la frívola esperanza de una salvación que venga de la mano del azar.”(316). Como señala Löwith, “todas estas palabras ilustran el catastrófico modo de pensar de casi todos los habitantes de la Alemania postbélica.”(317). Así que la idea de decisión tiene un matiz enteramente político, que se va a llevar a cabo en el “querer el propio destino” y “entregarse a la responsabilidad de uno mismo” como deber a la propia existencia alemana y su destino histórico. Siguiendo el decisionismo del teórico del estado Carl Schmitt, el ser de cada uno se transmite a la totalidad del estado. “La autodeterminación del propio ser corresponde a la existencia política y la libertad para la muerte al sacrificio de la vida en el caso político de producirse la guerra.”(318). Esta autenticidad, llevada a la política, es ensalzada por Heidegger tras el asesinato del estudiante Schlageter, tal y como lo reseña en el periódico “Freiburger Studentenzeitung“. Con este motivo Löwith hace el siguiente comentario desencantado: “Ninguno de nosotros hubiera pensado en 1927, cuando

313 Víctor Fariás o.c. p. 104

314 M. Heidegger - *La autoafirmación de la universidad alemana*, trad. cast. Ramón Rodríguez, Madrid, Ed. Tecnos, 1989

315 o.c. p.14

316 o.c. p.17

317 K. Löwith - *Mi vida en Alemania...* o.c. p. 57

318 o.c. p.52

apareció SuZ, que ‘la muerte auténtica’, aquella que aísla radicalmente, y para cuya ilustración Heidegger había acudido a ‘La muerte de Ivan Illich’ de Tolstoy, habría de falsearse totalmente seis años más tarde y serviría para ensalzar la gloria de un ‘héroe nacionalsocialista’.”(319)

A pesar de que es difícil señalar los hilos que llevan del formalismo ético heideggeriano al decisionismo político, no es ninguna excepción este llevar a cabo la verdad. Tanto en Kierkegaard, Marx o Heidegger hay una decisión práctico-existencial porque para ellos “la verdad sólo se hace verdad cuando es asimilada subjetivamente por un ser que existe.” (320). El saber de uno mismo reclama una disposición a la acción. No es más que seguir la máxima “conócete a ti mismo” o “llega a ser el que eres”. La ética ontológica de SuZ resumiría a Sócrates y Píndaro, estaría fundamentada en esta asimilación subjetiva de la verdad.

Y queda misteriosamente desplazado el Dasein individual en el colectivo. El destino arroja al individuo en un pueblo y queda obligado a vivir una historia, cultura y herencia de esa tradición. Queda anulada la libertad individual. “El ser solo es una deficiencia del ser-con”(321), en contra de toda la retórica del Dasein solitario y de la imposibilidad del “mit-sein” por la implacable soberanía del “uno”. Estar integrado en la comunidad se convierte en condición necesaria para no caer en la inautenticidad de la banalidad de la vida cotidiana. La pregunta kantiana “¿Qué es el hombre?” debía reducirse a “¿Qué somos nosotros?”, y el “nosotros”, ahora, sería el pueblo alemán. En una inverosímil transmutación “el ser era el Estado y el ente, el Pueblo.”(322). En lugar de la sociedad se instala el heroísmo de la horda y del pueblo auténtico. Se da un preconcepto del ser con otros basado en el compartir y en la lucha. En el fundamento de la autenticidad para la muerte elige el Dasein sus héroes y experimenta la unidad en el destino de la comunidad, del pueblo. ¿Qué es lo que se comparte en el compartir-con y en la lucha?, se pregunta Hans Ebeling: el mito de la autenticidad de la comunidad y el pueblo. Al final “la ideología de la autenticidad es una ideología de la muerte” (expresión de H. Marcuse citada por Ebeling)(323).

319 K. Löwith - o.c. p. 58

320 “ p. 173

321 J.J. Sebreli - *El olvido de la razón*, o.c. p. 127

322 o.c. p. 129

323 Hans Ebeling - *Philosophie und Ideologie*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch, 1991, p. 49

25. Gnosis y autenticidad selectiva

Siendo, como lo es, importante la consecuencia política que conlleva el desplazamiento de la autenticidad, de tal manera que este aspecto ha sido profusamente estudiado y criticado, y a pesar de que nadie va a negar que muy probablemente ya en el centro de SuZ anida la ideología del nacionalsocialismo; fundamentalmente -desde mi hipótesis personal- porque el texto de Heidegger está escrito bajo el hechizo de una concepción épica de la vida y la historia del Dasein enfrentada a la banalidad e insulsez del “uno”; no obstante, persiste -y quizá con más fuerza aún- la idea de autenticidad/inautenticidad como motor de una ética “sensu strictu”, independientemente de las consecuencias políticas que esa ética pueda acarrear. Por eso creo oportuno en este momento de la indagación el profundizar un poco más en la espiral, para que se vaya acotando el sentido más escondido de este concepto primordial de SuZ: la autenticidad.

Hemos visto que en el lugar de la filosofía trascendental kantiana, con su sistemática unidad y completud, ponía Dilthey la vivencia del tiempo, la temporalidad; y con las categorías de significatividad, valor y finalidad, ponía Heidegger los tres momentos estructurales del cuidado: facticidad, caída, proyecto, relacionándolos con los tres momentos del tiempo. Igualmente, en el lugar del objeto empírico kantiano, cuya validez mediante las categorías y su deducción trascendental queda establecido, resaltaba Heidegger la concreta, fáctica existencia del hombre (la existencia del mundo y su validez no es algo que haya que probarse. El mundo siempre está ya abierto para y con el Dasein). Continuando con la fenomenología de Husserl, ésta se transforma en autointerpretación del Dasein, pero no para obtener un concepto natural del yo, sino para un auténtico ver a través de uno mismo. Pues bien, en la historia de la filosofía el autoconocimiento más que una meta es un camino para construir el conocimiento. El autoconocimiento, el conocimiento del ser del Dasein, es para Heidegger un presupuesto necesario para indagar el sentido del ser. Y para esta tarea se ignora el método fenomenológico de Husserl. Para el fundador de la fenomenología se parte de una situación no aclarada, aunque evidente, que oculta una conciencia trascendental absoluta, autárquica e infinita, apenas diferente de una conciencia divina. Ahora bien, en el lugar de la posición natural de esa conciencia pone Heidegger la inautenticidad y en el lugar

de la reflexión trascendental se instala el discurso de la “historia de la conversión”(324); el camino de la inautenticidad a la autenticidad que tiene que vivenciar y completar quien reconoce su ser como cuidado. Pueden darse juntos ambos autoconocimientos: la inautenticidad y alienación junto con el verdadero conocimiento del ser del hombre, pero el punto de partida evidente de la ontología fundamental es el factum de la inautenticidad, que implica, en principio, desconocimiento de la autenticidad, pues el Dasein siempre está perdido en el “uno” y para encontrarse tiene que serle automostrada su posible autenticidad (325); esta función, como ya sabemos, la cumplen la angustia y la voz de la conciencia.

Este movimiento de la subjetividad, como muy bien analiza B. Merker, está concebido a la manera cristiana de la tentación, caída en el pecado y redención. Es el mito gnóstico de la caída del alma desde lo originario y su memorización.(326). Y este es un suceso cuyo comienzo pertenece necesariamente a la esencia del hombre y cuyo final es contingente, puede darse o no.(327). La tentación de la caída es algo cristiano, es lo inauténtico, y ¿cómo es posible la salvación?, ¿cómo se hace posible el verdadero conocimiento?. No me estoy refiriendo a la causa de la autenticidad, que como ya hemos repetido se fragua en la voz de la conciencia, sino qué o quién pone en marcha la llamada y qué o quién activa la resolución, cuyo fenómeno parece ser selectivo. En definitiva, ¿por qué el verdadero conocimiento no está al alcance de todo Dasein?

Para Kant el autoconocimiento puede reconocer una mala voluntad, mientras que en Heidegger lo que es posible es romper las representaciones que el Dasein sobre sí mismo ha recubierto. Los resultados son diferentes en las posiciones trascendentales de ambos filósofos; en Heidegger rige la responsabilidad del “conócete a ti mismo”, lo que va a significar: reconoce que tú ningún Dios eres.(328). Pese a la negativa de Heidegger, corrupta es la condición de la inautenticidad, pero no primariamente es corrupción de la voluntad, sino de la totalidad de la existencia humana. En la angustia y la voz de la conciencia, que dirigen la “conversión”, se manifestará la posibilidad de la autenticidad, que desde el

324 Barbara Merker- *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 8

325 SuZ p. 268

326 B. Merker o.c. p. 9

327 Más adelante expondré mi opinión sobre este punto, ya que esta contingencia no parece estar claro que dependa del hombre.

328 B. Merker o.c. p. 164

principio nos es desconocida y expulsada de su latencia.

La representación neoplatónica y gnóstica que pone en juego Heidegger se lleva a cabo como caída del alma desde el origen. Una visión místico-ascética de un camino de purificación hacia la meta de un reencuentro con el origen. Camino hacia el Uno y lo Bueno a través del autoconocimiento. Como en Plotino la renuncia al mundo comienza con la purificación de todo lo extraño y el retorno a sí mismo; para llevar a efecto este movimiento, la angustia cumple el papel de catarsis.(329). Heidegger parece seguir el principio de que lo igual sólo a través de lo igual puede llegar a ser reconocido. Todo lo que no es próximo y resulta extraño tiene que ser reducido para que el acuerdo (Einigung) con el Uno (Einen) sea posible.(330). Habría entonces un acoplamiento de la “ratio cognoscendi” y la “ratio essendi”, siendo la angustia quien cumpliera el papel de la “ratio” al poner al descubierto la esencia del Dasein.

No hay, sin embargo, un “centelleo” del alma a la luz de la divinidad, como valdría en el entorno de una filosofía neoplatónica. El Dasein no comparte una luz venida de fuera. Él mismo llega a ser su propia luz original. Luz que ilumina su sí mismo siguiendo los tres estadios: katharsis, epistrophe y haplosis. Purificación, retorno y simplificación. Papel atribuido a la angustia como posibilidad de una escatológica transformación. El mito según el cual el hombre puede llegar a comprender la originaria luz del alma. Recurrencia al mito de la gnosis de una llamada que inicia una apertura a partir del ruido del mundo, retornando (anamnesis) al origen, posibilitando el retorno a la casa (Heimkehr ermöglicht)(331). Es el destierro en el mundo y la nostalgia del hogar (recuérdese el estado de ánimo del “no estar en casa”, expuesto a lo inhóspito del mundo de nuestro arrojamiento originario y el anhelo de retorno -motor de la filosofía para Novalis-).

Pero queda un aspecto, para mí crucial, en el análisis del binomio autenticidad/inautenticidad que va a entroncar con la interpretación religiosa que hemos seguido en Barbara Merker. En primer lugar, quiero hacer hincapié en el concepto de resolución o decisión, de tan vital importancia para el programa de una posible ética en SuZ.

Ya en páginas anteriores me preguntaba si se correspondía este fenómeno con un acto de la

329 B. Merker o.c. p. 168

330 “ p. 169

331 “ p. 177

voluntad, si realmente se producía una decisión. Y la decisión por la autenticidad no era algo reflexivo, el producto de una fría evaluación que realizase el Dasein que se hace consciente de su inautenticidad. La decisión era equivalente a la angustia; de manera que al angustiarnos ya decidimos. La angustia nos abría nuestro ser arrojado y esta apertura era ya autenticidad. La decisión es, pues, un estado de ánimo que nos ha hecho comprender y no un acto de la voluntad. Podríamos simbolizar todo este proceso de la manera siguiente: la angustia, que es un estado de ánimo (Befindlichkeit), nos abre la nihilidad de nuestro ser y este abrir-nos es un comprender (Verstehen) que, a su vez, pone en marcha la decisión (Entschlossenheit).

Pero si la inautenticidad es el estado cotidiano en el que se vive, ¿qué o quién pone en marcha la angustia y la voz de la conciencia para provocar el salto a la autenticidad? ¿No reclama, a su vez, la angustia y la voz de la conciencia una causa externa al Dasein? ¿Es solución el venir de sí a sí, del Dasein a sí mismo, considerando esta circularidad como necesaria para una justa intelección hermenéutica del Dasein? En mi opinión, una forma de salvar esta posible aporía de la autenticidad es aclarando el papel de la comprensión de la llamada como algo contingente. Aunque la inautenticidad es un estado universal, la voz de la conciencia alcanza a cada Dasein; mas unos parecen oírla y otros no. Heidegger nos dice: “A la llamada de la conciencia corresponde la posibilidad de escuchar.”(332). Lo cual significa que también es posible no escucharla. El no oír la llamada depende de nuestra capacidad para comprenderla. “Lo que la llamada abre es inequívoco, aunque cada Dasein la interprete en forma diferente según sus posibilidades de comprensión.”(333).

Luego, la llamada se puede no oír o malinterpretar y esto debido a una deficiente capacidad de comprensión o “porque, en vez de ser comprendida propiamente, es llevada por el ‘uno’ mismo a un monólogo negociador, y tergiversada en su tendencia aperiencia.”(334). Así que se puede eludir la voz de la conciencia desvirtuándola con las exigencias de la publicidad del “uno”, o simplemente porque no se haya entendido el requerimiento. Sólo aquellos que comprenden alcanzan la virtud. Retorna la propuesta socrática de saber y virtud. ¿Y los que no comprenden la llamada? ¿Por qué unos comprenden y otros no? Para que haya resolución tiene que haber una previa comprensión, ¿sería culpable el Dasein por no comprender?, ¿tal vez elige el Dasein oír la voz?. Así parece desprenderse del texto siguiente: “La llamada alcanzará al que quiera ser traído de vuelta.”(335)

La frase bíblica: “Muchos son los llamados, mas pocos los elegidos”, parece resonar entre los muros de la autenticidad; pues todos oyen la apelación pero sólo algunos se resuelven a ella: los que han comprendido. La conclusión que se puede extraer es que la autenticidad es selectiva. ¿No estaría estableciendo Heidegger, subrepticamente, una especie de jerarquía existencial? Si estoy en lo cierto, aquellos que atienden a la voz y se resuelven en la serena angustia, habrían recibido una suerte de Gracia por parte del Ser, frente a los irresolutos que permanecerían, inauténticamente, caídos en el mundo.

Esta acción externa al hombre, que decide por él, también está presente en el imperio de la técnica al final de la metafísica. De nuevo es el hombre quien también se encuentra inerme ante la última figura de la historia del ser. Poco puede la subjetividad humana; no podemos explicar el desarrollo de la técnica por razones antropológicas porque no serían fundamento, sino resultado de una destinación que se nos ha venido encima. Si antes era la Gracia quien repartía la autenticidad, ahora es la Divina Providencia el sujeto de la historia.*

26. ¿Da reglas la voz de la conciencia?

Hasta aquí ha quedado reflejado el movimiento de la autenticidad; en última instancia una interpretación religiosa cuyos orígenes habría que situarlos en el joven Heidegger, como vimos en los primeros apartados. Caída y alzamiento que la comprensión pone en marcha. Antigua dialéctica del saber y la virtud, junto a una selección que no se sabe si el azar o alguna secreta divinidad dispensa entre los Dasein extraviados por el mundo. Lo alcanzado ha sido, primero, una descripción de la autenticidad y su resolución; en segundo lugar, la posible acción política derivada de una comprensión originaria del tiempo y la tradición. Subsiste, sin embargo, el aspecto sustantivo de la ética: ¿Da reglas la voz de la conciencia?. Ante esta pregunta las respuestas son encontradas. Algunos, como B. Sitter y H. Ebeling niegan esta posibilidad; mientras que otros -B. Merker o, entre nosotros, P. Cerezo- se muestran más flexibles. Lo significativo es plantear si la voz de la conciencia es una mera construcción formal o el escucharla y precursar la muerte es importante para una teoría ética.(336). Aquí jugaría la libertad del hombre su papel, al quedar demostrada desde el punto de vista de una teoría de la proyección de posibilidades. Sin embargo, la llamada

336 Beat Sitter - *Dasein und Ethik*, Freiburg, Karl Alber, 1975, p. 140

* (N.A.) Pero es muy importante resaltar que la libertad del hombre no quedará anulada. Por el contrario, el Dasein puede coadyuvar al cambio para que se produzca una nueva destinación del ser.

limita a su vez esta libertad que ya no puede ser absoluta. (Este es un asunto que se explicitará más adelante, dada su importancia). En cualquier caso, si la voz de la conciencia habla dirigiéndose a la responsabilidad del Dasein, sería necesario que proporcionase una regla de medida (Massstäbe), porque sin una regla unida a una concreta obligación, no hay ninguna fáctica culpabilidad y la voz de la conciencia es una voz espúrea.(337). Porque el ser culpable, como concreta finitud, es una importante presuposición de cualquier ética; pero hay otro concepto de culpabilidad más concreto y es aquel que es resultado de una adaptación o no a unas reglas morales. Es decir, no bastaría la admisión de la nihilidad del Dasein para concretar una ética; podría ser fundamento, pero hace falta algo más, aunque nos encontremos con la aporía en forma de limitación de la libertad; barrera infranqueable al no disponer el Dasein infinitamente de sí. El subjetivismo moral tiene una frontera. Hay una culpabilidad intrínseca por la cual el Dasein no se hace deudor en la facticidad. Es ya deudor antes. El error no está en la libertad, sino en el ser. De manera que la voz de la conciencia no dice nada y la libertad está limitada. Estos presupuestos ontológicos de Heidegger no sirven para la demanda de una moral concreta, vacían de contenido el concepto de una culpa fáctica (338). Toda moral exige una determinación de lo bueno y lo malo, una petición a la que el análisis existencial de la culpa no puede responder. La conciencia moral habla en un sentido completamente distinto que el ser culpable como llamada. La culpa ontológica ocurriría despreciando los derechos y obligaciones, la responsabilidad en las relaciones entre las personas (339). La consecuencia es que se abre la puerta a un nihilismo absoluto, basado en un solipsismo moral vacío de todo contenido. Como ya vimos en el apartado relacionado con la imposibilidad de una ética del “mit-sein”, una deformada lectura de Heidegger puede hacer de él un anarquista moral.

El solipsismo moral no sólo está en Heidegger, también en San Agustín, Descartes o Husserl (340). En Heidegger está implícito además un solipsismo que insinúa que se puede estar en sociedad sin el presupuesto lógico-trascendental de una comunidad de hablantes que genera las conciencias individuales. En la intersubjetividad se arroja la conciencia individual

337 Beat Sitter o.c. p. 147

338 “ 151

339 “ 152

340 H. Ebeling o.c. p. 29

y se sedimenta una razón compartida. Para Heidegger se ha perdido desde el principio la constitución de un mundo comunitario por la señalada conciencia de singularidad que tiene la resolución de precursar la muerte. Esto es lo que H. Ebeling denomina “reducción de la racionalidad”. Al desmentir la autenticidad cualquier concepto fundamental de una acción comunicativa trascendental, pone un límite a la racionalidad, sin oponer otros patrones.(341). En defensa de Heidegger se podría alegar que a él no le interesa en absoluto una racionalidad que pesa y calcula lo que está bien o mal. Efectivamente, y en consecuencia, no existe la posibilidad de desarrollar una acción intersubjetiva basada en el fundamento trascendental de la resolución. Esta otra racionalidad no se despliega intersubjetivamente y, ciertamente, se queda en un solipsismo del sí mismo.

Con el ser culpable desaparece toda moral concreta. A pesar de la negativa a aceptarlo, esta culpabilidad se nos muestra como un irreparable pecado original, cuando más bien el Dasein es acreedor de una deuda que se le debe. Como dice Ebeling, pretender hacerle culpable sería otorgarle el papel de víctima de una tragedia griega. El Dasein no debe nada; le deben a él una explicación de su ser. Esta culpabilidad originaria hace desaparecer toda moral concreta. No conoce la diferencia entre lo justo y lo injusto. Usurpa un puesto previo a la moralidad en sentido kantiano o hegeliano. Es un fingido lugar originario para la exigencia previa de toda moralidad y de todas las relaciones de derecho. El ser culpable no puede ser determinado, ya está presupuesto. Heidegger buscaría entonces liquidar el sentido de la moral en occidente, una arrogancia por encima del derecho y la moral.(342). La única defensa de Heidegger sería atribuirle a la libertad un papel que él niega, pues “con las máximas inequívocamente contabilizadas que se echan de menos, la conciencia rehusaría a la existencia nada menos que la posibilidad de actuar.”(343), dando a entender que la conciencia es previa a toda acción y que esta escucha y resolución es tomada libremente por el Dasein, cosa que, como vimos, es dudosa, pues la comprensión de la llamada está sujeta a una decisión que parece que no le corresponde al hombre.

Para Ebeling esta posición se precipita en un confuso anarquismo sin dirección, pues ser libre en la acción es para Heidegger estar libre de toda regla estipulada por la razón

341 H. Ebeling o.c. p. 33

342 “ 35

343 SuZ p. 294

reguladora. La única regla de medida que permanece es la más abstracta repetición del sí mismo en la autenticidad. El significado de la conciencia se rebaja a un modo extraviado de construcción en donde se difama al sujeto práctico-moral. No se podría negar la existencia de un elitismo moral que en su solipsismo nada produce. Una moral pura afincada exclusivamente en la autenticidad del Dasein que de forma parasitaria impidiera ir más allá. Y se evidencia (según Ebeling) que se da una negación de la sociedad, ya que la voz de la conciencia, en el sentido normal de conciencia, no está fundamentalmente relacionada con el ser del Dasein, sino con lo que se debe o no hacer.(344)

Desde mi punto de vista, estas críticas aceradas, aunque muy dignas de tenerse en cuenta, no han alcanzado el corazón del asunto. Sencillamente porque Heidegger nunca se ha propuesto escribir una ética material (como se le propone en “La carta sobre el humanismo”). La ética de SuZ es formal e indicadora de aquellos fundamentos irrebasables a tener en cuenta si se propone cualquier moral concreta. Lo que resulta evidente es que “el significado de la autenticidad esconde una teoría ética.”(345). El criterio para la moralidad se encuentra no en la observación de un catálogo de virtudes, sino únicamente en un determinado ser para la luz originaria. Inmorales e irresponsables serán todos los modos de existencia que ocultan este origen; un origen que no es trascendental, sino que radica en el cuidado (Sorge) mismo del Dasein. Las condiciones de posibilidad de esta verdad originaria y su moralidad no se obtienen por vía argumentativa o dialógica, como pretenden Sitter, Ebeling o Habermas, sino por una señalada vivencia en la que estas condiciones se nos muestran transparentes y reales. Autoolvido, autoextrañamiento, autoilusión; en definitiva: desarraigo que la angustia abre, salvando la distancia que había hacia la unidad del Dasein y que le otorga una supuesta libertad para la posibilidad de la autenticidad. Voz de la conciencia que tiene un papel similar al de la ley moral, equivalente al imperativo categórico kantiano. Es una forma de denominación de origen, pero no establece ningún catálogo de virtudes, ninguna metafísica de las costumbres, ninguna ética material de los valores.

Nuevamente aparece el fantasma de la libertad, pues el Dasein sufre un conflicto entre autonomía y heteronomía. La voz de la conciencia, a la vez, viene sobre mí y desde mí

344 H. Ebeling o.c. p. 42

345 B. Merker o.c. p. 202

mismo. Tiene un doble carácter que implica una doble reacción: la comprensión de la misma y su cumplimiento. La voluntad estaba prisionera en la inautenticidad; ahora, tras la adecuada comprensión de la voz, adquiere su libertad. Pero esta autenticidad se encuentra siempre en una determinada conducta del Dasein para sí mismo y no para determinar el contenido moral de los hechos. De ahí que, como decía antes, Heidegger rechace toda metafísica de las costumbres o ética material de los valores.(346). El carácter formal de la ética de SuZ significa que nuestro saber de la autenticidad no garantiza que nuestra conducta y acción se vaya a amoldar en todos los casos a ese conocimiento originario. El bien y el mal moral permanecen independientes de la verdad originaria. Esta supuesta neutralidad moral rompería, en principio, el estrecho vínculo que habíamos establecido entre saber y virtud, así como todo el movimiento de resonancias gnósticas que subyacía.

En mi opinión, el formalismo de Heidegger no es tan inocente como para no implicar en ningún caso algún tipo de consecuencia en la acción moral; aunque sólo fuera el recuerdo omnipresente de que somos finitos y la piedad que conlleva el que lo seamos todos. Como a la autenticidad le pertenece la conciencia de finitud, contingencia e impotencia que la angustia abre, este saber podría, en el ser-con otros (y si fuéramos capaces de romper la barrera del “uno”, si fuera posible desprendernos de las cadenas del lenguaje y sus formalismos), hacer ver el no señorío sobre el mundo y ser causa de humildad y no dominación. Mostraría la contingencia de nuestra situación al sustituir el “yo pienso” por el “yo muero” y liberaría de la ilusión por la autosobreestimación. Mas no es posible garantizar una existencia lograda, verdadera y auténtica. No hay nada de esto implícito en la idea de autenticidad. (347)

La compleja estructura que Heidegger ha elaborado a partir de la atestiguación de la conciencia no permite, desde luego, obtener reglas de conducta; pero es que tal intención, llevada a rajatabla por los críticos que sólo ven en la voz de la conciencia una modalidad del solipsismo burgués, se equivocan en sus pretensiones. Lo que Heidegger quiere mostrar es cómo existir éticamente, no qué hacer.(348). Es ésta una fina distinción, porque una cosa es la variabilidad infinita de nuestras elecciones y otra comprendernos a nosotros mismos sin

346 B. Merker o.c. p. 211

347 “ o.c. p. 230

348 P. Cerezo o.c. p. 26

los velos hipócritas del “uno”. Parece que en esto hay una paradoja, ya que entendemos la moral como conducta, acción, praxis y no nos cabe en la cabeza tener un criterio auténtico sobre nosotros y llamarlo moral sin que implique ponerlo en práctica en el ser con los demás. Sin embargo, es este punto de vista paradójico el que se nos invita a tomar. Como muy certeramente escribe P. Cerezo: “La decisión no cambia, en efecto, lo que soy, pero sí mi modo de serlo.”(349). Y mi modo de entenderme siempre puede tener consecuencias en la toma de las decisiones. Es una autoelección de cierta semejanza con el “entweder/oder” de Kierkegaard, sólo que para el filósofo danés subsiste una autodeterminación vinculada al idealismo ético de Kant o Fichte, mientras que en Heidegger el dilema de la elección es aceptación de un hecho: la finitud.

27. Más allá de la subjetividad moderna.

La presencia de un vacío moral en SuZ, que ningún camino ofrece para el obrar del hombre y que, al mismo tiempo, exige la necesidad de una pauta, pertenece a la concepción moderna de la subjetividad, para la cual resulta evidente que el sujeto sea fuente de autodeterminación. Esta ideología del yo, reclamada por el desprestigio del cristianismo, el desarrollo científico, la Ilustración, el Progreso imparabile, y, finalmente, la muerte de Dios y el establecimiento planetario de la sociedad tecnonihilista, es el tema central de la crítica heideggeriana. Sólo a partir de ella pueden explicarse las dificultades para poner sobre la mesa unos valores originados en la razón o en la voluntad de poder.

Sin embargo, se podría detectar en SuZ la presencia de un sujeto autárquico. Sabemos que no hay un yo, sino un Dasein, un ser abierto al mundo y a sí mismo al que se le despeja un horizonte trascendental conforme se establecen las relaciones de significatividad. La única posibilidad que tiene el Dasein de acceder a ese horizonte es poniéndose en peligro como primera persona (350). Es a mí al que le va el ser porque lo puedo perder con la muerte. Desde este punto de vista, si fuéramos inmortales desaparecería el problema del ser. Nos preguntamos qué somos y qué es el ser porque podemos dejar de ser. La substancialidad del Dasein, con la resolución y el poder ser auténtico, va a significar una cierta constancia de sí

349 P. Cerezo o.c. p. 25

350 Jean Luc Marion - “El sujeto en última instancia” *Rev. Filosofía*, Madrid, Ed. Complutense, 1993, p. 207

mismo; se conquista una posición. Al reconducir el sí mismo a sí mismo hay una identidad del Dasein. Habría quizás una “pretendida permanencia del sujeto” (351), lo cual evidenciaría una figura metafísica: una permanencia autárquica en el interior del Dasein.

Al calificar al Dasein como autárquico, al haber alcanzado una “ipseidad” en la resolución, aparece la cuestión de si no tendría el Dasein más remedio que fundamentar toda moral desde esta autarquía lograda, volviendo a un subjetivismo moral basado no ya en la razón (Kant), sino en la constitución existencial-ontológica del Dasein, o, a pesar de esta autarquía, seguir reconociendo que su falta de fundamentación, su nada ontológica, es una limitación “ab initio” de su libertad, por tanto de todo establecimiento de reglas morales.

Pero esta autarquía, para J.L. Marion, enclaustra al Dasein en el espejo del sí-mismo, impidiéndole la construcción de su vida moral y el pretendido acceso al sentido del ser. Esta cerrazón es la que se expresa en la frase de Heidegger: “El Dasein es el que llama y, al mismo tiempo, el que es llamado.”(352). Esta paradoja se resolverá en la Kehre, que, en cierto sentido, sacrifica todo lo que en SuZ había logrado poner de manifiesto (la analítica del Dasein) para retornar a lo que se había omitido (el ser en general). El callejón sin salida de SuZ está en no rebasar la cuestión del sujeto (Marion), que ahora adopta la forma del sí mismo. Por eso en la Kehre habrá que limitarse al “Anspruch des Seins”, a la apelación del ser. De esta forma desaparecería el subjetivismo al sentirme identificado por la apelación; una identificación que no puedo producirla por propia iniciativa. Con esto se desvanece la anterior autarquía del sí mismo que se sustituye por “el interpelado”. Si antes era la voz de la conciencia quien apelaba al Dasein, ahora sería el ser mismo quien lo interpela en una especie de principio de razón insuficiente: reconozco la llamada pero no la conozco.(353)

La crítica al narcisismo del Dasein que plantea J.L. Marion no revela en toda su profundidad las intenciones de Heidegger, que precisamente a lo que se opone es a esta supuesta autarquía del sí-mismo. El Dasein es un ser siempre indefenso, tanto en SuZ como en toda la obra posterior (con lo cual la tradicional división entre un primer y un segundo Heidegger se desvanece). Si en SuZ no se desarrolla una moral es porque el Dasein no tiene realmente ninguna autonomía para establecerla.

351 J.L. Marion o.c. p. 210

352 SuZ p. 277

353 J. L. Marion o.c. p. 221

La resolución no significa mi libre disposición para asentar leyes. “Esta elección de sí mismo (Selbst) no tiene ya que ver con la autopoición moral del yo práctico.”(354). La voz de la conciencia por la culpa es distinta a la conciencia moral. El idealismo ético supone la fractura entre ser y deber ser. En esto radica la falta y la posible reparación. Pero este idealismo desconoce el “no ser” radical de la existencia, no mira al fondo de sí misma. “La razón práctica es una omnímoda disposición de sí.”(355). La tesis del idealismo moral estriba en que el hombre es libre para cometer la falta y repararla. Puede extraer de sí las leyes que sancionan lo que está bien o mal al no haber otra instancia superior. Para el subjetivismo moral es la limitación intrínseca del hombre (ya no hay un Dios que nos envíe las tablas de la ley) la que pone en marcha su libertad, regulando la oposición entre deber e inclinación. Esta libertad, sin embargo, no tiene en cuenta “el límite interno a esta omnímoda disposición de sí.”(356)

A mi entender, no sólo es la limitación de la finitud humana la que pone barreras a la autodisposición infinita; es que ya en SuZ hay un rechazo a dar prioridad al valor frente al ser. El antihumanismo y la crítica a Nietzsche ya están latentes en SuZ. A pesar de que en esta obra sólo hay ser mientras hay Dasein, de ahí no deberíamos deducir un antropologismo no deseado. No hay un sistema idealista del que brote el ser; el ser siempre es un ámbito previo. Toda la teoría de la caída tiene su raíz en la diferencia ontológica. Esto es lo que reconoce Heidegger en “La carta sobre el humanismo”: “El olvido de la verdad del ser a favor de la irrupción de eso ente no pensado en la esencia es el sentido de lo que en Ser y Tiempo se llamó caída.”(357). En última instancia, la dicotomía autenticidad/inautenticidad está relacionada con la comprensión de un horizonte que nos envuelve y supera: “la relación ‘extática’ del ser humano con la verdad del ser.”(358). Por eso se defiende Heidegger de cualquier interpretación moral o antropológica, porque ya en SuZ el subjetivismo no es posible, en la medida en que hay algo que se nos da objetivamente y que está más allá de lo humano. Esta es una frontera aún más insuperable que la finitud de nuestro ser arrojado. No

354 P. Cerezo o.c. p. 15

355 “ 15

356 “ 16

357 M. Heidegger - “Brief über den Humanismus“ en *Wegmarken* (GA 9, p. 332). “Carta sobre el humanismo” en *Hitos*, trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Ed., 2007, p. 273.

358 M. Heidegger, GA 9, 333, 274

ya un nihilismo que tal vez podría ser superado por una voluntad de poder creativa, sino un misterio que nos desborda y nos aloja en la piedad del pensar.

Y esta es la parálisis que nos impide realmente elaborar una teoría ética. O mejor, toda ética se queda exclusivamente en los límites del pensar ontológico, el pensar del ser. La ética ontológica se refiere a la dignidad del hombre cuya esencia consiste en pensar el ser. No es posible extraer de uno mismo los valores, esto pertenece en exclusividad al subjetivismo que manipula y maquina la tierra. Poner valores es un acto de orgullo y poderío; pero el hombre ha de ser humilde y callado en la serena meditación, pues “el hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser.”(359)

28. Facticidad y heroísmo.

Paralelismo entonces de Heidegger con Platón en cuanto que ambos pensadores tienen una misma comprensión del horizonte de la verdad. También en SuZ hay un ascenso (anábasis) desde la caída en el “uno” hacia el sí mismo auténtico. Es el movimiento que lleva a cabo el prisionero de la caverna platónica para desembarazarse de las cadenas y conocer la verdadera realidad. Es siempre el mismo camino, el mismo mito occidental de caída y alzamiento. Incluso en Heidegger el conocimiento es también, como en Platón, reminiscencia (anamnesis), pues qué otra cosa es nuestro conocimiento preontológico (si obviamos una preexistente contemplación de las Ideas), sino reconocer lo que el Dasein ya desde siempre fue: trascendencia hacia el ser y su arrojamiento en él como pura nihilidad. Y como en San Agustín, una búsqueda de la verdad que ya poseemos: “in interiore homine habitat veritas.”

Soledad y elitismo moral del Dasein auténtico como condiciones de un extremo heroísmo. Esta asunción de la fatalidad sin paliativos ni aspavientos forma parte del bagaje emocional de Heidegger. Ya la actitud ante la muerte no es algo negativo o pesimista. No se trata de hacer del Dasein algo lúgubre. Por el contrario, Heidegger, en una muestra de carácter neorromántico, asegura que el adelantarse hasta la posibilidad de ser más extrema no significa morir, sino vivir, y hacerlo manteniendo la resolución en una angustia serena (nüchternen Angst), pues ella es silenciosa, no conlleva ninguna actuación, ninguna praxis.

“La resolución no habla de sí y no se anuncia públicamente mediante programas. Su forma de comunicación es el actuar de forma ejemplar y silenciosa con los otros y para los otros.”(360). Libertad para la muerte, fáctica y acosada por la angustia; así afronta el Dasein, como los héroes, la muerte: a pecho descubierto. Una libertad extrema, en tanto que desligada del temor y su falsificación en el “uno”.

Los rasgos comunes con la filosofía estoica son evidentes. En el mundo hay leyes inexorables y el sabio se complace en observarlas serenamente. Aceptación del mal y serenidad de la meditación como lenitivo, algo semejante también a la pasividad recomendada por Schopenhauer frente a la locura de la voluntad. Incapacidad para constituir una moral, ya que el ser mortal “deshace todas las ilusiones, comenzando por el narcisismo de la autoconciencia.”(361)

En todo este recorrido gravitan los ecos de una vieja tragedia griega. Anaximandro y Heráclito dejan su poso en SuZ. El reconocimiento de Anaximandro está presente en el desgarramiento del Dasein de una unidad que le precede y de la que nada sabe: “De donde las cosas tienen su origen, hacia allá tienen que pagar pena y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo.”(362). Morir por haber roto la unidad. Sin embargo, para Heráclito no habría ninguna injusticia en la fractura, sino unidad (363) y a la inocencia del devenir no se le podría exigir ninguna ética. En el caso de Heidegger tampoco habría ninguna reclamación por el desgarramiento y la muerte, sólo callado reconocimiento; nada que extraer, ningún resentimiento, ninguna consecuencia.

La orientación sólo puede venir del ser mismo, no del hombre, ni siquiera de Dios. La originalidad de Heidegger está en haber puesto sobre el tapete -por primera vez en la filosofía occidental- el error de suponer que Dios es el problema último de la reflexión humana.

Hagamos un breve experimento mental.

Supongamos por un momento que fuera posible presentar un Dios a la humanidad, cuya existencia fuera absolutamente probada y reconocida universalmente. A pesar de ello, la

360 M. Heidegger - *Zeitbegriff* GA 64 p. 82

361 P. Cerezo o.c. p. 24

362 M. Heidegger “La sentencia de Anaximandro” en *Sendas perdidas*, trad. cast. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Ed. Losada, 1979, p. 265

363 Cfr. F. Nietzsche - *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad. cast. Luis F. Moreno Claros, Madrid, Ed. Valdemar, 2003

cuestión del ser tal y como la planteó Heidegger, seguiría estando intacta; pues ese Dios sería. Estaría siendo. Y esto exige que debería aclararnos qué significa que “es” y cuál su sentido.

He aquí entonces el nudo de toda discusión con la que SuZ había iniciado su andadura y que al final se encuentra varada. Como ya indiqué más arriba, la decisión metodológica que adopta Heidegger, en cuanto llevar a cabo una explicación de la cotidianidad del Dasein como paso obligado para hallar el sentido del ser, lastra definitivamente esta búsqueda y la bloquea, pues el hombre antes que nada es un ser moral y en toda analítica de la existencia tendría que sobresalir tarde o temprano esta faceta de la vida humana. De manera que el proyecto original se va tiñendo progresivamente por ese oculto conocimiento que yacía en el fondo del Dasein cuya esencia resulta ser preponderantemente ética; aunque limitada, eso sí, a una ética formal. Con esto no se pretende hacer crítica negativa de la decisión metodológica. Todo lo contrario. Necesariamente el supuesto inicial del Dasein como el ente al que hay que dirigirse para encontrar la respuesta al problema del ser es inevitable. Y si bien el resultado conseguido no se acerca a la intención inicial, sí que ha servido para situar al hombre a la luz de una ontología distinta. Esta esencia desfigurada por la comprensión habitual que hace de él una cosa entre cosas se anula con Heidegger, haciendo de él un ser transnatural. Una esencia que no es ni sólo biológica ni sólo divina; sino cualitativamente diferente del resto de los entes y más allá de esas distinciones. Eso es lo que quiero decir con el término “transnaturalismo” acuñado para el ser humano.

Si hemos de resumir concentrando el fundamento de esta ética, ese punto no es otro que la verdad. No sólo la verdad entendida como trascendencia del hombre y el ser, sino la verdad contenida en la esencia del Dasein, en la verdad de su auténtica constitución: finitud, falta de fundamentación. Estos datos esenciales lo van a diferenciar, radicalmente, del resto de los entes, y esta es su gran verdad. Y no se puede ir más lejos. Desgraciadamente la autenticidad se refiere sólo a la comprensión selectiva de la voz de la conciencia, no a lo que hagamos o dejemos de hacer. Es más, ¿por qué tengo que superar al “uno”? Bien podría ocurrir que a partir de la conciencia auténtica que tengo de mí mismo, es decir, mi radical finitud, pudiera optar por una vida moral orientada al mundo, la frivolidad y la disipación en el “uno”. Precisamente no otra cosa ha sucedido en occidente desde la muerte de Dios, de la metafísica

y en general de toda posible trascendencia. Claro que, una frivolidad asumida hasta sus últimos fundamentos, ¿no implica una autenticidad de fondo? ¿Será la ironía y el cinismo la forma externa de la autenticidad, o hay que ser constantemente unos precursores de la muerte, arrodillados humildemente, como buenos beatos, ante el misterio del ser?

La ética de SuZ se desenvuelve en un clima de estoicismo y heroísmo. Es el sujeto individual que se sabe sabio y superior, por encima de la masa vulgar, ya que posee la verdad de su existencia y se eleva sobre el muro de la facticidad con un gesto de serena alegría. Pero también la pasión del límite. Y aquí, como he insistido, Heidegger es un romántico puro. Si bien el arte y la filosofía romántica buscaban trascender la finitud, en un anhelo desmesurado de infinito, con SuZ Heidegger invierte genialmente la dirección del impulso. Ahora es, al contrario, la emoción de saberse limitado y aceptarlo, no obstante, con la flema del sabio. Pues de eso se trata, de límites.

III PARTE

LA DESTRUCCIÓN DE LA ÉTICA ANTROPOCÉNTRICA

CAPÍTULO I

LOS FUNDAMENTOS EPISTÉMICOS DEL SUBJETIVISMO

29. El rechazo a una interpretación subjetivista de Ser y Tiempo

Es indudable que SuZ se presta a una lectura en clave antropológica. El fantasma del subjetivismo -el principal enemigo de Heidegger- es una posibilidad si hacemos una interpretación en la línea de la antropología filosófica, o peor, como una crítica cultural del hombre moderno. Pero, de hecho, muchos textos daban pie a ello. Para mí, uno de los más taxativos, y muy frecuentemente citado, es el que transcribo a continuación:

Ciertamente tan sólo mientras el Dasein, es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser, es, “hay” ser. Si el Dasein no existe, la “independencia” tampoco “es”, ni tampoco es el en-sí. Nada de esto es entonces comprensible ni incomprensible. Y entonces tampoco el ente intramundano puede ser descubierto ni quedar en el ocultamiento. En tal caso no se puede decir que el ente sea ni que no sea. Ahora, mientras la comprensión del ser es y, por ende, la comprensión del ser-ahí, podemos decir que entonces el ente seguirá todavía siendo. (364)

En su vertiente ontológica, el Dasein parecía el remedo de un yo trascendental, la condición de posibilidad del sentido. Así lo entendía A. Waelhens por los años cincuenta: las cosas yacen ahí, en bruto, y es el hombre quien las dota de sentido, pone la idealidad de un trasfondo de significación. En cuanto a la dimensión ética, que es la que venimos examinando con más detalle, también SuZ dejaba alguna puerta abierta a la subjetividad. Aunque el Dasein no se posee absolutamente, de manera que ese remanente de nihilidad le imposibilita ser dueño completo de sí mismo; no obstante, la decisión por la autenticidad, una vez comprendida la llamada que le hace la voz de la conciencia, podía dejar entrever un cierto decisionismo o voluntarismo del Dasein por eludir el sometimiento del “uno”.

364 SuZ, 212, 233 (La segunda cifra se referirá, desde este momento, a la página de la traducción de *Ser y Tiempo* de Jorge E. Rivera, Madrid, Ed. Trotta, 2003)

Una relativa libertad, ya que si hacemos caso a los avisos de Heidegger, esta autonomía debería ser rechazada, pero que él mismo, con su lenguaje próximo a la tradición religiosa y al “salto” kierkegaardiano de lo estético a lo ético, efectuado por una especie de acción resolutive del héroe, contradice. En definitiva, cabía añadir el Dasein a la lista filosófica de la “res cogitans”, el espíritu absoluto, la voluntad de poder o la conciencia trascendental.

Sin embargo, Heidegger es consciente de las dudas creadas y que el origen está en que la obra de 1927 ha colocado el listón a una altura en la cual el lenguaje se topa con la falta de la palabra adecuada para proseguir el río del pensamiento.

Concebir y compartir de modo suficiente ese otro pensar que abandona la subjetividad se ha vuelto más difícil por el hecho de que a la hora de publicar *Ser y Tiempo* no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte, “Tiempo y Ser”. Allí se produce un giro que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica. (365)

En gran medida la tarea del Heidegger posterior es deshacer los equívocos mediante un giro o Kehre que da la vuelta y cierra un círculo que subsume ser y hombre. A partir de ahora se pondrá todo el esfuerzo en hacer ver que la comprensión del ser está inmersa en el ámbito de la trascendencia. “El rasgo fundamental del Dasein que el hombre es viene determinado por la comprensión del ser. Comprensión del ser no mienta jamás aquí que el hombre posea, como sujeto, una representación subjetiva del ser y que éste, el ser, sea una mera representación. Fue en este sentido en el que Nicolai Hartmann y muchos contemporáneos se explicaron a su manera, a ras del entendimiento, el planteamiento de *Ser y Tiempo*.” (366).

Lo que tiene que remachar y dejar claro es que el “hay ser mientras hay Dasein” se le puede dar la vuelta y afirmar que “hay Dasein mientras hay ser” y que esta segunda afirmación contrarresta la primera de manera que ambas juntas equilibran la balanza sobre la que se va a constituir la idea de co-apropiación como momento o acontecimiento (Er-eignis) esencial y fundacional.

365 M. Heidegger (GA 9, 328,270)

366 M. Heidegger *Der Satz vom Grund* (GA 10, 146). *La proposición del fundamento*, trad. cast. Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Barcelona, Ed del Serbal, 1991, p. 140

No está en las facultades humanas el ámbito preabierto. El supuesto idealismo del Dasein es una deformación de la teoría del conocimiento a partir de Descartes que atribuye a la conciencia la base del saber seguro, o las estructuras mentales “a priori” como en Kant, o la infinitud del yo fichteano, pleno de actividad, de manera que el no-yo es producto del yo, o la conciencia constitutiva de Husserl. Como se afirma en *Introducción a la metafísica*: “Que la existencia sea en cada caso la mía, no significa que esté puesta por mí ni que se halle aislada en un yo separado. La existencia es ella misma, a partir de su esencial referencia al ser en general. Tal es lo que significa la proposición con frecuencia dicha en Ser y Tiempo: al ser-ahí le pertenece la comprensión del ser.” (367)

Podríamos resumir todo lo anterior afirmando que el supuesto “existencialismo” heideggeriano reclama ser superado, pero de tal manera que, para el fino olfato de Karl Löwith (368), esta tarea se extrema hasta desvanecerse la analítica ontológica del Dasein y uno termina preguntándose para qué ha servido, sobre todo cuando conocemos los derroteros del Heidegger posterior. Por ejemplo, en SuZ el “estado de abierto” (Erschlossenheit) está relacionado íntimamente con el Dasein que se hace consciente de su ser particular como limitación en el nacer y el morir. Sobre todo la libertad es interpretada como libertad para la muerte, cuya asunción abre el abanico de posibilidades existenciales. Pero esta libertad del poder-ser, tras SuZ, es redefinida como un dejar-ser al ente en su presencialidad. Este es el núcleo de la tesis expuesta en “De la esencia de la verdad”, en tanto que la libertad va a ser ahora un comprometerse con el ente, dejándose guiar por su manifestación. En segundo lugar, mientras que en SuZ el carácter de la existencia era el factum del “que es y tiene que ser” expresado por ese “Da” que corresponde a su arrojamiento, ahora el “Da” del Dasein tiene una connotación de claro del ser, lugar del extático habitar. Además, lo que antes era la pesada carga del “tener que ser” (“zu sein haben”) se transforma en agradecimiento al ser por su favor y gracia. El “factum brutum” de la existencia remite ahora a la proximidad del ser como la patria y lo salvo. El estar arrojado deja de ser el fundamento abismático del Dasein porque más bien el hombre es lanzado por el ser hacia el ser (y siguiendo con el lenguaje típico de Heidegger, nuestro poder-ser parece estar en cada caso ya decidido por el ser). Por

367 M. Heidegger - *Einführung in die Metaphysik* (GA 40, 31). *Introducción a la metafísica*, trad. cast. Emilio Estiú, Buenos Aires, Ed. Nova, 1980, p. 67

368 K. Löwith- *Heidegger, pensador de un tiempo indigente* o.c. pp. 156-208

eso puede lamentarse Löwith de que si en SuZ la comprensión del ser del Dasein es el fundamento de su analítica ontológica y ésta pertenece originariamente al ser, como parece derivarse del Heidegger posterior, entonces no se ve qué valor pueda tener tal analítica. En tercer lugar, ¿cómo se compagina la finitud radical del Dasein, expresada en la muerte como su más extrema posibilidad, con la esperanza de un Ereignis que resuelve el definitivo encuentro del ser y el hombre? Y en cuarto lugar, al transmutarse la topología de la mirada del hombre al ser se modifica la historicidad y la libertad del Dasein. En SuZ la temporalidad está definida fundamentalmente por “el ser para la muerte” que discurre acompañándole desde su nacimiento. Esta temporalidad, que es el sentido del ser del Dasein, es el tiempo auténtico que junto a una herencia asumida del pasado fundamentarán la historicidad. Sin embargo, el instante, que hace ver con claridad cuál es la situación, y que posibilita los destinos individuales (y colectivos) pierde todo su aura resolutivo cuando lo que parece libertad se trueca en destinación, envío o verdad del ser, que en sucesivas remisiones dejan al hombre inerte y como no responsable ante la historia.

Pero, quizá hay una pregunta que en el fondo de todo esto nos viene persiguiendo, ¿por qué quiere Heidegger debilitar la subjetividad humana? La respuesta es que no sólo la despotenciación se corresponde a una evidencia ontológica obturada por la teoría moderna del conocimiento, sino que esta desfiguración a favor del hombre como sujeto y fuente de realidades y valores, acarrea el fin de la metafísica occidental bajo las degradadas formas del nihilismo y la tecnociencia. Si el nihilismo y la racionalidad tecnocientífica son la consecuencia de una determinada concepción de la metafísica, fundamentalmente la que se corona como el imperio de la subjetividad humana en la forma de voluntad de poder, esto conlleva que la crítica de esta situación, desde un punto de vista ético, requiere un análisis profundo de los pilares ontológicos y epistémicos de ese sistema global que conocemos como filosofía occidental (o filosofía a secas). Y esto significa llevar a cabo la desconstrucción de la metafísica, como ya se anunciaba en SuZ. A partir de ahora el pensamiento de Heidegger se va a nutrir de la tradición filosófica expresada en los textos que nos ha transmitido la historia de la filosofía, leídos, eso sí, bajo una óptica nueva, y a veces desconcertante, en donde la tarea hermenéutica bucea en lo no dicho por el autor y que es lo que verdaderamente cuenta.

Heidegger toma pie en la historia de la filosofía para crear su propia filosofía de la historia. Si esta última se concretiza en el olvido del ser, habrá que indagar los orígenes de ese olvido. Nada menos que a Platón se retrotrae esa deficiencia. Platón, Aristóteles, o Descartes, Leibniz y Nietzsche como culminación, pasarán por el tamiz de la crítica epistémica y ontológica, porque, dicho de manera rotunda, en sus respectivas concepciones del ser está larvado el subjetivismo moderno y el definitivo olvido de la diferencia ontológica a favor del ente.

30. Platón y la verdad.

Nuestra tarea no será desentrañar toda la crítica histórica llevada a cabo por Heidegger (369), sino acompañarle en unos pocos nombres, pero significativos, que han marcado la pauta para que se desarrollase la interpretación subjetivista del ente, cuya apoteosis, - nihilismo y racionalidad tecnocientífica- culmina en el hombre y la sociedad contemporánea. Bien entendido que lo que aquí se analiza no es una mera descripción histórica de unas teorías, sino que esta especie de arqueología estaría al servicio de una “ontología del presente”, dicho a lo Foucault, que atañe al Dasein mismo en su relación con el ser, y que en la medida que en esta punta de la flecha histórica el hombre se presenta como el “desarraigado” (“Heimatlosigkeit“) de su verdadera casa, de su “ethos”, apela directamente a la ética en un sentido más profundo que el inmediato “deber-ser” con los demás, pues ahora de lo que se trata es de nuestro puesto en relación con la totalidad, con el ser.

Para Heidegger el comienzo del “humanismo” habría que situarlo en Platón (370). Lógicamente hablar de humanismo en Grecia resultaría exagerado, pues allí rige un orden que supera lo humano. Lo que se nos quiere dar a entender es que entonces se pusieron las bases del futuro humanismo, aunque Platón no lo sospechase, pues “la doctrina de un pensador es lo no dicho en su decir” (371). En el mito de la caverna (372) este “humanismo” se aplica

369 Ver M. Berciano *La crítica de Heidegger al pensar occidental* -Salamanca, Univ. Pontificia Salamanca, 1990

370 M. Heidegger (GA 9, 236, 196)

371 “ (GA 9, 203, 173)

372 Platón - *República* o.c. VII 514 A 518 D

a la παιδεία como educación o formación (“Bildung”) de los futuros dirigentes de la ciudad. Esta formación está unida a una determinada manera de manifestarse la verdad y esta relación consiste en que “sólo la esencia de la verdad y el modo de su transformación hacen posible la “formación” en su entramado fundamental.”(373). ¿De qué verdad se trata? Dado el carácter “visual” de la filosofía griega tiene que ser algo que entre por los ojos, algo que “vemos“, y para “ver” algo necesitamos de un tercer elemento entre la cosa y el ojo, esto es, la luz. Luz, το φως, el sol, es el origen del poder “ver”y que Platón identifica con la Idea de Bien, του αγαθου ιδεα. Por supuesto, es un ver con los ojos del alma, pues la “Idea” es suprasensible. Lo importante es que lo que es, τω ον, es la “Idea” en cuanto “aspecto de la cosa”. Lo que verdaderamente es esencial en ella es la ουσια, con lo cual hay un desplazamiento de la verdad como αληθεια ο φυσικς (brotar) a una determinación que acaece en eso que brota o se manifiesta. Como apunté en la primera parte (párrafo 1), la existencia queda sin ser pensada y en su lugar predomina la esencia de las cosas.

¿Se podría identificar la Idea de Bien con el ser heideggeriano? Si contestásemos afirmativamente - y el επεκεινω της ουσιας , el estar más allá de la entidad, propio del αγαθον, parece avalarlo- podríamos concluir que el problema del ser ya lo resolvió Platón. Pero Heidegger no admite esta solución por algunas consideraciones definitivas. Que la Idea de Bien esté más allá de cualquier idea y que sea su posibilitadora no deja de ser el planteamiento y la estructura de toda metafísica; al fin y al cabo la Idea de Bien es un ente, sólo que supremo y fundamentador, con lo cual es el primer claro ejemplo de metafísica ontoteológica.

Lo importante para la futura transformación del conocimiento en subjetividad es que la ιδεα pasa a primer plano: “La idea no deja aparecer a ninguna otra cosa (tras ella), sino que ella misma es lo que resplandece.” (374) Lo oculto se retira para dejar paso a lo no-oculto. Y, además, la Idea de Bien es interpretada posteriormente por el cristianismo como “summum bonum” e identificada con el “Deus creator”(375). Pero es esencial comprender que la Idea

373 M. Heidegger (GA 9, 218,183)

374 M. Heidegger (GA 9, 225,188)

375 M. Heidegger *Nietzsche II* (GA 6.2, p. 18).*Nietzsche II*. Trad. cast. Juan L. Vermal ,Barcelona, Ed. Destino, 2000

de Bien no hay que entenderla en sentido moral. “No tiene nada del significado de lo moralmente bueno. La ética ha echado a perder el significado fundamental de esta palabra. Los griegos entendían “bien” en el sentido en que decimos: nos compramos un par de buenos esquís, tablas que valen para algo y resisten.” (376)

La idea de Bien lo que hace es capacitar al ente para ser ente, se convierte en su fundamento o causa, mientras que el ser heideggeriano sólo es un espacio de aparición. Por otro lado, es acertada la comprobación de que la “idea” (más modernamente diríamos “el concepto”) ha suplantado a la manifestación de la cosa misma y que el pensamiento se ha transformado, desde Platón, en filosofía. Entonces, una vez que admitimos esta deriva gnoseológica que ha omitido el trasfondo de ocultación, queda por preguntarnos ¿qué ha ocurrido para que la idea fuera valorada por el hombre, para que entrara en su ámbito valorativo, para que fuera estimada desde nuestra subjetividad, si en la filosofía platónica (según sostiene Heidegger) su valer es el de la simple capacitación para otra cosa?

Lo valioso entra en la filosofía, como gesto humano, al transformarse la “alétheia” en “idea”. El ente es presencia que posee unas determinadas características esenciales (eidéticas), es algo que se opone a un sujeto que re-presenta, trae a sí el objeto. La misma ἰδέα pasa a ser lo percibido de una percepción. El carácter posibilitante ($\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\nu$) de la ἰδέα adquiere un papel de condición con la que hay que contar en la determinación del ente, tiene un gran valor como causalidad, categoría, condición trascendental, valor. (377). A Heidegger le resulta evidente que estas condiciones resultan valiosas para el hombre: “¿Cómo no se las iba a denominar un día valores, los valores, y computarlas como tales?”(378). Las determinaciones esenciales del ente, pasan a ser las condiciones de posibilidad. Heidegger llega a establecer un hilo entre la idea platónica y las categorías de nuestra representación. “El pensar metafísico en términos de valor, es decir, la interpretación del ser como condición de posibilidad, se prepara en sus rasgos esenciales a través de diferentes estadios: el comienzo de la metafísica en Platón ($\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ como ἰδέα , ἰδέα como $\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\nu$), la mutación en Descartes (ἰδέα como “perceptio”) y Kant (ser como condición de

376 M. Heidegger-*Vom Wesen der Wahrheit* (GA 34)- *De la esencia de la verdad*, trad. cast. Alberto Ciria, Barcelona, Ed. Herder, 2007, p. 107

377 M. Heidegger - *Der europäische Nihilismus* (GA 48, p. 306) en *Nietzsche II* (trad.cit. p. 186)

378 M. Heidegger (GA 48, 306, 187)

posibilidad de la objetividad de los objetos)” (379).

Al mismo tiempo se produce un cambio en el lugar de la verdad, ya que de lo que ahora se trata es de que nuestro conocimiento de la cosa se adecue todo lo posible a ella. Tanto más estaremos en la verdad cuanto más nuestro saber se pliegue al ente como si fuéramos un espejo. La verdad ante todo será corrección. Lo verdadero o lo falso depende ahora del sujeto y su correcto mirar, la “alétheia” -en expresión de Heidegger- “cae bajo el yugo de la ‘idea’”(380).

Por medio de esa adecuación de la aprehensión en cuanto $\text{\iota\delta\epsilon\iota\nu}$ a la $\text{\iota\delta\epsilon\alpha}$, surge una $\text{\omicron\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma}$, una coincidencia del conocer con la cosa misma. Y así, de la preeminencia de la $\text{\iota\delta\epsilon\alpha}$ y del $\text{\iota\delta\epsilon\iota\nu}$ sobre la $\text{\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha}$ nace una transformación de la esencia de la verdad. La verdad se torna $\text{\omicron\rho\theta\omicron\tau\eta\varsigma}$, corrección de la aprehensión y del enunciado. (381)

Las condiciones de posibilidad nos valen porque nos sirven para nuestros propósitos. El eco de la voluntad de poder nietzscheana resuena en el concepto de valor. Sentido, meta, fin, unidad, orden, verdad, todo aquello que vale lo es por ser condición para la vida.

Cuando el re-presentar toma la delantera y alcanza su autonomía, al apoyarse sobre sí mismo, necesita de esas condiciones para asegurarse en la manipulación del ente. Al ponerlo a su servicio, el sujeto necesariamente estima, valora. El oscurecimiento de la “alétheia” en favor de la “idea” convierte al prisionero de la caverna, sin él saberlo, en el primer humanista (y en el terco político que, al retornar a la cueva convencido de la verdad, intenta hacer proselitismo con los compañeros). Tal vez no haga justicia Heidegger a Platón y se exceda en su interpretación no dicha y subyacente al texto platónico. En todo caso el alemán ha visto en el griego el primer paso, la protohistoria del olvido del ser y el comienzo incondicionado de la voluntad de poder. En Platón estaría prefigurado Descartes y Nietzsche y el comienzo de la metafísica entendida como ideas y valores. Así lo manifiesta el texto siguiente tomado de “La doctrina platónica de la verdad”:

379 M. Heidegger - *Nietzsche II* p.189 de la trad.

380 M. Heidegger (GA 9, 230, 192)

381 M. Heidegger (GA 9, 231, 192)

La historia narrada en el símil de la caverna permite contemplar qué es lo que de verdad sucede todavía en el presente y en el futuro de la historia de la humanidad occidental: en el sentido de la esencia de la verdad en cuanto corrección del representar, el hombre piensa todo lo ente según “ideas” y estima todo lo real de acuerdo con “valores”. Lo único de verdad y seriamente decisivo no es qué ideas y qué valores se establecen, sino en general que lo real sea interpretado de acuerdo con “ideas” y “el mundo” sea estimado según “valores”.
(GA 9, 237, 197)

31. La aparición del sujeto moderno

El segundo momento que vamos a estudiar, en este despliegue histórico de la subjetividad humana, coincide con los inicios de la modernidad europea. El paso de la “idea” a la “imagen del mundo” marcará la frontera para que aparezca el nuevo sujeto como base epistémica del conocimiento, y para que se instaure una nueva verdad del ente y con ello un cambio en la concepción de la metafísica. Se trataría de ese hilo invisible que recorre la historia, cuyo comienzo, como vimos, sitúa Heidegger en Platón y su noción de la ἰδέα . “El hecho de que para Platón la entidad de lo ente se determine como εἶδος (aspecto, visión), es el presupuesto, que condicionó desde siempre y reinó oculto largo tiempo de modo mediato, para que el mundo pudiera convertirse en imagen.”(382). Esta transformación del mundo en imagen es esencial y significa que el mundo ha dejado de ser autónomo para depender de la representación que se hace de él un yo.

Es un lugar común afirmar que la metafísica moderna es una superación de la escolástica, de un universo ordenado bajo la idea de Dios, pero que este entramado conceptual se fue debilitando al decaer en una retórica de sutiles discusiones hasta llegar al anquilosamiento, “un saber escolar que nada tenía que ver con el hombre y que era incapaz de iluminar la realidad total. Entonces apareció Descartes y liberó la filosofía de esa situación indigna.”(383). La duda metódica establecía una medida precautoria ante todo lo que la tradición había transmitido, hasta dudar incluso de la existencia del mismo mundo. Lo que no pasara el tamiz de la evidencia debería ser rechazado. El sujeto que piensa, y que lo hace con el rigor de lo evidente, será el nuevo pilar sobre el que edificar el conocimiento. Esta

382 M. Heidegger -“La época de la imagen del mundo” en *Holzwege* (GA 5, 84) *Caminos de bosque*, trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Ed, 2008, p. 75

383 M. Heidegger-*Die Frage nach dem Ding* (GA 41) *La pregunta por la cosa*, Ed. Alfa Argentina, 1975 p. 90

nueva situación inaugura la época moderna y el subjetivismo propiamente dicho. “En la medida en que Descartes al dudar impulsó a los hombres a la duda, los llevó a que pensarán en sí mismos, en su “yo”. Así, el “yo”, la subjetividad humana se declaró como centro del pensar. De aquí nace el punto de vista yoico de la época moderna y su subjetivismo.” (384) La actitud precavida de Descartes conduce a la radicalización en la duda acerca de lo que se conoce, de manera que se abre la puerta a la moderna epistemología, en el sentido de que de la ingenuidad de lo dado se pasa al cuestionamiento de la pureza del que conoce y a las condiciones de posibilidad. Se toman todas las precauciones con la metafísica, y se averiguan, primero, los medios que se utilizan para llegar a los resultados. “Previamente a la teoría sobre el mundo debe elaborarse una teoría del conocimiento. La teoría del conocimiento será en adelante el fundamento de la filosofía, y eso la hace a ella moderna a diferencia de la medieval.” (385)

Sin embargo, para Heidegger, la teoría cartesiana no es exclusivamente gnoseología. Si hacemos caso al título de la obra principal de Descartes, “Meditationes de prima philosophia”, estaría encuadrada en el ámbito de lo que Aristóteles denominó *πρωτη φιλοσοφία*. Se trataría de pensar el ente como tal, aunque desde un método axiomático que tiene como modelo a las matemáticas, ya que “la metafísica moderna está determinada porque todo el inventario de la problemática tradicional queda bajo el aspecto de una nueva ciencia, que es representada por la ciencia natural matemática.” (386). El máximo esplendor del método axiomático, aplicado a la filosofía, lo encuentra Descartes en el “pienso, luego existo”, de manera que el yo y la conciencia se ponen como incuestionable fundamento, “pero este yo justamente no es puesto en cuestión.”(387)

En el análisis que Heidegger lleva a cabo del célebre “cogito, ergo sum” cartesiano, no encuentra el silogismo que aparentemente contiene. Más bien del yo pensante la existencia no es conclusión, sino el presupuesto ya implícito en toda representación. Si concebimos el representar humano como un traer lo que está enfrente, es preciso considerar al yo como polo del representar. En toda representación está incluido el yo. “Ego cogito, ergo: sum;

384 M. Heidegger o.c. p. 90

385 Ibid.

386 M. Heidegger -*Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29) *Los conceptos fundamentales de la metafísica* trad. cast. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Ed. 2007, p. 82

387 M. Heidegger o.c. p. 83

yo represento, y en ello está implícito, en ello está ya establecido y puesto por el representar mismo: yo como siendo.” (388). No hay pues silogismo alguno, sino equivalencia o tautología en concebir el pensar como representación de un objeto para un sujeto. Que todo lo que piensa existe está extraído de la experiencia fundamental de que en cada representación (cogito) estoy yo (ego) incluido como siendo (sum). La existencia se me da junto al pensamiento de algo. Pero tiene algo así como una prioridad ontológica sobre la representación. Está ya ahí de manera enigmática en el “sum” de cada representación; de manera que sería más acertado decir que “porque existo, pienso” que “pienso, luego existo”. El enunciado “cogito sum” está afirmando que mi ser es re-presentación, que traigo ante mí al objeto. Ante mí, porque yo soy para mí mismo representación, ya que en cualquiera de ellas estoy incluido.

La determinación del hombre como “cogito sum” permanece inscrita en los moldes de la escolástica, ya que Descartes ha dividido al ente en “substantia infinita” y “substantia finita”, o sea, Dios y sus creaturas, y estas últimas en “res cogitans” y “res extensa”. Esta última interpretación de la naturaleza como “res extensa” abre la puerta “a la técnica moderna de la máquina de fuerza motriz y, con ello, el nuevo mundo y la humanidad que le corresponde.”(389). Voluntad de poder sería entonces la lógica prolongación de una manera metafísica de entender el mundo por parte de Descartes:

La puerta que da al ámbito esencial de este dominio comprendido metafísicamente fue abierta por Descartes con su proposición “cogito sum”. La proposición según la cual la naturaleza inanimada es “res extensa” no es más que la consecuencia esencial de la primera. “Sum res cogitans” es el fundamento, lo que yace a la base, el “subiectum” para la determinación del mundo material como ‘res extensa’” (390)

El ser del ente, para Descartes, es representatividad puesta en seguro para un proceder calculante; se trata de su investigación, conquista, dominio, puesta a disposición desde sí mismo “de manera tal que pueda ser desde sí amo de su propio aseguramiento y de su propia seguridad.” (391). En este punto podríamos preguntarnos, ¿no ocurrió siempre así?, ¿es que

388 M. Heidegger *Der europäische Nihilismus* (GA 48, 200) *Nietzsche II* o.c. p. 134

389 M. Heidegger (GA 48, 204, 137)

390 M. Heidegger (GA 48, 205, 138)

391 M. Heidegger (GA 48, 230, 140)

no trajo siempre el hombre las cosas a su presencia? La diferencia con la concepción anterior del conocimiento es el énfasis que se pone al situar la conciencia frente al objeto. Hasta Descartes las cosas eran la base, el auténtico “subiectum” del conocimiento. Ahora se ha producido una inversión cuya finalidad es la certeza absoluta, puesta con miras a la dominación de la naturaleza. Sólo será ente aquello que pase por la evidencia del yo. Al ser este yo suprema evidencia hay un salto, fundamentado en una implícita voluntad de dominio, hacia la “res extensa” y su conquista. Descartes inaugura entonces el racionalismo moderno al instaurar al hombre como el “animal racional” por excelencia. La razón unida al nuevo empirismo baconiano abren las puertas de la ciencia moderna y la conquista de la naturaleza.

Para ilustrar el vuelco llevado a cabo por Descartes, Heidegger compara la metafísica cartesiana con la de Protágoras (en una lectura de este último un poco sorprendente). Para Heidegger Protágoras estaría en el círculo interpretativo del ente como “alétheia” y en la estela de Parménides y Heráclito, de manera que la celebre alusión al hombre como medida de todas las cosas ya no se entiende como un sustancial relativismo, sino que la medida no pertenece al hombre sino a las cosas. El hombre es la medida de todas las cosas en tanto que a él se le desocultan, aunque sea un parcial desocultamiento; porque el hombre percibe sólo lo presente, por eso no puede asegurar si los dioses existen o no. Mientras Protágoras conserva la visión del ser como desvelamiento, Descartes hace del ente representación para una conciencia. Esta comparativa con Protágoras la podemos sintetizar en cuatro puntos fundamentales: 1) Para Protágoras el hombre pertenece al entorno de lo desoculto; para Descartes el mundo se retrotrae al representar del hombre. 2) La entidad del ente, para el griego, es presencia en lo desoculto; en Descartes, entidad significa representación por y para un sujeto. 3) El concepto de verdad, para Protágoras, es desocultación de lo que se hace presencia; en Descartes, la verdad es certeza en el aseguramiento de la representación. 4) El hombre es medida de todas las cosas, según Protágoras, porque está limitado al desocultamiento frente a lo que permanece oculto; en Descartes las posibilidades se hacen ilimitadas siempre que pasen por el filtro de la representación y la certeza.(392).

La importancia que tiene Descartes, según la lectura que hace de él Heidegger, estriba en la nueva libertad que acaece sobre el mundo europeo a partir de un yo omnipotente. Al estar

presente en todo acto de representación, ese yo es la base. Por eso puede afirmarse que “cogito ist cogito me cogitare”. La conciencia es autoconciencia. El sí-mismo tan tematizado en SuZ como instancia de autenticidad frente a la muerte, es visto por Descartes como fuente de toda disponibilidad cierta y asegurada. Este giro que da la metafísica se acopla a las nuevas necesidades del comercio y la navegación, así como la consecuente aparición de una burguesía en la que para llevar a cabo las transacciones comerciales requiere de una racionalización y burocratización de la vida. Igual de importante para la investigación de la naturaleza será la precaución en el método de acceso a sus leyes. Todo esto sólo lo puede llevar a cabo un yo desligado de las ataduras medievales mediante la sustitución de la cosa misma, el “hypokeymenon” griego, por el hombre convertido en sujeto.

Hasta el comienzo de la metafísica moderna con Descartes, e incluso dentro de esta metafísica misma, todo ente, en la medida en que es un ente, es comprendido como “subiectum”. “Subiectum” es la traducción e interpretación latina del “hypokeymenon” griego y significa lo que subyace y está a la base, lo que desde sí ya yace delante. Con Descartes y desde Descartes, el hombre, el yo humano, se convierte en la metafísica de manera predominante en “sujeto”. (393)

La antigua pregunta griega “¿Qué es el ente?” (τι τω ον) queda supeditada al rigor y certeza matemática, lo que se pregunta es por el “fundamentum absolutum inconcussum veritatis” enfocado desde el método axiomático. No es de extrañar que Galileo pueda afirmar que la naturaleza está escrita en el lenguaje de las matemáticas; si esto es así, propiedades cualitativas para Aristóteles, como el movimiento de caída de los cuerpos, pasan a estudiarse desde un punto de vista formal, en el que se miden numéricamente tiempos y espacios para extraer la ecuación que los rige. Este afán matematizador de la realidad -que tan buenos resultados proporciona y cuyo secreto origen se asienta en el axiomático “yo pienso”- esconde un trasunto ideológico que busca expandir la libertad del hombre como un nuevo tesoro frente a la tiranía teológica. Por eso puede afirmar Heidegger de esta nueva época de la historia que “el aseguramiento del supremo e incondicionado autodespliegue de todas las capacidades de la humanidad en dirección del incondicionado dominio de toda la tierra es el oculto acicate que impulsa al hombre moderno a salidas cada vez más nuevas y más absolutamente nuevas.” (394)

393 M. Heidegger (GA 48, 181, 119)

394 M. Heidegger (GA 48, 184, 121)

La estrenada libertad, en cuanto autolegislación segura de sí misma -y prelude de la ética de Kant- toma diversos aspectos vinculantes para el hombre; diferentes formas y enmascaramientos; y Heidegger cita: la razón humana y su ley propia (iluminismo); lo real, fáctico (positivismo); la humanidad armónicamente estructurada (clasicismo); el proletariado de todos los países; la noción de progreso al alcance de todos; el despliegue del individuo; la organización de las masas. (395). Lo representado se identifica con lo disponible. “Algo sólo está remitido, representado, es cogitatum para el hombre si está fijado y asegurado para él como algo de lo que pueda ser señor a partir de sí mismo en el entorno de su disponer, en todo momento y con claridad, sin reparos ni dudas.” (396). La certeza y aseguramiento del ente están puestas con vistas a su disponibilidad. El conocimiento adquiere una clara vertiente pragmática de utilidad y aprovechamiento. Conocer es cálculo asegurado. Se da un incipiente emplazamiento de lo representado, se le hace rendir cuentas, se lo detiene y fija, es puesto en seguro para su posible manipulación. Todo esto nos suena a una prefiguración del mundo técnico, al origen de la tecnociencia, estudiado por Heidegger y que hemos de contemplar más adelante por sus implicaciones éticas en el mundo contemporáneo.

Hay que darse cuenta de las nuevas posibilidades abiertas por un sujeto que asienta las bases para que la objetividad sea un constructo (Kant), de manera que me acerco a la naturaleza y le pregunto conociendo la respuesta que quiero que me dé. La voluntad de dominio, iniciada por el “yo pienso”, alberga la unión de conocimiento y fantasía, o creatividad del sujeto (Nietzsche), lo cual, en un perverso giro, nos hace dudar de esa supuesta racionalidad de la razón, y nos conduce a la inquietante pregunta “¿desde dónde habla el filósofo?”

Con la subjetividad moderna se reorienta la topología de la mirada hacia las cosas. No es lo mismo la manera de mirar griega que la del hombre del siglo diecisiete. Para aclarar las dudas sobre lo que Heidegger entiende por representación, objetualidad o enfrentamiento, creo que es oportuno citar un texto sobre la diferente manera de ponernos delante de un ente; en el ejemplo, una estatua griega:

395 M. Heidegger (GA 48, 185, 122)

396 M. Heidegger (GA 48, 191, 127)

Enfrentamiento y obstante (Gegenstand) no son igual. En ob-stante, el “ob” viene determinado desde la objeción representativa realizada por el sujeto. En el enfren-tamiento, el “enfrente” se desvela en lo que le sobreviene al hombre perceptivo, que oye y mira; se desvela en lo que le sobreviene al hombre, que nunca se ha conce-bido a sí mismo como sujeto para objetos. En conformidad con ello, lo que hace acto de presencia no es aquello que un sujeto se pro-yecta como objeto, sino aquello que le adviene al percatarse, y lo que el mirar y el escuchar humanos ponen y exponen como lo que les ha sucedido. La imagen de la estatua griega es el aspecto de un ser que está ahí, y cuya estancia nada tiene que ver con un ser-obstante, en el sentido de objeto. El griego “antikeímenon”, el enfrentamiento, y más exactamente lo pro-yaciente en el enfrentamiento, es algo absolutamente distinto al obstante en el sentido de objeto. (397)

Habría, pues, algo parecido como a una actitud del sujeto activa o pasiva. En la primera se proyecta objetivando al objeto, lo fija y asegura para hacerlo algo, cosificarlo. La forma pasiva deja ser al ente, permite que le sobrevenga tal y como el fenómeno se da, es la “alétheia” como darse de la cosa misma en su aparecer. Por eso dice Heidegger que hay que distinguir cuidadosamente “entre lo que hace acto de presencia en el enfrentamiento y lo que hace acto de presencia en la objetividad.” (398). Lo último es lo que va a posibilitar la técnica moderna.

Como vemos, esta interpretación moderna del ente no tiene ya nada que ver con la griega anterior a Platón. De la célebre sentencia de Parménides το γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, dice Heidegger: “lo ente no accede al ser por el hecho de que el hombre lo haya contemplado primero, en el sentido, por ejemplo, de una representación como las de la percepción subjetiva. Es más bien el hombre el que es contemplado por lo ente, por eso se abre a la presencia reunida en torno a él.” (399). En Grecia el mundo no podía convertirse en imagen para el hombre porque era éste el que estaba a disposición del ente en tanto que apertura previa a todo conocimiento objetivo. En realidad, sólo a partir de Platón el mundo comienza a ser imagen.

La época moderna tiene una serie de características, como la ciencia y lo que Heidegger llama la “técnica mecanizada”, que es “una transformación autónoma de la práctica”; es decir

397 M. Heidegger (GA 10, 140, 134)

398 M. Heidegger (GA 10, 148, 141)

399 M. Heidegger - “Die Zeit des Weltbildes” en *Holzwege* (GA 5, p.83) “La época de la imagen del mundo en *Caminos de bosque* o.c. p. 74

que la técnica no es el mero desarrollo y aplicación de la matemática a la vida diaria, sino que es ésta la que en una transformación ideológica, en su manera de interpretar la realidad, ha exigido a la ciencia y a las matemáticas su colaboración en la resolución de los problemas tecnológicos que la sociedad necesitaba. Por otro lado, este reclamo al servicio del hombre, como análogo heliocentrismo copernicano, abrirá paso a fenómenos de sobra conocidos por nosotros, los hombres actuales. Por ejemplo, el arte y la cultura; en el primer caso concebido como estética, es decir, como vivencias del sujeto; en el segundo, la cultura entendida como realización de los llamados valores supremos del hombre, cuyo cuidado reclama una “política cultural”. O el aspecto fundamental de nuestro tiempo, como es la desdivinización, subyaciendo una difusa religiosidad fundamentada igualmente en la vivencia privada.(400).

Heidegger relativiza el valor de la ciencia, cuya verdad está sujeta a un “tener previo” interpretativo de la realidad. Por eso -llamativamente- no es más verdadera la física de Galileo que la de Aristóteles. La ciencia griega nunca fue exacta y experimental porque no necesitaba serlo. “La concepción griega de la esencia de los cuerpos, del lugar, así como de la relación entre ambos, se basa en una interpretación diferente de lo ente.” (401). Nuestra concepción de la ciencia moderna está basada en la idea de progreso, pero la ciencia es una determinada mirada sobre el mundo; es más una parcelación de la realidad a la que aplicamos unos moldes que son impuestos para que la naturaleza responda a nuestros requerimientos. La ciencia es un proyecto del Dasein, en el sentido ya expuesto en SuZ de apertura de posibilidades. “El proyecto va marcando la manera en que el proceder anticipador del conocimiento debe vincularse al sector abierto. Por medio de la proyección del rasgo fundamental y la determinación del rigor, el proceder anticipador se asegura su sector de objetos dentro del ámbito del ser.”(402). Se elige un sector de objetos que se prestan a la exactitud como ejemplo de rigor, es el caso del movimiento en el marco espacio-temporal; en otros saberes, sea el caso de las llamadas “ciencias del espíritu”, tal exactitud no es posible por la naturaleza misma de sus objetos, pero esto no las convierte en menos rigurosas.

400 M. Heidegger(GA 5, 69-70, 63). Nada más denostado por H. que la vida entendida como un perpetuo “tener vivencias”.

401 M. Heidegger (GA 5, 71, 64)

402 M. Heidegger (GA 5, 71, 65) Esta proyección personal e ideológica de los investigadores lo comprobamos a diario. Lo que tú quieras puede ser demostrado. Siempre se pueden aportar pruebas, a favor o en contra, del cambio climático, por ejemplo.

El núcleo del razonamiento llevado a cabo por Heidegger está en el sutil paso que nos conduce de una teoría del conocimiento a sus resultados prácticos y sus consecuencias éticas. Del auténtico saber, normalizado en las evidencias que tiene un yo cuando trae el objeto a sí, a una extensión del dominio de la naturaleza sobre la base de esas certezas. De manera que este movimiento habría que pensarlo a la inversa: el dominio no es el resultado, sino el motivo que impulsa al hombre a situarse en el centro de todo, una vez deshecho el molde teológico que recubría su pensamiento. Lo cuantitativo numérico parece ser la esencia de la realidad, estas herramientas conceptuales nos ayudan a manipular y dominar, pero no agotan el fundamento de la realidad. Las ciencias físico-matemáticas tienen un ámbito propio, que es el ente; sin embargo, el ser mismo del ente es inabordable con los métodos de la ciencia. Para el intelectual europeo aparece en ese momento una ruptura entre la naturaleza y el sentido, o naturaleza e historia, o ciencias naturales y ciencias del espíritu; una discontinuidad que llega hasta nosotros bajo formas como análisis filosófico o fenomenología hermenéutica; o relaciones históricas contrapuestas, como ilustración y romanticismo; o categorías políticas: progresista frente a conservador.

Lo importante es que Descartes inaugura una discontinuidad con respecto a las ataduras medievales. Esta autonomía moral del “yo” que se distancia (relativamente) de su dependencia teológica, se manifiesta en la nueva manera de encarar el conocimiento de la naturaleza. El hombre es sujeto, tanto en sentido epistemológico como moral. El mundo es mi representación, en el sentido de que lo pongo ante mí para su posible manipulación. Lo importante no son las cosas, el antiguo sujeto, sino el yo que las pone ante sí.

Por lo tanto, es claro que tenemos una imagen del mundo, la que corresponde a nuestra época moderna, de la misma forma que cada etapa histórica tiene la suya. Pero no basta con decir que nuestra visión del mundo es la físico-matemática de la naturaleza. Se trataría más bien de que nuestra imagen del mundo es la del mundo convertido en imagen. (403). Imagen o representación que nos hacemos del mundo con vistas a su dominio. “Imagen no significa aquí un calco, sino aquello que resuena en el giro alemán: ‘wir sind über etwas im Bilde’; es decir, ‘estamos al tanto de algo’. Esto quiere decir que la propia cosa se aparece ante nosotros precisamente tal como está ella respecto a nosotros.”(404). Este “estar al tanto de

403 M. Heidegger (GA 5, 82, 74)

404 M. Heidegger (GA 5, 82, 73)

algo” es el ya saber sobre el ente que hemos puesto enfrente de un yo.

La edad moderna transforma todo en cálculo, dando lugar a lo que Heidegger denomina “lo gigantesco”; por ejemplo, la desaparición de las grandes distancias, la interconexión de todos con todos, la invisible red de Internet que reduce el mundo a una aldea. En fin, fenómenos que Heidegger todavía no podía sospechar. Pero a medida que aumenta lo calculable crece lo que de por sí es incalculable. “Lo incalculable pasa a ser la sombra invisible proyectada siempre alrededor de todas las cosas cuando el hombre se ha convertido en subiectum y el mundo en imagen.” (405). Esto gigantesco e inabarcable que se va imponiendo desde Descartes, acaece sobre el occidente como una forma de imperar una verdad del ser. Toda metafísica es historicidad del ser que en su papel protohistórico destina una forma de verdad. Por eso afirma Heidegger: “De lo que se trata en primer lugar y siempre es de comprender la esencia de la era a partir de la verdad del ser que reina en ella.”(406). Como si el ser se hiciera carne en la historia, así nos destina su verdad. En este envío, oscuramente teológico, del mundo convertido en imagen o representación para el hombre, se deriva un orden cohesionado, un sistema. Lo representado tiene una unidad. Esta sistematicidad está en el origen del dispositivo o “Gestell” como tinglado fundamental de la esencia de la técnica. “Allí donde el mundo se convierte en imagen, el sistema se hace con el dominio, y no sólo en el pensamiento.” (407)

Ahora se puede entender mejor la transformación de lo que es bueno para hacer algo (la Idea de Bien platónica, el método en Descartes), aquello que tiene un carácter posibilitador, y que pasa a ser algo más, convirtiéndose en lo que es bueno porque tiene un valor para el desarrollo y acrecentamiento de lo que vale para mí. El sujeto, como nuevo señor del ente, valora en función de sus intereses vitales. “El valor es la objetivación de las metas de las necesidades del instalarse representador en el mundo como imagen.” (408) Descartes está prefigurando a Nietzsche.

Al consolidarse en la edad moderna el ser del ente como representación y valoración desaparece definitivamente la “alétheia” griega. A partir de esta subjetivación el hombre es la medida de todas las cosas en la más inmediata interpretación de Protágoras. “El hombre se

405 M. Heidegger (GA 5, 88, 78)

406 M. Heidegger (GA 5, 89, 79)

407 M. Heidegger (GA 5, 93, 82)

408 M. Heidegger (GA 5, 94, 82)

fundamenta a sí mismo como medida para todas las escalas que se utilizan para medir de alguna manera (para calcular) qué puede pasar por cierto, esto es, por verdadero, por algo que es.” (409). El μέτρον, la medida, ya no le viene de fuera, de lo que viene a presencia y que no es disponible para el hombre. La nueva libertad establece ahora, por el contrario, la autonomía del sujeto frente a lo desoculto para amoldarlo a sus intereses.

La nueva subjetividad de la edad moderna no hay que entenderla sólo como un egoísmo individualista. El “subjectum” puede ser ampliado a la nación, al pueblo o la raza. Es el Dasein colectivo el que puede convertirse en el nuevo sujeto universal. “El egoísmo subjetivo, para el que, por lo general sin que él lo sepa, el yo es determinado previamente como sujeto, puede venirse abajo por la inclusión de todo lo relativo al Yo dentro del Nosotros.” Al pasar del individuo a la colectividad se gana en eficacia, la acción queda sistematizada, organizada. Aparece el “Gestell” como trasfondo de la técnica. De esta manera, “la subjetividad no hace sino adquirir más poder. En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su cima más alta, desde la que descenderá a instalarse en el llano de la uniformidad organizada. Esta uniformidad pasa a ser el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra.” (410).

En *Der Satz vom Grund* afirma Heidegger: “Con la asignación y destinación del ser como enfrentamiento objetual comienza la más extrema retirada del ser, en la medida en que la proveniencia esencial del ser ni siquiera como pregunta y cosa digna de ser preguntada llega a estar a la vista.” (411). De poco podría valernos a los hombres indagar las razones de una desmesura tan necesaria como irremediable si de hecho sucede a nuestras espaldas. Parece que, entonces, la reflexión debería orientarse a si esta manera objetual y representadora de comprender el ente forma parte de un destino o es una manera de intelección humana, la cual acarrea el oscurecimiento del ser. Si pertenece a la libertad del hombre se podría deducir cierta responsabilidad ética en ese olvido que conduce al nihilismo y la sociedad de la racionalidad tecnológica. Pero si el envío del ser -como parece resaltar Heidegger- es algo superior al hombre y de lo cual participa con un papel secundario,

409 M. Heidegger (GA 5, 101, 88)

410 M. Heidegger (GA 5, 102, 89)

411 M. Heidegger (GA 10, 150, 143)

entonces es dudoso extraer consecuencias éticas. Si esta asignación al hombre es una destinación cuasiteológica del ser que le hace entender las cosas como mera representación objetiva, nada se le puede reprochar en tanto que, en consecuencia, actúe exclusivamente conforme al principio de razón suficiente y busque prioritariamente la certeza y la explotación del ente. Pero necesidad y libertad es un tema insistente en Heidegger que hemos de tratar con mayor profundidad más adelante.

32. El principio “nihil est sine ratione” y la dominación del ente.

En este apartado vamos a intentar probar la hipótesis que venimos sosteniendo, en el sentido de que hay una correspondencia entre ciertas condiciones epistemológicas y las consecuencias subjetivistas que se derivan de ellas. O al revés, que ciertas condiciones ideológicas e históricas, fundamentalmente la nueva desconexión del hombre respecto a la teología y el establecimiento de una libertad y posicionamiento en el universo antes inaudito, influyen favoreciendo los nuevos criterios de verdad. Esta es la tarea que Heidegger se propuso desde SuZ; hacer una revisión de la historia de la filosofía, destruyendo los presupuestos ontológicos que han venido desfigurando al Dasein.

Precisamente nos encontramos ante una modernidad en la que “la aparición de la forma metafísica del hombre como fuente de prestación de sentido es la última consecuencia de la situación del ser humano como subiectum determinante.”(412). En la misma línea de autonomía, inaugurada por Descartes, se encuentra el sujeto leibniziano, metódico y racionalista que propone una “mathesis universalis”. Una autonomía, eso sí, dispuesta al estudio y dominio de la naturaleza, pero referida, en última instancia, a Dios como aquel ser necesario y razón última de todo.

Para precisar nuestra investigación tenemos que centrarnos en la lectura que hace Heidegger de Leibniz y extraer de dicha interpretación lo que va a suponer una influencia decisiva sobre el desarrollo científico posterior, orientado sobre todo al dominio y explotación del ente y a la aparición de la tecnociencia como última “ratio” de lo que es el conocimiento y la verdad; y cuya partida de nacimiento habría que situarla en lo que Leibniz llama “el gran principio” : que nada es sin una razón.

412 M. Heidegger-“Zur Seinsfrage”, en *Wegmarken* (GA 9, 397).” En torno a la cuestión del ser“ en *Hitos*, o.c. p.322

La formulación de este principio la encontramos en “Los principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en razón” de 1714, cuyo texto transcribo a continuación:

Gran principio que dice que nada se hace sin razón suficiente; es decir, que nada sucede sin que sea posible, a quien tuviera bastante conocimiento de las cosas, dar una razón suficiente a determinar por qué es así y no de otro modo. Puesto ese principio, la primera cuestión que se tiene derecho a presentar es ésta : ¿Por qué existe algo más bien que nada? Pues la nada es más simple y fácil que el algo. Además, supuesto que algunas cosas deben existir, hay que poder dar razón de por qué deben existir así y no de otro modo. (413)

Conviene indicar que Leibniz, inmediatamente, responde a la cuestión unas pocas líneas más adelante:

Esa razón suficiente de la existencia del universo no podría encontrarse en la serie de las cosas contingentes/ .../ Así pues, es necesario que la razón suficiente, que no necesita de otra razón, esté fuera de esa serie de las cosas contingentes y se encuentre en una sustancia, que sea la causa de la serie o que sea un ser necesario, que lleve en sí mismo la razón de su existencia; de otro modo, no se tendría aún una razón suficiente donde poder detenerse.

Y esa última razón de las cosas se llama Dios. (414)

“Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?” En la perspectiva leibniziana, parece una pregunta retórica, pues, de hecho, hay algo, y de lo que se trata es de averiguar, de acuerdo con el gran principio, cuál es su razón. Bastaría con preguntar “¿Por qué hay algo?”, ya que la segunda parte “y no más bien nada” no pretende suplantar al ser, pues, de facto, no se ha dado. (415). Dios ha elegido este mundo de entre todos los posibles “porque Dios se propone siempre lo mejor y lo más perfecto”(416). Dios no puede elegir la simplicidad de la nada, no ya porque sea más perfecto existir que no existir, pues realmente existir no depende de la idea de lo perfecto (Leibniz rechaza el argumento ontológico sobre esta base), sino que escoge las mejores posibilidades, entre las que se encuentra que la existencia es mejor que la no existencia. ¿Por qué no proyecta Dios nada? Es como si Leibniz no pudiera concebir a un Dios de brazos cruzados, y no lo hace porque entonces la nada se hubiera identificado con Dios mismo. El abismo de la nada sería la enigmática divinidad, y este paso no lo puede dar Leibniz. La omnipotencia divina se manifiesta en este triunfo del ser sobre la nada.

413 G. W. Leibniz -*Die philosophischen Schriften* , Akademie Verlag, vol. VI, 1990, p.602. “Principios de la naturaleza y la gracia” en *Tratados fundamentales*, trad. cast. Vicente P. Quintero, B. Aires, Ed. Losada, 2004, p. 95

414 *ibid.*

415 Sergio Givone - *Historia de la nada*, trad. cast. A. González, B. Aires, Ed. AH, 2009, p. 240

416 G.W. Leibniz - “Discurso de metafísica” en *Tratados fundamentales* o.c. p. 135

Podríamos establecer que Heidegger propone una doble discusión de estos temas. Por un lado el “gran principio”, que nada es sin razón, como fundamento de lo ente en el aspecto de aquello que nos sale al encuentro, del trato con nuestras re-presentaciones, de la objetividad de los objetos. Principio de razón suficiente aplicado en general a todas las cosas “zuhanden” o “vorhanden” que marcará el punto de apoyo lógico para un desmenuzamiento y manipulabilidad sin límites de lo que nos es presencia. He aquí la perspicaz crítica u ontología del presente que Heidegger añadirá a sus análisis históricos. Y por otro lado la meditación inconclusa de Leibniz (o Schelling) de la pregunta: “Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?”. Pregunta en la que Heidegger va a colocar a la nada como la otra cara del ser. Esta segunda parte la veremos en un texto de ruptura con la insidiosa subjetividad de SuZ, y que fue *¿Qué es metafísica?*.

“Nihil est sine ratione”. ¿Qué nos tiene que decir Heidegger de este principio? Vamos a referirnos a él teniendo como base precisamente el escrito *La proposición del fundamento*. Nada es sin fundamento. Pero la proposición nada dice acerca de lo que sea fundamento y fundamentar. Si todo tiene un fundamento, esta afirmación necesitará, a su vez, de fundamento, so pena de contradicción. ¿Pero no nos lleva esto a una regresión infinita? “La proposición del fundamento, sin fundamento... He aquí lo para nosotros irrepresentable. Sin embargo, lo irrepresentable no es de manera alguna también impensable, en el supuesto de que el pensar no se agote en el representar.”(417). Como ya vimos en su crítica a Descartes, la teoría de la representación es el fulcro sobre el que pivota toda su crítica a la teoría moderna del conocimiento, de Platón a Nietzsche, y privilegiado lugar donde se aglutina la subjetividad. La proposición del fundamento sin fundamento no significa que sea impensable, sólo que nos lleva más allá, como la nada, de la lógica y nuestras representaciones habituales.

Para la concepción de Leibniz el principio de razón es “reddendae rationis”, volver a dar el fundamento, entregar, rendir cuentas del fundamento de lo que “viene al encuentro” en el acto cognoscitivo de la representación. Como es una proposición básica de toda demostración “está íntimamente relacionada con los enunciados y proposiciones del conocimiento filosófico y científico”. (418). Para Heidegger, este principio magno está

417 M. Heidegger (GA 10, 39, 46)

418 M. Heidegger (GA 10, 45, 52)

restringido al conocimiento entendido como conocimiento científico-racional, “pero no, según parece, a todo lo que, además, de alguna manera es.”(419). Al ser una condición del conocimiento más parece un principio epistemológico que ontológico.

Pero en el “nihil est sine ratione” hay dos posibles lecturas, que Heidegger distingue mediante una fina argucia lingüística que le facilita la tesis que desea obtener; una que acentúa el “nada sin” del enunciado “nada es sin fundamento”, que todo tiene que tener una razón de ser, y otra que afirma “es fundamento” (es=fundamento), que el ser es fundamento de todo. Si Heidegger fuerza la frase es para hacer hincapié en el olvido leibniziano del ser a favor de lo ente; al fin y al cabo, para Leibniz, el fundamento del ente se remonta a Dios y lo que le interesa es la deriva científicista que busca sólo las bases entitativas de las cosas para su aseguramiento y explotación. Por eso se necesita que cualquier ente tenga explicaciones últimas, pero no el ente en cuanto ente, pues este problema ya lo tiene Leibniz resuelto de antemano, mientras que Heidegger sitúa el enunciado en su referencia al fundamento del ser que, girando abismáticamente sobre sí mismo, se convierte en el ser como fundamento (es=fundamento). Al haber hecho esta otra lectura y establecer el ser=fundamento, la pregunta por la justificación del principio de razón suficiente -¿por qué todo tiene que tener una razón?- se responde con el ser mismo. El ser es fundamento del fundamento, ya que “el ser esencia en sí en cuanto fundante.”(420). Fundamento, que no causa. Para evitar malentendidos, aquí es conveniente asegurarse de que el ser no es causa del ente, ¡en ese caso sería otro ente!, y ya sabemos que ser es “espacio de aparición”, “Lichtung”, cualquier cosa menos ente. Es fundamento en el sentido de condición del aparecer de las cosas, lo que les ocurre a las cosas: que son. Precisamente en la diferencia entre fundamento y causa se sitúa el nervio de la crítica a Leibniz y su principio.

Para Heidegger el secreto del enunciado, lo que oculta el principio de razón suficiente, no aflora en el lenguaje mediante el cual lo decimos, por eso afirma: “Aquello de lo que habla la proposición del fundamento no llega al lenguaje, a saber, no llega a aquel lenguaje que corresponde a aquello de lo cual habla la proposición del fundamento. La proposición del fundamento es un decir del ser. Lo es, pero de manera oculta. Oculto permanece aquello de

419 M. Heidegger (GA 10, 46, 53)

420 M. Heidegger (GA 10, 90, 90)

lo que habla; oculto permanece también el hecho de que habla del ser.”(421). Si ser y fundamento se copertenecen, entonces ya no se puede ir más atrás y preguntar por el fundamento del fundamento. Además, el fundamento del ser permanece distante, el ser es “fondo y abismo” (Ab-Grund)(422); se puede pedir justificación del ente (esto es lo que hace Leibniz), pero no del ser, y justamente porque el ser es “extra-causa” al no ser un ente. Este infundado ser es el modo como se nos destina por mediación del ente. “El ocultarse de la esencia del ser no deja ser sin embargo, al mismo tiempo, la manera precisa en que el ser vira hacia nosotros en el ente, se nos asigna y destina.”(423).

El abismo del ser adquiere un carácter azaroso, casual, sin porqué, como la rosa en su simple ser-ahí. Y Heidegger nos recuerda el fragmento 52 de Heráclito para ilustrar esta idea de juego e inocencia, igual que el niño que juega a los dados. El pensar en este abismo del ser se convierte en un “salto”(424). Dejar atrás nuestra propia sombra metafísica heredada para pensar el ser “sin ningún acto calculador ni mensuración exhaustiva alguna” (425), pues la metafísica, al dejar oculto en el olvido (o en la imposibilidad de lo inefable) el abismo del ser, en su lugar pone como fundamento las causas, las raíces arcaicas, las etiologías, las razones, el principio de razón suficiente como algo ineludible. “En la retirada, el ser deja como legado suyo estas figuras del fundamento que, sin embargo, siguen siendo desconocidas en su proveniencia.”(426). Todo se trata de fundamentar mediante sus causas, pero el fundamento “entendido como un fundamento que por vez primera fundamentara al ser, queda pendiente y distante del ser. Ser: el fondo-y-abismo.”(427).

Pero si el fundamento del ser pertenece a lo impenetrable o azaroso, no resulta tan inocente la interpretación del ente, que, como “ratio”, se nos impone a través del gran principio leibniziano. Ratio es cálculo y rendición de cuentas. “Modernamente se da allí el momento de la interpelación incondicionada y omnímoda en orden a la entrega y emplazamiento de los fundamentos matemáticos y técnicamente calculables: la total racionalización.”(428).

421 M. Heidegger GA 10, 90,90

422 “ GA 10, 93,92

423 “ GA 10, 98,97

424 Confr. M. Heidegger *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)* GA 65, parte IV

425 M. Heidegger GA 10, 185,176

426 “ GA 10, 184,174

427 “ GA 10, 185,175

428 “ GA 10, 179,171

De manera que Heidegger nos dibuja una línea continua entre Descartes y Leibniz en orden a las consecuencias del olvido del ser y dominación del ente. Desde un punto de vista ético lo que subyace es una posición de soberbia y violencia frente a otra de “recogimiento” y “humildad” frente al abismo del ser. Aunque es adelantarnos a la posición ética fundamental heideggeriana, conviene poner de manifiesto que la manera de contrarrestar esa imposición sobre lo ente, ínsita en la metafísica occidental y cuyos ejemplos palpables se pueden comprobar en Descartes y Leibniz -por no citar a Platón como promotor-, es una actitud de serenidad y de dejar ser al ente. Pero, insistamos, ¿por qué se le hace violencia al ente cuando orientados por el principio de razón suficiente indagamos sus causas y razones? ¿Por qué un exceso de búsqueda de explicaciones nos va a conducir a la destrucción de la tierra y el hombre?

El principio de razón vale para todo lo que es objeto para un sujeto que lo trae a sí, es la cosa objetualizada por una conciencia que le requiere una razón de su ser objeto. Por eso algo vale como ente si está previamente fundamentado: “algo ‘es’ únicamente, es decir, está sólo legitimado como ente, si es enunciado en una proposición que satisfaga a la proposición fundamental del fundamento.” (429) El “reddendum” es una exigencia del sujeto, como tal es un forzamiento: “La interpelación en pro de la entrega del fundamento, se ha insertado ahora entre el hombre pensante y su mundo para enseñorearse, de una manera nueva, del representar humano.” (430). La consecuencia es que el principio de razón y su exigencia de pedir cuentas, privan al hombre de su arraigo y amenaza todo cuanto es hogareño (heimlich). Heidegger no se extiende detalladamente en la dependencia causal entre extrañamiento y racionalidad, pero se deja entrever que la soberbia humana y su insistencia a toda costa de que se le presenten las razones, termina por dejar exhausto al ente y de paso al propio hombre, por ese motivo “hay una correlación, un juego enigmático entre la exigencia de emplazamiento del fundamento y la retirada del suelo natal.”(431)

Sin embargo, no siempre se reclama una razón última de las cosas; así Angelus Silesius: “La rosa es sin porqué; florece porque florece/no cuida de sí misma, no pregunta si se la ve.”(432). La rosa no reclama un fundamento de su florecer, lo cual no significa que no lo

429 M. Heidegger - (GA 10, 47, 54)

430 “ (GA 10, 48, 54)

431 “ (GA 10, 60, 65)

tenga, pero la exigencia del porqué lo hace el hombre por afán de dominación, si no dejaría a la rosa tranquila en su indiferente florecer. Sólo porque hemos hecho de la rosa un objeto, enfrente a un yo, exigimos una explicación entitativa de su ser (y no la serena contemplación de su puro aparecer).(432). Este enfrentamiento objetual (como ya vimos en Descartes) será la base de la que partirá la ciencia natural y la moderna tecnología. Nuestro mundo técnico hunde sus raíces históricas en esta prelación del principio de razón suficiente que ejerce su autoridad sobre la naturaleza toda, disponiéndola y emplazándola para su aprovechamiento: “La naturaleza se ha vuelto objeto, y además objeto de un representar que emplaza ahí fuera, de raíz, y asegura los fenómenos de la naturaleza en cuanto existencias calculables en plaza.” (433). Es un traer a mi representación las cosas para hacerlas objeto conforme a mi moldura y con vistas a un mejor uso y manipulación. En esta misma línea cabría citar a Kant, pues “la pregunta crítica por el fundamento suficiente de los objetos se convierte en pregunta por las condiciones aprióricas de posibilidad del representar que hace la experiencia de objetos.”(434). Se diría que en Kant hay una forma derivada del principio de razón suficiente bajo la modalidad de condiciones “a priori”

Creo que hay un claro posicionamiento de Heidegger en contra de la modernidad que entiende la autonomía humana como un despliegue de fuerzas sobre todo lo real. Desde diferentes ángulos nos pone en aviso de resultados que hoy ya no nos conmueven: “La era atómica está dominada por la prevalencia de la interpelación y exigencia, que amenaza con avasallarnos a través del principio del fundamento suficiente que hay que emplazar.”(435) Incluso con tonos ciertamente sombríos y apremiantes: “¿Nos será lícito renunciar a lo digno de ser pensado y ello a favor del delirio del pensar exclusivamente calculador y de sus gigantescos logros?/.../ Esta es la pregunta, la pregunta mundial del pensar. Lo que llegue a ser de la tierra, y de la existencia del hombre en esta tierra, se decidirá en su respuesta a ella.” (436).

Sin embargo, no deberíamos olvidarnos del papel del hombre en este siniestro drama en el

432 Las cosas más sagradas se banalizan. El amor, los valores, la religión se estudian “científicamente”. La extensión del principio de razón suficiente llega a todos los rincones en un proceso que ya Max Weber nombró como desencantamiento (Entzauberung)

433 M. Heidegger (GA 10, 100, 99)

434 “ (GA 10, 132, 128)

435 M. Heidegger - Conferencia del mismo título que el curso (GA 10, 200, 191)

436 M. Heidegger (GA 10, 211, 200)

cual su parte de responsabilidad no parece evidente. En su momento tendremos que estudiar la filosofía de la historia que desarrolla Heidegger, porque en ella el Dasein más parece un testigo de la verdad del ser en sus diferentes envíos que partícipe activo. En esa mutua copertenencia, ¿es el hombre dueño de sus actos?. “El sino del ser sigue siendo en sí la historia acontecida de la esencia del hombre occidental, en la medida en que, para el edificante habitar del despejamiento del ser, hace falta el hombre que históricamente acontece.”(437).

En esta siempre ambigua posición del Dasein - y a contrapelo del oscuro teologismo del ser- resalta, sin embargo, ese hombre que acontece concretamente en la historia. Secretamente parece retornar una autenticidad referida ahora no a la finitud, sino al simple y puro acontecimiento del ser. Una parte privilegiada de los hombres epocales pueden ser la semilla para la transformación histórica: “La filosofía jamás puede inmediatamente, proporcionar las fuerzas ni tampoco crear los modos y ocasiones de la acción que conducen a determinada condición histórica, por la simple razón de que, de manera inmediata, concierne a una minoría. ¿Quiénes la constituyen? Los que transforman de modo creador, los que modifican.” (438) En contra del racionalismo de Leibniz, estos hombres diferentes no interpretan la pregunta fundamental, “¿Por qué el ser y no la nada?” como una cuestión que tiene que responder el ente. Si nos atuviéramos a éste y contestásemos dentro de su ámbito y reglas del juego dictaminadas por la ciencia, podríamos responder, por ejemplo, con un determinado suceso, ya bien establecido por el conocimiento científico, como el big-bang. Pero al añadir en la pregunta fundamental “¿y no más bien la nada?” hemos llevado la indagación más lejos del ente; la nada se está contraponiendo no al ente, sino al ser. Estamos poniendo en cuestión al ser mismo. Incluso aunque una teoría cosmológica aseverase la infinitud o eternidad del ser, o el retorno eterno de sucesivos universos, nos seguiríamos viendo obligados a plantear la pregunta fundamental, pues el ser, como fundamento, no depende de la finitud o infinitud temporal del ente. Es una pregunta que “no busca causas que tengan la misma naturaleza y estén en el mismo plano que el ente mismo”(439) y en la que no tiene importancia quién la plantea; ya no hay una analítica del Dasein, mas sí un salto

437 M. Heidegger (GA 10, 157, 151)

438 M. Heidegger (GA 40 12, 48)

439 M. Heidegger (GA 40, 5, 41)

(Sprung) “mediante el cual el hombre cumple un cambio súbito a partir del estado de seguridad de su existencia anterior.”(440). Algo que nos trae recuerdos de la resolución del Dasein en SuZ y que ahora se relaciona con el abandono de una forma de pensar sujeta a los cánones de la representación y de la lógica, pues “podría suceder que todo pensar que siga simplemente las leyes del pensamiento de la lógica habitual sea de antemano incapaz de comprender, desde sí mismo, la pregunta por el ente, y menos aún de desplegarla realmente y oponerle una propia respuesta.” (441). Y es que la filosofía, tal y como Heidegger la entiende, queda fuera del cálculo y la logística, en un lugar en el que el modelo de racionalidad occidental queda superado por la palabra del pensador y el poeta: “La filosofía se halla en un dominio y ocupa un puesto de la existencia espiritual por completo diferente. Ella y su pensar están en la misma ordenación que la poesía.”(442). En la pureza de la palabra poética se produce realmente ese salto que nos hace descubrir las cosas en su origen impensado, como si el mundo eclosionara de nuevas ante la mirada. La palabra descubre y nombra, da la partida de nacimiento a lo desconocido dejando que aflore sin la mediación del concepto previo y menos para descuartizar la cosa y ver de qué está hecha y cómo es su funcionamiento. Pensar y poetizar son para Heidegger dos altivas cumbres, aunque separadas, que configuran su particular “discurso del método”. “El poeta habla siempre como si el ente se expresara y hablara por primera vez. En el poetizar del poeta y en el pensar del pensador, se abre tal extensión cósmica que una cosa cualquiera -un árbol, una montaña, una casa, el llamado de un pájaro- pierden por entero su indiferencia y carácter habitual.” (443).

Toda esta decadencia -cuyo origen secreto es la pregunta fundamental y su devaluación en la aplicación del principio de razón suficiente- que requiere un “salto” meditativo y poético, se enmarca en la pérdida general del espíritu (444). “La decadencia espiritual de la tierra ha ido tan lejos que los pueblos están amenazados por perder la última fuerza del espíritu, la que todavía permitiría ver y apreciar la decadencia como tal.”(445). En el contexto histórico

440 M. Heidegger (GA 40, 8, 44)

441 “ (GA 40, 27, 63)

442 “ (GA 40, 28, 64)

443 “ (GA 40, 29, 64)

444 Confr. J. Derrida *De l'esprit. Heidegger et la question*, Editions Galilée, 1987 (*Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Valencia, Ed. Pre-Textos, 1989)

445 M. Heidegger (GA 40, 41,75)

de esta parte del escrito, titulado precisamente “La pregunta fundamental”, con una Alemania atenazada por Rusia y América, Heidegger ve la gran amenaza que se cierne sobre el cielo europeo: la definitiva pérdida de un mundo periclitado que se hunde en la ciénaga de la vulgaridad y que ha abandonado cualquier vestigio de lo que, de manera imprecisa, se llamó “el espíritu” o “lo espiritual”. No me resisto a citar un texto, no por repetido menos llamativo y explícito, que pone sobre la mesa una situación entonces novedosa, pero que hoy casi no nos llama la atención:

Cuando el más apartado rincón del globo haya sido técnicamente conquistado y económicamente explotado; cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan “experimentar” simultáneamente, el atentado a un rey, en Francia, y un concierto sinfónico en Tokio; cuando el tiempo sólo sea rapidez, instantaneidad y simultaneidad, mientras que lo temporal, entendido como acontecer histórico, haya desaparecido de la existencia de todos los pueblos; cuando el boxeador rija como el gran hombre de una nación; cuando en número de millones triunfen las masas reunidas en asambleas populares -entonces, justamente entonces, volverán a atravesar todo este aquelarre, como fantasmas, las preguntas: ¿para qué? -¿hacia dónde?- ¿y después qué? (446)

Creo que sobran los comentarios y que poco se puede añadir ante las dimensiones planetarias que aquí se presentan (profecías que se han cumplido con creces), de forma que tacharlas de sombrías y exageradas, y más propias de un antimoderno reaccionario, es no haber comprendido que el problema se sitúa en unos niveles en los que hablar de pesimismo u optimismo carece de sentido.

La pregunta por el ser es tan fundamental que en ella se juega el destino de Europa y en general el destino de occidente y de toda la tierra (447). El ser y su significado se relaciona e implica el destino espiritual de occidente. Esta pregunta es histórica y de ella depende el hombre al hacerla, ya que lo relaciona con el comienzo, extendiéndose hasta su presente. Heidegger utiliza la expresión “debilitamiento del espíritu” para referirse a este oscurecimiento mundial: huida de los dioses, destrucción de la tierra, masificación y mediocridad del hombre (448). La pregunta por el ser no es una mera cuestión teórica; para

446 M. Heidegger (GA 40, 40-41, 75)

447 “ (GA 40, 45, 79)

448 “ (GA 40, 48, 82)

Heidegger significa retornar al origen de la existencia histórica para vivirlo en su verdad que ha sido olvidada: “Preguntar ¿qué pasa con el ser? significa nada menos que repetir el origen de nuestra existencia histórico-espiritual, con el fin de transmutarlo en otro comienzo.”(449).

No resulta claro qué entiende Heidegger por espíritu*, pero se puede decir lo que no es, y contrastado con el ingenio o la inteligencia es completamente su opuesto. El espíritu transformado en inteligencia pierde su frescura y libertad, su falta de organización. El espíritu pierde su aleteo cuando es clonado en inteligencia y se coloca al servicio de “una planificación consciente” hasta que llega a la degradación de convertirse en cultura (450) (y hasta encerrado en Ministerio de Cultura). Esta pérdida del espíritu como libertad a nada encadenada, se fraguó en Alemania en la primera mitad del XIX con el derrumbe del idealismo alemán (451), siendo substituido, según Heidegger, por lo mediocre, lo general de término medio (un guiño al sistema democrático). Esta igualación que momifica todo y que impide mediante la censura cualquier “salto” hacia lo poético y meditativo que nada produce por estar al margen de la racionalidad tecnológica, es algo demoníaco: “El predominio de término medio, propio de lo que es indiferente por tener el mismo valor no es aquí algo insignificante y mero abandono, sino que consiste en los embates de alguien tal que, al atacar toda jerarquía y espiritualidad del mundo, las destruye, emitiéndolas como mentiras. Es el embate de aquello que llamamos demoníaco (en el sentido de lo malvado y destructor).” (452). Habría que remitirse al “Discurso de Rectorado”(453) en donde define el espíritu como “la decisión, originariamente acordada, de estar abierto a sabiendas a la esencia del ser.”(454). Despertar el espíritu significa “tomar posesión de la misión histórica de nuestro pueblo”(455) consiste en preguntar por el ente en total y en totalidad.

No cabe duda de que en estas páginas hay una clara intencionalidad política de recolocar a Alemania en el centro decisivo de occidente. Esta nación de pensadores, músicos y poetas ha monopolizado históricamente la esencia de lo espiritual, entendido éste como aquello que

449 M. Heidegger (GA 40,42, 76)

450 “ (GA 40, 50-51, 84-85)

451 “ (GA 40, 49, 82)

452 “ (GA 40, 50, 83)

453 Confr. M. Heidegger “El Rectorado, 1933-1934” en *Escritos sobre la universidad alemana* Ed. Tecnos o.c.

454 M. Heidegger (GA 40, 53, 87)

455 ibid

*NA. Derrida ha seguido magistralmente las trazas del Geist heideggeriano en la obra citada más arriba. Desde la espiritualidad, como aquello sin lo cual no puede haber mundo (p.80) al “fuego, la llama, el abrasamiento, la

conflagración”(p.131). En todo caso la noción de “Geist” no tiene nada que ver con lo metafísico o lo cristiano. El espíritu sería algo más originario, la llama a partir de la que se piensa el “pneuma” griego o el “spiritus” latino (p. 182).

173

desde las cumbres heladas de la verdad, el bien y la belleza impone un orden jerárquico, trascendental y trascendente, sobre la realidad del mundo. Es la victoria de lo inteligible sobre lo empírico que, socavada esta diferencia por el positivismo decimonónico, pierde su fuerza. En su lugar, una vez destronado el espíritu, se coloca lo que está mediocrementemente a ras del suelo, lo que ha sido decidido por mayoría y no por el peso autónomo de la verdad. La forma más alta del espíritu es precisamente el ser como sentido último del ente en su totalidad, y esto es lo que con la llegada del positivismo se ha terminado por liquidar.

Se diría que este análisis histórico llevado a cabo por Heidegger nos deja exhaustos y sin recursos de réplica. A tal nivel de totalización y universalismo alcanza que produce cierto vértigo el pensar que el mundo en que vivimos actualmente se llegue a explicar por la aplicación desmesurada del principio de razón suficiente a todo lo que hay. Pero la destrucción de la metafísica occidental, a la que nos obliga la elección entre el ser como el último humo de la realidad o como el destino decisivo de occidente, impone la revisión de sus pilares, por muy lejanos que se asienten en el tiempo.

CAPÍTULO II

SUPERACIÓN DEL SUBJETIVISMO

33. La potencia de la nada

Como hemos visto, el problema del fundamento busca ser contestado desde el principio de razón suficiente, pero se tergiversa a favor del ente y sus causas, dejando de lado el ser como fundamento abismal. En última instancia, el problema de la pregunta fundamental está relacionado con la trascendencia del Dasein, mientras que el principio de razón es una exigencia entitativa, porque en caso contrario habría verdades sin fundamentación alguna. El principio de razón suficiente va a significar la base a partir de la cual todo adviene a la posible gestión del hombre. Los análisis críticos llevados a cabo por Heidegger en *Der Satz vom Grund* sacan a la luz las bases para la dominación técnica del ente.

Sin embargo, el Dasein se comporta de tal manera que trascendiendo el ente comprende el ser. Por medio de la trascendencia se llega a la diferencia ontológica. La posibilidad interna

de la verdad es esta trascendencia, ahí reside la cuestión del fundamento (456). Efectivamente, en la pregunta “¿Por qué en general hay algo y no más bien nada?” hay ya una precomprensión del ser: “Esta comprensión del ser es la que hace posible el por qué. Pero esto también quiere decir que contiene ya la respuesta originaria primera y última a todo preguntar.”(457). Porqué hay ser remite a la trascendencia que hace posible que se nos den las cosas, los entes, y podamos investigarlos; pero sobre la base de esta verdad ontológica. Por eso “ha quedado claro que hay que descartar que el ‘lugar de nacimiento’ del principio de razón se encuentra en la esencia o la verdad del enunciado, sino que se halla en la verdad ontológica o, lo que es lo mismo, en la trascendencia misma.”(458) El problema de la verdad se ciñe -como hemos de ver- a estos postulados; pero recalcando, aún más si cabe, el papel de “descubierto” del ente mismo y la libertad del Dasein como un dejarse guiar por lo que nos sale al encuentro. Este juego, aparentemente contradictorio, de la libertad, va a ser el punto de apoyo para socavar cualquier posibilidad de subjetivismo. Como ya he indicado, el hombre no tiene a la libertad; más bien es ésta la que lo posee a él: “El hecho de que el Dasein tenga la posibilidad de ser él mismo y de que lo sea de facto de acuerdo con su libertad, el hecho de que la trascendencia tenga lugar y madure como acontecimiento originario, son cosas que no están en poder de la libertad misma.”(459).

En este contexto de cuestiones relativas a la razón justificativa y última del ser y la validez del principio de razón suficiente, se encuentra el problema de la nada. La lección “Was ist Metaphysik?” dictada el 24 de Julio de 1929, dos años después de SuZ, intenta a su manera corregir algunas dudas contenidas en una lectura apresurada de la analítica del Dasein como una nueva antropología filosófica. Lo que plenamente se lleva a cabo en dos títulos vitales, como es el “De la esencia de la verdad” y “La carta sobre el humanismo”, ya se anuncia en “¿Qué es metafísica?”, sobre todo porque un tema central de SuZ, como es la angustia en tanto posibilitadora de la apertura a la finitud del Dasein, ahora es reconducida hacia la nada como trasunto del ser.

456 M. Heidegger - “Vom Wesen des Grundes” (1929) incluido en *Wegmarken* (GA 9, p. 135). “De la esencia del fundamento” en *Hitos*, o.c. p. 118

457 M. Heidegger (GA 9, 169, 145)

458 “ (GA 9, 172, 147)

459 “ (GA 9, 175, 149)

Cuando el hombre tiene esos raros momentos de su vida en los que, repentinamente, se vuelve metafísico y se pregunta por el sentido último de las cosas, dicho técnicamente, por el ente en total y como tal, ¿no ocurre que está dudando del ser mismo y lo ve como algo contingente que podría no ser?, ¿no será que lo que le incita a pensar es la amenazante sospecha de la nada? Pero pensar la nada es pensar en nada; en la clasificación kantiana, un concepto vacío sin objeto (460). Para Lucrecio, de la nada, ni los dioses pueden obtener algo, como tampoco es posible la aniquilación de una cosa hasta su completa nadaficación (461). La nada atenta a la lógica. Pero, “cuanto más externo, cuanto menos sin saber de la verdad del ser es metafísicamente pensado, tanto más vana se vuelve la nada, tanto más fácilmente es apartada a la negación lógica.”(462).

Ante este error de concepto la ciencia sólo se ocupa del ente:

Lo que hay que investigar es sólo lo ente... y nada más; sólo lo ente... y más allá, nada más; únicamente lo ente... y, por encima de eso, nada más. ¿Qué pasa con esa nada? (463)

Como en otros textos típicamente heideggerianos, se está jugando con las palabras, de manera que se puedan extraer aquellos sentidos que favorecen la argumentación. En el caso presente el juego retórico consiste en pasar de la palabra “nada” como adverbio a sustantivo. Lo que se pretende es resaltar que en el “nada más” de la ocupación científica se está obviando otra cosa que de ningún modo entra en consideración, pero que hace de sombra del saber. Cuando la ciencia habla alegremente de universos surgidos de la nada por una “fluctuación cuántica del vacío a muy bajas energías” no está teniendo en cuenta el concepto riguroso de la nada. Como tampoco se puede rechazarla sobre la base de un posible universo eterno; siempre cabe conjeturar “¿Y por qué no la nada en lugar de la eternidad del universo?”. La nada es negación del ser, y no hay nada intermedio entre el ser y la nada. Aplicando la lógica parmenídea tenemos que decir: “esti gar einai” (hay ser); “meden ouk esti” (no hay la nada); hay lo que es presencia y no hay lo que está fuera de ella (“ouko on”). (464).

460 I. Kant - *Crítica de la Razón Pura*, o.c. (A-271, B-327)

461 Lucrecio - *De la naturaleza*, Ed. Gredos, Madrid, 2003, cap. I

462 M. Heidegger - *Besinnung* (GA 66, p. 313). *Meditación*, trad. cast. Dina V. Picotti, B. Aires, Ed. Biblos, 2006, p. 269.

463 M. Heidegger - “Was ist Metaphysik?” en *Wegmarken* (GA, 9, 105) *Hitos*, o.c. p. 95

464 confr. Pedro Cerezo Galán- “Figuras de la nada” en *Nihilismo y mundo actual*, Javier de la Higuera, Luis Sáez, José F. Zúñiga, (eds). Granada, Univ. Granada, 2009, p. 363

Heidegger obtiene resultados nuevos de viejos conceptos, transforma la tradición. De Platón extrae una lectura de la teoría de las ideas que le sirve para prolongarla a la teoría del conocimiento como representación en Descartes, o de Leibniz saca a flote las posibilidades dominantes sobre la naturaleza que tiene el principio de razón suficiente. De la nada - escurridizo concepto que atenta a la lógica- se podrá decir que es potencia para el ser, especie de secreta fuente contrastada con lo que es.

El primer inconveniente de la nada es su debilidad frente a la lógica. El “no” del lenguaje, el negador de la lógica, serían extrapolados a la totalidad del ente. También podríamos obtener la nada a partir de una sucesiva “epoché” de las cosas hasta llegar a la más completa aniquilación del ente. Pero que la nada no es una cuestión formal se demuestra en que su obtención no se lleva a cabo reuniendo la totalidad de los entes para luego negar este conjunto, pues el Dasein ya vive en medio de esa totalidad, ya está desde siempre en medio de lo ente.(465). Tampoco el “no” es la fuente de la nada, sino que, al revés, es porque la nada es algo más originario por lo que existe la negación.

Esta nada, que no parece ser puesta por el Dasein, se nos revela, sin embargo, en un estado de ánimo fundamental, como es la angustia.(466). Lo mismo que en SuZ la angustia nos revelaba nuestro ser-en-el-mundo como un estar arrojados en él sin fundamento, ahora la angustia nos abre el ser como tal en su más completa contingencia. El ser es, pero podría no ser; pierde consistencia, pero al mismo tiempo se reafirma frente a la nada. El ser sale a flote cuando es contrastado con la nada. La nada es la secreta potencia del ser. Rompe la identidad consigo mismo del ser y hace que sea histórico. La esencia de la nada, revelada en la angustia, es el anonadamiento (“das Nichts selbst nichtet”). La nada nada (a pesar de la crítica de Rudolf Carnap), está siempre en los intersticios del ente y tiene capacidad para disolver su consistencia, actúa como un virus que lo infecta y desmenuza como arena. El nadear de la nada vuelve extraño al ente y esta rareza, como rebotando sobre sí misma, resalta al ente en su dura presencia. Es la experiencia de la nada la que nos pone delante el hecho bruto del ser: “Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada.”(467).

465 M. Heidegger (GA 9, 110, 98)

466 “ (GA 9, 111, 99)

467 “ (GA 9, 114, 102)

Nos encontramos con una doble experiencia: la pérdida de consistencia del ente en su totalidad, de manera que la angustia nos revela un “no estar en casa” porque el ente se hunde y “sólo queda el puro ser-ahí”(468) y ,sin embargo, al mismo tiempo, la facticidad del ser. Retorna cierta “Grunderfahrung” o experiencia fundamental vivida ahora en la angustia de la nada. De forma análoga a SuZ el hombre se conoce un poco más a sí mismo; sin esta experiencia continuaríamos en la opacidad de lo cotidiano, por lo tanto hay un nuevo salto y un modo de autenticidad: ganamos la libertad. “Sin el originario carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-sí-mismo ni libertad alguna.”(469). Entiéndase la libertad no como un poner del sujeto o una decisión creativa; es libertad para dejarse llevar por lo abierto. “El ser no es un engendro (Erzeugnis) del pensar. Más bien, al contrario, el pensar esencial es un Acontecimiento apropiante del ser (Ereignis)”(470) Ante lo que nos pone la nada no es un producto de la libertad, sino un destino al que pertenecemos. “Selbstsein” y “Freiheit” van de la mano, pero ocurre algo semejante a SuZ, que hay como una autoveladura o un no querer conocer la verdad:

Lo que convierte al hombre en el lugarteniente de la nada es el hecho de que el Dasein está inmerso en la nada sobre el fundamento de la angustia oculta. Tan finitos somos, que precisamente no somos capaces de trasladarnos originariamente delante de la nada mediante una decisión y voluntad propias. Tan abismalmente ahonda y socava la finidad en el Dasein que a nuestra libertad se le niega la finitud más propia y profunda. (471)

Será que el hombre no soporta tanta verdad, por lo que se tapa la cara. Aunque la nada siempre está latente, como adormecida entre las tareas cotidianas; hasta que una figura humana -el temerario- irrumpe en medio de los engaños. “La angustia del temerario no admite contraposición alguna a la alegría o siquiera al agradable placer de un tranquilo ir viviendo. Se encuentra, más acá de semejantes oposiciones, en secreto vínculo con la serenidad y templanza del deseo creativo.”(472). Yo no sé si habrá que entender literalmente la palabra “temerario” como alguien que se expone innecesariamente; en todo caso será un acto de valentía metafísica, con ecos del héroe romántico frente a la fatalidad.

468 M. Heidegger (GA 9, 112, 100)

469 “ (GA 9, 115, 102)

470 P. Cerezo o.c. p. 382. La traducción de este texto por P. Cerezo me parece más potente que la de *Hitos* “Epílogo a ¿Qué es metafísica?” o.c. (GA 9, 308, 255)

471 M. Heidegger (GA 9, 118, 105)

472 “ (GA 9, 118, 104)

No podemos negar cierta continuidad entre SuZ y “¿Qué es metafísica?”, con la importante salvedad de que los motivos de la angustia son diferentes y que la libertad ha sido reinterpretada desde un posible decisionismo a una entrega incondicional de lo que acontece. El tema de la libertad merecería por sí solo un tratamiento específico, ya que al menos hay tres lugares de la obra de Heidegger en donde aparece con distintos ropajes: en la trascendencia; en la nada; y, como veremos en el siguiente párrafo, en el problema de la verdad.

Ser y Dasein parecen sostenerse en una misma nada que los contiene a ambos por ese proceso de ósmosis o de ομοιωσις (“homoíosis”) (circulación del uno al otro que co-igual, co-liga) y que es a lo que en definitiva corresponde la idea del Ereignis. Tanto el ser como el Dasein carecen de fundamento. Esta es la consecuencia nihilista de todo este proceso, de forma que al final todo se fundamenta/no fundamenta en la nada. En contra de toda una tradición metafísica, ahora: “ex nihilo omne ens qua ens fit”.(473). Es el triunfo de la nada, ya que en la pregunta fundamental, “¿Por qué hay ente y no más bien nada?” el impulso nos viene de la misma nada, que es la que potencia la apertura del ser. Abismática fundamentación en el vacío absoluto (retorna la seriedad lógica llamándonos la atención), contradicción que superaremos si somos capaces de distinguir entre causa y fundamento, y abandonamos a Leibniz. Si pensamos la nada como la otra cara del ser, “pues la nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente al propio ser”(474) y “la nada, como lo otro de lo ente, es el velo del ser”.(475).

En el “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’”, añadido en 1943 y con distintas reelaboraciones, Heidegger quiere dejar claro que el objetivo de la conferencia no era la nada sino el ser mismo, porque lo que hay que pensar es aquello que desde los principios del pensamiento occidental se ha planteado, y que, sin embargo, ha quedado en el olvido. Ante los ataques de irracionalismo Heidegger se defiende aduciendo que la lógica y el cálculo “no permite otra cosa más que lo contable”(476). El pensar el ser es pensamiento inicial y esencial. Apartarse del ente para pensar el ser requiere de un esfuerzo y una tarea tal vez de titanes. Heidegger lo

473 M. Heidegger (GA 9, 120, 106)

474 “ (GA 9, 115, 102)

475 “ (GA 9, 312, 258)

476 “ (GA 9, 308, 255)

llama “el sacrificio en la despedida del ente.”(477). Un sacrificio que es gratitud; dar las gracias al ser que se ha transpropiado a la esencia del hombre en el pensar(478). Este pensar del ser busca la palabra para que la verdad del ser llegue al lenguaje. Papel tan decisivo recaerá en aquellos que, se supone, son más cuidadosos con el lenguaje; o sea, pensadores y poetas; pero, “el pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado.”(479) ¿Y no hay aquí una desgarradura? ¿Pensar y poetizar se corresponde con decir y nombrar? Difícil tesis en la que ya nos puso Wittgenstein, pues seguramente son dos operaciones mentales que habitan “cerca, pero sobre las más distantes montañas”.

34. Verdad y libertad

Si en la concepción de la nada hay ya una entrega a lo que acontece, deslizándose suavemente desde cierta autoposición a una libertad reinterpretada, ahora, en la definitiva ontologización de la verdad, se van a tratar de eliminar los últimos residuos de una lectura subjetivista de SuZ. Esta tarea se llevó a cabo en la conferencia de 1943 “De la esencia de la verdad”.

El problema de la verdad ya había sido tematizado en su demarcación frente al psicologismo en la lógica, adheriéndose a las tesis antipsicologistas de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, o en el tratamiento de la verdad en Aristóteles, así como la relación entre la verdad y el tiempo en la *Crítica de la Razón Pura*, todo ello recogido en el volumen *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (tomo 21 de la Gesamtausgabe, semestre de invierno 1925-1926 en Marburgo). Estas ideas serán plenamente desarrolladas en SuZ en el marco de la analítica ontológica del Dasein (párrafo 44)

La novedad va a consistir en que Heidegger no sitúa la cuestión de la verdad ni en el terreno de una “Urteiltheorie” ni de una “Erkenntnistheorie”, sino en su fundamento estrictamente metafísico. Lo que Heidegger construye como la verdad original es la revelación del sentido del ser.(480) Habrá que retornar entonces a lo “apofántico”, a lo que

477- M. Heidegger - “Epílogo a ¿Qué es metafísica?” incluido en (GA 9, 310, 256)

478- “ (GA 9, 310,256)

479 “ (GA 9, 312,257)

480 Daniel O. Dahlstrom -*Heidegger's concept of truth*, Cambridge University Press, 2001, p. 67

aparece, que, en definitiva es lo que exige el mandato fenomenológico “zu den Sachen selbst”. Es la Metafísica en donde se dirime la verdad, pues cualquier otro suelo es algo derivado. Se cumple así ese afán heideggeriano por desarticular los conceptos heredados de la tradición en dos niveles; uno superficial, en el que se orienta la praxis y otro profundo o trascendental que ilumina la comprensión; nos basta con recordar los pares óntico/ontológico, ente/ser, incluso inautenticidad/autenticidad, para darnos cuenta de esa constante sospecha de que la tradición se ha enquistado y de que es preciso ver lo que hay debajo de la alfombra ontológica.

El citado párrafo 44 de SuZ -para mí uno de los más fundamentales del libro- arranca con una crítica a la esencia tradicional de la verdad: a) El “lugar” de la verdad es el enunciado (el juicio), b) la esencia de la verdad consiste en la concordancia entre el juicio y la cosa, y c) el padre de la definición de la verdad como concordancia fue Aristóteles.(481). Si aceptamos esta tesis nos puede surgir la duda ¿en qué consiste esta concordancia? Como sabemos con Frege, una proposición es un significante que tiene un significado y que está referido a un objeto. Si el significado es algo ideal, ¿cómo se relaciona algo que no es físico con algo que sí lo es? ¿Qué pasa con la concordancia?. Si yo digo “el vaso está sobre la mesa”, y así lo percibo, lo que está ocurriendo es que mi enunciado “descubre el ente hacia el que está vuelto. Se evidencia el carácter descubridor del enunciado.”(482). Es secundario que haya relaciones de concordancia entre representaciones o contenidos de conciencia (o un lenguaje objeto y un metalenguaje, según la teoría tarskiana de la verdad). Es algo fenomenológicamente más sencillo, basta con dejar prejuicios de lado y comprobar que el enunciado, lo que hemos dicho, muestra al ente en su mismidad, “que el enunciado sea verdadero significa que descubre al ente en sí mismo” (483). “Ser-verdadero” es experimentado como una relación especial, una relación entre lo significado y lo intuido. “El sentido del ser que procede de este ser-verdadero es en Heidegger la revelación de esta especial relación”(484) En este momento del análisis nos interesa retener este carácter “descubridor” del Dasein, porque va a ser fuente de imprecisiones.

481 M. Heidegger - (SuZ, 214, 235)

482 “ (SuZ, 218, 238)

483 “ (SuZ,218, 239). Esta teoría, como reconoce Heidegger a pie de página, debe mucho a la Investigación VI, parágr. 39, de las *Logische Untersuchungen* de Husserl. Lo mentado en el juicio se “plenifica” en la evidencia de lo dado.

484 Daniel O. Dahlstrom- o.c. p. 70

¿Por qué es “descubridor” el Dasein? Porque “descubrir” es un existencial en tanto ser-en-el-mundo. La “apertura”, constituida en disposición afectiva, comprensión y discurso, es el modo del ahí del Dasein. Aquí ser y verdad se identifican. Es esta comprensión originaria lo que para Heidegger es la verdad, comprensión del ser. Sin embargo, no queda plenamente esclarecido hasta dónde alcanza el papel “descubridor” del Dasein. En mi opinión todavía no se ha resuelto la tensión entre “Wahrheit” y “Wahrsein”, o entre la “veritas” y el “verum” originario (485). Y es así porque Heidegger (estamos en SuZ) todavía está tratando el problema de la verdad desde el punto de vista de los existenciales del Dasein, con lo cual la apertura está en el círculo de la verdad de la existencia. De ahí que todavía, a este respecto, cite la posibilidad del encubrimiento de la verdad y la caída o su desfiguración en “adaequatio intellectus et rei”(486).

Que “el Dasein es en la verdad”(487) es un dato de nuestra facticidad, pero lo que está en juego es la posibilidad del subjetivismo y el consiguiente relativismo. Si la verdad es asunto humano (demasiado humano) -acaso algo necesario para la supervivencia (así Nietzsche)- o un dato extrasubjetivo. La difícil posición que Heidegger mantiene en SuZ se nos muestra en este famoso texto:

Hay verdad sólo en cuanto y mientras el Dasein es. El ente sólo queda descubierto cuando y patentizado mientras el Dasein es. Las leyes de Newton, el principio de contradicción y, en general, toda verdad, sólo son verdaderas mientras el Dasein es. Antes que hubiera algún Dasein y después que ya no haya ningún Dasein, no había ni habrá ninguna verdad. (488)

Para un idealista platónico la cita sería refutable sobre la base de la eternidad de las verdades, que seguirían siendo verdaderas aunque no hubiera seres humanos. Según Heidegger no serían ni verdaderas ni falsas, porque hablar de verdad o falsedad sin hombres que hagan esos juicios carece de sentido. La verdad es asunto existencial. Cómo me iba a importar a mí el mundo si no estoy en él; menuda contradicción. ¿Significa entonces que la verdad depende del hombre?

485 P. Cerezo- “Variaciones sobre la ‘alétheia’. La cuestión ontológica de la verdad en M. Heidegger” en *El valor de la verdad*, María J. Frápolli-Juan A. Nicolás (eds), Granada, Ed. Comares, 2000, p. 54

486 Confr. M. Heidegger, (SuZ, 222, 242)

487 M. Heidegger (SuZ, 227, 247)

488 “ (SuZ, 226, 246)

En virtud de su esencial modo de ser conforme al Dasein, toda verdad es relativa al ser del Dasein. ¿Significa esta relatividad que toda verdad sea “subjetiva”? Si se interpreta “subjetivo” como “sometido al arbitrio del sujeto”, entonces, ciertamente que no. (489)

Esta aparente aporía entre un Dasein del que parece depender la verdad pero cuya dependencia no significa arbitrariedad, sólo se resolverá en “De la esencia de la verdad”. Allí va a quedar aclarado que nuestro estar en la verdad significa que es ella la que hace ontológicamente posible tal cosa. Que al igual que la libertad, la verdad no nos pertenece, sino nosotros a ella.

¿Estamos ante un juego mental sin sentido, irracional, místico? Hay una última frontera que ya no se puede traspasar. Los fenómenos llegan a un extremo en donde se abandona toda explicación y sólo cabe decir: así son las cosas. Me parece que esto es lo que Heidegger nos quiere poner de manifiesto cuando finalmente se hace la pregunta que está en el aire: ¿Por qué hay verdad?. Este es el muro. “En sí es imposible comprender por qué los entes deban ser descubiertos, por qué hayan de ser la verdad y el Dasein.”(490). El escéptico es un suicida que ha suprimido el ser un Dasein, ya que ser Dasein es estar en la verdad. Que esto es así es lo único que se puede alegar en contra del escepticismo, ya que “la verdad no puede ser demostrada en su necesidad, porque el Dasein no puede someterse a sí mismo a demostración.”(491).

En “De la esencia de la verdad” se volverá a repetir el argumento en contra de la tesis de la verdad como concordancia entre un enunciado (logos) y una cosa (pragma). Lo que el enunciado hace es representar a la cosa, lo dice tal como ella es. Representar (“vorstellen”) no quiere decir aquí, como puede interpretarse en español, un imaginar o reproducir imaginativo, como cuando hablamos de interpretar una sinfonía, o, como en el caso del teatro decimos “representación”, en el sentido de un “poner en escena”, traer ante el espectador-sujeto, a la manera cartesiana del yo que se asegura bien la certeza de la representación. “Vor-stellen” es tener, efectivamente delante (“Vor”), la cosa, sin que el verbo “stellen” signifique que ese “poner” esté puesto por nosotros, y menos con fines

489 M. Heidegger (SuZ 227, 247)

490 “ (SuZ, 228, 248)

491 “ (SuZ, 229, 249)

teórico-objetivos o de rigurosa certeza para su manipulación. Simplemente la cosa se hace patente “dentro de un ámbito abierto cuya verdad no es creada por el representar.”(492). Lo cual borra cualquier duda sobre la posible subjetividad de la verdad en el parágrafo 44 de SuZ, otorgando entonces al Dasein otro papel, no sólo como “descubridor”. Al ser ahora la manifestación de la cosa una “legitimidad más originaria” el problema se traslada a esa “*Offenständigkeit*”, permanencia en lo abierto que equivale a que la cosa tiene un carácter de “descubierto”. Si el Dasein es “descubridor” es porque previamente hay algo “en descubierto”. Yo no puedo encontrar una aguja en un pajar si ella, de alguna manera, no está ya presente, “des-cubierta” para que la pueda hallar. Creo que esta peculiaridad del estado de “descubierto” es el avance decisivo sobre SuZ, ya que cobra un nuevo sentido la supuesta subjetividad del Dasein. En un proceso de dialéctica circularidad el aparecer de algo necesita de un Dasein para que se produzca el fenómeno de la verdad, por eso la frase de que sólo hay verdad (o mundo) mientras hay Dasein cobra un sentido nuevo. El Dasein es ahora co-partícipe de la verdad, pero no la crea.

El establecer algo previo en el fenómeno de la verdad no sólo anula cualquier papel ponente del Dasein, sino que, como vamos a ver, redefine y ontologiza completamente su libertad. En efecto:

Este darse libremente a una directriz vinculante sólo es posible si se es libre para lo que se manifiesta en lo abierto. Este ser libre indica la esencia de la libertad, hasta ahora no comprendida.

El carácter abierto del comportarse, en cuanto aquello que hace internamente posible la conformidad, tiene su fundamento en la libertad. La esencia de la verdad, entendida como conformidad del enunciado, es la libertad. (493)

La clave interpretativa de esta libertad se encuentra poco después:

La libertad se desvela ahora como un dejar-ser a lo ente (*Sein-lassen von Seiendem*) (494)

Este dejar-ser no significa que el Dasein, en el uso de su libertad, permite que el ente sea. La libertad, por el contrario, aquí es un dejarse regir o comprometerse en la apertura del ente. Dejar-ser no es un rasgo de indiferencia, sino que es un entregarse libremente a una “directriz vinculante”. “*Sein-lassen ist das Sicheinlassen auf das Seiende*” (495), en donde

492 M. Heidegger- “La esencia de la verdad” en (GA 9, 184, 156)

493 M. Heidegger (GA 9, 186, 158)

494 Ibid

495 M. Heidegger (GA 9, 188, 159)

“Sicheinlassen” podemos traducirlo como “meterse en lo ente” o, mejor, como traduce Zubiri, “comprometerse en lo ente”. Esta interpretación de la libertad nos puede parecer extraña e intempestiva, pero cuadra perfectamente para dejar fuera la perspectiva de la filosofía de la subjetividad. En palabras de Günter Figal: “Cuando Heidegger, en conexión con la pregunta por el sentido del ser, desarrolla una concepción nueva de la libertad, recoge un problema central de la filosofía de la subjetividad y ofrece una alternativa a ella.”(496). La libertad entonces no es un acto de soberbia precisamente, sino de humildad, porque es un retroceder ante el ente dejándonos llevar por él. Lo importante es destacar esta exposición, por así decir, del Dasein. El Dasein se expone ante el desocultamiento del ente y lo hace en un ámbito que él no ha creado. Volvemos al tema de la trascendencia, en donde ya se habló de la libertad como su posibilidad. El enunciado verdadero se incardina en lo abierto libremente y se empapa de sentido. “Es ciertamente una proposición acerca de un determinado ente intramundano, pero se destaca, como un nódulo expreso de significado (Bedeutung) sobre el trasfondo de un horizonte de sentido (Sinn).”(497).

De manera que el hombre está poseído por la libertad, una libertad que en tanto fundadora coloca al hombre por vez primera frente al ente como tal y cuyo desocultamiento es el origen de la historia. En el inicio de la verdad queda inaugurado el mundo, el ente como tal, el ser, la historia misma. Este será el primer comienzo, y con él el olvido que llama a la meditación de eso inicial para que acontezca el “otro comienzo” y el “Ereignis” (498). Este es el papel de la libertad, “la única que puede lograr que reine un mundo que se haga mundo para el Dasein”, pues “la libertad es libertad para el fundamento” (499).

496 Günter Figal - *M. Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Beltz Athenäum, 1988, p. 24

497 P. Cerezo o.c. p. 74

N.A. : Una proposición tiene significado y es verdadera sobre la base de una referencia que tiene un sentido previamente abierto. Una máquina de inteligencia artificial podría enunciar verdades de manera automática, pero no sería libre, en el sentido que le da Heidegger a esta palabra, al carecer de ese trasfondo de sentido. Crear este horizonte de manera artificial no parece realizable. La máquina sólo es capaz de decir verdades como un lorito. Si no es posible programar una máquina “trascendente” será difícil crear un clon cibernético del Dasein. (Sobre este controvertido asunto y su relación con la inteligencia artificial, se puede ver el libro de Hubert L. Dreyfus *Being-in-the-World. A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, MIT Press, 1994, especialmente el apartado “Heidegger's Critique of Cognitivism” pp. 115-119.

498 M. Heidegger - *Über den Anfang* (GA 70 pp. 65-69). *Sobre el comienzo*, trad. cast. Dina V. Picotti, B. Aires, Ed. Biblos, 2007, (especialmente párrafos 50 a 56)

499 M. Heidegger (GA 9, 165, 141)

También en *De la esencia de la libertad humana* (1930) remacha estas ideas confrontándolas con la categoría de causalidad. Esta es una categoría que no resuelve por sí misma el problema del ser; sólo es aplicable a las cosas a la vista, en el sentido kantiano, un carácter de la objetualidad de los objetos. La causalidad es algo derivado de otra cosa previa, como es la libertad: “Comportarse con respecto al ente en cada modo de apertura, sólo es posible donde hay libertad. La libertad es la condición de posibilidad de la manifestación del ser del ente, de la comprensión del ser.”(500) Y nuevamente, como antes con la verdad, la libertad se abisma en una sima a la que es imposible acceder: “La pregunta por la esencia de la libertad humana es la pregunta fundamental de la filosofía, en la que incluso arraiga la pregunta por el ser.”(501).

Nos encontramos en una situación más allá del idealismo o el realismo. No es el Dasein la fuente de la desvelación como quiere el subjetivismo, pero tampoco son los entes, como afirma el realismo. “La Verdad nos dispone. Nosotros no somos más que un ‘acontecimiento de la Apertura’”. (502) La libertad deja ser a las cosas; nada que ver con el libre albedrío, porque el elegir entre varias posibilidades supone ya un dejar en libertad su aparición respectiva. Ha habido que dejar libre al ente en su manifestabilidad. La libertad, ahora reinterpretada, “ya no es punto de intersección entre el estar arrojado y el proyecto”, como se constata en SuZ, “ahora no se entiende el proyecto en cuanto retro-referido, con respecto a una pluralidad de posibilidades previamente dadas, hacia la necesidad de una decisión, sino que él sólo necesita corresponder a aquello que se le envía de modo vinculante.”(503). Desaparecen todos los tintes subjetivos, el poder-ser de la existencia, la apertura del campo de posibilidades.

No obstante, el papel de este dejar-ser al ente, la libertad, no es absoluta en un sentido aún más profundo. Se deja-ser a un ente concreto que aparece, pero el fondo de manifestabilidad permanece en la oscuridad. El dejar-ser no libera completamente porque hay un resto oculto. El ente se da; su fundamento se retrae. El ente en su totalidad, es decir, el ser, permanece en su ocultamiento. Este es el misterio (“Geheimnis”). Para suprimir los restos de subjetivismo

500 M. Heidegger - *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (GA 31, 303).

501 M. Heidegger (GA 31, 300)

502 P. Cerezo. *Arte, verdad y ser en Heidegger*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1963, p. 128

503 E. Tugendhat - *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, W. de Gruyter, 1970, p. 383

ahora se toma anclaje en la carencia de fundamento del ser. La manifestabilidad, la verdad, está aureolada por la nada. Ante este ocultamiento del ser, la libertad, esa libertad que deja ser al ente para que se manifieste, se topa con un límite infranqueable. Queda un ámbito oculto que no ha sido puesto por libertad alguna. La nihilidad del Dasein, límite de la autoposición libre del Dasein en SuZ, coincide con la nihilidad del ser; límite, a su vez, del dejar ser al ente. Nihilidad del Dasein y abismo del ser suponen esa secreta ósmosis entre ser y Dasein a la que me vengo refiriendo, la secreta unidad en lo Mismo ya entrevista por Parménides. Ahora bien, si el Dasein ha dejado de ser una subjetividad fundante, no podemos traspasar esta función al ser. Si el ser no es un ente no podemos invertir la relación causa-efecto y pasarla del Dasein al ser como causa fundante. Dejando la palabra a R. Rodríguez: “La crisis de la filosofía de la subjetividad -y en general de la metafísica- conlleva la puesta en cuestión de ese modelo básico del pensamiento que es la relación fundamento-consecuencia.”(504). Por eso Heidegger dedica tantas páginas al principio de razón suficiente y la inevitable gramática que no puede evitar el poner al ser como sujeto de las oraciones. Pero el ser no es un ente. A partir de ahora pensar sin el esquema sujeto-objeto de la metafísica tradicional va a ser la ímproba tarea que se impone Heidegger. La alteración del lenguaje, para poder expresar algo diferente, conlleva la destrucción de la sintaxis y su sustitución por la metáfora. Y, sobre todo, la ruptura con la metafísica, al abandonar cualquier instancia fundante, acaba con la autoridad y el poder que confería la causa o las causas últimas. Si el ser es esta última instancia infundada e infundante, si el ser es abismo, entonces la violencia de la metafísica se desvanece en su papel ordenancista que sitúa en jerarquías ontológicas a los entes (y a las entidades). Al no prestar sus servicios una última “ratio”, la relación ser-hombre se desvía de la concepción tradicional. Tendremos que ver las consecuencias éticas de esta nueva situación.

En cuanto la verdad es libertad que deja-ser al ente ateniéndose a él, esta libertad también puede encubrir la verdad del ente, y de dos maneras distintas: o bien el encubrir significa el obviar el trasfondo manifestativo, haciendo hincapié exclusivamente en lo manifiesto, el ente en su presencia ante los ojos; o bien ocultando el misterio; es decir, olvidando ese resto oculto que es el ente en su totalidad, el ser, pues la verdad del ente es la manifestabilidad de

este o aquel ente particular; mas, dicho platónicamente, no vemos la propia luz con la que vemos. De otra manera: puede haber ocultación o falsedad. La ocultación es un límite interno y constitutivo en todo darse; el ser se retrae o acaso se agote en la donación, sea puro darse. De cualquier forma señala una limitación a la trascendencia del Dasein; si el ser no se muestra plenamente esto va a significar que el Dasein tiene una barrera interna, no se posee plenamente. La falsedad, sin embargo, atañe al mismísimo discurso de la metafísica y que ocurre en el orden trascendental. En virtud de su mirada representativa desfigura la claridad misma de lo que aparece, convirtiendo la manifestación, la “alétheia”, en presencia permanente y constante (“Anwesenheit”). El ente como tal queda encubierto, oculto en la no-verdad. Ocultamiento que es más antiguo que el carácter abierto de un ente particular. Y también en el caso de la verdad podríamos preguntarnos si es el hombre responsable de esta ocultación originaria. La parte de responsabilidad humana parecería corresponder al olvido del ocultamiento y su desvirtuación en mera presencialidad; en definitiva, el olvido de la diferencia ontológica. Pero el ocultamiento en sí, parece pertenecer al ser mismo, cuya esencia incluye la verdad y la no-verdad. Así se entendería mejor el texto: “La inesencialidad de la verdad tampoco puede surgir a posteriori de la simple incapacidad o dejadez del hombre. Por el contrario, la no-verdad tiene que proceder de la esencia de la verdad.”(505).

Para el desarrollo histórico y culminación de la metafísica en nihilismo y tecnociencia, este olvido del misterio será fundamental. El hombre se remitirá exclusivamente a este o aquel ente en particular, pero no al ente en su totalidad. “En la medida en que el misterio se rechaza a sí mismo en el olvido y para el olvido, le deja estar al hombre histórico en el ámbito de lo factible y accesible junto a sus producciones.” (506). En SuZ era la caída la consecuencia del no escuchar la llamada de la voz de la conciencia. Ahora, el apartarse del misterio del ente en total lo denomina el “errar” (“Irren”). Caída y errancia (esta última como una segunda variedad de inautenticidad) son resultado de dos situaciones distintas: en una por el olvido de la finitud propia, en otra por el olvido del misterio. Del error se pasa al errar y de allí a la insistencia (“Wendung”), que etimológicamente le sirve a Heidegger para concluir en la necesidad (“Notwendigkeit”), en el aspecto de radical miseria en la que se

505 M. Heidegger (GA 9, 191, 162)

506 “ (GA 9, 195, 165)

encuentra el Dasein. El hombre insiste en el error y se convierte en el errabundo, como antes era el moribundo. Su menesterosidad consiste en no darse cuenta de que la esencia de la verdad es la verdad de la esencia. Este es el giro fundamental al que Heidegger se remite como necesario ya en la anunciada tercera sección de la primera parte de SuZ, bajo el título de “Tiempo y ser”, pero que jamás fue escrita “porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica.”(507).

El retirarse del ser y sin embargo su capacidad fundacional, el necesitar del hombre y en algunos lugares el parecer estar distante de él, todo esto le confiere una cuasi teología o como mínimo una vaga religiosidad. El ser es oscuridad del destino: “La historia acontecida del ser es el sino del ser, que se nos asigna y destina en tanto que retira su esencia.”(508). En esta filosofía de la historia el ser prepara “el espacio de juego del tiempo” en donde el ente aparece. El retirarse del ser resulta extraño. El mismo Heidegger lo comenta: “Lo que al pronto sigue resultando extraño, sin embargo, es que el ser se nos asigne y destine al retirar al mismo tiempo su esencia, ocultándola en su retirada.”(509). El recurso a la “*physis*” griega resulta esclarecedor: ser= lo que brota a través de sí; sin embargo, “aquello a través de lo cual hacen acto de presencia y brotan, a su manera, todas estas cosas que hacen acto de presencia a partir de sí no se halla nunca frente a nosotros.”(510). Ya Heráclito decía que “la naturaleza (*physis*) ama el ocultarse” (511)

Las vacilaciones de Heidegger respecto a la dependencia o independencia del ser frente al ente se producen en un mismo curso. En “La proposición del fundamento” afirma que “el desocultarse pertenece a la propiedad del ser.”(512). Luego, no hay un ser previo a su desocultación, no hay ser sin el ente; no se le podría identificar con el Dios de la metafísica, el cual puede ser sin el ente. Es como si el ser se diera por completo en la manifestabilidad del ente, de forma que nada quedase. Sin embargo, también podría entenderse como que el desocultarse del ente fuera una particularidad del ser que no agotaría toda su esencia.

507 M. Heidegger - “Carta sobre el humanismo” en (GA 9, 328, 270)

508 M. Heidegger - *La proposición del fundamento*, o.c. (GA 10, 108, 106)

509 “ (GA 10, 110, 107)

510 “ (GA 10, 111, 108)

511 Heráclito, fragmento 123

512 M. Heidegger (GA 10, 121, 116)

Quedarían restos del ser por detrás del des-velarse el ente. En esta otra dirección apunta el texto: “Tampoco se ha dado de lado la sospecha de que ser esencie como algo separado del hombre.”(513). Ocurre entonces algo parecido como un ir y venir entre ser y Dasein; es el juego dialéctico de mutua necesidad entre “descubridor” y “descubierto”. “Ante esa tensión bipolar de manifestación (veritativa), cabe preguntarse: quién manifiesta a quién (o en otros términos también heideggerianos): quién descubre a quién, quién desoculta a quién, quién está abierto a quién, etc.”(514).

Sin entrar en mayores profundidades sobre la retractación del ser visto desde el ser mismo, lo que debemos retener es el papel de la verdad y su relación con el Dasein. La metafísica de la modernidad se encuentra ante una realidad manifestada que abandona a un segundo lugar, volcándose hacia la cuestión secundaria de “cuál sea la estructura y el fundamento de esa realidad manifiesta.”(515). El hombre moderno, receptor de una realidad, la falsea y la subjetiviza, la desvirtúa para sus intereses. Aunque, ciertamente, la historia se concretiza a partir de la “epoché” del ser, que se ofrece como el espacio de juego temporal (“Zeit-Spiel-Raum”) en cuyo interior el ente, las cosas, el mundo pueden aparecer con el aspecto determinado que tienen (sustancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad de poder...)(516). El destino del ser abre el ámbito de la historia, él mismo no es algo histórico, es un “protosuceso”, nace al hacerse la pregunta por el ente en cuanto tal; es decir, con los filósofos presocráticos, “pero la figura determinada del ser que resulta de ese destino y la realidad constituida a partir de él no advienen propiamente, no son más que a través del pensar.”(517). Desde esta perspectiva el ser necesita del hombre para que sea pensado. Que las cosas son como son - por ejemplo nuestra racionalidad tecnológica como última verdad del ser- es posible porque el Dasein, con su pensar, coadyuva a que se encarne esa predestinación. El hombre se queda en un difícil equilibrio con su libertad. Deja que el ente sea -cede en realidad su libertad- pero en el mismo instante su pensamiento, libremente (aquí está la paradoja), coincide con los oscuros designios del ser. Esta libertad paradójica queda muy bien expuesta en el siguiente comentario de R. Rodríguez: “Si no resulta del todo

513 M. Heidegger (GA 10, 158, 152)

514 Jaime Echarri *Fenómeno y verdad en Heidegger*, Bilbao, Univ. Deusto, 1997, p. 40

515 R. Rodríguez “Historia del ser y filosofía de la subjetividad” en *Heidegger o el final de la filosofía*, Juan M. Navarro Córdón y R. Rodríguez (compiladores), Madrid, Ed.Complutense, 1993, p. 196

516 o.c. p. 197

517 “ p. 198

justificado hablar de un fatalismo del ser, sí me parece posible hablar de un fatalismo del hombre, pues su colaboración al advenimiento de una nueva época -su lugar en el proceso de iluminación- permanece en una fundamental oscuridad; es, sin embargo, claro que la figura imperante del ser precede y conduce toda su acción y su pensar.”(518). Si este razonamiento es acertado, la posibilidad de una ética se hace problemática.

Los resquicios para la libertad parecen estar todos ocluidos. Metafísicamente hablando el hombre no tiene nada que hacer con respecto a sí mismo y su libertad. En cierta forma el Dasein está como en las garras del ser. A tal extremo de desposesión, de anulación de la subjetividad, nos conduce Heidegger que todo es una fatalidad a la que no tenemos más respuesta que encogernos de hombros. La facticidad de nuestro ser-en-el-mundo, la trascendencia, las destinaciones del ser, nada podemos hacer con ellas, sino aceptarlas.

La verdad misma, como reconoce Heidegger, es un misterio, y el ser no es algo que pone el Dasein, ni es un rendimiento de la conciencia. La trascendencia (verdadero eje de toda esta filosofía), el “estar fuera”, no pertenece al Dasein, pues desde que existe está ya siempre en una “exterioridad” que es justamente las cosas y él mismo como siendo. El “estar fuera” es un puro estar en la exterioridad. Esto quiere decir que a este “fuera” no se contraponen una interioridad, un dentro, una subjetividad, una sustancia. Todo esto es paradójico para el pensamiento representador y objetivante, pero “el estar de lo extático reside, por raro que pueda sonar, en el estar dentro en el “fuera” y en el “aquí” del desocultamiento, bajo cuyo horizonte viene a la presencia el propio ser.” (519). En esta estructura está depositada la verdad como “alétheia”, el juego de ocultación/desocultación del ser, y nuestra frágil libertad.

35. La crítica al humanismo.

El escrito “Brief über den Humanismus” (1946) -verdadero manifiesto antihumanista*- está compuesto en el sombrío final de la Segunda Guerra Mundial y la consiguiente derrota y ocupación, por parte de los aliados, de Alemania. Los peores augurios de los críticos de la modernidad parecen haberse cumplido y frente al neorromanticismo del nacionalismo y la raza se impone la sociedad liberal y la democracia. Ante el fracaso general de “lo humano”,

*No sé si el término es demasiado fuerte. Pero sin duda se trata de un poshumanismo o transhumanismo. Para autores como Derrida o Agamben nos encontramos ante un peculiar “humanismo”.

518 o.c. p. 199

519 M. Heidegger (GA 9 , 374, 306)

puede lamentarse amargamente Adorno y escribir: “Lo que en el campo de concentración les anunciaban los sádicos a sus víctimas: ‘Mañana serpentearás como humo desde esta chimenea hasta el cielo’, designa la indiferencia de la vida de todo individuo hacia la que se mueve la historia: ya en su libertad formal es tan fungible y reemplazable como luego bajo las patadas de sus liquidadores.”(520). Fracaso, pues, del humanismo, bajo cuya bandera siempre se acuñó la esencia de la libertad y la dignidad del hombre. Pues así siempre fue entendido desde los clásicos griegos y latinos. Los humanistas eran aquellos hombres de vasta erudición que, sobre todo en el comienzo del Renacimiento, superando la escolástica, tomaron sobre sí aquellas artes liberales: historia, poesía, retórica, gramática. Sin tener ideas filosóficas comunes, los Erasmo, Montaigne, Pico de la Mirandola o Nicolás de Cusa, reflexionaron sobre un eje común: el hombre y la historia.

La importancia del sujeto humano no sólo cobra un nuevo lugar desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, como vimos en Descartes; es en la praxis política en donde cobra verdadera trascendencia. Frente al estado de naturaleza se opone la cultura; al instinto, la razón; al individuo aislado, la sociedad. Aparece una sociedad civil para asegurarse la subsistencia del hombre frente al poder político, de la misma manera que en el conocimiento se aseguran las cosas en la evidencia de lo cierto. El hombre deja de concebirse a sí mismo como parte de la naturaleza (521).

El apogeo de estas ideas se alcanza con Kant: “Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad.”(522) La dignidad del hombre está en el uso adecuado de su razón con el fin de desarrollar sus aptitudes naturales: “La naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo cuanto sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de otra felicidad o plenitud que la que él mismo, libre del instinto, se procure mediante su propia razón.”(523)

Sin embargo, esta supuesta autonomía comienza a flaquear en el siglo XIX, por la influencia de los “tres maestros de la sospecha”: Marx, Nietzsche y en el XX, Freud. En esa imagen transmitida, optimista, del hombre y la sociedad, se intercala la noción de

520 T. W. Adorno - *Meditaciones sobre la metafísica*. En Obras Completas, trad. cast. Alfredo Brotons, Ed. Akal, 2005, vol. VI, p. 332

521 Daniel Inneraty - *Dialéctica de la modernidad*, Madrid, Rialp, 1990, p. 20 y ss.

522 I. Kant - “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?” en *En defensa de la Ilustración*, trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Barcelona, Alba Editorial, 1999, p. 63

523 I. Kant - “Idea de una historia universal con propósito cosmopolita”, edición citada, p. 76

superestructura, voluntad de dominio o instinto, que sirven de freno a la angelical presentación de lo humano como algo libre, autónomo, racional. En autores plenamente contemporáneos las cosas se agudizan. Baudrillard habla de “la muerte del sujeto”, atravesado por los mismos productos del espíritu humano: la vida, el trabajo, el lenguaje escapan a su control. En el lugar de la conciencia aparece un inconsciente estructural, una “racionalidad sin sujeto”(524), como en el caso de Lévi-Strauss o Lacan. O definitivamente se concluye, con Foucault, la muerte del hombre, cuya invención es cosa de la modernidad, algo muy reciente (525). La crítica a Kant es devastadora: despertó del sueño dogmático para introducirse en el sueño antropológico. En medio de esta vorágine, parece que sólo Sartre mantuvo la ilusión trascendental de la libertad humana en su polémica con Lévi-Strauss (526). Uno se pregunta qué nos queda de la dignidad del hombre si desaparece la noción de libertad.

Cuando he afirmado, al comienzo de este apartado, que Heidegger se nos presenta -no sin algunas reservas- como un antihumanista, ¿su antihumanismo tiene los mismos fundamentos que la de los autores citados? De ningún modo. Ante la apremiante pregunta que Jean Beaufret le plantea: “¿Comment redonner un sens au mot ‘Humanisme’?”, por lo tanto, ¿cómo encontrarle un nuevo sentido a la palabra “Humanismo” después del desastre que hemos vivido, o cómo volver a escribir poesía después de Auschwitz, según se cuestiona Adorno?, la respuesta no puede venir del viejo humanismo, pero tampoco del vaciamiento del sujeto. La pregunta es ética, y ésta, en su concepción tradicional, requiere de unas normas de actuación. Todo actuar, por ejemplo, en la moral, produce algo, tiene un efecto, crea reglas que han de ser seguidas. Pero si, según Heidegger, “llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia”, entonces la esencia fundamental, que es la verdad del ser hecha lenguaje como la casa en la que se alberga, es lo que ha de ser desplegado; es decir, lo único que merece ser pensado. Esta es la única acción frente a la barbarie: pensar el ser sin que esto conlleve resultado alguno. Si toda ética tradicional supone un deber-ser y por lo tanto implica un actuar y un producir, la acción que debe ser realizada de conformidad con la norma, ahora se nos cierra tal efecto. Basta con el pensamiento del ser; esto es su actuar, “el pensar sólo actúa en la medida en que piensa”, y que piensa el ser. Nos encontramos ante una

antiética que nos remite hacia algo más originario. En definitiva, pensar es “L’engagement par l’Être pour l’Être.”(527). El compromiso por el ser para el ser, en donde “por y para el ser” expresan el genitivo subjetivo y objetivo. Necesitamos superar la gramática para entender esta dualidad que va más lejos de la tradicional relación sujeto-objeto. El pensamiento va a ser concebido como un don del ser al que se responde disponiendo ese pensamiento hacia el donante. Es una manera de entender la acción como pensamiento que nada tiene que ver con la *τεχνη* griega y su resultado como *πραξις* y *ποιησις*. El pensar sólo está a la escucha del ser, puesto que a él pertenece.(528). De esta forma el pensamiento humano queda subordinado, o mejor, religado, a una instancia superior que adquiere ,desde muchos aspectos, un papel mítico del cual el hombre depende a la manera de lo numinoso y fascinante. Pues al ser se le describe cómo un principio activo, casi voluntarioso, que incide sobre el pensar, como si el ser requiriese al Dasein para ser pensado; convierte al Dasein en el órgano del pensamiento del ser; no se puede entender de otra manera el texto: “El ser mismo, queriendo, está capacitado sobre el pensar, y por lo tanto sobre la esencia del ser humano, lo que significa su relación con el ser.”(529). Para entender en su contexto estas ideas, que son el trasfondo argumentativo fundamental de “La carta“, conviene resaltar el dato bibliográfico de que fue publicada en 1947 junto a la conferencia “De la esencia de la verdad”, con lo que hay una estrecha continuidad entre el antisubjetivismo de “De la esencia” y el antihumanismo de “La carta”, como vamos a constatar en la respuesta a la misma.

A la pregunta de Jean Beaufret, Heidegger contesta deconstruyendo el prestigio de la palabra “humanismo”. La “humanitas” del hombre ha sido una cuestión histórica (la república romana, el cristianismo, el renacimiento, el positivismo, el marxismo, los existencialismos) que nunca ha preguntado por la relación de lo humano con el ser. Por el contrario, ha permanecido dentro de la interpretación clásica del hombre como ser racional; no se ha abandonado nunca el terreno de la metafísica tradicional. Esta interpretación naturalista ya había sido criticada en SuZ (530). La particularidad del Dasein es la trascendencia, su ser es ex-sistencia como un estar fuera en el claro (“Lichtung”) del ser. El hombre es el “iluminado”. Este aspecto fundamental es lo que la metafísica tradicional no ha

527 M. Heidegger (GA 9, 313, 259)

528 “ (GA 9, 316, 261) 529 (GA 9, 317, 262) 530 (SuZ, confr. parágrafo 10)

tematizado: la interpelación que el ser hace al hombre.(531). Precisamente esta interpelación es a la que responde el estar “a la escucha del ser” como respuesta del pensar. Pero si el pensamiento, en contra de su esencia, se aleja de este su elemento y se convierte en mera *τεχνη* y se hace instrumento para la formación, asunto de escuela, o incluso como empresa cultural, entonces “ya no se piensa, sino que uno se ocupa con la ‘filosofía’”(532). Aparece el lenguaje al servicio de los medios de comunicación y se convierte en opinión pública. Queda establecido qué es comprensible y qué no (en clara referencia a los párrafos sobre el “uno” de SuZ). El lenguaje puede también desvirtuar su esencia: “ser la casa de la verdad del ser.”(533).

En cada época histórica los hombres, de manera inconsciente, se interpretan a sí mismos, se viven de una determinada manera. Siempre hay una latente representación de la correspondiente “humanitas”. El cristiano de la época clásica se ve delimitado frente a Dios. En la república romana, en donde esa “humanitas” es reconocida públicamente por el derecho, lo humano se enfrenta a lo bárbaro; la *παιδεία* griega se incorpora a la “virtus” romana. También el hombre renacentista se opone a lo bárbaro, representado ahora por la escolástica medieval. Para Marx, el ser humano se reconoce en lo social, que le ha de proporcionar las necesidades naturales, como el vestido, el alimento, el sustento económico.(534). Hoy en día también poseemos una definición de nuestra “humanitas”, y en los países ricos se habla de libertad y democracia, de derechos universales; damos por hecho nuestro ser tecnológico como una necesidad imparable asociada al consumo y, en lo más profundo, se ha desvanecido todo discurso fundamentador y somos nihilistas. Nada impide, pese a la denominada “crisis económica”, que no dejemos de reivindicar esta ideología como la única posible; la cual, paradójicamente, se presenta como tabla de salvación.

Si hay algo común a estos “humanismos” es la idea de que la esencia más universal del hombre es la razón. Se ha obviado la pregunta por el ser; ha quedado en el primer plano la razón del hombre en lugar de ver su esencia en la pertenencia a la verdad del ser.(535).

531 M. Heidegger (GA 9, 323, 267)

532 “ (GA 9, 317, 262)

533 “ (GA 9, 318, 263)

534 “ (GA 9, 320, 264)

535 “ (GA 9, 322, 266)

La diferencia entre existencia y “ex-sistencia” es fundamental para la comprensión real del hombre que por medio de la trascendencia se desvincula ontológicamente del resto de las cosas que meramente existen. Esto marca definitivamente una delimitación frente a cualquier otro atributo que se le pueda asignar. “Animal rationale”, “homo faber”, “homo economicus”, cualquier asignación se queda corta y en la superficial delimitación antropológica.

Es interesante resaltar este “arrojamiento” tan diferente al de SuZ. Allí se situaba en la “deuda”, cuyo reconocimiento significaba el contramovimiento existencial hacia la autenticidad. Ahora es más finamente interpretado como “arrojamiento” en la luz del ser. El hombre está destinalmente arrojado, empujado por el ser a la “Lichtung” del ser. La finitud existencial que conservaba aquel “pathos” de angustia y desprotección ante el no saber del origen y meta de la existencia, lo inhóspito de ella, es ahora un arrojamiento en la luz, cuya justificación está fuera del alcance del Dasein que se presenta ya arrojado. “Se presenta en el arrojamiento del ser, en lo destinal que arroja a un destino.”(536). Los restos de una posible subjetividad quedan eliminados, el hombre no puede no querer estar en la “Lichtung”; pero entonces volvemos a la pregunta que insistentemente nos hacemos: ¿Es dueño el hombre de su libertad?

Sobre estas premisas ontológicas de la “humanitas” del hombre, no cabe sino rechazar el existencialismo de Sartre por ser una forma nueva de la metafísica de siempre. Ciertamente ambos pensadores parten de la existencia como prioritaria ante la esencia, pero la existencia sartriana nada tiene que ver con la “ex-sistencia” heideggeriana. Sartre está pensando los términos “existencia” y “essencia” como los pensó Platón al afirmar que la “essencia” precede a la “existencia”. “Sartre invierte esa frase. Lo que pasa es que la inversión de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica.”(537). Es más, aquí no se cuestiona el origen de esta diferencia, ya que “habría que preguntarse primero desde qué destino del ser llega al pensar dicha diferencia.”(538). De modo que, negando la subjetividad, Heidegger se remite a SuZ para hablar de la “substancia” del hombre -sin que nos hagamos de la ουσια griega la idea de lo que está presente- como referida a la “ex-sistencia”. Aquí radica, dice Heidegger,

536 M. Heidegger (GA 9, 327, 269)

537 “ (GA 9, 328, 270)

538 “ (GA 9, 328, 270)

el antihumanismo de SuZ (que no un inhumanismo), pues lo que está en cuestión es la dignidad del hombre, que el humanismo metafísico no ha sabido resaltar suficientemente. Se piensa contra el humanismo “porque éste no pone la humanitas del hombre a suficiente altura.”(539). El auténtico humanismo se debe limitar entonces a seguir las consignas del ser:

Lo que ocurre es más bien, que el hombre se encuentra ‘arrojado’ por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, ex-sistiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es. Si acaso y cómo aparece, si acaso y de qué modo el dios y los dioses, la historia y la naturaleza entran o no en el claro del ser, se presentan y se ausentan, eso es algo que NO LO DECIDE EL HOMBRE. El advenimiento de lo ente reside en el destino del ser. (540) (destacado por mí)

El papel del hombre parece claro en este texto: recoger simplemente ese advenimiento. Y puesto que el advenimiento de lo ente reside en el destino del ser -que no lo decide el hombre- la tarea ética del hombre será:

Denn diesem gemäss hat er als der Ex - sistierende die Wahrheit des Seins zu hütten.

Der Mensch ist der Hirt des Seins. (541)

(De conformidad con eso (el destino del ser), lo que tiene que hacer el hombre en cuanto “ex-sistente” es guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser.)

La auténtica ética coincidirá con la auténtica “humanitas” del hombre, consistente en que el hombre more (“ethos“) a la vera del ser. Será “ethología” en su sentido más profundo y la ecología humana será el reconocimiento de este “ethos”. La casa del ser, el lenguaje, será el nicho ecológico en donde se ha de preservar esta verdad del ser. Verdad acaecida para el cuidado del hombre. Una casa, por cierto, poco comfortable. Como una choza de pastor en medio de la montaña y vapuleada por la tormenta de nieve. Casa en donde los cimientos no son de fiar, pues el ser no se nos entrega en su plenitud, y los pobres utensilios que contiene -el lenguaje con que decir el ser- son insuficientes, incluso decididamente desfiguradores.

El mismo Heidegger se pregunta que, si lo esencial ya no es el hombre sino el ser como su auténtica dimensión “ex-tática”, se pueda aún denominar humanismo a esta posición. Está claro que no, en tanto que, por ejemplo, el humanismo existencialista sartriano, con el que se compara, sitúa al hombre “sobre un plano en donde solamente hay hombres”, mientras que para Heidegger “estamos sobre un plano sobre el que principalmente

539 M. Heidegger (GA 9, 330, 272)

540 “ (GA 9, 330, 272)

541 “ (GA 9, 331, 272)

hay ser; además, lo fundamental es aclarar esa noción de “plano” entendido como equivalente al ser.(542).

Me he de referir a la polémica con Sartre porque ilustra a la perfección la respuesta más común que la modernidad ha dado a la autonomía del individuo, enfrentado ahora a su soledad existencial, una vez muerto Dios o los valores en general como referentes últimos de la moral. Como asegura Dostoievsky, si Dios no existe todo está permitido. El “todo está permitido”, significa para Sartre la absoluta libertad del hombre que tiene que elegir. El hombre está condenado a ser libre. De esta manera puede escribir en *El existencialismo es un humanismo*:

El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser. (543)

El núcleo de la ética existencialista está en el drama de la libertad por la cual el hombre forzosamente, angustiosamente, tiene que tomar decisiones si quiere evitar la mala fe. La figura del hombre libre, comprometido con su realidad, es la de una conciencia que se capta a sí misma al modo cartesiano. Este es el punto de partida también para Sartre:

En el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: pienso, luego soy; esta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma. Toda teoría que toma al hombre fuera de ese momento en que se capta a sí mismo es ante todo una teoría que suprime la verdad, pues, fuera de este cogito cartesiano, todos los objetos son solamente probables, y una doctrina de probabilidades que no está suspendida de una verdad se hunde en la nada. (544)

Según Heidegger, esto es volver a poner a la conciencia, al sujeto, como paradigma del conocimiento. La autonomía sartriana del hombre se opone a la noción de un Dasein supeditado a un ámbito que no le pertenece. Significativamente la noción de libertad en ambos filósofos es francamente antagónica. Mientras que en Sartre se trata de una libertad para tomar decisiones no prefiguradas de antemano, en Heidegger el concepto de libertad es mucho más abstracto, ya que se trata, como vimos en el parágrafo anterior, de una libertad trascendentalmente estilizada como “dejar ser al ente” estando sujeto a él.

542 M. Heidegger (GA, 9 334, 275)

543 J.P. Sartre - *El existencialismo es un humanismo*, B. Aires, Ed. del 80, 1981, p. 16

544 “ o.c. p. 31

En la frase de Sartre: “*précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*” se identifican ese “plano” o “hay”, pero son impensados. Al “il y a” francés se corresponde el “es gibt” alemán y el “hay” español. De cualquier modo como queramos expresarnos, estamos ante lo que ya se dijo en los primeros tiempos del pensar: *εστι γαρ ειναι* (es en efecto ser).(545) Las palabras de Parménides resuenan en el “il y a”, pero Sartre no recaba su presencia y otorga todo su sentido a la presencia del hombre, no a la del ser.

La frase de SuZ “sólo mientras el Dasein es, se da el ser”(546) no significa un subjetivismo del Dasein, como si el ser fuera una facultad del entendimiento, porque el acontecer del ser es previo al Dasein. “Sólo se traspasará ser al hombre mientras acontezca el claro del ser.”(547). Lo difícil es llegar a entender qué quiere decir Heidegger con ese “traspaso” de algo que es previo. No parece que “previo” sea algo temporal, como si el ser ya fuera antes que el hombre. El ser no puede ser ni antes ni después porque el ser no es nada, no es un ente. El ser es pura donación manifestada en el aquí (Da) del Da-sein, en la *Lichtung* como destinación. El ser tiene una preeminencia ontológica sobre el Dasein, pero necesita de éste para que se den los entes y el Dasein mismo. El ser es la misma *Lichtung* o espacio de luminosidad en el Dasein. Por lo tanto, el ser no es producto del hombre; “el ser es lo trascendens por antonomasia”(548), repite Heidegger, haciendo coro a la Escolástica. “El ser le abre su claro al hombre en el proyecto extático. Pero este proyecto no crea el ser.”(549). El hombre es necesario para la verdad del ser (como se afirma en “De la esencia de la verdad), es la guarda de esa verdad hecha lenguaje, cobijada en el lenguaje como la casa del ser. “La esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, de tal modo que lo que importa ya no es precisamente el hombre simplemente como tal.”(550). El ser necesita del hombre para su manifestación, y el hombre necesita del ser para “ex-sistir”. El papel del hombre no es subalterno, pero tampoco el de protagonista. “El humanismo heideggeriano es el de un hombre subordinado por esencia, sin esclavitud, al ser en cuanto ser y no directa o

545 M. Heidegger (GA 9, 334, 275)

546 “ (SuZ, 212, 233)

547 “ (GA 9 336, 277)

548 “ (GA 9, 337, 277)

549 Ibid

550 M. Heidegger (GA 9, 345, 283)

inmediatamente al ente en cuanto ente.”(551). Lo destacable es que la mediación entre ser y Dasein sea el lenguaje. En el pensar esencial el ser se “lingüística”. Ciertamente el lenguaje es una facultad humana, pero tan sólo como heraldo al servicio del habla del ser. Somos hablados, como la libertad o la verdad nos posee. Recordemos que ya en SuZ se afirma que “el fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso (“Rede”)(552). “Rede” traduce el término griego *λογος*, que tiene un sentido de lo que reúne o agavilla lo manifiesto. El lenguaje sería la superficie óptica de una estructura ontológica (“Rede” o discurso), por eso puede decir Heidegger que “a las significaciones les brotan las palabras”(553). La “lingüística” del ser acontece como cuando “la luz se hace color en el ver del vidente”(554) Valga la imagen en tanto que la luz es el ser que colorea los objetos. Si estos no tuvieran color veríamos sólo formas amorfas, en todo caso un irreconocible resplandor, el del ser. El color, en este caso el lenguaje, nos hace presente a los entes.

El antihumanismo de Heidegger no pretende negar los valores del humanismo: cultura, arte, ciencia, dignidad humana, mundo, dios. Lo que pone en cuestión es la misma noción de valor que pone por encima de las cosas en sí mismas la valoración que de ellas hace el hombre. “Mediante la estimación de algo como valor, lo valorado sólo es admitido como mero objeto de la estima del hombre.”(555). Al reducirse la cosa a la valoración que de ella efectúa el hombre (sea, como en el caso de Nietzsche, para servir a los fines de la vida), se deja de lado el momento “alethéico”, el puro misterioso aparecer de las cosas como siendo, el enigma de su inaudita presencia. Por este motivo, el valor degrada a la cosa. “Cuando se declara a dios el ‘valor supremo’, lo que se está haciendo es devaluar la esencia de dios. El pensar en valores es aquí y en todas partes la mayor blasfemia que se puede pensar contra el ser.”(556). No sólo es erróneo anteponer el valor de lo sagrado a lo sagrado mismo, sino que la esencia de lo divino es posterior a la verdad del ser. El problema filosófico fundamental - al que ya me referí en otro momento- no es si hay o no hay un dios. La cuestión, en el caso de que sí existiera, es el hecho del ser de dios, su presencia, que dios estuviera manifestado,

551 Jaime Echarri, o.c. p. 165

552 M. Heidegger (SuZ 161, 184)

553 Ibid

554 Jaime Echarri, o.c. p. 175

555 M. Heidegger (GA 9, 349, 285)

556 “ (GA 9, 349, 286)

pues, “sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado.”(557). Y no al revés, añadiríamos nosotros, como hace toda teología creacionista.

En este punto de “La Carta” Heidegger se plantea la cuestión de que si la “humanitas” del hombre está al servicio de la verdad del ser como su tarea principal, ¿no sería necesario completar la ontología con una ética? Como él mismo reconoce esta cuestión está latente desde que, después de SuZ, un amigo le preguntó: “¿Cuándo escribe usted una ética?” Pregunta fundamental, ya que “el deseo de una ética se vuelve tanto más apremiante cuanto más aumenta, hasta la desmesura, el desconcierto del hombre.”(558). Pero el malestar del presente (recordemos el momento histórico en el que fue escrita la carta) lo que para su solución exige es pensar el olvido del ser como origen de la penuria de esa época. “¿Acaso el pensar puede seguir sustrayéndose a pensar el ser después de que éste, tras haber permanecido oculto en el olvido durante mucho tiempo, se anuncie también manifiestamente en el actual instante del mundo a través de la conmoción de todo lo ente?”

La ética y la ontología están indisolublemente unidas, como así ocurría en los pensadores anteriores a Platón y Aristóteles. La división en materias (lógica, ética, física) es ya una degradación del pensamiento con fines de administración del saber y conforme a una interpretación técnica del pensar y su instrumentalización como “ciencia”. La concepción heideggeriana de la ética se ve reflejada en el $\eta\theta\omicron\varsigma$ de Heráclito. “Ethos”, como estancia, lugar donde mora el hombre junto a sus costumbres; “mors” es aquí tomado como el espacio originario en el que habita el hombre, su más auténtico lugar de in-moración. La sentencia de Heráclito (fragmento 119) $\eta\theta\omicron\varsigma \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omega \delta\alpha\iota\mu\omicron\nu$ es traducida por Heidegger como “el hombre mora en la proximidad de dios”. Que el hombre vive en la proximidad del “daimon” es lo que Heráclito da a entender a los que vienen a visitarlo ($\epsilon\iota\nu\alpha\iota \gamma\alpha\rho \kappa\alpha\iota \epsilon\nu\tau\alpha\upsilon\theta\alpha \theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$) “también aquí están presentes los dioses”(559). De manera que la divinidad es reinterpretada por Heidegger como el espacio de aparición del ser. Si esto es correcto, lo que Heráclito precursa es que el hombre está en un ámbito que le es previo. El hombre habita junto al ser (mediante el lenguaje). El auténtico lugar de in-moración es la manifestabilidad del ser, éste es el hogar del hombre. Pensar este lugar, reconocerlo o conmemorarlo será la

557 M. Heidegger (GA 9, 351, 287)

558 “ (GA 9, 353, 288)

559 “ (GA 9, 355, 290)

auténtica ética. La “ethología” es la ética originaria. Destaco el texto siguiente como ejemplo de lo que Heidegger pretende consolidar como ética originaria:

Pues bien, si de acuerdo con el significado fundamental de la palabra $\eta\theta\omicron\varsigma$, el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto ex-sistente es ya en sí misma la ética originaria. (560)

Nada se puede deducir de este pensar para que nos sirva en la vida práctica; este pensar no es ni teórico ni práctico. “Semejante pensar no tiene resultado alguno. No tiene efecto alguno. Simplemente siendo, ya le basta a su esencia.”(561). No es ética ni política, nada que ver con la vida cotidiana. Es mera contemplación. Un pensamiento del ser que se mira a sí mismo aristotélicamente. El verso de Hölderlin: “Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet/der Mensch auf dieser Erde.” ilustra a la perfección en qué consiste ese morar o habitar del hombre sobre la tierra. El hombre tendrá muchos méritos, pero hay uno destacado sobre los demás: su capacidad poética (“dichterisch”). Este pensar el ser, y la mediación de un lenguaje que es poético, constituyen la tarea del hombre en su habitar la tierra; la ética originaria.

Esta es la “humanitas” del “homo humanus”, a la cual nombra Heidegger con un término oscuro: “lo salvo” (“Das Heilen”). (562). Si “lo salvo” hay que entenderlo como verdad del ser, al mismo tiempo “mit dem Heilen zumal erscheint in der Lichtung des Seins das Böse” (“con lo salvo aparece el mal en el claro del ser”), incluso “im Bösartigen des Grimmes” (“la maldad de la ferocidad”). Así que, donde brota lo salvo ocurre la ocultación, calificada ahora como algo especialmente malo y feroz. Un mal que ya no es humano (en “De la esencia de la verdad” era “Geheimnis”, lo secreto y misterioso; ahora es el mal en estado puro), pues esta lucha entre “lo salvo” y “lo feroz” pertenece a la esencia del ser mismo.”El propio ser es la causa del litigio.”(563). Esto negativo en el ser sería lo anonadante de la nada de *¿Qué es*

560 M. Heidegger (GA 9, 356, 291)

561 “ (GA 9, 358, 292)

562 “ (GA 9, 359, 292)

563 “ (GA 9, 359, 293)

metafísica? como origen del no y la negación. Entonces esta nada no tiene ya ninguna relación con la subjetividad del Dasein. El hombre es finito porque lo es el ser. La nada del ser es la nada del hombre (ósmosis entre ser y Dasein).

La ética originaria va a consistir, como hemos visto, en que el hombre haga del ser su morada. Esta es la auténtica ley, νόμος, que viene impuesta por el ser mismo. “Sólo en cuanto el hombre pertenece al ser ex-sistiendo en la verdad del ser, puede llegar del ser mismo la prescripción de esas normas que tienen que convertirse en ley y regla para el hombre.”(564). No hay, pues, construcción autónoma de unas normas por parte del hombre, porque la única norma nos viene de la verdad del ser y su in-morar en ella, esta es la “prescripción escondida en el destino del ser”. “Ética”, “alethiología”, “ethología”, serían palabras reunidas y encerradas en un mismo círculo. La ética tendría su fundamento en la “alétheia” como desvelamiento del ser y la permanencia en esta Lichtung sería la auténtica “ethología”.

36. Conclusiones de “La carta sobre el humanismo”

¿Sería posible concebir esta originaria estancia del hombre como una especie de algoritmo para toda posible moral? Quiero decir, ya que “esta estancia es la única que procura la experiencia de lo estable. Y el apoyo para toda conducta lo regala la verdad del ser.”(565), ¿no tendríamos una especie de ética formal, condición trascendental de toda moral? La respuesta no se conforma con un obvio sí, porque el problema es cómo pasar de lo general a lo particular. Lo que necesitamos con urgencia es esa “máquina-algorítmica-moral” en la que, primero, introduzcamos los datos de nuestra situación actual, luego se transformen al ser tamizados por el ante todo “pensar el ser” para, finalmente, obtener un out-put que nos diga, nada menos, cómo debemos actuar. Heidegger rehuiría la solución a esta cuestión vital de la praxis y la rechazaría como una nueva caída en las trampas de la metafísica y su imperiosa necesidad de logicidad, y volvería a insistir en que pensar (el ser) y hacer es lo mismo y más elevado que cualquier praxis común.

564 M. Heidegger (GA 9, 361, 294)

565 Ibid

En cierta forma “La Carta” es un retroceso con respecto a lo que vagamente apareció en 1928 con el concepto de Metontología (566). Allí se anunciaba una Ontología fundamental, pero transformada (μεταβολη), de tal manera que se recoja en ella el ámbito de la existencia; y, enigmáticamente, incluso lo escribe entre paréntesis, como si fuera algo secundario, escribe Heidegger: “tan sólo aquí se puede plantear la pregunta por la ética.”(567). La Metontología debía recoger esos residuos que la Ontología Fundamental no había tratado, es decir, las cuestiones ónticas, como es el tema de la ética. Sin embargo, tal proyecto nunca se llevó a cabo. “Cada vez que Heidegger se apercibía que su planteamiento ontológico fundamental podía exponerse a una interpretación óntica, intentaba blindarlo contra ella.”(568). El dato de que entre su proyecto de Metontología y “La Carta” hayan pasado dieciocho años, muestra a las claras la imposibilidad de materializar la deseada ética que se adecue a la praxis del Dasein.

No es posible una dirección de la acción, entendida comúnmente, porque “el pensar sólo lleva al lenguaje la palabra inexpressada del ser.”(569). Una palabra, si acaso, balbuciente, poética e inoperativa. En este terreno cobran singular importancia el lenguaje y la poesía. Una manera de alejarse del verdadero pensar es considerar a la lógica como la última ratio del conocimiento. Por muy escandaloso que pueda parecer, una forma del antihumanismo heideggeriano hunde sus premisas en la inveterada e incuestionada afirmación de que se ha de pensar conforme a las reglas de la lógica, ya que, de otra manera, se abren las puertas del nihilismo. Sin embargo, “Con esa permanente invocación a la lógica se despierta la impresión de una total entrega al pensar, cuando precisamente se está abjurando de él.”(570). En esta región de lo “ilógico” se encuentra la poesía, a cuya verdad no alcanza el pensamiento lógico cotidiano. De manera un poco asombrosa, Heidegger nombra a Aristóteles y su “Poética”, “según la cual la poesía es más verdadera que la indagación de lo ente.”(571). Algo que, de ser cierta la cita, emparentaría al estagirita ¡nada menos que con Nietzsche! (572)

566 M. Heidegger GA, 26, o.c.

567 M. Heidegger (GA 26, 199, 184)

568 Luis C. Santiesteban - *Heidegger y la ética*, México D.F., Ed. Aldus, 2009, p. 75

569 M. Heidegger (GA 9, 361, 295)

570 “ (GA 9, 348, 285)

571 “ (GA 9, 363, 296) NA: He consultado la “Poética”, pero no he conseguido encontrar esta cita.

572 NA: Recordemos el aforismo de Nietzsche: “El arte tiene más valor que la ‘verdad’” *Fragmentos póstumos*, trad. Juan. Vermal y Juan B. LLinares , Madrid, Tecnos, 2006,V. IV primavera 1988, 14(21).

Sólo cabe permanecer a la escucha de un lenguaje que nos adviene de un remoto lugar y al que debemos dar cobijo. Casa común, pues guardamos al lenguaje y a nosotros mismos. Protejemos al ser y éste nos protege: “El ser es la protección que resguarda de tal manera a los hombres en su esencia ex-sistente en lo relativo a su verdad que la ex-sistencia los alberga y les da casa en el lenguaje. Por eso, el lenguaje es a un tiempo la casa del ser y la morada de la esencia del hombre.” (573). Igual que en SuZ la voz de la conciencia era vocación muda, mas interpelante, y cuyo origen desconocido venía desde dentro y desde fuera del Dasein a la vez, en “La carta” la voz llega al lenguaje en la soledad silenciosa del pensamiento. “El habla habla”(574), en una pavorosa tautología; nosotros escuchamos este silencio sonoro.

El humanismo que la filosofía de la subjetividad alberga, no es simplemente una actitud moral o una ideología, es la metafísica de la época moderna.(575). Esta noción de objetividad no permite dejar nada fuera de su ámbito; es totalitaria en el sentido de que no contempla realidades no sujetas a su método; es cuestión de tiempo descubrir lo oculto. Las filosofías de la voluntad que, en principio, parecían poner freno al racionalismo objetivista, agudizan el olvido del ser, pues en ellas “sale a plena luz lo que era la vida íntima del sujeto, su secreto motor.”(576). Nietzsche será la consumación de las filosofías del sujeto; ahora, en vez de objetos opuestos a un sujeto lo que hay son valores. Ante este pesimismo que Heidegger no deja de manifestar, lo único que podemos hacer es “llevar al lenguaje la palabra inexpresada del ser.”(577) y abandonar la filosofía por el pensar: “En la actual precariedad del mundo es necesaria menos filosofía, pero una atención mucho mayor al pensar, menos literatura, pero mucho mayor cuidado de la letra.”(578).

Como hemos visto, para Heidegger pensar es ya una forma de acción. ¿Es esto posible? Si la propuesta ética es construir un mundo de pensadores del ser que no hicieran otra cosa que

573 M. Heidegger (GA 9, 361, 295)

574 M. Heidegger *-Unterwegs zur Sprache* (GA 12) *De camino al habla*, trad. cast. Yves Zimmermann, Barcelona, Ed. Serbal, 1987, p. 12

575 R. Rodríguez- “Historia del ser y filosofía de la subjetividad”, o.c. p. 201

576 Ibid.

577 M. Heidegger (GA 9, 364, 297)

estar a su escucha, ¿cómo sería y qué consecuencias prácticas tendría tal comunidad de “beatos del ser”?

En este punto es necesario citar la polémica suscitada por la conferencia de Peter Sloterdijk, cuyo título “*Regeln für den Menschenpark*” (578) se presenta como “una respuesta a la ‘Carta sobre el humanismo’ de Heidegger”. Más allá del afán provocador el asunto es fundamental porque plantea abiertamente las dudas arriba suscitadas. Efectivamente, Heidegger pretende superar el viejo humanismo -ese que se encerraba en un círculo de libros que a modo de una correspondencia interna creaba un tejido epistolar entre los hombres, de manera que el humanista se pudiera claramente diferenciar del bárbaro- y lo hace desde la sospecha de que este humanismo es, en realidad, un sistema de autosobreelevación que no ha conducido sino a la catástrofe presente.(579). Que ni el cristianismo, ni el marxismo, ni el existencialismo han tomado en serio la pregunta por la esencia del hombre, y que más bien la han eludido.

Lo que Heidegger pretende, según la lectura del profesor de Karlsruhe, es un nuevo humanismo, más poderoso, creado en esa nueva ciudad del lenguaje, protegido en las casas del claro del bosque. “Lo decisivo ahora es simplemente el hecho de que por medio y a través de la crítica de Heidegger al humanismo se propaga un cambio de actitud que llama la atención del hombre sobre la posibilidad de un ascetismo meditativo cuyo alcance supere en mucho todas las metas de la educación humanística. Sólo en virtud de este ascetismo podría formarse una sociedad de los meditabundos más allá de la sociedad literaria humanística.”(580) . Sin embargo, las cosas no son tan sencillas, porque a Sloterdijk no se le escapa el instinto violento propio del ser humano que parece abocado -de manera un poco hobessiana- al terror del estado, sea bajo la norma jurídica, o bien, el reproche moral, propio de los sacerdotes. Algo que ya vió con claridad Nietzsche. De manera que no se hace muchas ilusiones porque “el claro del bosque es al mismo tiempo un campo de batalla y un lugar de decisión y de selección. Al respecto ya nada puede resolverse con las frases de una pastoral filosófica. Allí donde se levantan casas hay que decidir qué va a ser de los hombres que las

578 P. Sloterdijk - *Regeln für den Menschenpark Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus* , Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1999. *Normas para el parque humano*, trad. cast. Teresa Rocha, Madrid, Ed. Siruela, 2000.

579 P. Sloterdijk, o.c. trad. p. 40

580 “ o.c., p. 49

habitan.” (581). A partir de aquí la polémica está servida, sobre todo desde el momento en que se ha introducido la palabra “selección”. El hombre se presenta como criador de hombres, lo que hace estallar la idea de un humanismo “dulce”. Será necesario que en el idílico claro del bosque el nuevo humanista “aplique sus métodos domesticadores, adiestradores, educadores, convencido como está de la necesaria relación entre leer, estar sentado y apaciguarse.” (582)

De modo que no cabe sino concluir una perspectiva también pesimista en la nueva etapa, poshumanística, que Heidegger prevé. ¿Que no habrá un Ereignis sin dolor y sin el sometimiento de unos hombres por otros? ¿Que no existirá sino un zoo global, “pues los hombres son seres que se cuidan y se protegen por sí mismos y, vivan donde vivan, generan alrededor suyo el entorno de un parque”(583)? La antropotécnica, para Sloterdijk, es el futuro. Una sombría perspectiva para la Gelassenheit heideggeriana, ya que se hará necesaria la crianza de hombres serenos, en permanente escucha de la voz del ser, y a cuya vigilancia en el buen adiestramiento estarán los “auténticos” frente a los desdichados “inauténticos”. Más allá del cinismo las consecuencias perversas de las buenas intenciones parecen ineludibles.

581 P. Sloterdijk, o.c. p. 60

582 “ o.c. p. 63

583 “ o.c. p. 75

IV PARTE

EL NIHILISMO Y LA TÉCNICA COMO MANIFESTACIÓN DE LA ÉTICA
SUBJETIVA EN EL FINAL DE LA METAFÍSICA.

CAPÍTULO I : DESARROLLO DEL NIHILISMO

37. La normalidad del nihilismo.

Vamos a utilizar dos términos heideggerianos que ya nos son conocidos: “ethos” y “Stimmung”. El primero, de origen griego, se refiere al modo como el hombre “habita” en el ser, de qué manera lo interpreta, cuál es su puesto en el cosmos. El segundo, es una palabra alemana próxima a “estado de ánimo”. Nuestro estar en el mundo -ya lo sabemos desde SuZ- más que de un saber teórico se trata de una vaga disposición del ánimo (sea triste, alegre, expectante o serena, la gama es infinita). ¿Cuál es nuestro “estado vital”, nosotros, ciudadanos del mundo desarrollado? ¿Si hiciéramos una encuesta nos responderían que su “estado interior” es el del vacío? ¿Nos reconocemos entonces nihilistas? Seguramente no. El hombre actual tiene una tan difusa “Stimmung” del nihilismo que lo lleva incluso a rechazarlo. Pues claro que tiene metas en su vida, de ninguna manera el nihilismo se asocia con la indiferencia ante la falta de sentido. Para quien hace afirmaciones un poco dudosas ya tiene el sistema de salud una respuesta eficaz y un tratamiento adecuado: se trata de una depresión.

El nihilismo (lo mismo que la técnica) es tan normal que ya no lo percibimos. Nuestro “ethos” es el nihilismo, si no lo reconocemos es porque estamos en él como el azúcar en el agua. “Ninguna persona inteligente querrá aún negar hoy que el nihilismo en las formas más diversas y escondidas es el ‘estado normal’ de la humanidad” y añade Heidegger: “El nihilismo se ha consumado cuando ha prendido todas las existencias y ya está por todas partes, cuando ya no puede afirmarse que sea una excepción, en tanto que se ha vuelto un estado normal.” (584)

584 M. Heidegger- *Zur Seinsfrage* en *Wegmarken* (GA 9 p.393) *.Acerca del nihilismo* , trad. cast. José Luis Molinuevo, Barcelona, Ed. Paidós, 2008 p.84.

El nihilismo, en general, tiene cierta imprecisión semántica porque a primera vista se lo asocia a contenidos más bien sociológicos. Está más cerca de la idea romántica del anarquista que desea destruir el estado mediante la bomba que de los enrevesados análisis filosóficos. Por lo tanto, sería prudente diferenciar entre un nihilismo filosófico o metafísico, que es el que elaboran Nietzsche y Heidegger, de un nihilismo no académico, o por así decir, mundano. Este último es el que trata por ejemplo Turguénev en su novela *Padres e hijos*, relato en el que se empieza a utilizar la palabra “nihilismo” como rechazo a toda autoridad. Así, cuando se le pregunta al protagonista qué entiende por nihilista, contesta: “Un nihilista es la persona que no se inclina ante ningún tipo de autoridad, el que no acepta ningún principio de fe, por mucho respeto que éste le infunda.”(585). El rechazo a la autoridad tiene su fundamento en que ésta se sostiene sobre principios indemostrables, tan sólo basados en la costumbre y la tradición, una concepción del mundo romántica y espiritualista que no tiene en cuenta los avances de las ciencias naturales y del positivismo a lo largo del siglo XIX. Es un enfrentamiento entre la tradición de los padres y la modernidad que ha implantado la Ilustración. Este nihilismo es un no creer a partir de un escepticismo radical en lo referente a las relaciones humanas. A ojos de los padres este nihilismo es destructivo, anárquico y, como lo refleja Dostoyevski, violento.

Más cercano a la filosofía es la acusación de nihilista que Jacobi le lanza a Fichte en su célebre carta. Si el primero era tachado de “quimerista” por sostener una realidad más allá del sujeto, el segundo se apoyaba en un idealismo vacío, “nihilista”. “En verdad mi querido Fichte, no debe irritarme si usted, o quien sea, quiere llamar ‘quimerismo’ a lo que yo contrapongo al idealismo, al cual dirijo el reproche de ‘nihilismo’.” (586)

Nuestra comprensión del nihilismo tampoco toca estos aspectos más bien epistemológicos. Es algo más globalizador porque se acerca, como antes decía, a nuestro modo de estar en el mundo. El hombre moderno tiene una conciencia “naïf” del nihilismo, de modo que éste ya no es un huésped extraño, sino que somos nosotros los que estamos confiadamente hospedados en él. Como veremos más adelante, nuestra manera de habitar la tierra, nuestro “ethos” epocal, consiste en la inmersión ciega en el mundo tecnológico que nos sobra y nos basta para solucionar cualquiera de los antiguos problemas de la metafísica, sean físicos o morales.

En esta situación -escribe M. Haar- “el estado moderno es una forma específicamente instrumental de la organización tecnológica del ente en totalidad. Esta organización está dirigida por una conciencia que se cree libremente comprometida con la historia óptica, pero de hecho está sometida, más allá de lo que supone, a los mecanismos tecnológicos.”(587)

¿Pero qué es realmente el nihilismo?

Heidegger nos da una definición en los siguientes términos:

Der Name ‘Nihilismus’ sagt, falls er ein nennenden Wort werden und nicht ein Schlagwort bleiben soll, dass in dem, was er nennet, das nihil (nichts) wesentlich ist. Nihilismus bedeutet: mit dem Seiendem ist es nichts; und zwar keineswegs nur mit diesem oder jenem Seiendem, sondern nichts ist es mit dem Seienden als solchem im Ganzen. (588)

(El nombre ‘Nihilismo’ dice, en el caso de que llegue a ser una nombrada palabra y no permanezca como un eslogan, que, según lo que ella nombra, la nada esencialmente es. Nihilismo significa: con el ente es la nada; pero de ningún modo con este o aquel ente, sino que nada es con el ente como tal en general.)

Ahora bien, esa nada que se ha instalado sobre el ente en general significa su desvalorización en un sentido muy concreto: está relacionado con la muerte de Dios y la pérdida de los valores supremos; además, ese fenómeno está causado por el hombre, es obra suya, y está en marcha desde los inicios de la metafísica occidental. “El nihilismo, comprendido como la historia de la desvalorización de los valores supremos, es obra del hombre.”(589) Y “El ir sobre sí mismo sobrepasándose del hombre actual está en camino desde hace siglos, es decir, para este ir más allá y sobrepasar. El humanismo de la voluntad de poder es ya histórico antes de que se expresara con palabras de la metafísica de la voluntad de poder.”(590)

El nihilismo se nos presenta no como un fenómeno nuevo en la historia, sino precisamente su culminación. Es sinónimo de agotamiento de la capacidad creativa de la historia, porque todas sus posibilidades ya se han dado. “La historia occidental, devenida planetaria, hoy da muestras de agotamiento. Se atasca, no progresa, se repite machaconamente, cuando no regresa. Fin de las utopías y las ideologías, ya sean progresistas o no. Retorno del antiuniversalismo, del nacionalismo y en general de viejos dogmas. La historia en su

587 Michel Haar- *La fracture de l’Histoire*, Ed. Millon, 1994 p. 179 (traducción propia)

588 M. Heidegger - *Metaphysik und Nihilismus* (GA 67 p. 177) (traducción propia)

589 M. Heidegger (GA 67, 179)

590 “ (GA 67, 185)

conjunto sufre de una falta de porvenir.”(591). Lo que M. Haar nos quiere dar a entender con este texto, es que “fin de la historia” es lo mismo que la ruptura con la historia trascendental que nos proporcionaba un fundamento para la distinción entre lo sensible y lo suprasensible. Si la historia ha perdido su sentido tras esta fractura sólo queda la mera cronología de los hechos, los cuales han perdido todo hilo conductor. Lo que nos resta, en el mejor de los optimismos, es algo que ya no pertenece a la historia, porque el Ereignis o Acontecimiento heideggeriano es algo sin lugar ni fecha. La deseada co-apropiación de ser y hombre es algo fuera de la historia, pues significativamente sería el reverso de la época presente, su negativo fotográfico.(592). Pero también es presumible la definitiva muerte del Dasein absorbido en la era tecnológica. En este caso el fin de la historia sería un asunto más serio y su progresivo enfriamiento iría parejo con un exponencial desarrollo de la tecnología, cuyo explosivo dominio al fin y al cabo es muy reciente.

Quien quiera acercarse mínimamente y de forma analítica a la historia de las ideas con la pretensión de comprender nuestro mundo actual, tendrá que tropezar con Nietzsche y Heidegger como los profetas del desastre. De forma sistemática y durante un periodo (1936-1946) especialmente delicado de la historia europea, Heidegger empeño sus esfuerzos en aclarar sus ideas, objetiva y personalmente, mediante el estudio profundo de la obra de Nietzsche, por el cual ya tempranamente sintió admiración. La tarea hermenéutica parte de una “Auseinandersetzung”, de un “uno enfrente del otro” mediante el cual sale a flote lo no dicho por el pensador, tarea fenomenológica que ya emprendiera con Platón. Sin embargo - como se ha señalado repetidamente en la confrontación Nietzsche/Heidegger- no siempre se respeta la limpieza de las reglas del juego; en muchas ocasiones los textos nietzscheanos son leídos con las gafas heideggerianas. En una palabra, Heidegger lee a Nietzsche desde su propia filosofía. Esto se nos hará evidente en el tema del nihilismo, de tal manera que en realidad tendremos dos concepciones distintas del mismo, de las cuales la de Heidegger se nos propondrá como más abarcadora. Pero también tienen muchos puntos en común. Como señala G. Vattimo (593), hay una especie de circularidad entre ambos autores, cada uno puede explicar al otro y viceversa, esto significa una sustancial continuidad. “Así se puede

591 M. Haar o.c. p. 9

592 “ p.12

593 G. Vattimo - ‘Nietzsche intérprete de Heidegger’ en *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, trad. cast. Carmen Revilla, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 269-280.

hablar -escribe Vattimo- no sólo de un Heidegger intérprete de Nietzsche, sino también de un Nietzsche intérprete de Heidegger.”(594) Y es que ambos pensadores coincidirían en un pensamiento que pretende superar la metafísica a partir de una reflexión sobre la técnica. Sin embargo, aunque es evidente la continuidad entre uno y otro -sobre todo en esa crítica cultural que parece rechazar Heidegger como intención suya prioritaria- también resulta patente dos intenciones de fondo bien distintas. “La lectura heideggeriana de Nietzsche - escribe M. Haar- por abarcante y minuciosa que ella sea, nos parece algunas veces excesivamente esquemática y, en una palabra, restrictiva en relación a las múltiples vías abiertas por la interpretación nietzscheana.”(595) Como también apunta Pedro Cerezo: “Se diría que en su lectura (la de Heidegger), reduce o aprisiona a Nietzsche, con extrema violencia sistemática, en la camisa de fuerza de la metafísica y deja fuera dimensiones del pensador, que liberadas, pueden reconocerse en el mismo estilo del pensar heideggeriano. Para ello Heidegger tiene que abordar a Nietzsche con una nueva forma de preguntar y con un nuevo concepto más radical de metafísica, capaz de envolverlo por la espalda.” (596)

Me parece muy acertada y plástica la expresión “envolverlo por la espalda”, ya que significaría que Heidegger coge a traición a su interlocutor, amordazándole en sus propias ideas. Y es que pese a la indiscutible continuidad también hay diferencias de fondo importantes, pues si prestamos atención a los textos, el rechazo a la metafísica quizás sea más radical en Nietzsche que en Heidegger, ya que mientras en el primero la metafísica no es digna de crédito, el segundo la toma por problemática. Para este extremo resultan aclaradoras las palabras de Cerezo: “Cabría decir que Heidegger es un pensador meta-metafísico, pero no ya en la reduplicación intensiva del propio gesto de la metafísica, como sugiere Derrida, sino en el vaciamiento del lleno ontológico de su espacio desde el límite de la nada. Nietzsche, en cambio, intenta abandonar este espacio abruptamente en un salto radical.”(597) Por lo tanto, bien mirado, Heidegger no abandona el espacio de la metafísica, sino que lo recorre hacia atrás, hacia lo impensado de ella, con la intención de ensayar otro comienzo, ciertamente ya posmetafísico. Además, este vaciamiento ontológico tiene un

594 G. Vattimo o.c. p. 270

595 M. Haar o.c. p. 143

596 Pedro Cerezo Galán “La cuestión del nihilismo. La confrontación Heidegger/Nietzsche” en *Pensar la nada*, L. Sáez, J. de la Higuera y J.F. Zúñiga (Eds), Madrid, Biblioteca Nueva RS, 2007, p. 256

597 P. Cerezo o.c. p. 253

doble sentido, bifurcado entre el problema de la nada (Nichts), que aparece en SuZ y *¿Qué es metafísica?* o la *Introducción a la metafísica*; mientras que en el segundo Heidegger se tiene en cuenta al nihilismo (Nihilismus) relacionado directamente con la historia de la metafísica.(598). La nada tiene una perspectiva ontológica, trascendental, fundamentadora, mientras que el nihilismo -además de continuar el vacío ontológico- posee una carga plenamente moral y de crítica de la modernidad. Pero el hilo entre nada y nihilismo nunca se rompe, ya que “Quizá la esencia del nihilismo esté en que no se tome en serio la pregunta por la nada.”(599), con lo cual ontología y ética se entreveran misteriosamente en la unidad del olvido del ser: “La historia del nihilismo es la historia en la que del ser mismo no hay nada.”(600). Cuestión ontológica y cuestión ética parecen ir siempre de la mano.

Las consecuencias del nihilismo (imperio de la subjetividad como manifestación de la voluntad de poder) no las va a retrotraer Heidegger a una transvaloración de los valores habidos hasta el momento que ha dejado de suponer la división de dos mundos, el sensible y el suprasensible, como Nietzsche ha dejado escrito, sino que lo propio del nihilismo es el olvido de la verdad del ser en el fenómeno de su ocultación en la desocultación del ente, es decir, que “la metafísica, en cuanto metafísica, es el nihilismo auténtico.”(601). El error de Nietzsche, a los ojos de Heidegger, es el no haberse percatado de que cualquier fundamento entitativo (por ejemplo, la voluntad de poder) como cualquier modo de desencubrimiento, remite a un abismo (Ab-Grund) de lo que se sustrae a toda fundamentación. Para Nietzsche, si el ser es “el último humo de la realidad evaporada” (*El ocaso de los ídolos*), entonces -escribe Cerezo- “en el seno de esta nada de sentido y de valor anida el acto creador de la voluntad de poder en su esencial autotranscendencia. Esta nada creadora, como la de Stirner, sería el último rostro secularizado del Dios creador.”(602). Pero esta nada que fomenta a la voluntad de poder en sus aspectos más creativos, se va a presentar -en la lecura heideggeriana de Nietzsche- como la más extrema impropiedad, como valor para la producción y destrucción en nuestro mundo técnico.

598 Diego Sánchez Meca - *El nihilismo*. Madrid, Ed. Síntesis, 2004, p. 157

599 M. Heidegger *Nietzsche* GA 6.2, p.. 43. *El Nihilismo II* o.c., p. 50

600 M. Heidegger (GA 6.2, 304, 275-6)

601 M. Heidegger (GA 6.2 309, 279)

602 P. Cerezo o.c. p. 249

Nos encontramos entonces con dos denuncias de la historia pero de calado distinto. Lo que los hace diferentes en su interpretación del nihilismo es que Heidegger, a su pesar, permanece dentro de cierto escolasticismo del ser, pues retoma un asunto muy antiguo, aunque visto desde una perspectiva completamente novedosa. El problema para Nietzsche es otro. Lo que a él verdaderamente le mueve a reflexión es el ocaso de lo trágico en la Grecia de Eurípides y de Sócrates, la inflexión extraña de la tragedia que abandona el mundo dionisiaco y queda oscurecida por el hombre teórico(603). Para Heidegger, en cambio, el problema esencial es el olvido del ser.

También hay que considerar que la relación con Nietzsche no es uniforme. Esta desigualdad de pareceres tiene su explicación en las vicisitudes personales de Heidegger que van desde un rescate de la lectura pro-nazi de Nietzsche, íntimamente relacionado con la desilusión personal ante el desarrollo de los acontecimientos, hasta una desvalorización del superhombre al integrarlo como paradigma de la voluntad de poder, para finalmente, ya en los años 50, reivindicar su figura como superador de la técnica. Y es que hay que recordar hechos muy significativos en la vida de Heidegger. En 1943 sus dos hijos fueron llamados a filas y permanecieron en el frente oriental. En el 44 el propio Heidegger es movilizado para cavar trincheras. En el 45 Friburgo es ocupado y su casa requisada. Ese mismo año la Comisión Depuradora anticipa su jubilación y en el 46 sufre un grave derrumbamiento psicológico y tiene que someterse a tratamiento.(604). Michel Haar propone tres etapas en la interpretación del superhombre nietzscheano (605): a) 1935-37. Adhesión relativa a la idea que tiene Nietzsche sobre el camino de una superación del hombre. b) 1937-40. Alejamiento progresivo. Nietzsche está completamente dentro de la metafísica, pero paradójicamente justificado por el hecho de que anticipa la técnica. c) 1951-53. Heidegger se aviene a una suerte de rehabilitación del superhombre y de Nietzsche en general. Heidegger ha perdido toda fe en la política que sólo es capaz de organizar la maquinaria tecno-económica. El superhombre es visto ahora desde la serenidad del dejar ser a las cosas. El superhombre encarna ahora la pobreza, la simpleza, la ternura, más duro pero más calmo, más generoso, más lento en sus decisiones y más reservado en su palabra. Así lo califica en *Was heisst*

603 Remedios Avila - *El desafío del nihilismo*, Madrid, Ed. Trotta, 2005, p. 241

604 o.c. p. 223-224 . Igualmente la biografía de R. Safranski -*Un maestro de Alemania.*, trad. cast. Raúl Gabás, Barcelona, Ed. Tusquets, 2007.

605 M. Haar o.c. pp. 160-161

denken?, ¿tal vez una imagen de sí mismo?

No es la intención de este trabajo averiguar quién tiene la razón, no entramos en la polémica Nietzsche/Heidegger, lo que nos interesa es la silenciosa sombra del nihilismo “que nos hace creer de nuevo metas -escribe Heidegger-, donde de nuevo se es ‘feliz’, donde además se procede a hacer accesible de igual modo a todo el ‘pueblo’ los ‘bienes culturales’ (cines y viajes a las playas) hasta ahora cerrados a la ‘mayoría’, precisamente aquí, en esta ruidosa embriaguez ‘vivencial’, está el máximo nihilismo, ‘el organizado cerrar de ojos’ ante la ausencia de meta del hombre.” (606). O sea, la pavorosa anormalidad de lo normal.

El punto de partida es la ambigüedad de la voluntad de poder manifestada en la figura del superhombre. Pues realmente hay una antinomia (607) entre el hombre del pensamiento meditante y artista frente al calculador, y no termina de explicarse cómo esa voluntad de poder artística puede contener lo impensado de la voluntad de voluntad, cómo la idea nietzscheana del arte puede contener lo impensado de la técnica (608) y cómo es posible hacer entrar a Nietzsche en la corriente filosófica que hace del ente una representación del sujeto, cuando “la filosofía nietzscheana no es fundamentalmente una filosofía de la representación sino una filosofía de la interpretación.”(609) En resumen: “En un deslizamiento hábil y rápido -dice Haar-, Heidegger establece de entrada la equivalencia entre ‘magisterio de la tierra’ (es decir, en el caso de Nietzsche, la afirmación de lo sensible, o políticamente, el reinado de una nueva aristocracia de artistas sublevada en contra de la nivelación democrática) y dominación tecnológica planetaria.”(610) Y sin embargo... Heidegger asienta una conexión directa entre voluntad de poder, nihilismo y devastación de la tierra. Lo que observa es un camuflado autodesprecio del hombre tras la máscara de la voluntad de poder. Su temor está en consonancia con el de Husserl al inferir que toda ciencia de hechos deja de lado el sentido de esos hechos. De esta manera el hombre también se reduce a un hecho y consecuentemente se autodesprecia (611). Tal parece ser el destino al que le empuja el nihilismo y la técnica.

606 M. Heidegger - *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* GA 65 p. 139. *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*, trad. cast. Dina V. Picotti, B. Aires, Ed. Almagesto-Biblos, 2003, p. 123

607 M. Haar o.c. p. 164

608 “ o.c. p. 173

609 “ o.c. p. 174

610 “ o.c. p. 215

611 Vincenzo Vitiello-”Heidegger y el Nihilismo” en *Secularización y nihilismo*, Buenos Aires, UNSAM,1999

38. La filosofía de la historia de Heidegger

Mientras que para Nietzsche la historia puede ser una pesada carga de la que a veces hay que desprenderse (“Existe un grado de insomnio -escribe Nietzsche-, del rumiar y del sentido histórico, que atenta contra lo vivo y lo conduce a la perdición, con indiferencia de si se trata de un ser humano , un pueblo o una cultura“)(612), en Heidegger, al contrario, ese fardo constituye la esencia de la metafísica. Las grandes filosofías omniabarcadoras comprenden necesariamente una filosofía de la historia (es el caso de Hegel), se hacen más interesantes porque nos dan una explicación del devenir que satisface nuestra curiosidad por aclararnos el presente. Quién hace la historia, qué o quién la mueve, porqué las cosas se desarrollan de este modo y no de otro, son preguntas imprescindibles. El interés histórico de Heidegger es tan central que podría decirse que no hay una tesis sólida de su pensamiento que no esté contrastada con la historia. Su método de trabajo es siempre el mismo: a partir de los textos de un autor del pasado extraer lo no dicho, para que en la contrastación reluzca -no sin violencia- su propia filosofía.

Pero la historia de la filosofía es el resultado de una filosofía de la historia y ésta última es la historia del ser. Si la historia de la metafísica es historia del ser entonces nos encontramos en una difícil situación a la hora de calibrar el resultado de un determinado pensamiento. La cuestión es ésta: ¿Hasta qué punto es válida nuestra crítica a una filosofía si al fin y al cabo ese sistema no hace otra cosa que obedecer a los designios históricos del ser? Este es el problema con Nietzsche. Para comprender mejor su interpretación es preciso tener en cuenta la filosofía de la historia heideggeriana como historia del ser, entonces “adoptar como hilo conductor y condición previa para la comprensión del sentido de los fenómenos la ‘historia del ser’, no es conjugable con la tarea de dar una interpretación ‘correcta’ del pensamiento de Nietzsche, es decir, no cuadra con el objetivo de reconstruir este pensamiento de una manera filológicamente impecable e historiográficamente erudita y completa.”(613). No se puede, por lo tanto, hacer una crítica de Nietzsche independientemente de la historia del ser.

612 F. Nietzsche-*Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida.* trad. cast. Joaquín Etorena, Buenos Aires, Ed. Zorzal, 2006, p. 17

613 Diego Sánchez Meca - *La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Ed. Tecnos, 2006, p. 341

Nietzsche es un eslabón -el último- de una cadena que comienza en Platón. La idea de una historia previa va a condicionar su lectura, ya que la obra nietzscheana no es el producto del cerebro del “señor Nietzsche”, pues “los grandes filósofos no plantean ni resuelven problemas, sino que son ‘la voz del ser’ mediante la que el ser se desvela al mismo tiempo que se oculta.” (614)

Para comprender la filosofía de la historia ,según Heidegger, tendríamos que preguntarnos: ¿Cómo se instalan las ideas en la historia? Podríamos pensar que el empirismo o el racionalismo fueron obras exclusivamente extraídas de las cabezas de Hume o de Leibniz, que el inicio de la modernidad fue creación de Descartes o que el escepticismo sobre el alcance de la razón fue obra de un hombre que en su casa de Königsberg, en la soledad de su gabinete, destiló poco a poco. Pensar tal cosa sería darle demasiada importancia a un individuo aislado que reflexiona y quiere influir en la humanidad. Misteriosamente lo que ocurre es que las ideas ya están en el aire, ha habido una transformación en la manera que tienen los hombres de acercarse al mundo y tal vez haya un filósofo afortunado que adelantándose a sus contemporáneos logra explicar lo que sucede.

Se pueden establecer dos niveles históricos. Una historia básica (Geschichte), secreta, que sólo el ser conoce y que en su desarrollo coincide con la historia de la metafísica. La historia de la filosofía es la historia del ser y Nietzsche estaría por lo tanto integrado en esa historia. Y por otro lado, la historia (Historie) tal como la vivimos, el concreto devenir recogido en una historiografía. Tenemos entonces una historia trascendental que marca el sentido de lo que ocurre y los hechos mismos ocurridos. En palabras de Heidegger:

La palabra “historia” (Historie) significa: informarse y hacerse visible, y por ello nombra un modo del representar. Por el contrario, la palabra “historia acontecida” (Geschichte) significa aquello que se da en la medida en que, de este modo o de este otro, está preparado y emplazado para una sollicitación, es decir, destinado y enviado. La Historia (Historie) es la indagación de la historia acontecida (Geschichte). Pero la observación histórica no es lo que, antes que nada, crea la historia acontecida. Todo lo histórico, todo lo representado y constatado en el mundo de la Historia, está fundado en el modo de la historia acontecida, es decir, sobre el sino del acontecer. Pero la historia acontecida no es nunca necesariamente histórica.(615)

614 D. Sánchez Meca o.c. p. 343

615 M. Heidegger -*Vorträge und Aufsätze* (GA 7, p. 58). *Conferencias y artículos* , trad. cast.Eustaquio Barjau, Barcelona, Ed Serbal, 1994, p. 54-55.

Para un lector español puede llevar a confusión la expresión “historia acontecida”, pues parece que con ello nos estamos refiriendo a lo que efectivamente, en la realidad, acontece. Pero Heidegger quiere jugar con la fonética alemana para relacionar el verbo “geschehen”, suceder, acontecer, con la palabra “Geschenk”, regalo, y la palabra “Geschick”, destino. Si este círculo semántico rodea a la palabra “Geschichte”, habremos conseguido que el concepto trascendental de historia tenga que ver con la idea de un regalo destinal del ser. La historia del ser es la historia de sus envíos sucesivos a modo de regalos para el hombre.

Pero aún hay más. El regalo inicial como tal permanece oculto. Es cierto que la historia del ser es finita, esto es, tuvo un comienzo y parece que un final en el que ya estamos. Tuvo un inicio que fue su auténtico comienzo, y que por no encontrar mejor expresión podemos llamarlo el “big-bang ontológico”. Si el ser es finito en algún momento tuvo que comenzar, en algún peculiar instante “empezaría todo”. Pero este comenzar no es el tiempo de la física y su manifestación en una gran explosión que pone en marcha el universo. Esto es cosmología, pero no pensar auténticamente, es decir, fuera de la metafísica. “El verdadero comienzo es el esenciarse de la verdad del ser”(616). Dicho con el lenguaje moderno de la ciencia: tuvo que haber unas “condiciones iniciales” para que el ser se convirtiera en un Dasein. Pues bien, este momento es el de la “alétheia” como desvelamiento del ser, el momento de la igualdad ser-pensar. Naturalmente este punto cero del ser no es exactamente fechable, tampoco es asunto que pueda resolver la antropología o la neurociencia para que nos digan en qué momento se diferenció la mente del cerebro o cuándo apareció la autoconciencia. Lo que ocurrió fue algo no histórico, pues es lo que funda la historia.

Lo lamentable es que este Acontecimiento no es absolutamente transparente, nos falta el sentido del sentido, quiero decir: mediante la Lichtung o iluminación del ser se nos hace la luz, el hombre es en un mundo, no “hay” la negrura de la nada; pero el ser se oculta en la desocultación del ente, nos falta su porqué. Este es el verdadero fardo de la historia, un sido (Gewesen) que no termina de esclarecerse. Así, el ser es siempre una promesa para el hombre. “Heidegger plantea una relación con la historia -escribe Sánchez Meca- como reconocimiento de un ‘sido’ (Gewesen) que, en cuanto principio que debe llegar a su pleno despliegue (Entfaltung), está todavía siempre por venir.”(617)

616 M. Heidegger - *Über den Anfang* -GA 70 p.59 .*Sobre el comienzo* , o.c. p. 59

617 D. Sánchez Meca o.c. p. 346 (ver también “El recuerdo que se interna en la metafísica” en GA 6.2)

El ser como ocultación y olvido es un hecho sincrónico porque está presente en toda época y de manera simultánea con ella. Este dato inicial, e iniciático, que en SuZ era la finitud del Dasein, comprendida entre el no saber del origen y el estar abocado a la muerte, y cuyo reconocimiento justificaba la temporalidad auténtica, se ha transformado ahora en una escatología del Ereignis como encuentro de ser y hombre que en el pasado se decidió como acaecer (Geschichte) en el correr de la historia factual (Historie).

Si hablamos de un despliegue de la verdad, ¿no estamos en el terreno de la filosofía de la historia de Hegel? Sí y no. Hay puntos de coincidencia pero es más lo que les separa. En primer lugar la de Hegel es una filosofía de la conciencia: “La historia (en Hegel) se presenta como una historia de la conciencia, como un avance hacia la total objetivación de sí de la conciencia de sí. Esta situación es la que intenta superar Heidegger, quien no acepta lo que Sartre llamó ‘el primado del conocimiento’, que en este caso sería un primado de la conciencia. Para Hegel, la finalidad de la historia es el supremo conocimiento que la conciencia pueda llegar a tener de sí.”(618), además esa conciencia es, ante todo, una conciencia que se va haciendo más libre. Claramente escribe Hegel: “La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad, un progreso que tenemos que conocer en su necesidad.”(619)

Podríamos incluso ver a Hegel y Heidegger como pensadores antitéticos de la historia, pues mientras en uno hay un progreso -ya que los momentos de lo verdadero se conservan y se superan- en el otro hay una progresiva recesión de la historia. En Heidegger no hay conciliación alguna ni final feliz, no se encuentra el espíritu consigo mismo, sino que al final lo que hay es nihilismo. El optimismo histórico de Hegel es frenado por el pesimismo de Heidegger, pues la historia es finita y su comienzo no conlleva un despliegue de la semilla inicial, la historia “empieza con algo que nunca ha sido ni puede ser un acontecimiento empírico y que es esa copertenencia, esa recíproca dependencia y necesidad (Not) de mutua apropiación que tienen entre sí el hombre y el ser.”(620) El “Anfang” histórico es algo exterior a ella misma y hasta cierto punto se puede hablar de teleología, ya que la tendencia de la historia es a encubrir y olvidar el velo del ser casi de manera progresiva, hasta alcanzar

618 Eduardo Carrasco Pirard - *Heidegger y la historia del ser*, Chile, Ed. Universitaria, 2007, p. 49

619 G.W.F. Hegel- *Filosofía de la Historia Universal*, edición de Román Cuartango (bilingüe), Madrid, Ed. Istmo, 2005, p. 67

620 D. Sánchez Meca -*El nihilismo* o.c p. 168

un final en nuestro mundo tecnológico. La cuestión está “si ahora el mundo se inmovilizará como un cadáver al instalarse ya para siempre en una prolongación indefinida de la tecnificación, o si, por el contrario, este extremo olvido del ser que representa la técnica permitirá, a pesar de todo, otro nuevo comienzo.” (621)

Inseparablemente unidos, occidente es la tierra del ser y la historia de su declinar, como corresponde al ocaso del sol según nuestra posición geográfica. En este recorrido, historia del ser y metafísica es lo mismo, como recalca Vattimo: “No la metafísica es historia del ser, sino la metafísica es *la* historia del ser.” (622) Atardecer del ser que, casi en un sentido religioso, significa su escatológica espera o su definitivo ocaso. Un camino de la historia y un solo hilo conductor: la subjetividad. Tal vez -como alerta K. Löwith- un juicio demasiado radical: “El modo sumario en que Heidegger habla de la historia de la metafísica y especialmente de la metafísica de la Edad Moderna provoca la impresión de que todo el pensamiento precedente, desde Platón hasta Nietzsche inclusive, se había movido en una sola dirección y de que el pensamiento de Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel y Schelling serían, si no idénticos, sí esencialmente el mismo, a saber, el pensamiento de la ‘subjetividad’ y el olvido del ser, que llegaría a su culminación en el ‘antropomorfismo’ de Nietzsche.” (623). ¿Pero se le hace justicia a Nietzsche con este juicio? Heidegger le hace copartícipe del olvido del ser, aunque esto, siguiendo a Wolfgang Müller-Laute, es un error. pues “Nietzsche sólo ha señalado lo que vendría. Por eso el pensamiento de la metafísica de Nietzsche será para Heidegger una meditación de la situación y el lugar del hombre de hoy, cuyo destino de su verdad en sí mismo todavía no ha experimentado.”(624).

La historia de la metafísica, o historia del ser, transita por una serie de estaciones (designios del ser) que, como antes he señalado, van hundiéndose desde aquel Anfang inaugural hasta la devastación total. Al final hay una plena identificación de ser y nihilismo: “El mundo de la técnica y de la ciencia moderna, el desierto del mundo abandonado por el ser, es en cuanto tal todavía y siempre manifestación del ser.”(625)

621 D. Sánchez Meca o.c. p. 163

622 G. Vattimo- “Hacia una ontología del declinar” en *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Ed. Paidós, 1989. (cita tomada de la edición virtual www.heideggeriana.com)

623 Karl Löwith - *Heidegger. Pensador de un tiempo indigente*, o.c. p. 308

624 Wolfgang Müller-Lauter - *Heidegger und Nietzsche*, W de G, 2000,p. 78

625 Vincenzo Vitiello- *Heidegger y el nihilismo* en “Secularización y nihilismo” o.c. pp. 99-116 (tomado de www.heideggeriana.com)

En *Die Geschichte des Seyns* escribe Heidegger:

Die Stufen des seynsgeschichtlichen Denkens, das die Macht im Wesen zu denken versucht und in dessen eigener Geschichte das Wesen der Macht erfragt wird uns allein erfragbar bleibt, lassen sich durch diese Folge anzeigen: Sein als Wirklichkeit. Wirklichkeit als Subjektivität. Die Subjektivität als der Wille zur Macht. Der Wille zur Macht als Sein. Das Sein als Macht. Die Macht als Machenschaft. Die Machenschaft als Loslassung des Seienden an es selbst. Die Loslassung des Seienden und die Verwüstung.

(Los escalones del pensar la historia del ser, el cual intenta pensar el poder en su esencia y en cuya propia historia la esencia del poder es requerida y sólo requerible permanece, se indica a través de la siguiente relación: El ser como realidad. La realidad como “subjetividad”. La “subjetividad” como voluntad de poder. La voluntad de poder como ser. El ser como poder. El poder como maquinación. La maquinación como liberación del ente en él mismo. La liberación de los entes y la devastación.) (626)

Este es el desvelamiento general del ser, de una “alétheia” o verdad destinada “de manera impuesta, sin nuestra participación, como algo incontrolable e impenetrable para nosotros, tanto en el advenimiento de lo que se revela como en el de lo que se olvida.”(627). “Alétheia” que ya no remite al desvelamiento de un objeto o inmediatez de lo que tenemos delante (este era el sentido “visual” de la “alétheia” griega), sino también referido a algo más amplio como es una época del ser, un modo de instalarse el ser haciendo historia. Se nos designa una verdad del ser, que es tanto como una “Weltanschauung”, pero con la importante salvedad de que esta visión del mundo no es meramente apreciación subjetiva.

Final de la metafísica viene a significar entonces para Heidegger que todas sus posibilidades se han dado. La razón ha dado de sí todo lo que tenía que dar. “Las condiciones de existencia -escribe Sánchez Meca-, las prescripciones de sentido, los grandes principios teóricos y prácticos que han regido las épocas del pasado han dado ya de sí todo lo que contenían, encontrándose hoy absolutamente desplegados, disponibles y reutilizables.”(628).

Con respecto a esta importante idea de agotamiento de una época es fácil de verificar su retorcido manierismo. En todos los terrenos, sea la política, la ciencia, el arte, se trata de dar

626 M. Heidegger - *Die Geschichte des Seyns* (GA. 69 s. 72-73)

627 D. Sánchez Meca o.c. p. 165

628 Ibid

otra vuelta de tuerca que ya nada parece aportar. Las supuestas innovaciones suelen ser más de lo mismo, como si ya fuese imposible llevar a cabo algo realmente nuevo. Esta, en el fondo, falta de creatividad es el origen de lo efímero de las obras artísticas o incluso científicas. Las obras literarias que se anuncian como “la revelación del año” apenas resisten un mes en los escaparates; los importantísimos descubrimientos científicos son olvidados al día siguiente, superados por nuevos descubrimientos aún más trascendentes, lo cual no hace sino aumentar la ansiedad de los ciudadanos ante una avalancha de información a veces contradictoria. La creación artística o literaria se convierte en auténtico sufrimiento para el creador que con tal de innovar no sabe qué hacer. Componer dos minutos de música de vanguardia puede costar meses y meses de sudores, cuando Bach componía una cantata en una noche.

Así que la metafísica ha culminado y extenuado sus posibilidades. Cuando el ser envía una determinada verdad quedan excluidas otras, pero esas otras permanecen impensadas para el hombre. Una determinada interpretación del mundo nos acompaña como la sombra de la que no podemos desprendernos. Al ser impensables esas otras formas el hombre queda atado a lo dado, incluso el pensamiento utópico está preso en lo ya abierto por el ser como lo único pensable o practicable. La única posibilidad de ruptura, en esta férrea filosofía de la historia, nos puede venir de los poetas y pensadores que han puesto su palabra al servicio de la escucha de la voz del ser.

Según la filosofía de la historia heideggeriana su despliegue significa que sus principios teóricos se han en-carnado, se han materializado, objetivado. En la manera de entender el mundo por parte de la metafísica ya estaba “in nuce” su despliegue y final establecimiento en la ciencia y la técnica. Principios como el de identidad, no contradicción, razón suficiente, causalidad se han hecho auténtica realidad. Y es interesante ver cómo estas ideas teóricas, tan al parecer inocentes (la “idea”, la “enérgeia”, el ego, la voluntad) se extienden igual que una metástasis universal que alcanza todos los rincones. Las ideas se han hecho carne en la historia y se han concretizado en nuestro mundo técnico. “Hay una especie de conservación (aunque no una ‘Aufhebung’, en sentido hegeliano) y de refundición de las ideas metafísicas de la historia en la esencia de nuestra época como esencia de la técnica.”(629)

De manera que lo que era la “idea” platónica ahora se convierte en “perceptio”, en percepción y representación para un ego. La “enérgia” aristotélica, que todavía conservaba rasgos de la “physis” antigua, pasa a ser “actualitas” y realidad efectiva. La “alétheia”, la desvelación griega origen del “thaumázein” o maravillarse del *Teeteto*, en “certitudo” o aseguramiento del ente para su posible manipulación. El “hypokeimenon”, la cosa misma a la que el hombre estaba “sujetado”, se invierte ahora pasando a ser la subjetividad misma del hombre la base de todo conocimiento.(630) Nietzsche es pues, para Heidegger, la culminación de toda esta historia, y por eso conviene tenerlo muy en cuenta a la hora de comprender porqué Heidegger lee a Nietzsche como lo hace. Este es el motivo por el que le sirve Nietzsche como autor en el que rehacer la historia de la metafísica en su fundamento “geschichtlich”.(631)

39. Nietzsche y el nihilismo

Con Nietzsche culmina entonces la tradición filosófica occidental. La confrontación con él se convierte en una confrontación con todo el pensamiento anterior, pues aún pertenece y se mantiene en esa tradición, ya que vuelve a preguntarse por el ser del ente, cuya respuesta es “voluntad de poder” y la pregunta por el sentido del ser mismo de este ente sigue impensada. Con la respuesta nietzscheana “de ninguna manera se responde a la primera y auténtica pregunta filosófica, sino sólo a la última pregunta previa.”(632). En este punto de partida hay algo paradójico, ¿cómo puede ser Nietzsche simultáneamente el último metafísico y un metafísico más; que sea el fin de la metafísica y él mismo una metafísica? (633).

Para Heidegger es un metafísico más porque se mantiene en los márgenes aristotélicos del “ti to on”, pero es el último porque prefigura la eclosión del nihilismo, larvado en la historia

630 En “El recuerdo que se interna en la metafísica” (GA 6.2 429, 386) se pueden ver detalladamente diecisiete estaciones por las que pasa la historia de la metafísica.

631 D. Sánchez Meca o.c. p. 357

632 M. Heidegger- “La voluntad de poder como arte” en *Nietzsche I* - (GA 6.1 15). *Nietzsche I*, trad. cast. Juan L. Verma, Barcelona, Ed. Destino, 2000, p. 31.

633 D. Farrell- “Heidegger/Nietzsche “en *De L’Herme*, 1983 p. 203 (citado por P. Cerezo en “La cuestión del nihilismo. La confrontación Heidegger/Nietzsche” o.c. p. 258)

de la metafísica. Su verdadero mérito consiste en que “en un decenio en el que el público todavía no sabía nada de guerras mundiales, en una época en la que la fe en el progreso se convirtió casi en la religión de los pueblos y estados civilizados, Nietzsche gritaba: ‘El desierto crece...’” (634). Heidegger se hace eco de este aviso y elige a Nietzsche como compañero de viaje. Como apunta P. Cerezo, la enigmática expresión de SuZ “Que el Dasein escoja su héroe” (SuZ 385, 401) parece haberse concretado en el modelo nietzscheano, el cual le obliga a introducirse en lo que hay que pensar, como es la experiencia del nihilismo como destino y fin de la metafísica.(635). Ocaso de lo trágico, en Nietzsche; olvido del ser e imperio de la civilización técnica y la administración total en Heidegger.

La ambigüedad en la interpretación heideggeriana es que no se sabe si toma a Nietzsche como un profeta o como alguien que está conforme en participar en el despliegue de la voluntad de poder como dominio total. Si es espectador o actor de su tiempo. Porque su pensamiento coincide con el comienzo del dominio del hombre sobre la tierra. Esto requiere un nuevo tipo de hombre, una transición. “¿Qué ha de suceder con el hombre anterior para que pueda someter la tierra y dar así cumplimiento a las palabras del Antiguo Testamento?(636). El hombre anterior es el “animal aún no fijado”, es el último hombre que no quiere ponerse bajo sí mismo y despreciar lo despreciable de su manera anterior. La figura de Zaratustra es la de este hombre que se supera a sí mismo. Este nuevo hombre “ha de ponerse en condiciones de ser en el futuro el señor de la tierra, es decir, de administrar en un sentido elevado las posibilidades que le vienen al hombre futuro por la esencia de la transformación técnica de la tierra y de la acción humana.”(637). Si en Nietzsche el desierto crecía por el agotamiento y consecuente decadencia de la civilización europea, para Heidegger el desierto significa el hombre anclado todavía en el modo de pensar representativo, y por lo tanto se requiere de un tránsito frente al avance del nihilismo. Por eso se necesita un tipo nuevo de hombre: “¿Está preparado el hombre actual en su esencia metafísica para asumir el dominio sobre la tierra en su conjunto?”. (638)

634 M. Heidegger -*Was heisst Denken?* GA 8 p. 19. *¿Qué significa pensar?* trad. cast. Raúl Gabás, Madrid, Ed. Trotta, 2005, p. 38

635 P. Cerezo Galán -”La cuestión del nihilismo.La confrontación Heidegger/Nietzsche” o.c. p. 206

636 M. Heidegger (GA 8, 24, 44).Cfr. “Génesis” 1, 28:”Procread y multiplicaos y henchid la tierra y sojuzgarla, y dominad en los peces del mar, y en las aves del cielo y en todo animal que bulle sobre la tierra.”

637 M. Heidegger (GA 8, 26, 46)

638 “ (GA 8, 64, 93)

En el contexto del escrito *¿Qué significa pensar?*-después de la segunda guerra mundial- hay que tener presente la sensación de fracaso de ese superhombre dominador. “Esta guerra no decidió nada - se lamenta Heidegger- si tomamos aquí el término decisión en un sentido tan elevado y alto, que se refiera al destino esencial del hombre en la tierra que habitamos.”(639), principalmente porque el concepto de razón que ha estado en juego provenía de su definición en la época de la Ilustración, de ahí que la figura del superhombre nietzscheano -sea una profecía o algo con lo que se identificaba el propio Nietzsche en tanto que encarnación de la voluntad de poder-, requiera otro perfil más suave, más pobre, más sencillo y tierno. En resumen, su contrafigura como nuevo superhombre que se mantiene en la lejanía de la serenidad ante el desastre de la civilización técnica definitivamente instalada.

Y aquí es conveniente tener presente cuál es el telón de fondo sobre el que Heidegger dispone su pensamiento. Ese horizonte es la crítica a la racionalidad tecnológica. Sobre este asunto escribe Reiner Schürmann: “Los textos de Heidegger hablan formalmente sobre Nietzsche, pero materialmente hablan sobre la tecnología; describen a ésta como el definitivo terreno en la historia de la presencia, como la transformación del ser en maquinación, pero estos textos hacen tal cosa con la ayuda de un vocabulario tomado de Nietzsche.”(640). Así que Heidegger se estaría aprovechando de un determinado lenguaje -el de Nietzsche- al final de la metafísica y, en segundo lugar -no menos importante-, se apoyaría en su concepción de la filosofía de la historia para establecer una circularidad entre los nuevos y los viejos conceptos de la metafísica. Es decir, las categorías de la metafísica poseen una interpretación circular, bien en sentido prospectivo o retrospectivo. Una categoría metafísica prefigura la historia futura, y al revés, una categoría históricamente más moderna puede ser reinterpretada desde un concepto del pasado “Comprendidas desde el punto de vista de la voluntad de poder -dice Schürmann- las Ideas tienen que ser pensadas como valores; léidas prospectivamente, sin embargo, las Ideas platónicas no son valores.”(641)

Teniendo presentes estas dos condiciones iniciales como suelo hermenéutico para la interpretación de Nietzsche puede resumir Heidegger el nihilismo del primero en la célebre frase “Dios ha muerto”(642). Con esta expresión se quiere decir esencialmente más:

639 M. Heidegger (GA 8, 65, 94)

640 R. Schürmann-Heidegger. *On being and acting: from principles to anarchy*, Indiana University, 1987, P. 182

641 “ o.c. p. 188

642 F. Nietzsche - *La gaya ciencia* , trad. cast. Luis Díaz Marín, Madrid, PPP, 1990, nº 125, p. 139

en general es también la muerte de lo suprasensible, entendiendo por ello la finalidad, el orden y el sentido de todos los ideales, normas, reglas, valores, fines. El nihilismo es la falta de fundamentación de las razones últimas de la metafísica, su nada sobre la que se sustenta.(643). Esta concepción del nihilismo es (como ya expuse más arriba) más amplia que su significado convencional como destrucción de la autoridad, o incluso como anulación ya sea de la realidad o de la idealidad, que es a lo que apunta la carta de Jacobi a Fichte. El nihilismo es una verdad sobre el ente en su totalidad, no es un mero suceso que se pueda datar historiográficamente. Constituye más bien la esencia de occidente.

Con el final de la metafísica como derrumbe de lo suprasensible no acaba la historia, más bien para Nietzsche se abre un nuevo comienzo, una época nueva que se corresponde con una diferente posición de valores. Una transvaloración de los antiguos y no sólo eso, sino también la desaparición del “lugar” mismo de los valores anteriores. La crítica a Nietzsche comienza precisamente en este punto, pues “la transvaloración piensa por primera vez el ser como valor. Con ella, la metafísica comienza a ser pensamiento de los valores.”(644). Para Nietzsche se perfila una transformación de la reflexión abstracta y distante del sujeto por otra en la cual este sujeto prioritariamente valoriza las verdades. Valorar es el secreto resorte de la metafísica y no la búsqueda pura de la verdad.

Como no hay nada por encima del ente y sin embargo se siguen estableciendo valoraciones, hay que concluir que el poner valores tiene su origen en el ente mismo, es inmanente a él. La facultad de poner valores corresponde a la voluntad de poder, fundamento último del ente y por lo tanto del hombre mismo. Así escribe Heidegger, reproduciendo a Nietzsche: “Todo ente, en la medida en que es y es tal como es, es: voluntad de poder.”(645). Como la voluntad de poder no persigue ningún fin externo sino el volver sobre sí para querer más, acrecentarse, entonces este volver sobre sí se puede interpretar como un eterno retorno de lo mismo. El eterno retorno está relacionado con el constante volver sobre sí de la voluntad. Por lo tanto “voluntad de poder” dice lo *que* en última instancia constituye la esencia del ente y *cómo* es esta esencia: algo que constantemente vuelve sobre sí . (646)

643 M. Heidegger (GA 6.2, 24, 34)

644 “ (GA 6.2, 27, 36)

645 “ (GA 6.2, 28, 37)

646 “ (GA 6.2 29, 38)

La muerte de Dios y la interpretación del ente como voluntad de poder tiene como consecuencia “el dominio incondicionado del puro poder sobre el globo terrestre por medio del hombre.” (647). Estas premisas sientan las bases de la subjetividad moderna. Aparece la figura del superhombre como ejemplo del dominio incondicionado.

Por otro lado, la diferencia entre el nihilismo nietzscheano y el heideggeriano se manifiesta en que para el segundo, el nihilismo clásico -anunciado en el nihil del ente de Nietzsche- no piensa su verdadera esencia que es precisamente el no pensar la nada. ¿Qué pasa con la nada? Parecería que el nihilismo sería el “estar cerca” de la nada, pero para Heidegger es precisamente lo contrario: no advertir la nada como la otra cara del ser, no tematizar la nada (“anihilismo”, podríamos decir). En última instancia hay una cierta confusión, ya que Nietzsche estaría hablando francamente de un nihilismo moral, mientras que Heidegger se involucra en un nihilismo ontológico (pero con consecuencias morales, claro). Heidegger se atrincheró aferrándose a la noción originaria de “nihil” en sentido ontológico. Claramente lo expresa: “la nada es un concepto del orden del ser y no un concepto del orden del valor.”(648). La esencia del nihilismo sería el no pensar la nada por considerarla lógicamente como la simple negación del ente. El atenerse exclusivamente al razonamiento lógico llevaría a banalizar el problema de la nada. No pensar en la nada es el fundamento del nihilismo, olvidar la nada como la otra cara del ser. No es nihilista el que piensa en la nada, sino el que no piensa en ella. “El nihilismo, experimentado y comprendido de manera más originaria y esencial, sería esa historia de la metafísica que conduce hacia una posición metafísica fundamental en la que la nada no sólo no *puede* sino que ya ni siquiera *quiere* ser comprendida en su esencia. Nihilismo querría decir entonces: el esencial no pensar en la esencia de la nada.”(649). Con lo cual al no pensar la nada y tasar la metafísica toda desde la idea de valor, Nietzsche sería él mismo un nihilista a su pesar, pues “en la idea de valor, la esencia del ser se piensa -sin saberlo- en un respecto determinado y necesario: en su inesencia.”(650). Que los valores supremos se desvaloricen no deja de ser para Heidegger un aspecto de la nueva cosmovisión que se ha implantado desde la mitad del siglo XIX, como si sólo tuviera importancia lo que vale y esto fuera algo obvio en la historia.

647 M. Heidegger (GA 6.2, 30, 39)

648 “ (GA 6.2, 40,48)

649 “ (GA 6.2, 44, 51) Como se habrá observado, este nihilismo se mueve en el curso *El nihilismo europeo* dentro de la temática de *¿Qué es metafísica?* Más adelante aparecerá otra noción de nihilismo referida

Heidegger señala el origen del nihilismo en las siguientes etapas (tomadas del fragmento 12-sección A, de la edición antigua de *La Voluntad de Poder*): a) La falta de sentido del devenir. Falta la finalidad. Uno se hace consciente del despilfarro de fuerzas para nada. b) El darse cuenta de que no hay una totalidad u organización por encima del hombre, algún tipo de monismo superior a él, un modo de la divinidad. Al no existir esta unidad superior con la cual se pensaba estar en conexión y dependencia, el hombre pierde todo valor. c) Queda una escapatoria al desengañarse de esta falta de sentido y unidad: considerar el devenir como un engaño y refugiarse en un mundo verdadero. Pero el hombre se da cuenta de que ese mundo verdadero frente al aparente es una necesidad psicológica. Queda como única realidad el devenir. Pero no se soporta este mundo que ya no se quiere negar. El mundo tenía una finalidad, una unidad y un ser, estos eran valores para nosotros que ahora hemos perdido. En este proceso de desencantamiento el hombre se ha quedado solo, pero también como “medida y centro” del ente. “El hombre es lo que subyace a todo ente, es decir, en la modernidad, a toda objetivación y representabilidad, es el ’subiectum’”(651). Ya que sentido, unidad y verdad eran valores cosmológicos, su pérdida nos crea un estado psicológico de malestar. Es el sentimiento de que aquellos valores eran un referente moral para los hombres. Aquellos valores representaban un orden moral del mundo.

Estos valores cosmológicos han sido puestos por la voluntad de poder. Como el ente en esencia es voluntad de poder, se propone metas, sentidos, para estar siempre activa. Incluso puede desear el vacío y la nada, pues querer la nada es preferible a no querer nada. Si falla el sentido la voluntad cae en desgracia al no continuar su incesante actividad. Falta de sentido es carencia de valor, el ente se desvaloriza. (652)

¿Por qué el sentido y la unidad son valores para el hombre? Porque él mismo tendría valor si participa o está integrado en esa estructura superior. Pero el hombre no quiere renunciar a su autovaloración e inventa un mundo más allá del devenir cuando se percata de que éste carece de sentido. La invención de un mundo verdadero responde a una actitud activa que fantasea para colmar el anhelo de sentido. Pero la razón se percata de este error psicológico y llega el desencanto por la pérdida también del llamado mundo verdadero.

651 M. Heidegger (GA. 6.2 51, 56)

652 “ (GA 6.2 53, 58)

Unidad, ser y sentido pueden ser retrotraídas a la historia de la metafísica y asignadas a un filósofo determinado. Históricamente podemos referirnos a Parménides, puesto que él postula la unidad del ente en su totalidad. Igualmente es clara la doctrina platónica de las ideas para ilustrar el ser verdadero frente al aparente. Sin embargo, no existen referencias históricas para el sentido. No se ha planteado en la antigüedad claramente la cuestión general del sentido del cosmos, a qué apunta y qué valor tiene para el hombre. ¿Por qué y para qué hicieron los dioses el cosmos? Realmente no hay respuestas en ningún filósofo anterior al Cristianismo. Sentido, unidad, ser, son para Nietzsche categorías de la razón referidas a un mundo ficticio y pertenecen al impulso básico de la voluntad de poder. “Son resultado - escribe Heidegger- de determinadas perspectivas de utilidad para conservar y acrecentar formaciones de dominio humanas: y sólo falsamente proyectadas en la esencia de las cosas.”(653)

La destitución de esos valores supremos y la consecuencia nihilista se revela como la historia de nuestra propia época. Nihilismo es en lo que estamos y lo que somos. Sin embargo, el nihilismo es algo a superar, y superar de manera radical, ya que no se trata de sustituir simplemente unos valores por otros pero conservando el “lugar”, el hueco que ocupan. La transvaloración supone la disolución topológica de los valores, ya no hay un “arriba” y un “abajo” valorativos, el “más allá”. De hecho uno se puede preguntar hasta qué punto es nihilista la sociedad en la que vivimos, pues los “lugares” y su relación que antes había y que ocupaba, por ejemplo, la religión y la moral cristiana, han cambiado de ocupante, siendo sus nuevos dueños la razón, la democracia o el consenso, la igualdad, los derechos universales. Continúa habiendo una cierta trascendentalidad -un “arriba”- de los valores. El nihilismo transvalorativo de Nietzsche va más allá de estas meras sustituciones.

Para Heidegger es importante que la asunción de la voluntad de poder como origen del valorar se convierta en algo consciente. Ya no es algo “subterráneo” de lo que el hombre no se percata al actuar. Al contrario, en la época moderna este auténtico “instinto” se hace explícito a la hora del cálculo de las normas. La metafísica de la voluntad de poder alcanza entonces su autoconciencia, el genitivo es subjetivo porque está determinando la esencia del hombre, y es objetivo porque la metafísica tiene por objeto la voluntad de poder. (654)

653 M. Heidegger (GA 6.2 72, 74)

654 “ (GA 6.2 78, 79)

Hay que insistir en que el nihilismo no es algo que se da ocasionalmente en la historia de occidente. El nihilismo no está en la historia, es la historia misma. Si hablamos de la decadencia del mundo occidental como proceso de desvalorización, es necesario tener presente que el nihilismo es su lógica interna.(655). Si consideramos el nihilismo como el virus infeccioso que anida en la historia de occidente, tenemos que hacer una distinción importante entre el nihilismo nietzscheano, que Heidegger somete a crítica, y la concepción del nihilismo del propio Heidegger, el cual va a tomar del primero los elementos más aprovechables para su propia concepción del nihilismo. Es esta una distinción importante y que veremos en detalle al estudiar la propuesta heideggeriana, pues las razones de cada uno son diferentes. En Nietzsche el nihilismo es la consecuencia de la desvalorización de unos valores supremos que se descubren como ficciones de una voluntad de poder, mientras que en Heidegger el nihilismo es olvido del ser.

Es importante para Heidegger la diferencia nietzscheana entre un nihilismo pasivo que reconoce que no hay una verdad en sí, pero lo admite de una manera pesimista y contemplativa (es el caso de Schopenhauer y el budismo), frente a un nihilismo activo que al reconocer a la voluntad como el auténtico ser del ente no sólo contempla que algo es nulo, sino que “se lo elimina, se lo derriba y se crea un espacio libre. Por ello el nihilismo clásico mismo es el ideal del ’supremo poderío’”. Valoración y dominación, incluso con violencia, está aquí ya prefigurando el señorío sobre la tierra a través de la técnica. De esta forma la metafísica da un giro hacia el acabamiento de su esencia al imponerse el criterio del valor.

Si nos preguntamos por qué la voluntad de poder instaure valores encontramos la respuesta en el fragmento 715: “El punto de vista del valor es el punto de vista de las condiciones de conservación, de acrecentamiento respecto de formaciones complejas de duración de vida relativa dentro del devenir.”(656) Lo que vale no lo vale en sí mismo, sino que vale porque vale para mí. No hay una incondicionalidad del valer. Los valores están condicionados por el punto de vista que sirve para mi conservación y acrecentamiento de poder. En esto consiste la voluntad, en acrecentarse, ser voluntad de voluntad. Esta posición relativista de Nietzsche la recoge Heidegger en el siguiente texto: “El ente en cuanto tal es perspectivista. Lo que quiera decir verdad se determina desde su carácter perspectivista. Sólo en continua referencia

655 M. Heidegger (GA 6.2 79, 80)

656 “ (GA 6.2 87, 87)

a éste puede pensarse 'lo que es' propiamente dentro de la metafísica de Nietzsche.”(657) Así que valor significa valor útil, útil para mi acrecentamiento de poder. Mientras que todo ente es valorable de acuerdo a mi perspectiva, sin embargo, la totalidad del ente, el devenir, no es valorable, pues falta algo con lo que se lo pudiera medir. Efectivamente, no hay nada trascendente al ente como totalidad. Todo es valorable a excepción del conjunto mismo de las cosas valorables (un bonito ejemplo de la paradoja de Russell sobre conjuntos que no se contienen a sí mismos).

Sin embargo, este subjetivismo valorativo no lo concibe Heidegger como algo instalado desde siempre en la historia de la filosofía. “Ni Hegel -escribe- ni Kant, ni Leibniz ni Descartes, ni el pensamiento medieval ni el helenístico, ni Aristóteles ni Platón, ni Parménides ni Heráclito saben de la voluntad de poder como carácter fundamental del ente.”(657). Heidegger quiere poner en duda la pretensión de Nietzsche de interpretar la historia de la metafísica como voluntad de poder. “Lo que para Nietzsche rige con certeza se transforma para nosotros en pregunta.”(658) Pero al concebir las categorías filosóficas como valoraciones y no como cosas ajenas al sujeto, lo que nos quiere decir Nietzsche es que precisamente estas valoraciones permanecían enmascaradas tras la apariencia de verdaderas cosas en sí. En este aspecto la voluntad de poder habría operado siempre, es más, habría que añadir, como factor de dominio de un grupo o clase poderosa que impone sus valoraciones para su propia estabilidad. En Nietzsche entonces habría que reconocerle un doble sentido al nihilismo. Uno, el que desvaloriza la vida, el mundo terrenal y sensible en aras de otro suprasensible y verdadero, radicado profundamente en la historia de la humanidad desde Platón y el Cristianismo, y un nihilismo propio de la época moderna consistente en la autoconciencia de esta mascarada, cuyo descubrimiento -gracias a una razón que se tiene a sí misma y a la verdad como valor supremo- desemboca en una variante pesimista o en un nihilismo activo y de la fuerza cuya figura paradigmática es el superhombre.

Sin embargo, Heidegger no quiere reconocer el calado de fina psicología que Nietzsche lleva a cabo sobre la historia de la humanidad y su tarea crítica va a consistir entonces en demostrar que en la historia de la filosofía nunca al ente se lo concibió como valor y voluntad de poder. Es decir, “demostrar que antes de Nietzsche, el pensamiento del valor era

657 M. Heidegger (GA 6.2. 97, 96)

658 “ (GA 6.2 99, 98)

y tenía que ser extraño a la metafísica, y que, sin embargo, su surgimiento fue preparado por la metafísica en la época anterior a Nietzsche.”(659) Esta interpretación heideggeriana es coherente con su filosofía de la historia (estaba ya todo preparado en la metafísica anterior) y su estilo de pensamiento circular retrospectivo-prospectivo, como señala Schürmann.

El hombre era ingenuo, vivía incluso en una “ingenuidad hiperbólica” y creía que los valores supremos eran trascendentes y no que era él, con su voluntad de poder, el que los inventaba. Pero con el despertar y desarrollarse de la autoconciencia del hombre se rompe el velo de la ingenuidad. Hasta ese momento el hombre ha sido humilde y generoso con las cosas para él empobrecerse. Pero con la autoconciencia se destruye la ingenuidad y aparece el señor y el dominador. Este es un aspecto nuclear de la “Auseinandersetzung”o controversia heideggeriana, pues critica esa soberbia del hombre que al final ha sabido que todo era falso y que no había otra cosa sino su egoísmo propio. Por el contrario, frente a la soberbia nietzscheana Heidegger reclama la humildad como posición ética fundamental en el trato con el ente y a manera de lamento escribe: “En vez de saberse como un miserable y un esclavo ante el ente en su totalidad, se erige y se instituye a sí mismo como incondicionado dominador.”(660). Entonces no es extraño que Heidegger interprete la voluntad de poder casi como una reacción frente al nihilismo, que tenga cierto carácter de desesperación frente al caos del ente en su totalidad y su falta de sentido. Una destrucción sin meta alguna que se retroalimenta a sí misma. “Aquello por lo que se lucha -continúa en el mismo tono Heidegger- está de antemano decidido: es el poder mismo, que no necesita ninguna meta. Carece de meta, del mismo modo que la totalidad del ente carece de valor. Esta carencia de meta forma parte de la esencia metafísica del poder. Si puede hablarse aquí de meta, esa ‘meta’ es la carencia de meta de la dominación incondicionada del hombre sobre la tierra. El hombre que corresponde a este dominio es el superhombre.”(661)

¿Por qué no dar crédito a la voluntad de poder como la oscura corriente que ha circulado por las cañerías de la metafísica? Porque tal vez sea cierto *de facto* pero no *de iuris*, pues “nihilismo no sólo es el proceso de desvalorización de los valores supremos, ni tampoco solamente la retirada de esos valores. Ya introducir esos valores en el mundo es nihilismo.”(662)

659 M. Heidegger (GA 6.2 101, 99)
660 “ (GA 6.2 109, 106)

661 M. Heidegger (GA 6.2 109, 106)
662 “ (GA 6.2 70, 72)

Valorar es ya un antropomorfismo y por esta razón Nietzsche permanece anclado a la metafísica. Heidegger plantea la cuestión de una manera hamletiana (ser o no ser, y nunca mejor dicho). O bien dejarse guiar por el ser o bien imponer la propia medida sobre el ser. Objetividad del ser o subjetivismo del hombre. A esta idea apunta el texto siguiente: “Pero en cuanto el hombre, siendo él mismo, se mantiene en el proyecto del ser y está en la verdad sobre el ente, tiene que, o bien *tomar* la verdad sobre el ente como medida de su ser sí mismo, o bien *dar* desde su ser sí mismo la medida para la verdad del ente.” (663)

Lo que Heidegger no puede entender de Nietzsche es la autonomía del hombre y la liberación de su cuerpo, pero esta es la consecuencia de la inversión del platonismo. Esos pasos seguidos en la historia hasta la total desvinculación de lo suprasensible están descritos en el maravilloso texto de *El ocaso de los ídolos*, con el significativo título “Cómo el ‘mundo verdadero’ se convirtió finalmente en fábula”. En él describe Nietzsche el desarrollo histórico del nihilismo -de la misma manera que Heidegger en distintos lugares ha establecido las sucesivas revelaciones históricas del ser hasta culminar en la voluntad de voluntad y la técnica- comenzando por el mundo del sabio, virtuoso y piadoso que vive inmerso en el mundo suprasensible. Es la estrecha relación entre saber y virtud que se corresponde con la ilustración socrática. En un segundo estadio comienza la confusión, pues ese mundo ideal se muestra inalcanzable en la tierra, aunque se promete en un más allá. Ha comenzado la sospecha de que esos ideales son inalcanzables, pero se sostienen hipócritamente por detrás de un nihilismo larvado. Esta situación es inconfundiblemente cristiana. Definitivamente inalcanzable -en un tercer paso- ese mundo suprasensible pierde su autonomía. En esta nueva etapa Dios ya está muerto, sin embargo la moral ocupa ese lugar que ha quedado vacío, y lo hace mediante la autoridad de una razón pura, sublime, “königsbergiana”, dice Nietzsche con ironía. De la quema de los valores se salva la legalidad de la razón. Esto conduce de modo natural, en una cuarta fase, a la disolución completa de lo suprasensible por absolutamente desconocido. La misma receta kantiana de crítica de la razón se le aplica a su propia doctrina. La idea de “noúmeno” se diluye por ser contradictoria. Nietzsche anuncia esta situación como “Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo” Hemos entrado en una nueva situación histórica -la quinta- en la cual el hombre

ya no depende de ninguna apelación (Anspruch) que le indique una dirección. Queda el mundo sensible que es ocupado por el positivismo. Ahora bien, si hemos suprimido el mundo verdadero, ¿qué nos queda?, ¿el aparente? No. Al suprimir uno de los términos de la relación desaparece ésta como tal. Ya no hay tampoco un mundo aparente. ¿Qué nos queda en esta sexta y última fase?: el mundo en bruto, sin atributos. Pero un mundo sin adjetivos es un mundo limpio que propicia un nihilismo activo a partir de esa “tabula rasa” que es el nuevo mundo. Por eso exclama Nietzsche: “Incipit Zarathustra”. En rigor, al desaparecer también el mundo aparente como lo que no es auténticamente verdadero -por lo tanto pura ilusión- lo que nos queda es lo que *aparece* fenomenológicamente, no lo que *parece* tal y cual cosa. Y lo que se nos aparece como mundo es algo dado a los sentidos, es vida corporal, inmediatez de lo sensible, disposición de sí.

La posición de Heidegger frente a Nietzsche encuentra en la autonomía del hombre, recién adquirida ante el nihilismo de los antiguos valores, uno de sus puntos neurálgicos. Nietzsche ve Europa y su historia -escribe Sánchez Meca- “como la colosal puesta en escena, durante siglos, de una negación resentida de los valores vitales que parte de una voluntad de ir hacia la nada, que brota de impulsos negativos y represivos y que logra estrangular cualquier indicio de autoafirmación vital.”(664). Lo que Heidegger rechaza es este subjetivismo del cuerpo frente a los ideales ascéticos, no ya por alguna reserva hacia el hedonismo, sino precisamente por el desinterés hacia algo en el fondo “suprasensible” como es la noción de ser. Lo que Heidegger no ve de positivo en Nietzsche es el afán de este último por desligar al hombre de metas abstractas que lo limitan al estrecho círculo del rebaño. A lo que se cierra es a no comprender la otra cara de la voluntad de poder, que no sólo es dominadora, incluso violenta, sino que en realidad no se marca fines determinados, aproximándose a la idea de finalidad sin fin de lo bello en la teoría kantiana. El immoralismo de Nietzsche supone que esta voluntad “es la simple proyección de cada singularidad a partir de su propia contingencia; no le anima ninguna finalidad determinada por la idea de una voluntad libre, sino que, como la belleza, es pura forma de una finalidad sin la representación de un fin del que se tuviera un concepto determinado.” (665)

664 Diego Sánchez Meca *El nihilismo* o.c. p. 102

665 “ o.c. p. 124

No obstante sería un error querer ver en Heidegger una lectura de Nietzsche que hiciera de éste un mero fardo de sensaciones orientadas según los caóticos impulsos de una voluntad de poder. Para rebajar esta idea Heidegger acude al texto siguiente de la antigua edición de la *Voluntad de Poder*: “Deseo para mí mismo y para todos los que viven -para todos los que se permiten vivir- sin los miedos de una conciencia puritana una espiritualización y una multiplicación cada vez mayor de sus sentidos; sí, queremos estar agradecidos a los sentidos por su fineza, su plenitud y su fuerza, y ofrecerles en cambio lo mejor del espíritu que tengamos.”(666). A lo que comenta Heidegger: “No es necesaria ni la supresión de lo sensible ni la de lo suprasensible. Se trata, por el contrario, de eliminar la mala interpretación y la difamación de lo sensible, así como el exceso de lo suprasensible. Se trata de despejar el camino para una nueva interpretación de lo sensible a partir de un nuevo orden jerárquico de lo sensible y de lo no sensible.” (667). La tosquedad en la interpretación de Nietzsche se rebaja, pero no la crítica a la nueva posición de valores que desde la autonomía del hombre le urgen para reorientar su vida ante la pérdida de sentido y el nihilismo. Pues lo que no termina de ver Heidegger es esa importante diferencia que establece Nietzsche entre la vida ascendente o descendente y que es previa a “la muerte de Dios”, ya que “creencia o falta de creencia -escribe K. Löwith- no son ningún tipo de forma de comportamiento fundamentada en sí misma por parte del hombre creyente o no creyente, sino -como todo comportamiento consciente y también toda interpretación del mundo-, signo o síntoma de algo más originario y oculto: para interpretar el desarrollo o la decadencia de la fuerza vital.”(668).

666 Cfr. F. Nietzsche *La voluntad de poder*, Madrid, Ed. EDAF, 1981, nº 815

667 M. Heidegger -“La voluntad de poder como arte” en *Nietzsche I* (GA 6.1 212, 197)

668 K. Löwith -*Heidegger. Pensador de un tiempo indigente*, o.c. p. 313

CAPÍTULO II: LA VOLUNTAD DE PODER

40. Voluntad de poder y brutalidad.

En las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, describe Schelling la esencia del ente con estas palabras:

En suprema y última instancia no hay otro ser que querer. Querer es el ser originario y sólo con éste concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía aspira sólo a encontrar esta suprema expresión. (669)

Heidegger recoge esta cita de Schelling como ejemplo más amplio del contexto en el que se encuentra Nietzsche, es decir, en el círculo de la metafísica de la Edad Moderna y del Idealismo Alemán. Ser y querer son lo mismo. Un querer que no se identifica con la experiencia íntima de la voluntad -aunque en esta inmediatez es cómo la conocemos: voluntad objetivada en un cuerpo (véase el párrafo 18 de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer), sino que más bien, “la palabra ‘querer’ designa en nuestro contexto el ser del ente en su totalidad. Todo ente y el ser en su totalidad tienen la capacidad de su esencia en la voluntad y por la voluntad.”(670) Por lo cual, la voluntad viene a ser una condición ineludible, trascendental, del conocimiento y la acción. “No sólo es el representar condición de la objetividad -escribe Heidegger-. La realidad misma es llevada a efecto por el sujeto. ¿Qué significa esto? Que el sujeto representa las cosas y a la vez actúa sobre ellas. Por ejemplo, ‘perceptio’ y ‘appetitus’ en Leibniz forman la ‘vis primitiva activa’. La fuerza originaria contenida de percepción e impulso sin escisión entre ellas. Si aquí no hay voluntad de poder al menos sí se puede afirmar su proyecto.”(671); un protofenómeno que desde Leibniz atraviesa la filosofía alemana con Herder, Goethe y el idealismo de Schelling y Hegel, para culminar en Schopenhauer y Nietzsche.

Ahora bien, la cuestión está en si esta ultimidad metafísica de la voluntad como ser del ente le cuadra al concepto de voluntad de Nietzsche. Ciertamente decir el ser para Nietzsche es lo mismo que decir la vida, la experiencia del ser es la “vivencia” de la vida. Pero esa vida es la expresión de una voluntad que no es un hecho, la voluntad de poder carece de entidad

669 F.W.J. Schelling -*Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Ed. Anthropos, 1989, ed. bilingüe, p. 147

670 M. Heidegger *Was heisst denken?* o.c. (GA 8, 35, 59)

671 “ (GA 6.2 212, 192)

en el caso de Nietzsche. Y no podría ser de otra forma, pues no hay hechos sino interpretaciones. Si es así, entonces la voluntad de poder se convierte en algo metafórico y que primordialmente es experimentado íntimamente por el sujeto. En esta dirección apunta Sánchez Meca: “La voluntad de poder no es una tesis metafísica, la expresión categórica del ser del mundo, sino interpretación a modo de hipótesis operativa que plantea si no sería mejor entender el mundo como voluntad de poder, confrontación que se media a través de interpretaciones que se oponen, y entre las cuales la del mundo como voluntad de poder es una más.”(672) En su rechazo al mecanicismo, Nietzsche nos quiere dar una visión desde dentro de los fenómenos, enfrentándose a la ciencia de su tiempo; prima en él lo metafórico frente a la deseada unidad y representatividad del objeto a la que la ciencia aspira.

En su larga dedicación a Nietzsche, Heidegger ha mantenido una relación con la voluntad de poder que pasa por diferentes fases, lo mismo que ocurre en su valoración del superhombre y que en el caso de la voluntad se va deteriorando conforme discurre el tiempo y Heidegger se va desencantando de sus esperanzas de antes de la guerra, hasta su crisis personal posterior y el definitivo reconocimiento de la voluntad de poder como un dato que ha generado la brutalidad contemporánea.(673). Michel Haar reconoce tres fases(674): a) en “La voluntad de poder como arte” (1936-1937) la voluntad es un afecto, el afecto más original de mandarse a sí mismo. En la embriaguez artística la voluntad es trascendencia hacia las formas. Más que disfrute de sí de la subjetividad, es apertura extática, un salir fuera. b) En el ensayo de 1940 “La metafísica de Nietzsche” se define a la voluntad de poder como voluntad de voluntad, sin más finalidad que su propia conservación y acrecentamiento. La voluntad de poder es el principio del cálculo de valores y c) en “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, Heidegger expone un nuevo sentido de la voluntad de poder como ser del ente y subraya sobre todo el tema de la instauración de valores como lo que prefigura “el stock de presencias” (Bestand) como una de las características del mundo tecnológico.

672 D. Sánchez Meca -*Entorno al superhombre*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1989, p. 215. Más que una voluntad de poder habría infinitudes.

673 También Heidegger en ciertos momentos se muestra proclive a la voluntad, como las páginas de SuZ en donde la voluntad del Dasein toma su resolución. O también el texto del 27 de Mayo de 1933 “La autoafirmación de la universidad alemana”, como discurso de toma de posesión del Rectorado de la universidad de Friburgo, está plagado de referencias a una voluntad del estudiantado para “mantenerse firme en el destino alemán”. (Cfr. W. Müller-Lauter *Heidegger und Nietzsche* o.c. pp-81-83)

674 Michel Haar o.c. p. 204-205

El auténtico pensador tiene un pensamiento único sobre el que giran constantemente sus reflexiones. El auténtico filósofo tiene como meta la explicación última del ente en su totalidad. Heidegger no duda en situar a Nietzsche en esta categoría de pensadores que han dado una respuesta a la vieja pregunta “ti to on”. (675). Esto, sin embargo, puede ser discutible. La apreciación heideggeriana de que Nietzsche haya sido el último metafísico de occidente orienta decisivamente su interpretación, y de ahí las quejas contra Heidegger por haber puesto en boca de Nietzsche lo que este nunca pensó. Cualquier pensamiento fundamentador es metafísico, el cristianismo es metafísico, como lo es la idea ilustrada de una razón universal. Nietzsche sería metafísico con su idea de la voluntad de poder, y además esta concepción del ente sería la última posibilidad que tiene el hombre como comprensión del ente; la última que cierra la meditación sobre el ente, por lo tanto final de la época moderna y acabamiento de la filosofía entendida como metafísica desde los griegos. Esto significa también que la lógica interna de la metafísica -el nihilismo- culmina su despliegue: “Acabamiento significa que todos los poderes esenciales del ente que se acumulaban desde hace tiempo se desplieguen sin restricciones para llegar a lo que exigen en su conjunto.” (676). Esto deberíamos comprenderlo como que la voluntad de poder, que de siempre ha estado actuando en el interior de la metafísica, ha llegado a su manifestación sin tapujos ni escrúpulos de ningún tipo. Acabamiento de la metafísica es que o bien se acaba la historia de occidente o bien es la línea de partida de un nuevo inicio (un pensar posmetafísico). Heidegger habla en este punto de “decisión histórica” (677), pero ya hemos visto que el fundamento de la historia, sus designios, permanece oculto.

La voluntad de poder dispone la vida para su enriquecimiento. Los valores que la inhiben son disvalores. La posición de valores lo realiza la voluntad de poder, que es el fundamento último del ente. El último aforismo (el nº 1067) de la *Voluntad de poder* concluye con la siguiente afirmación: “¡Este mundo es voluntad de poder, y nada más! ¡Y también vosotros sois voluntad de poder, y nada más! La voluntad de poder pone valores, puntos de vista, relación con una escala y una medida. El punto de vista ha situado lo que le interesa ante sí, lo ha puesto y representado, cuenta con ello en la medida que le importa. “Ver es ese

675 M. Heidegger - (GA 6.1 427, 384)

676 “ (GA 6.1 430, 387)

677 “ (GA 6.1, 431, 388)

representar que, desde Leibniz, es entendido expresamente bajo el rasgo fundamental de la aspiración (“appetitus”)(678). El punto de vista establece las condiciones de conservación y aumento de la vida, pues a la esencia de lo vivo le pertenece el querer crecer, el expandirse; algo se conserva para ser desarrollado, aumentado. La vida que sólo conserva, se detiene, se atrofia y entra en decadencia. Hay centros de dominio: el estado, la religión, la ciencia, la sociedad. Pero la voluntad no aspira a algo que no tiene. Lo que ella quiere ya lo posee. Tiene su querer y lo que quiere es la delectación de su propio querer. Es ahí donde se supera a sí misma. Se trata del erotismo del querer, más que lo querido. Es la voluptuosidad de lo que crece, expansiona, supera, y por supuesto, domina, vence o aniquila. Por eso interpreta Heidegger: “Un simple detenerse en el aumento de poder, el mero hecho de quedarse parado en un grado determinado de poder es ya el comienzo de la disminución y decadencia del poder.”(679). Todos conocemos las consecuencias de esta inflamación del yo y el desmesurado afán de transformación, vía tecnológica, del sujeto moderno; pero también su revés: la voluntad de poder -que al final lo que quiere es ordenar- no siempre está dirigida al exterior, sino que incluye el interior del propio hombre. La orden es dada a uno mismo, se obedece a uno mismo, es autosuperación, lo cual es más difícil que el obedecer. Como la voluntad de poder supone una constante autorrenovación en el tiempo, puede identificar Heidegger (forzando la idea original de Nietzsche) este quererse en todo momento de la voluntad con el eterno retorno de lo mismo. De esta manera quedaría completamente explícita la raíz metafísica tradicional de Nietzsche, al estar inserto en la inveterada interpretación del ser como esencia y existencia. “La manera en que lo ente en su totalidad, cuya esencia es la voluntad de poder, existe, esto es, su existencia, es el ‘eterno retorno de lo mismo’. Ambas fórmulas fundamentales de la metafísica de Nietzsche, ‘voluntad de poder’ y ‘eterno retorno de lo mismo’, determinan lo ente en su ser desde las dos perspectivas que guían desde la antigüedad a la metafísica, desde el ‘ens qua ens’ en el sentido de esencia y existencia.”(680).

En un determinado grado de poder la voluntad “se rodea de un círculo” al que puede recurrir en todo momento. La vida, el ente en general, en tanto voluntad tiene que afianzarse

678 M. Heidegger - (GA 5, 211, 170)

679 “ (GA 5, 217, 175)

680 “ (GA 5, 219, 177)

mediante la disposición de presencias permanentes. Para la voluntad de poder el ente es presencia constante. Curiosamente la voluntad, que es acrecentamiento y devenir constante, necesita estabilidad, ser; la máxima aspiración del devenir es llegar a ser. De manera que la voluntad necesita de la estabilidad de la verdad. La voluntad de poder requiere entonces afianzarse conscientemente en un círculo de seguridades. Heidegger establece una relación entre voluntad de poder y autoconciencia desarrollando esta última hasta unas consecuencias más lejanas que en el caso de Descartes. El centro de su argumentación está en comprender la voluntad de poder no como una mera fuerza ciega. El hombre experimenta conscientemente su querer, su voluntad. Ser sujeto es saberse a sí mismo como un querer. La cogitatio “ya es en sí un ‘velle’, un querer (wollen). Con la subjetividad del sujeto aparece la voluntad en calidad de su esencia.” (681). Por mor de este querer autoconsciente, el sujeto fija lo ente en la seguridad de su correcta certeza. Es la exigencia de seguridad que se le pide a las matemáticas, convertidas en el modelo de conocimiento en la edad moderna. Entre la verdad como certeza, impuesta por la voluntad de poder para su aseguramiento, y la propia tensión de ella misma hacia su renovación y expansión, no cabe interpretar otra cosa sino una relación dialéctica entre reposo y movimiento. Y no es difícil extrapolar a la historia este combate interno de la voluntad, o mejor, de las voluntades; unas por estabilizarse en una verdad, las otras por romperla para crear otra nueva, y así indefinidamente en un permanente ‘polemos’.

En esta guerra universal el concepto de justicia adquiere un significado completamente diferente del habitual. “Nietzsche -dice Heidegger- no entiende en absoluto la justicia primordialmente como una determinación del ámbito ético y jurídico. Antes bien, la piensa a partir del ser de lo ente en su totalidad, esto es, a partir de la voluntad de poder.”(682) Esto viene a significar que justicia es lo que se adecua a mi voluntad de poder. Esta interpretación del derecho como lo que yo -que tengo poder- digo que es derecho, sería el fundamento último de las tan veneradas fórmulas como “estado de derecho”, “justicia universal”, “derechos humanos”, que, a ojos de Nietzsche, no representarían otra cosa que la voluntad de poder de unas élites dirigentes. Esta visión de la justicia nietzscheana nos puede chocar, como dice Heidegger, “pero acierta con la esencia de la justicia, que al comienzo de la

681 M. Heidegger (GA 5, 225, 181)

682 “ (GA 5, 228, 184)

consumación de la Edad moderna del mundo y dentro de la lucha por el dominio de la tierra, ya es histórica y por eso determina toda actuación del hombre en esta era, ya sea expresamente o no, de manera oculta o abierta.”(683)

La autoconciencia de la voluntad de poder inicia una transvaloración que tiene su origen en la idea de que “Dios ha muerto”. Culmina la ética antropocéntrica. “La autoconciencia, en la que tiene su esencia la humanidad moderna, consume de este modo su último paso. Quiere ser ella misma la ejecutora de la voluntad de poder incondicionada.”(684). La figura humana de esta transvaloración es el superhombre: “El término ‘superhombre’ nombra la esencia de la humanidad que, en tanto que moderna, empieza a penetrar en la consumación esencial de su época.”(685). En la medida en que este superhombre se adecua a la verdadera esencia del ente como tal, tiene que prepararse para la tarea que le aguarda: la dominación de la tierra.(686). Para Heidegger el superhombre es la conclusión de una larga cadena de autosuperaciones para finalizar en su esencia volitiva, esta etapa es la última de la metafísica. El hombre antiguo no sería consciente de que su esencia está determinada por la voluntad de poder (lo que no significa que no actuase y creara formas de pensamiento conforme a una voluntad de poder de fondo).

¿Significa todo esto que con la “muerte de Dios” es el hombre el que ahora ocupa su lugar? Heidegger contesta que esto sería una burda interpretación de Nietzsche. El hombre no puede ocupar el lugar de Dios porque su papel metafísico es otro. Ya sabemos cuál es su esencia como Dasein. El lugar de Dios permanece vacío porque el superhombre, el heredero del antiguo hombre dependiente de Dios, ocupa otro espacio completamente distinto. La manera de ver el mundo para el superhombre será la “subjetividad” (obsérvese, no subjetividad, que es el paso consecuente desde la “subjetividad”) como modelo de la metafísica moderna. “Subjetividad” significa hacer del “hypoikeimenon” un objeto: “Todo ente es ahora o lo efectivamente real, en cuanto objeto, o lo eficiente en cuanto objetivación en la que se forma la objetividad del objeto.”(687). La conclusión es que “por haber sido querida a partir de la

683 M. Heidegger (GA 5, 228, 184)

684 “ (GA 5, 231, 186)

685 “ (GA 5, 232, 187)

686 Ibid

687 M. Heidegger (GA, 5, 236, 190)

esencia del ser, la naturaleza aparece en todas partes como objeto de la técnica” (688).

Al transformarse en la Edad Moderna nuestra comprensión del ser como aquello que es útil para la vida, rebajamos su dignidad, pues el valorar es una actitud subjetiva frente a la verdad objetiva, ontológica, del ser. Si la cuestión del ser es asunto de nuestras perspectivas privadas, el ser en sí se desvaloriza. Al valorar abandonamos la experiencia única del ser (689). Si del ser mismo, fuera de toda valoración, de su puro manifestarse, ya no queda nada ¿no estaremos ante el verdadero nihilismo? “¿Qué pasa con el ser? -se pregunta Heidegger- Con el ser no pasa nada. ¿Y si es ahí en donde se manifiesta la esencia, hasta ahora velada, del nihilismo? En ese caso, ¿sería el pensar según valores el puro nihilismo?” (690). Para Heidegger, entonces, le cabe la sospecha de que el nihilismo, en la versión de Nietzsche, y su intento de superación por medio del superhombre y la transvaloración, sea una forma rebajada del nihilismo auténtico, pues sitúa al valor como principio metafísico. Este sería un nihilismo inauténtico. De esta manera la maldad del crimen cometido contra Dios no ha sido bajarle del mundo suprasensible, al que teólogos y creyentes le habían subido, sino el haberlo tomado como el ente más valioso. Valorar a Dios es la mayor de las blasfemias. Lo que propiamente significa haber matado a Dios es la conversión de lo ente a mero objeto para la subjetividad. La finalidad ha sido “consumar su aseguramiento de las existencias por medio del cual el hombre se asegura dichas existencias materiales, corporales, psíquicas y espirituales, pero sólo por mor de su propia seguridad, que quiere el dominio sobre lo ente en cuanto posible elemento objetivo con el fin de corresponder al ser de lo ente, a la voluntad de poder.” (691)

Así que, crear y destruir pertenecen a la esencia de la voluntad. “ La voluntad -escribe Heidegger- es en sí creadora y destructiva al mismo tiempo. Dominar-más-allá-de-sí es siempre también aniquilar.”(692). Algo que pertenece a la esencia de la naturaleza, pues incluso el protoplasma (*Voluntad de poder* nº 702) “extiende sus pseudópodos para buscar algo que se le resista, no por hambre, sino por voluntad de poder”. Esta característica de la

688 M. Heidegger (GA 5, 236, 190)

689 Ibid

690 M. Heidegger. (GA 5, 239, 192)

691 “ (GA 5, 242, 194)

692 “ (GA 6.1, 58, 67)

voluntad de poder que al mismo tiempo construye y destruye (algo, por otro lado, tan propio de la técnica, o mejor, de su esencia -“Gestell”-, que para hacer una autopista no le importa talar un bosque), no es sino la manifestación de un egoísmo profundo. ¿Quién es el que quiere? No podemos dejar de pensar sino en un sujeto cuya riqueza incrementada constantemente tiene a su propio egoísmo como motor principal. Las condiciones de autoaseguramiento y expansión de la vida son condiciones de satisfacción de su egoísmo. Por eso puede sentenciar Heidegger: “La voluntad de aseguramiento en el apoderamiento de todo lo esencial es el ‘yo me quiero’”(693) Del egoísmo al desprecio del ser sólo hay un paso, el que se da a través de la maquinación: “En la esencia del poder se encubre el más extremo abandono del ser a la entidad, en virtud de la cual ésta se transforma en maquinación (...) El ser ya sólo aparece para ser entregado al desprecio.”(694).

Sobre la base de este egoísmo constructivo-aniquilador de la voluntad de poder la verdad pierde su sentido, sobre todo desde que se la identifica con la justicia y a ésta le corresponde ahora “el dominio incondicional de la tierra por parte del hombre. Pero la instalación en lo planetario ya no es más que la consecuencia del antropomorfismo incondicionado.”(695). Con este antropomorfismo comienza la completa carencia de sentido. Lo carente de sentido está referido a lo carente de verdad, verdad como despejamiento del ser. La pérdida de sentido es entonces entendido como olvido del ser, con lo cual el sinsentido, el nihilismo propio o auténtico ya no tiene nada que ver con la pérdida de los valores tradicionales e inversión del platonismo. Pero hay más. Heidegger establece una relación directa entre falta de sentido y violencia. Este rasgo violento se lo atribuye Heidegger inexorablemente a la nueva figura del superhombre. Y dice contundentemente: “El superhombre es la más extrema ‘rationalitas’ en el dar poder a la ‘animalitas’, es el ‘animal rationale’ que llega a su acabamiento en la ‘brutalitas’” (696)

Estamos asistiendo a un cambio de valoración del superhombre (son textos ya de los años cuarenta, a la vuelta del peculiar viaje de Heidegger a Siracusa). Si antes nos era presentado con ciertas virtudes, como es la superación del espíritu de venganza, ahora resulta ser el

693 M. Heidegger - (GA 6.2. 427, 384)

694 “ (GA. 6.2 445, 402)

695 “ (GA 6.2, 13, 21)

696 “ (GA 6.2 16, 24)

mero animal destinado a la violencia de la maquinación (“Machenschaft”), en donde maquinar tiene un significado referido al calcular de una voluntad de poder para obtener resultados técnicos, obras de arte, instituciones estatales, y en general todo el aparato racional puesto al servicio de la producción de objetos y de la misma vida de los individuos. Olvido del ser, represión del sentido y maquinación desde los valores forman un continuo. Puede afirmarse que la “brutalitas” del superhombre la emprende contra el ente al que somete en un ejercicio de violencia extrema. Una vez que el mundo verdadero y el aparente han desaparecido lo único que queda es la vida como impulso. “Ahora sólo existe -ratifica Heidegger- el plano único de la vida que se da a sí misma y por mor de sí misma el poder de sí misma.”(697). Podríamos preguntarnos porqué al desaparecer los dos mundos antagónicos que formaban la geografía ideológica de occidente no quedó el puro acontecimiento. Porqué ese plano único o “tábula rasa”, territorio virgen del ser, fue colonizado por la maquinación al servicio de la voluntad de poder, ¿es que la desesperación ante la falta de sentido conduce a la violencia y la aniquilación del ente? Y más aún, ¿podemos hallar un camino intermedio entre el retorno a viejas tradiciones de sentido, como la religión con sus dogmas y férreas normas de moral, y la falta de sentido que conduce a la banalidad y el nihilismo? Ya veremos la respuesta heideggeriana a estas preguntas. Mientras tanto la dominación de la voluntad de poder sobre la tierra se convierte en algo gigantesco y uniforme. Son las características que Nietzsche atribuye al “gran estilo”: frialdad, lucidez, dureza, concentración, odio al sentimiento, la sensibilidad, el “sprit” (cfr. *Voluntad de poder* nº 849). “El gran estilo es el modo en el que la voluntad de poder pone de antemano en su poder la institución de todas las cosas y el *adiestramiento de la humanidad* como dominación del ente en su totalidad, por esencia carente de meta, y, a partir de ese poder sobrepotencia y prefigura cada paso en un acrecentamiento continuo.”(698).(Subrayado por mí). Este adiestramiento (Züchtung) de los hombres “consiste en almacenar y purificar las fuerzas en la univocidad del ‘automatismo’ estrictamente dominable de todo actuar.” (699)

697 M. Heidegger (GA 6.2 15, 23)

698 “ (GA 6.2, 280, 251)

699 “ (GA 6.2. 278, 250) (Sobre la idea de “adiestramiento” ver el citado ensayo *Normas para el parque humano* de P. Sloterdijk)

Podríamos resumir el destino de la metafísica de una forma negativa -no haríamos sino mantener el discurso heideggeriano-, de manera que desde el “thaumázein” o maravillarse del griego primitivo se produce una alteración decisiva en el interior de la propia lengua griega que aprehende teóricamente la abstracción del artículo “to” de “to on” (700). “Lo ente” pasa a ser de experiencia primitiva a tema teórico; lo que esencialmente era “apofántico” y territorio de la emoción poética, se esclerotiza en la camisa de fuerza de la gramática. De ahí, el paso natural es la búsqueda de principios y causas: “incipit metafísica”. Y más, porque se inaugura la ecuación saber=poder. ¿Violencia ínsita en los mismísimos principios inaugurales? Así lo reconoce Vattimo: “Cuando Nietzsche habla de la metafísica como de un intento de adueñarse de lo real por la fuerza no describe un carácter marginal de la metafísica, sino que indica su esencia como se delinea desde las primeras páginas de la Metafísica aristotélica donde el saber está definido en relación a la posesión de los principios.”(701).

Pero la violencia de los principios es sustituida por algo de aún mayor carga explosiva desde el momento en que desaparece la legitimidad de esos principios. En cuanto el hombre se autodetermina -y esto ocurre fundamentalmente con Descartes y la Epoca Moderna- a costa del desfallecimiento del ser, lo que verdaderamente se erige con más energía que su predecesora violencia, es la absoluta voluntad de poder. La misma ley moral kantiana constituye para Heidegger una variante de la subjetividad. Se hacía necesario establecer alguna fuente de la legalidad ante el vacío abierto, y el “tú debes” era un buen candidato. “Brotá así -escribe P. Cerezo- una nueva obligatoriedad, que no reposa en ninguna instancia trascendente, sino en su propia razón legisladora.”(702). La llamada “falacia naturalista” se abre como escisión entre ser y “deber ser” por razones históricas ante la desaparición de lo suprasensible.

Las intenciones de Nietzsche van todavía más lejos al proclamar la autonomía del cuerpo. No acaba de comprender que la libertad kantiana pueda consistir no en decidir conforme a los propios sentimientos, sino que puede llegar a exigir actuar en contra de las propias inclinaciones (703). En contra de la autonomía del ser racional, Nietzsche propone la

700 Rocco Ronchi-*La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*, Ed. Akal, 2008 pp. 15-25

701 G. Vattimo - *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* o.c. (www.heideggeriana)

702 P. Cerezo - “De la existencia ética a la ética originaria” o.c. p. 30

703 Felipe Martínez Marzoa- *Iniciación a la filosofía*, Madrid, Ed. Istmo, 1974, p. 266

autarquía de una voluntad de poder que no legitima otro valor que a sí misma. Al llegar a tan alta cima de valores y decisiones, la libertad tiene mala conjugación con el derecho y no habría más ley que la violencia. “La voluntad incondicionada es el fundamento de la ley - escribe H. Mongis”(704) Para Kant la garantía de la libertad es el derecho. Como todos los hombres son libres y autónomos, la conciliación de las libertades se hace bajo el paraguas del derecho. En Nietzsche esto sería una constricción, pues no hay más ley que la que impone mi voluntad de poder. ¿No hay otra salida que la violencia para resolver el conflicto entre dos voluntades de poder enfrentadas?

No es de extrañar que la juventud viera en los escritos de Nietzsche un aire nuevo, un arma para combatir al buen burgués, acomodado, positivista y enfrentarle a la gracilidad de la danza dionisiaca, los derechos del cuerpo y el retorno a un mundo mítico y prerracional. Por eso los Wandervogel -precedente de las Juventudes Hitlerianas- llevaban el *Así hablaba Zaratustra* en sus mochilas.(705). Pero como dice Tugendhat: “Quien lee a Nietzsche hoy tiene dos alternativas: cerrar los ojos ante ciertos pasajes, o exclamar: ‘oh, si hubieras sabido...’”(706). Además, la violencia pertenece a la historia pues toda cultura superior necesita de los inferiores como esclavos. Lo dice claramente el aforismo 259 de *Más allá del bien y del mal*: “La vida misma es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación.” (¿Está describiendo Nietzsche o emite un juicio de valor?).

No obstante, desde cierto punto de vista, la voluntad de poder se ha podido utilizar de forma negativa, pero necesaria, en épocas pasadas de la humanidad, para dominar la naturaleza y para “dominarse a sí mismo” mediante la moral (707). Pero una vez que se ha logrado superar la naturaleza y el miedo (sobre todo con la ciencia y la técnica, éste es su aspecto positivo) la voluntad de poder puede incidir en el perfeccionamiento ulterior del hombre, incluso ya no sería necesaria la moral. Una vez alcanzado el tope de dominio sobre la naturaleza, el hombre nuevo puede emplear su voluntad para su “autoelevación y

704 H. Mongis -*Heidegger et la Critique de la notion de valeur*, Ed. Martinus Nijhoff, 1976, p. 111

705 Juan J. Sebreli- *El olvido de la razón*, Barcelona, Ed. Debate, 2007, p. 60

706 Ernst Tugendhat- “Poder y anti-igualitarismo en Nietzsche y Hitler” en *Problemas*, Barcelona, ed. Gedisa p. 67

707 G. Vattimo - *El sujeto y la máscara*, trad. cast. Jorge Binaghi, Barcelona, Ed. Península, 2003, p. 517

fortalecimiento” (708). Pero ya han pasado más de cien años desde la muerte de Nietzsche y esta profecía no parece haberse cumplido. Más bien se ha impuesto el aspecto negativo de la voluntad de poder, tal y como Heidegger la interpretó. La brutalidad aumenta en la medida que el desierto crece.

41. La voluntad de poder y la verdad

Las dos manifestaciones por excelencia de la voluntad de poder son el conocimiento y el arte. Este último tiene una variedad inmensa de concreciones, de manera que, en realidad, todo es arte y el ente, en general, es una obra de arte, pues ¿qué otra cosa es el mundo, para Nietzsche, sino un acto creativo, expansivo, de la voluntad? Por eso la política, por ejemplo, es una obra tan artística como lo es una escultura. Otro tanto le ocurre al conocimiento. La ciencia y el pretendido objeto de ella, la verdad, no es otra cosa que la disposición de nuestra voluntad para que tal conocimiento sirva a la vida en su necesidad de aseguramiento y expansión. La confrontación heideggeriana tiene en estas premisas nietzscheanas una fuente de profundas discrepancias, concretamente en estas dos afirmaciones: 1) Que la verdad sea un error necesario y 2) Que el arte tenga más valor que la verdad. Respecto a la última, porque el arte es un lugar privilegiado de revelación de la verdad, entendida al modo griego de des-velamiento; y en cuanto a la primera, cabe decir que Heidegger se enreda en un equívoco en la interpretación de la palabra “error”. En este apartado nos detendremos en la interpretación nietzscheana del conocimiento en su relación con la voluntad de poder; en el siguiente, respecto al arte. De ambos resaltaremos la impotencia de la subjetividad -sea en la verdad, sea en el arte- para alcanzar ese lugar privilegiado, el “haber sido” histórico, inaugural de los griegos, cuyo progresivo olvido va a culminar precisamente ahora que la verdad y el arte acaban en las manos de un sujeto y una nihilizante voluntad de poderío.

Lo primero que hay que decir es que -según Heidegger- la concepción de la verdad nietzscheana continúa dentro de los márgenes de la gran tradición occidental. Verdad es lo verdadero conocido en tanto que “positum”, lo que inmediatamente yace delante, lo dado en la sensación.(709). Si lo verdadero es lo sensible, Nietzsche se ajusta completamente a la

708 F. Nietzsche *Fragmentos póstumos*. Otoño 1887 10(21) o.c. p. 305

709 M. Heidegger (GA 6.1, 154, 149)

noción positivista del conocimiento. El origen del nihilismo es -para Nietzsche- la difamación de lo dado en nombre de lo no-dado, de lo suprasensible. El nihilismo niega la vida, que es lo verdaderamente “positum”, lo más inmediato y manifiesto como voluntad de poder. De manera que ya en el platonismo hay un “fundamento inicial y determinante de la posibilidad de surgimiento del nihilismo”, así como en el cristianismo y su continuación en forma de “platonismo para el pueblo”(710). La positividad de lo dado, que es la vida misma, sería la única verdad y de manera incontestable con cualquier otra cosa supuestamente opuesta, como lo trans-sensible platónico. Y aquí conviene rescatar dos sentidos del nihilismo nietzscheano que frecuentemente aparecen mezclados. Uno como negación de este “positum”, de la vida en aras de lo suprasensible, el que se inscribe ya en Platón y discurre por toda la filosofía occidental; y un segundo nihilismo, más puntual, pues se reconoce propiamente en la Edad Moderna, como desvalorización de ese mundo que era falso y que deja al hombre sin protección y a merced de su sola voluntad de poder. Es el resultado perverso de la propia noción de verdad que tiene arraigo en el cristianismo y que se refleja en el criticismo de la razón llevado a cabo por la Ilustración y el Positivismo.

Si la vida es un “positum” inmediato -relacionado con el cuerpo, algo biológico-, la verdad es fabricación e ilusión. La ciencia es una figura de la voluntad de poder de alguna forma incompleta, pues el arte tiene más valor que la verdad, porque la verdad paraliza mientras que el arte acrecienta la vida. Con el arte nos “defendemos” de la verdad. “Tenemos el arte para no perecer a causa de la verdad.”(711). Para Nietzsche conocer es esquematizar el caos. Imponer un orden al devenir de acuerdo a nuestras necesidades prácticas. Este caos que deviene lo experimenta mejor el arte, por eso el arte tiene más valor que la verdad.

Aquí se suscita un breve -pero intenso- inciso. ¿Puede la verdad ser sustituida por el arte? Quizás haya una limitación intrínseca de lo dionisiaco, algo que necesariamente lo reprime de su liberación. Es su estar “sujetado”, “controlado” por lo apolíneo “que se encarga - escribe Sloterdijk con ironía- de que el canto orgiástico del coro no se transforme en ninguna orgía.”(712). Si bien, en un principio, se podría interpretar que Nietzsche está conforme con la unidad báquica y orgiástica en donde el yo se disuelve, hay un momento que no se puede

710 M. Heidegger (GA 6.1 162, 156)

711 “ (GA 6.1 449, 403)

712 P. Sloterdijk - *El pensador en escena*, trad. cast. Germán Cano, Valencia, Ed. Pretextos, 2000, p. 61

rebasar. Es el momento en que el individuo desaparece en una especie de “izquierdismo-ecologismo de todos abrazados” (713). Entonces tiene que intervenir lo apolíneo, algo autoconsciente e individualista. Se crea, pues, una tensión entre Dionisos y la racionalidad subterránea y latente. Este compromiso con lo apolíneo será el sino de toda civilización superior, su consecuencia es la difícil dialéctica de Dionisos con el poder político, el cómo llevar a la práctica (lo cual exige la acción comunitaria) el impulso que es individual. Dicho de otra manera, la dificultad estriba en armonizar el espacio público con un sujeto individual que es un epifenómeno de fuerzas inconscientes de autoconservación y autodisipación. Cómo reunir la concepción trágica de la existencia (por lo tanto perteneciente en exclusiva al individuo) y el optimismo racionalista de la ilustración socrática (que todo espacio público tiende a adoptar).

Volvamos a Nietzsche. La vida, que en general tiende a su acrecentamiento como voluntad de voluntad, también se impulsa hacia lo consistente, hacia la verdad-ficción mediante la esquematización del caos. Esto que coagula el devenir es lo que Heidegger llama “horizonte” que “forma parte de la esencia interna de lo viviente mismo”. Ahora bien, ese horizonte es permeable, translúcido (“durchseinend”), constantemente atravesado por la mirada (“durchblickt”) que es una perspectiva, un punto de vista que es ya resultado de una valoración.(714). Esto quiere decir que perspectiva y horizonte actúan simultáneamente. El horizonte encierra el caos esquematizándolo; la perspectiva rompe el horizonte creando otro nuevo y en un movimiento incesante en el que los “cuantos” de fuerza interactúan entre sí por imponerse unos a otros. Habría que preguntarse porqué en esta batalla el arte es superior a la verdad si en ambos casos se trata de fijar el devenir. La verdad, por ejemplo, de una proposición, sería un error necesario porque es apariencia y fijación del devenir. Pero el arte también fija el caos en la obra artística y es también apariencia y ficción. ¿Por qué el arte no es un error necesario? ¿Acaso entonces el único arte verdadero y la única verdad sería la música, que es puro devenir?, ¿o también moldea -mediante las notas, la armonía o la forma musical- un caos incontrolable de emociones, impulsos, abstracciones ...? Una posible contestación es que la ilusión de la verdad es petrificante y universalizadora, mientras que la ficción artística se pliega al momento irreplicable, a la eternidad del instante.

713 P. Sloterdijk o.c. p. 69

714 M. Heidegger (GA 6.1 517, 460)

Heidegger no duda en asimilar esta movilidad a la concepción griega de la “physis”. Con esta noción los griegos piensan el surgir de algo, lo que en sí mismo tiene el principio del movimiento, como la espiga que crece en primavera. De esta manera el fundamento último del ente, la voluntad, es vida que se expansiona. (715).

De lo que no cabe duda -y hay hechos históricos que así lo demuestran- es que la lucha entre horizonte y perspectivas a veces se momifica en situaciones de verdad, o “epistemes”, que persisten a lo largo del tiempo, como si la paralización del horizonte fuera la forma definitiva de autoaseguramiento de la vida, como si ésta ya no buscara expandirse, o ya obtuviera suficiente beneficio en su indefinida coagulación. Me estoy refiriendo a esas relaciones de dominio y poder -desde luego favorecedoras de la vida de los dominadores- que han persistido (y aún persisten) a lo largo y ancho de la historia. ¿Cómo explicar, por ejemplo, y con todos mis respetos, la supervivencia del cristianismo? El gran contraste de la vida es que quiere fijarse en las creencias y al mismo tiempo tiene que continuar su ensanchamiento perspectivista. A veces, para que no se disgregue la vida en un puro caos, tiene que organizarse en esquemas que parecen perpetuarse. Pero siempre hay una voluntad contraria e innovadora de perspectivas, una anticipación del futuro frente al presente anquilosado. “De la esencia de la vida -escribe Heidegger muy cercano a su propia idea de proyecto- forma parte, a una con la formación de horizonte, el carácter de mirar que atraviesa anticipadamente.”(716). Para Nietzsche resulta claro que esa perspectiva expansiva, frente a la verdad coagulante, es un proyecto hermenéutico que sólo el arte puede llevar a cabo. Y así se lo reconoce Heidegger: “Arte es el nombre que se aplica a toda forma de transportar la vida, de modo concluyente y transfigurante, hacia posibilidades más altas.”(717). Sólo que esas “posibilidades más altas” no van a coincidir con lo que representan para Nietzsche.

La razón, como necesidad de esquemas que la vida exige, es, ante todo, razón práctica. Desde la concepción clásica de la esencia de la razón y el conocimiento hay una modificación. Si conocer era representación, un poner delante, dando prioridad precisamente a lo que ahí yace, ahora prima el “poner” perspectivista del sujeto conforme a valores. Como sabemos, sería la culminación subjetivista moderna iniciada en Descartes. En Nietzsche las

715 M. Heidegger (GA 6.1 473, 423)

716 “ (GA.6.1 517, 460)

717 “ (GA 6.1 556, 493)

categorías son sólo condiciones de vida, incluso el mismo espacio euclídeo es una “verdad-ficción“. Con ello parece que lo que es intuitivo sería lo preferido por la vida. La ciencia ha criticado esta postura natural, pues la intuición no basta para definir una geometría (lo sabemos por la proliferación de espacios n-dimensionales). Pero lo que está más allá de la intuición es otra manera perspectivista de ir más lejos; formas distintas que siguen siendo ficcionales y, a la vez, seriamente recogidas como verdad establecida.

Si el conocimiento es voluntad de poder y relación con la verdad, entonces esta última habrá que determinarla desde la voluntad, y la veneración por la verdad será consecuencia de una ilusión. Como no hay verdad, sino sólo un saber que es útil para la vida, el valor decide sobre la verdad de algo. Heidegger asocia inmediatamente este engrandecimiento de la vida con la voluntad de poder como dominación: “¿Pero entonces, que quiere decir aquí ‘utilidad’? Lo siguiente: que el conocimiento científico y el pensar de la razón ponen y han puesto como ente algo, la naturaleza, en un sentido que ‘pone en seguro’ de antemano la dominación técnica moderna.” (718). La distinción misma entre mundo verdadero y mundo aparente se ha establecido en base a su utilidad como valor para la vida: “La posición de lo consistente y fijo como aquello que es y la correspondiente posición opuesta de lo inconsistente y cambiante como aquello que no es y sólo es aparente, constituyen una determinada valoración. Lo consistente-fijo, como lo que posee más valor, es preferido a lo que cambia y fluye.”(719).

Lo que Heidegger ve de “peligroso” en Nietzsche es esta subjetivación de la razón que destruye todo vínculo con algo trascendente. Incluso respecto a Kant puede admitirla como el “a priori” de todo ser racional; pero lo que rechaza es que esté al servicio de la vida, que en ese papel unificador del caos originario de las sensaciones intervenga una facultad poética (“das dichtende Wesen der Vernunft”) -cercana a la imaginación trascendental kantiana-, exclusivamente al servicio de intereses vitales. Y sobre todo para que eso consistente aparezca como algo “obstante”, como objeto manipulable.

Sin embargo, la cuestión de Nietzsche no es el de la verdad vista desde la óptica de su condición de posibilidad trascendental, como pretendería Heidegger; más bien se trata de descubrir la genética y los lazos que la vinculan a un determinado grupo o situación.

718 M. Heidegger (GA 6.1 480, 428)

719 “ (GA6.1 489, 436)

“Si se habla del problema de la verdad en Nietzsche -resume Sánchez Meca- debe hacerse, pues, sin perder de vista que, para él, la verdad no constituye una cuestión ontológica, sino axiológica y genealógica.”(720). De manera que la verdad en Nietzsche no es algo originario -como sería la meta de Heidegger-, sino síntoma que remite a necesidades pragmáticas relacionadas con el poder y las necesidades instintivas de la vida. Incluso el principio de no contradicción sería una constricción biológica perteneciente a la constitución del sujeto humano. No sería un principio lógico. No expresaría una necesidad lógica, sino una incapacidad del sujeto. El criterio nietzscheano es que el principio de no contradicción es un imperativo sobre lo que debe valer por verdadero, lo que vale como real, lo cual nosotros creamos. No podríamos decir que es un principio del ente ya que a éste no lo conocemos, no hay un “en sí”, un mundo “verdadero” al que conozcamos.(721). Quizás el alma de Husserl se inquiete al oír semejantes afirmaciones y pregunte atónito: ¿Entonces en algún momento las condiciones empíricas podrían cambiar y dejar de valer el principio de no contradicción? Si hacemos caso a Nietzsche, y a sus tesis sobre la facultad inventiva del hombre, habría que responder tristemente que sí. Si todo es perspectiva condicionada por la esencia de la vida, también sería una perspectiva el principio de no contradicción, porque “la constricción subjetiva de no poder aquí contradecir -afirma Nietzsche- es una constricción biológica.”(722) Si no admitiéramos la contradicción como principio supremo del pensar nos hundiríamos en un caos de confusiones que imposibilitarían la comunicación. Es la vida la que tiene la capacidad de ordenar, no un principio lógico cuya legitimidad sería de orden trascendente, situado en un mundo “verdadero” y suprasensible que ha terminado por descubrirse que no existe. No obstante, Heidegger quiere rescatar a Nietzsche de las garras del biologismo y de las desafortunadas lecturas que al principio se hicieron de él, y en un impensable giro sitúa las tesis vitalistas de la lógica cercanas a la libertad del sujeto y no a un puro biologismo; más próximas a la libertad del sujeto moderno que al puro acto instintivo, y así el naturalismo nietzscheano queda remozado bajo una extraña capa de libertad: “Nietzsche piensa lo ‘biológico’, la esencia de lo viviente, en dirección de lo que tiene el carácter de orden e invención, de perspectiva y horizonte, es decir: de la libertad.”(723)

720 D. Sánchez Meca *Entorno al superhombre*, o.c. p. 123 722- F. Nietzsche o.c. 14 (152)

721 F.Nietzsche-*FragmentosPóstumos* 9(97) o.c.

723M. Heidegger (GA 6.1, 554, 492)

Si nos guíamos por el aforismo de Nietzsche en el que se afirma que “La confianza en la dialéctica, o lo que es lo mismo, la confianza en la razón y sus categorías, la valoración en definitiva de la lógica, acredita su utilidad para la vida, ya demostrada por la experiencia, pero de ninguna manera su ‘verdad’”(724), tenemos que concluir que la verdad es una creencia necesaria. Cuando Nietzsche dice que tenga que haber una serie de creencias dice, efectivamente, que la verdad es necesaria para la vida, pero a esa necesidad no le corresponde ninguna objetividad. El hombre necesita la verdad *como* si ésta fuera verdad.

A partir de este punto, Heidegger somete a Nietzsche a un encorsetamiento en la definición tradicional de la verdad como adecuación y corrección que no termina de cuadrar con la filosofía del *como si* nietzscheana. En efecto, en un célebre aforismo expresa Nietzsche su concepción de la verdad:

La verdad es el error, sin el cual no puede vivir ningún ser viviente de determinada especie.(725)

Para Heidegger “La sentencia nietzscheana: la verdad es una ilusión, la verdad es una especie de error, tiene como su presupuesto más íntimo, y por ello ni siquiera expreso, aquella caracterización tradicional y nunca infringida de la verdad como corrección del representar.”(726). Sin embargo, Nietzsche no está pensando desde estas condiciones de adecuación y corrección, por mucho que se asemejen al lenguaje tradicional, y no puede hacerlo porque no hay nada a lo que adecuarse. Más bien diría Nietzsche que lo que hay es una pretensión falsa de corrección en cada perspectiva. Fijamos el ente falsamente, pensamos *como si* al ente se le pudiera coagular correctamente para decir lo que es verdadero. Pero esto es una ilusión. Evidentemente juzgamos, porque “el juzgar -dice Nietzsche- es nuestra creencia más antigua, nuestro más acostumbrado tener-por-verdadero o por no-verdadero.”(727). Heidegger se aferra a la idea de que aunque la verdad sea una estimación de valor no por ello pierde su sentido de adecuación correcta y ve una contradicción en la afirmación de que la verdad sea ilusión. La ironía nietzscheana consiste en que hablamos y juzgamos con toda seriedad. Ciertamente, como si buscásemos la corrección exhaustiva entre lo dicho y la cosa (esta es la condición trascendental habermasiana para que haya comunicación). Pero no deja de ser una ilusión. La verdad sería una perspectiva que desde

724 F. Nietzsche *Fragments Póstumos* o.c. 9 (38)

725 “ o.c. 34 (253) Si la verdad es ilusión este enunciado es, así mismo, una ilusión, pero esta misma crítica, que pretende ser verdadera, es también ilusión. Y así “ad infinitum”. Esta argumentación lógica para Heidegger es superficial. La cuestión exige pensar con más profundidad que la lógica

726 M. Heidegger (GA 6.1 461, 413) 727. F. Nietzsche o.c. 2(84)

luego creemos correcta; mas la corrección, no obstante, continúa siendo una ilusión. Lo “correcto” no conlleva objetividad alguna, porque previamente ya es una estimación de valor apropiado para la vida.

El “tener por verdadero” es un presupuesto de todo lo viviente. Con esto no se quita mérito a la verdad, ya que tan fundamental resulta para vivir. Pero Heidegger ve una contradicción: “Hace un momento exigía Nietzsche como fundamento esencial de todo lo viviente: ‘que haya verdad’. Y ahora, con cinismo metafísico, declara: no se trata ‘de que algo sea verdadero’, es suficiente con que sea tenido por tal. ¿Cómo puede combinarse una cosa con la otra?” (728) Entonces Heidegger no termina de aceptar que el “cinismo metafísico” de Nietzsche está interpretando al hombre como aquel animal que necesita la verdad *como si* esta fuera de verdad. Acaso el malentendido se podía haber resuelto si desde un principio se hubiera escrito “verdad”, aludiendo con las comillas a su papel figurado.

Al hablar Nietzsche de la verdad como error, entiende Heidegger que si hay un error es porque hay algo que es verdadero. Ahora bien, en Nietzsche lo único verdadero sería la corriente caótica del mundo. ¡ Ah, entonces hay algo verdadero!, parece exclamar Heidegger frotándose las manos y aceptando el juego de palabras “la única verdad es que no hay verdad”, lo cual para Nietzsche no sería nada descabellado, pues esa no-verdad, que es lo únicamente verdadero, es el devenir, el eterno pasar con el que la voluntad de poder sueña con detener y fijar. Qué otro sentido puede tener el aforismo: “Imprimir al devenir el carácter del ser, esa es la suprema voluntad de poder.”(729) y al mismo tiempo que fija un horizonte, romperlo con nuevas perspectivas. Es como si para Heidegger, entre ser y devenir, la voluntad terminase decantándose por la estabilidad, por el ser: “Nietzsche quiere, ciertamente, el devenir y lo que deviene como el carácter fundamental del ente en su totalidad; pero primariamente y ante todo quiere el devenir como ‘lo que permanece’, como lo propiamente ‘ente’; ente, en el sentido de los pensadores griegos.”(730). Para Heidegger la esencia profunda de la voluntad de poder no es la transformación y la sobrepotenciación sino “el volver consistente el devenir en la presencia”.(731), de manera que la “physis” griega

728 M. Heidegger (GA. 6.1 483, 431)

729 F. Nietzsche o.c. 7 (54)

730 M. Heidegger (GA 6.1. 592, 523)

731 “ (GA 6.1 592, 524)

llega a su acabamiento.

Al haberse eliminado la distinción entre mundo verdadero y mundo aparente podemos preguntarnos qué nos queda del concepto de verdad. ¿Posee el tener por verdadero algún carácter vinculante? Desde Nietzsche la vinculación es a sí misma, el vínculo responde a una voluntad de poder que ordena; verdad es justicia y lo justo es la orden de la voluntad. Heidegger, por el contrario, insiste en colocar a Nietzsche en la tradición metafísica de la verdad como adecuación. La verdad (el tener por verdadero) y el arte, en última instancia se pliegan al caos, sigue existiendo una “*omoiosis*”. Entonces la justicia nietzscheana se interpretaría como una directiva (“*Richte*”) del tener por verdadero. ¿Hasta que punto es esta una interpretación correcta?, pues Nietzsche no podría admitir esta directiva última de lo caótico porque precisamente lo que critica es el intento de cualquier simulacro de verdad. Justicia es siempre, para Nietzsche, el modo de pensar a partir de estimaciones de valor que construye, elimina y aniquila.(732). Constructivo, en tanto pensamiento que erige a partir de la invención y el ordenar. Eliminator, en tanto que decide entre posibilidades obstaculizantes, y aniquilador, porque aborrece lo consistente de la vida. Entonces esta justicia, como la verdad, habría que escribirla entrecomillada, ya que poco tienen que ver con sus conceptos tradicionales y sí más bien con el ordenar de una voluntad de poder que no conoce ni más verdad ni más justicia que lo que ella impone construyendo, eliminando y aniquilando.

Si verdad y justicia, al final de la metafísica, es la manifestación pura de la voluntad de poder, “¿No se piensa el mundo según la imagen del hombre? ¿No es un pensar tal puro antropomorfismo?”(733). Para Heidegger “Nietzsche quiere esta humanización de todo el ente y sólo la quiere a ella.”(734). Y Nietzsche, efectivamente, llega a decir: “‘Humanizar’ el mundo, es decir, sentirnos en él cada vez más como señores.”(735)

No hace falta indicar que las consecuencias de este mandato, para la historia que le tocó vivir a Heidegger y a la civilización del mundo contemporáneo, han sido calamitosas.

732 M. Heidegger (GA 6.1 576, 510)

733 “ (GA 6.1 589, 522)

734 “ (GA 6.1 590, 522)

735 F. Nietzsche o.c. 25 (312)

42. La voluntad de poder y el arte

¿Y el arte? ¿Es otra forma de elevarse el sujeto por encima de la luminosa verdad del ser, sustituyendo esta “alétheia” privilegiada que el arte proporciona, por la soberbia de su expresividad, de su derecho a manifestar una libertad interior -muchas veces mera banalidad- plasmada en la obra artística? ¿Expresa también la noción de arte en Nietzsche el deseo de “humanizar el mundo” para sentirnos cada vez más “señores de la tierra”? ¿Cómo se las ve el arte y la estética en la apoteosis del nihilismo?

El arte, para Nietzsche, es el recurso supremo que posee el hombre ante el dolor del mundo -en esto coincide con Schopenhauer-, pero es un lenitivo que no conduce al quietismo y finalmente a la nada, sino que excita y acrecienta la vida. Por eso le resulta de más valor que la verdad, cuya función es paralizante. Todo lo que lleva a cabo el hombre es producto de su imaginación creadora puesta al servicio de una voluntad que goza de sí misma en su querer, y que no tiene más finalidad que su acrecentamiento. El mundo entonces es una gigantesca obra de arte en la que la propia ficción de verdad está incluida. Entre la verdad y el arte no cabe sino una lucha incesante. Frente al arte que es la más propia y más profunda voluntad de apariencia, se alza la verdad que es, por el contrario, el parecer que se ha fijado en cada caso y que hace que la vida pueda amarrarla a una determinada perspectiva y se conserve.(736). La verdad entonces destruye la vida porque la paraliza y el arte sería un revulsivo contra las tendencias quietistas de la vida, por eso “tenemos el arte para no perecer a causa de la verdad”(737). Pero si el binomio arte-verdad es un combate incesante e interno a la misma vida del organismo -y que está representado desde el *Nacimiento de la tragedia* por la metáfora de Dionisos y Apolo-, existe un nuevo matiz que coloca al arte muy por encima de la verdad y que señala Heidegger, pues con la muerte de Dios, para Nietzsche, “la existencia sólo puede soportarse en la creación.”(738). La aclaración de esta necesidad del arte, la encontramos en un fragmento tomado del proyecto de *La voluntad de poder* del periodo Noviembre 1887-Marzo 1888:

736 M. Heidegger (GA 6.1 219, 203)

737 “ (GA 6.1 72, 80)

738 “ (GA 6.1 221, 205) (Cfr. párrafo 107 de *La Gaya Ciencia*)

Sólo hay un único mundo, y ése es falso, cruel, contradictorio, seductor, carente de sentido...

Un mundo así constituido es el mundo verdadero... *Nosotros necesitamos la mentira* para vencer esa realidad, esa “verdad”, esto es, para *vivir*... Que la mentira es necesaria para vivir, esto incluso forma parte de ese carácter temible y problemático de la existencia...(…) “La vida *debe* inspirar confianza”: la tarea, así planteada, es enorme. Para resolverla, el ser humano ha de ser ya por naturaleza un mentiroso, ha de ser más aún que cualquier otra cosa, un *artista*...

(739)

Ser artista, pues, es “un modo de la vida” (740) y la vida es lo mismo que ser. El ser mismo, para Nietzsche, es una generalización de la experiencia de la vida; del ser no tenemos otra representación más que vivir, nuestro respirar y la voluntad de poder se hace transparente en la vida artística, por eso la concepción nietzscheana del arte está vista desde el artista y no desde el resultado, la obra, como Heidegger va a criticar. De lo que venimos exponiendo, Heidegger resume cinco tesis nietzscheanas o enunciados sobre el arte: 1) El arte es la forma más transparente de la voluntad de poder, 2) El arte se comprende desde el artista (que pretende que el espectador participe de su expresión, de la emoción que transmite), 3) Identificación del ente con el arte, en el sentido de que el ente es algo creativo en sí mismo, 4) El arte es el contramovimiento esencial frente al nihilismo (supera el nihilismo pasivo, pesimista de Schopenhauer, el budismo, el “valle de lágrimas” del cristianismo) y es apariencia sensible que niega un mundo pretendidamente verdadero. 5) El arte tiene más valor que la verdad, lo cual quiere decir: “lo sensible es superior y es en sentido más propio que lo suprasensible, por eso puede decir Nietzsche que tenemos el arte para no perecer a causa de la verdad.”(741)

El aspecto clave es la interpretación del arte como estimulante vital, lo cual significa para Heidegger más poder, más voluntad de poder. Lo que se va a rechazar es la fundamentación del arte en la estética, es decir, como un saber acerca del comportamiento humano sensible (αισθητικα επιστημη). La polémica Nietzsche/Heidegger en cuanto a la concepción del arte queda resumida en estas palabras de M. Haar:

739 F. Nietzsche *Fragmentos póstumos* o.c. 11 (415)

740 M. Heidegger (GA 6.1 66, 75)

741 “ (GA 6.1 72, 80)

...El primero se apoya enteramente en la psicología y en la misma fisiología del estado creador; el otro piensa el arte exclusivamente a partir de la verdad de la obra, rechazando, aquí como en otros lugares, que la subjetividad humana sea puesta como la fuente y la condición primera.” (742)

Nuevamente las premisas antisubjetivas y antivivencialistas reaparecen en el caso del arte como maneras de no supeditación a lo ente como tal. En la estética artística vista desde la subjetividad -como en el caso de la verdad- el mundo se adapta a nosotros, a nuestras exigencias, y no nosotros al mundo tal como es. El hombre se adueña de la obra, la rige desde su subjetividad, no la deja ser. La vivencia se impone sobre la obra y su resultado, es otra forma de la reducción del ser a valor. Se da un paralelismo con la tesis heideggeriana del conocimiento como representación (*Vor-stellung*); el traer y poner delante, desde la óptica del sujeto, para convertir lo traído en objeto. El correlato en el arte es el de su subordinación a la expresividad o sentimentalidad del sujeto, a sus disposiciones subjetivas.

Sin embargo, el arte no es eso, sino que primariamente “La belleza es uno de los modos de presentarse la verdad como desocultamiento.”(743). Así se entendía en la Grecia clásica; en la meditación griega sobre el arte no figuraba la estética entendida como vivencia de un sujeto. La preocupación griega era por una belleza en sí que se manifiesta (*φαίνεσθαι*) según su *εἶδος*. Lo que propiamente se muestra (*εκφαίνεσταιον*) es lo bello.(744). Hay un hecho fundamental que supone una transformación de la historia en su totalidad, y es que “ahora la libre toma de posición del hombre mismo, el modo en el que encuentra y siente las cosas, en una palabra, su ‘gusto’, se convierte en tribunal que juzga sobre el ente. En la metafísica esto se muestra en que la certeza de todo ser y toda verdad se funda en la autoconciencia del yo individual: *ego cogito sum*.”(745). Si el arte se convierte en estética (en “a mi me gusta y sobre gustos no hay nada escrito”), “se pierde la relación inmediata a la tarea fundamental de exponer lo absoluto.”(746). Se supedita la obra al gusto del artista y del espectador, la belleza es función de los estados sentimentales del hombre. Pero, “Lo bello

742 M. Haar o.c. p. 143

743 M. Heidegger - “El origen de la obra de arte” en *Holzwege* (GA 5 p. 44). *Caminos de bosque* o.c. p. 40

744 M. Heidegger (GA 6.1, 78, 85)

745 “ (GA 6.1, 81, 87)

746 “ (GA 6.1, 82-83, 88)

tiene su lugar en el acontecer de la verdad. No es algo relativo al gusto, en definitiva, un mero objeto del gusto.”(747) Lo que Heidegger quiere resaltar es la mínima importancia del artista frente a la obra.(748)”Precisamente en el gran arte, que es del único del que estamos tratando aquí, el artista queda reducido a algo indiferente frente a la obra, casi a un simple puente hacia el surgimiento de la obra que se destruye a sí mismo en la creación.”(749). La crítica mayor corresponde al concepto de vivencia (un concepto, por cierto, imprescindible y asociado inmediatamente con la idea contemporánea de felicidad). “Todo es vivencia - escribe Heidegger-, pero quizás sea la vivencia el elemento en el que muere el arte.”(750) Que la vivencia se vuelve decisiva se puede comprobar en la música de Wagner y su idea del “arte total”. La crítica que comparte con Nietzsche, se manifiesta en estas palabras: “El puro frenesí y ardor de los sentidos, la gran convulsión, el feliz terror de fundirse en el gozo, la desaparición en el mar sin fondo de las armonías, el hundimiento en la embriaguez...”(751)Heidegger no acaba de comprender cómo el arte pueda superar al nihilismo si Nietzsche lo reduce a mera fisiología, “al nivel del funcionamiento de los jugos gástricos”(752); no se entiende cómo podría determinar una posición de valores auténticos y decisivos.

El desinterés por el acto creador frente a la pureza de la obra tiene mucho de kantiano. Escojamos el siguiente texto de *La crítica del juicio*: “Cuando se trata de si algo es bello, no quiere saberse si la existencia de la cosa importa o solamente puede importar algo a nosotros o algún otro, sino de cómo la juzgamos en la mera contemplación.”(753) Cita que sirve para mostrar la pureza de lo bello y la malinterpretación por parte de Schopenhauer y Nietzsche. En el primero porque “desinteresado” va a significar la suspensión de la voluntad y, en el

747 M. Heidegger (GA 5, 58, 67)

748 El artista moderno ha pasado de artesano a artista, y esto es un hecho a destacar. La importancia social de un Bach, por ejemplo, consistía fundamentalmente en su trabajo -realmente artesano- al servicio de la Iglesia. Tan artesano era un herrero como un músico o un pintor de la corte. Fue sobre todo en el Romanticismo cuando se produce una eclosión del yo y cuando aparece la figura del artista como individuo desgajado de la sociedad, a la cual se enfrenta con su peculiar talento. La imposición del yo en el arte es entonces un fenómeno relativamente reciente, de manera que hoy en día profesiones que eran dignísimas artesanías, como un cocinero o un sastre, se han transformado, en virtud de una sobrepotenciación del yo, en artistas restauradores y artistas diseñadores.

749 M. Heidegger (GA 5, 29, 28)

750 “ (GA 5, 66, 57)

751 “ (GA 6.1 85, 90)

752 “ (GA 6.1, 92, 96)

753 I. Kant - *Crítica del Juicio*, trad. cast. M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, pp. 102-103

segundo, porque la embriaguez va a ser el estado opuesto al desinterés. “La mala comprensión del ‘interés’ -escribe Heidegger al respecto- conduce al error de opinar que al excluirlo se impide toda relación esencial con el objeto. Lo que ocurre es precisamente lo contrario. Gracias al ‘sin interés’ entra en juego la relación esencial con el objeto mismo. No se ve que sólo entonces llega a aparecer el objeto como puro objeto, que ese llegar a aparecer es lo bello. La palabra ‘bello’ alude al hacer aparición en la apariencia de ese aparecer.”(754) Al hablar de desinterés, Kant no subestima al objeto de contemplación estética ni se trata de indiferencia, sino que es un comportamiento “más puro e íntimo respecto del objeto bello.”(755). Y, además, algo que nos eleva más allá de nosotros mismos, de manera que -siguiendo a Kant- arte y moralidad se interpenetran.(756)

¿Pero cómo se pone en obra la verdad? Para contestar a esta pregunta sólo acabe situarse en el momento de arrebató o de inefabilidad de la belleza. Es el “pellizco”(757) por el que descubrimos la esencia de algo, sea una situación, la imagen de un poema, la abstracción pura de un sonido o melodía; la variedad de posibilidades es infinita y a veces la verdad depositada en lo bello supera la intencionalidad del sujeto-artista (¿no es acaso belleza el canto de un pájaro o la serenidad de un paisaje natural?). No cabe duda de que lo que se muestra es una esencia, algo que, de pronto, cobra toda la importancia del mundo, como si de algo nuevo se tratase. Así es el caso del poema, cuyas palabras viejas se nos aparecen en su carnosidad y como si fuera la primera vez que se profieren. Pero si somos rigurosos con Heidegger, de lo que nos asombramos no es del “qué es” de algo, esencia que, como si dijéramos, hasta ese momento desconocíamos; no es la verdad de una esencia, sino la esencia de la verdad. El puro fenómeno del aparecer de una esencia: eso sería la belleza para Heidegger. Escribe Heidegger: “Lo que por su esencia lleva a cabo la verdad, el desvelamiento del ser, eso y no otra cosa lleva a cabo la belleza cuando, resplandeciendo en el parecer, arrebató hacia el ser que comparece en ella, es decir hacia la revelación del ser, hacia la verdad.”(758). La obra es, entonces, un vehículo para la manifestación de la verdad.

754 M. Heidegger - (GA 6.1, 110, 111)

755 “ (GA 6.1 113, 114)

756 I. Kant - o.c. p. 260

757 NA: “pellizco” pertenece al argot del flamenco y se refiere a ese instante de desgarro del cantaor, capaz de transmitirnos su pena o alegría y que nos produce una intensa emoción.

758 M. Heidegger (GA 6.1 201, 188)

Esto es lo que ocurre en el ejemplo escogido por Heidegger, el par de botas de la campesina de Van Gogh. El barro, la humedad, el cansancio del andar por los surcos del campo, la soledad del camino al caer la tarde. Todo eso está reflejado en el cuadro, lo que se descubre es un *mundo* (algo a lo que la ciencia no puede tener acceso) y el par de zuecos ha dejado de ser un utensilio campesino para presentarse en toda su magnitud como algo ahí presente (a la vez que rodeado de un cúmulo de significaciones). Si lo que hay, fenomenológicamente hablando, es revelación, ἀληθεια, habría que decir que no sólo son las notas esenciales del mundo de la campesina lo que se muestran, sino primariamente *mundo* en el sentido ya expuesto en SuZ como horizonte de sentido.

Pero junto a la luminosidad del mundo está también *la tierra* como símbolo de lo impenetrable y oscuro. El mundo, en cierta forma, es lo confortable, pues tiene un sentido, pero la tierra es lo amenazante, por eso habla Heidegger del mundo como refugio: “A través de este utensilio (las botas) pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer a la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de la muerte. Este utensilio pertenece a la *tierra* y su refugio es el *mundo* de la labradora.”(759) A partir de esta metáfora, Heidegger puede establecer distintas e importantes conexiones. En primer lugar la que se presenta entre materia y forma, ésta última como resultado de la obra originada con unos materiales, ya sea la piedra, los sonidos o la palabra. Pero fundamentalmente el juego tierra/mundo está relacionado directamente con el par desocultación/ocultación de la diferencia ontológica ente/ser. Mundo y tierra están significando esta diferencia esencial.

“La tierra es lo que hace emerger y da refugio.”(760) ¿Qué significa esta enigmática expresión? Que de lo abismático surge (physis) el ente, que éste presencia ahí, desoculto, y que esta desocultación exige a su vez un fundamento de su aparecer, fundamento que está en retirada desde el momento del surgir. La *tierra* remite a la cosa *mundo* y el *mundo* a la *tierra*, en una circularidad que nos remite a “Lo Mismo” parmenídeo. En este juego del origen lo que se libra es un combate y la obra de arte es lugar privilegiado como campo de batalla.”El ser-obra de la obra consiste en la disputa del combate entre mundo y tierra.”(761)

759 M. Heidegger (GA 5, 23, 24)

760 “ (GA 5, 35, 33)

761 “ (GA 5, 38, 35)

Esta idea primigenia, griega, del alzarse desde algo y sobre algo, queda más gráficamente patente con el ejemplo del templo griego. “La obra templo, ahí alzada, abre un mundo y al mismo tiempo lo vuelve a situar sobre la tierra, que sólo a partir de ese momento aparece como suelo natal.”(762) Este suelo natal es ese trasfondo impenetrable sobre el que se ha levantado (fundado) el templo para que more en él el dios, que no es otra divinidad sino el maravillarse, el “*thaumázein*”. Visión que sólo seguirá viva, sólo continuará siendo obra de arte, mientras el dios no haya huido del templo, vale decir, mientras no dejemos de maravillarnos.

¿Imposibilita la estética de Nietzsche la aparición de la verdad? En principio no habría razones de peso para afirmar tal consecuencia. La génesis de la obra puede estar en ciertos estados corporales del sujeto, en el deseo de expresar la fuerza contenida de una voluntad creadora, otra cosa son los resultados obtenidos, de manera que se independizan por completo del autor; en el resultado de su trabajo el artista desaparece y queda la obra y su contenido. Se ha trascendido la subjetividad hacia una objetividad en la que puede plasmarse el acontecimiento de la verdad del ser, como quiere Heidegger. Pero lo que Nietzsche propone es no sólo la génesis, sino que también el resultado de la obra esté al servicio de la vida y su acrecentamiento; no que sea el medio para una verdad trascendental, sino, más modestamente, una pequeña verdad-ficción cuya misión está en redimir a la vida de su insoportabilidad.

Un aspecto importante de la estética de Nietzsche, y que rebaja su crítica subjetivista, consiste en considerar la embriaguez del arte como una auténtica *Stimmung*, un estado de ánimo que supone un “acuerdo” (en el sentido de acordar, armonizar) con el ser, a través de la forma bella. La embriaguez artística, igual que otros estados de ánimo fundamentales como la angustia o el aburrimiento, nos “abre” el ente. Nos lleva más allá de nosotros a partir de la fuerza y plenitud que nos transmite la embriaguez. Y es interesante hacer notar que no se trata de una falta de forma, pues “embriaguez quiere decir para Nietzsche el más claro triunfo de la forma.”(763). La ebriedad del arte consiste en que lo apolíneo y lo dionisiaco están regulados mediante unas reglas que se da a sí mismo el artista. El placer por lo ordenado también sirve para el acrecentamiento de la vida.

762 M. Heidegger (GA 5, 31, 30)

763 “ (GA 6.1 120, 120)

Que la embriaguez artística no termina de identificarse con el paroxismo orgiástico lo comprueba Heidegger en la concepción nietzscheana del gran estilo. Así, reproduce el aforismo 799 de *La voluntad de poder*: “El estilo clásico representa esencialmente esa calma, simplicidad, abreviatura, concentración: en el tipo clásico está concentrado el supremo sentimiento de poder. Reaccionar con gravedad: una gran conciencia: ningún sentimiento de lucha.” Voluntad de poder calmosa, segura de sí misma, serena, elevada y aristocrática. Así perfila Nietzsche el gran arte frente al incipiente desorden armónico wagneriano (que prefigura el caos férreamente ordenado del dodecafonismo de Arnold Schoenberg).

En contra de su papel inicial de autoposición instintual, la embriaguez acaba siendo motivo desestructurante de la subjetividad, termina diluyendo al yo en su mediación con la belleza. Se produce un equilibrio entre embriaguez y belleza que parece retroalimentarse mutuamente. Escribe Heidegger: “La embriaguez como estado sentimental hace saltar, precisamente, la subjetividad del sujeto. Al tener sentimiento de la belleza el sujeto ha ido más allá de sí, es decir, ya no es más subjetivo ni es sujeto. En sentido inverso: la belleza no es el objeto presente de un mero representar, en cuanto es lo determinante, templea en su conjunto el estado del hombre. La belleza rompe el círculo del ‘objeto’ separado, que se sostiene por sí mismo, y lo lleva a su pertenencia originaria y esencial al ‘sujeto’. La belleza ya no es más objetiva ni objeto. El estado estético no es algo subjetivo ni algo objetivo.”(764). Parece que estemos en otra esfera distinta a la de las habituales representaciones del conocimiento. En virtud del fenómeno estético todas las categorías anteriores quedan sumergidas en el éxtasis de la creación. Esta anulación de lo subjetivo y lo objetivo podríamos imaginarnos que sucede en la ebriedad del artista inmerso en su trabajo. La ebriedad del acto creativo de pintar, por ejemplo, se va nutriendo de la belleza que va surgiendo de la tela; la euforia, a su vez, incita con su tensión a seguir creando belleza. Es en este juego de retroalimentación mutua y constante en donde se difuminan la cosa y la subjetividad.

A pesar de este reconocimiento del papel anulador de la subjetividad que posee el estado de embriaguez estético, Heidegger no considera a la concepción del arte de Nietzsche como superadora del nihilismo, ya que, como hemos visto, piensa que en la frase “el arte tiene más valor que la verdad” se nos habla en realidad de otro tipo de verdad, el devenir, al cual

la obra artística de alguna manera se pliega, con lo que el arte continuaría estando inmerso en la tradición metafísica de la verdad como adecuación; además, la trastocación del mundo suprasensible por el sensible, la inversión del platonismo por la cual gana sus credenciales el cuerpo y la sensibilidad -cuya manifestación más alta es el arte-, no deja de pertenecer a la metafísica, pues la inversión de un enunciado metafísico sigue perteneciendo al ámbito de la metafísica. ¿Se hace justicia a Nietzsche al interpretarlo de este modo? Parece más bien forzado creer que Nietzsche coloque al arte -y a la voluntad de poder que está en su base- al servicio de la organización tecnocrática del mundo, sino, al contrario, más bien como un necesario contrapeso a esta tecnificación y racionalización mediante la manifestación de formas simbólicas que el sujeto desahoga en el arte.(765) Quizás no se debería hacer de Nietzsche un revolucionario social, como lo fue Marx, ni siquiera cuadraría bien con la teoría crítica de la escuela de Frankfurt y sus pretensiones de emancipación social, porque para Nietzsche se trata exclusivamente del individuo y sus intereses; pero sí es ese malestar fin de siglo lo que Nietzsche empieza a olfatear; que un nuevo mundo arraigado en el positivismo ha terminado por pulverizar las viejas pretensiones de sentido; en definitiva, que Dios ha muerto y el hombre debe tomar las riendas y ganarse su independencia. Es este aspecto, se quiera o no, liberador el que Heidegger no quiere ver.

Esto nos conduce a un pequeño detalle, pero significativo, ya que sitúa a Heidegger más próximo a la tradición metafísica de lo que él quisiera suponer. Se trata de su interés por la poesía. Si bien reconoce que “Todo arte es en su esencia poema”(766), de manera que “lo poético” es algo que hace posible que digamos que una cosa es una obra de arte, ya sea la arquitectura, la escultura o la música, sin embargo, “con todo, la obra del lenguaje, el poema en sentido estricto, ocupa un lugar privilegiado dentro del conjunto de las artes.”(767), es más “el poema es el relato del desocultamiento de lo ente”(768). Por su parte, Nietzsche (aunque él mismo también poeta ocasional) otorga prioridad a la música. Heidegger admite como arte supremo a la poesía, que es palabra y por lo tanto conserva cierto “logos”, algún resto de racionalidad, incluso en la más abstracta o hermética. Nietzsche, en cambio, ama la

765 Remedios Avila, o.c. p. 254

766 M. Heidegger (GA 5 59, 52)

767 “ (GA 5 60, 53)

768 “ (GA 5 61, 53)

música, es decir, lo “no-logos”, lo que es organización del caos en el tiempo, por lo tanto más cerca del fluir, del devenir constante que de la estaticidad de la palabra. ¿No se conserva en esta pequeña diferencia personal los rasgos del metafísico, que aún confía en la palabra, en su sentido, frente al antimetafísico al que toda realidad se le escapa de las manos?

La voluntad de poder como arte es, entonces, difícilmente asimilable e identificable con la “ratio” tecnocrática del mundo de la organización total, y más bien lo que evidencia -como ha señalado certeramente Vattimo- “es un alcance esencialmente desestructurante. Es éste el punto sobre el que se debe intentar establecer la conexión entre Nietzsche y la literatura y el arte de vanguardia del siglo XX, que ciertamente ha sufrido su influjo y ha “traducido” su lección en términos creativos.”(769). Y sobre todo, el papel del arte no es la de revelarnos el desocultamiento originario del ser, esto sería para Nietzsche una recaída en lo suprasensible, un retorno a la civilización del fingimiento y la máscara ante lo terrible de la verdad de la existencia. El hombre es un ser débil que necesita la ficción para sobrevivir. Pero la ficción puede ser una huida hacia atrás o hacia delante, según el tipo de máscara.(770) Una que proviene de la inseguridad y el temor, que es decadente, y otra que nace de la superabundancia y de la fuerza de lo dionisiaco. Esta segunda máscara es la que origina el arte como liberación en Nietzsche. La parte negativa de la máscara corresponde a las formas creativas como la religión o la filosofía que han entendido la historia como una decadencia, cuando en realidad no ha habido un origen primordial, un mundo en sí, un inicio. En contra de su crítico Heidegger, para Nietzsche no hay un olvido del ser y la distinción mundo/tierra sería una fábula; no hubo un inicio sepultado por capas de interpretación ontológica a lo largo de la historia de la metafísica. Toda esta añoranza del ser y el concepto serían formas de racionalismo socrático (¡Heidegger sería el auténtico metafísico!), pues ahí comienza el saber contrapuesto al instinto. Pero existe un arte liberador, “la buena voluntad de máscara”(771), donde aparece la autonomía de lo simbólico frente a la “ratio” socrática. Es el arte que conserva algo de dionisiaco y que nos hace la vida aún soportable.¿Cómo sería este arte de la máscara buena? Pues aquel que ya no fuera tan sólo consuelo, sino la superación del dolor mediante las figuras del héroe y el juglar. El primero por su espíritu

769 G. Vattimo *Nihilismo y emancipación* o.c. p. 91

770 “ *El sujeto y la máscara* o.c. p. 54

771 Cfr. F.Nietzsche *La Gaya Ciencia*, parág. 107

superador y el segundo por su ironía. Ambos personajes romperían el espíritu de seriedad y honestidad que configuran el mundo apolíneo y racionalista socrático. La liberación de lo simbólico de las cadenas de la “ratio” socrática tiene mucho que ver con la ironía, la risa, la danza y menos con la seriedad del ser.

43. La superación del nihilismo en Nietzsche como decisión moral. La interpretación de Heidegger.

Hacer del arte la más alta tarea de la vida es una manera de soportarla, pero lo que Nietzsche nos demanda, como condición previa, es que en nuestra actitud no quede un poso de resentimiento y amargura por ese dolor del mundo, que digamos sí a la vida a pesar del sufrimiento y el sinsentido. La superación del nihilismo exigirá, en consecuencia, un hombre nuevo, el *Übermensch*, que abandona el espíritu de venganza y que al adoptar un modo afirmativo ante la vida la reclama constantemente, quiere su retorno eterno a pesar del mal. He aquí extractada lo que podríamos denominar como la decisión moral ante el nihilismo. ¿Cómo entiende Heidegger esa decisión?

Comencemos por el papel de Zaratustra. Él es el maestro del eterno retorno y el superhombre. Es un tránsito en el que tiene que llegar a ser el que es. “Es el hombre que va más allá del hombre que ha habido hasta ahora.”(772) El hombre anterior tiene que ser superado porque Nietzsche se da cuenta de que en las nuevas condiciones históricas su papel es el de dominar la tierra. ¿Está preparado el hombre para esta nueva tarea? Cuando Zaratustra llega al mercado e intenta instruir al pueblo acerca del superhombre como “el sentido de la tierra” los oyentes no quieren abandonar su convencionalidad: “Nosotros hemos inventado la felicidad y parpadean”, y comentando esta frase añade Heidegger: “pero, a pesar de esta invención de la felicidad, los hombres son zarandeados de una guerra mundial a otra.”(773). En el contexto del escrito “El eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder” -lecciones interrumpidas en 1939 y retomadas al año siguiente- instruir al pueblo en el “sentido de la tierra”, significa, para Heidegger, que la inversión del platonismo muestra su verdadera faz como violencia de la maquinación; más que identificarlo con el juglar y el

772 M. Heidegger (GA 7, 102, 95)

773 “ (GA 8, 31, 54)

danzarán, el superhombre se asimila al déspota de la libertad incondicionada. Para Heidegger permanece una lógica interna que como necesidad esencial hace que la metafísica del sujeto se cumpla en la figura del superhombre.(774). Lo que Heidegger no termina de comprender es la otra cara de esta figura como “el que realiza el tránsito de una a otra orilla - escribe Cerezo-, desde el hombre de las viejas tablas de la ley, en su última figura decadente, hacia el nuevo tipo de hombre liberado del espíritu de venganza.”(775). Lo que en un pensador supone superación de la metafísica como nihilismo mediante la redención de la venganza, en el otro la única vía de acceso a esa superación es la utopía del ser.

El puente que tiene que dejar atrás este último hombre para transformarse en superhombre consiste en superar la venganza, liberarse de ella. En *Así habló Zaratustra* (segunda parte) “De las tarántulas”, dice Nietzsche: “Pues que el hombre sea redimido de la venganza: ese es para mí el puente hacia la suprema esperanza y un arco iris después de prolongadas tempestades.”(776). La venganza se hace extensiva a todo lo que fue, es decir, a todo lo que la voluntad ya no puede modificar, y sobre todo al sufrimiento: “El espíritu de venganza, amigos míos, sobre esto es sobre lo que mejor han reflexionado los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo.”(777).

En la interpretación heideggeriana, la venganza pertenece a la esencia de la metafísica y no a la moral. Si esto es cierto, la venganza está impresa en el ente. “Cuando Nietzsche entiende la venganza como el espíritu que entona y determina al respecto del hombre para con el ente -escribe Heidegger-, está pensando de antemano la venganza de un modo metafísico.”(778) El espíritu de venganza queda entonces interpretado no como resentimiento moral por no poder modificar el pasado o por no poder transformar, o al menos explicar, el sufrimiento padecido. El trasfondo de la venganza sería una voluntad de poder que la emprende con el ente en su totalidad y la constitución de la metafísica moderna, como exhaustiva indagación del “fue”, se resarce de la impotencia de la voluntad con respecto al pasado, mediante una justificación y aclaración de lo sido a través del concepto de causa y el principio directivo de que no existe nada sin una razón que satisfaga nuestra necesidad de explicación. La voluntad

774 M. Heidegger (GA 6.2 272, 244)

775 P. Cerezo o.c. p. 238

776 F. Nietzsche *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Ed., 2009, p. 155

777 “ o.c. p. 210

778 M. Heidegger (GA 7, 108, 100)

de poder, rebotante de venganza por lo que, en tanto que “fue”, no puede dominar, se venga en el ente. Racionalismo, objetivación, fijación y manipulación, serían formas de venganza. El pasar se convierte en enemigo del querer, de ahí la fijación del ente mediante ficciones que lo absoluticen y lo eternicen: “La más profunda venganza consiste para Nietzsche en aquella reflexión que pone los ideales ultratemporales como los absolutos, unos ideales medidos con los cuales lo temporal tiene necesariamente que rebajarse a sí mismo como lo propiamente no-ente.”(779). Pero si Zarathustra anuncia el dominio sobre la tierra, tiene que desaparecer ese espíritu de venganza que odia lo terrenal, que es puro devenir. Por eso la suprema esperanza de Zarathustra será cruzar el puente hacia la liberación de la venganza. Esta liberación no sería una negación de la voluntad al modo de Schopenhauer. De ningún modo es la nada, porque la voluntad no renuncia nunca a querer. “La liberación libera a la voluntad de su No -comenta Heidegger- y la hace libre para un Sí.¿Qué afirma este sí? Justamente aquello que la contravoluntad del espíritu de venganza niega: el tiempo, el pasar.”(780). La voluntad dice sí a lo que contradice a su querer, es una forma de amor a tu enemigo. Se ama el pasar, y no sólo este pasar, sino un desear que el pasar regrese: “Sólo cuando el ser del ente se presente para el hombre como retorno de lo mismo, sólo entonces puede el hombre pasar por el puente y, liberado del espíritu de venganza, ser el que pasa al otro lado, el superhombre.”(781).

Dentro del sentido que Heidegger le da a la voluntad de poder como instancia esencialmente dominadora, la redención del espíritu de venganza mediante el eterno retorno no tiene el carácter de apuesta moral que Nietzsche le otorga, sino reivindicación constante del querer de la voluntad. En el terreno de Heidegger esto significa lo siguiente: Hay que partir de la noción previa de representación como lo que al traer a presencia el ente y fijarlo, pospone (nachstellen) el ser del ente. En esta acción de erigir al ente, fijarlo y conservarlo, asegurarlo ante nuestra conciencia, la voluntad, que quiere ante todo dominar, se encuentra con la barrera del pasado. “El querer -afirma Heidegger- ya no puede emprender nada frente a lo que era. Frente a todo fue el querer ya no puede hacer ningún pedido. Este “fue” se resiste al querer de la mencionada voluntad. El “fue” se convierte en piedra de escándalo

779 M. Heidegger (GA 7, 113, 104)

780 “ (GA 7, 113, 105)

781 “ (GA 7, 114, 105)

para todo querer.”(782). Ciertamente la voluntad se libera de la aversión contra el tiempo cuando quiere ese constante ir y venir de todo; pero, además del contenido de lo querido, lo que más desea es la eternidad de sí misma como querer. Por eso puede Heidegger decir: “El eterno retorno de lo mismo es el triunfo supremo de la metafísica de la voluntad, que quiere eternamente su querer mismo.”(783). Como se puede apreciar la diferencia respecto a Nietzsche es importante, pues Zaratustra lo que pretende con el eterno retorno es superar la venganza y decir sí a todo lo fatal de la existencia que vuelve a presentarse. En *Así hablo Zaratustra* dice Nietzsche: “Transformar todo fue en un así lo quise: sólo eso sería para mí redención.” (784). Ya no es mera aceptación, “amor fati”; es un decir sí al eterno retorno. El hombre es culpable y la vida es el castigo, pero Heidegger insiste en comprender la venganza en términos metafísicos y no como relación del hombre con el ser en una época determinada de la historia, la del nihilismo.(785)

Se trata de una culpa originaria, que es la de haber caído en el tiempo. Y se buscan responsabilidades, causas, porque nosotros somos efecto de algo, de un fundamento, que la voluntad ya no puede alterar. Y este es el origen de la culpa en occidente y del querer dar cuenta, razón, justificación, la relación causa-efecto...(786). La relación entonces entre el “es war” de Nietzsche y la culpa , “Schuld“, de Heidegger es inmediata, aunque el origen sea distinto; formalmente, en cambio, para ambos es una culpabilidad que se remonta a algo impenetrable e inmodificable.

El eterno retorno se convierte de apuesta salvífica ante el nihilismo, en prototipo de la rueda dentada que gira absurdamente sobre sí misma. ¿Es esto puro misticismo? Avisa Heidegger: “Por lo que se refiere a la evasiva que considera el pensamiento del eterno retorno en Nietzsche como una mística fantástica, sin duda el tiempo venidero, cuando haya salido a la luz la esencia de la técnica, es decir, el eterno retorno de lo mismo en perpetua rotación, enseñará a los hombres que los pensamientos esenciales de los pensadores no pierden nada de su verdad por el hecho de que dejen de ser pensados.”(787) ¿Ha prevalecido, desde que fueron pensados estos pensamientos, más el aspecto mecánico de

782 M. Heidegger (GA 8, 36, 61)

783 “ (GA 8, 43, 69)

784 F. Nietzsche *Así habló Zaratustra* o.c. p. 204

785 D. Sánchez Meca *Entorno al superhombre* o.c. p. 263

786 P. Cerezo o.c. p. 235

787 M. Heidegger (GA 8, 47, 73)

la rueda que absurdamente gira sobre sí misma a perpetuidad, o la que sirve para superar el nihilismo? La respuesta de Heidegger es una pregunta retórica: “¿Qué otra cosa es la esencia del motor moderno sino una forma del eterno retorno de lo mismo?”(788).

La doctrina del eterno retorno se inscribe entonces dentro de las doctrinas metafísicas, a pesar de que su formulación es hipotética, “qué pasaría si...”, mientras que una afirmación metafísica es categórica. Para Heidegger es el modo de ser de la esencia del ente como voluntad, es decir, la existencia es eterno retorno, y así puede adscribir a Nietzsche su pertenencia a la lista de los pensadores metafísicos de occidente. La intuición que Nietzsche tuvo ese día “a seis mil pies más allá del hombre y del tiempo” al pasar junto a una gran roca en la orilla del lago Silvaplana implicaba, sin embargo, una grave decisión existencial.

¿Qué dirías si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más honda soledad y te dijera: “Esta vida, tal como la vives ahora y como la has vivido, deberás vivirla una e innumerables veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que habrán de volver a ti cada dolor y cada placer, cada pensamiento y cada gemido, y todo lo que hay en la vida inefablemente pequeño y grande, todo en el mismo orden e idéntica sucesión -y esa araña y ese claro de luna entre los árboles, y ese instante y yo mismo.(...)Si te dominara este pensamiento, te transformaría, convirtiéndote en otro diferente de cómo eres, triturándote quizás: ¡la pregunta hecha en relación a todo y a cada cosa: “¿quieres que se repita esto una e innumerables veces más ?” pesaría sobre tu obrar como la carga más pesada! (fragmento 341 de *La Gaya*

Ciencia)

“Gaya ciencia” quiere decir para Nietzsche actitud y voluntad de saber esencial. Algo que no se desploma ante lo más duro y terrible, sino que con ello se fortalece. Sería la verdadera filosofía, y sobre todo la que enseña el pensamiento más grave: la posibilidad del eterno retorno. Es un saber que a diferencia de los conocimientos científicos que no alcanzan realmente al pensador, que no se instalan en él porque no perturban su interior, ahora lo singularizan y el hombre “se vuelve propio de sí mismo”. Al plantear el demonio el eterno retorno -en la más solitaria de tus soledades- se te abren dos posibilidades: o serías aniquilado por ese grave pensamiento o no desearías más que esa verdad.

A continuación de la exposición del pensamiento más grave anuncia Nietzsche: “Incipit tragoedia”. Lo que comienza, según Heidegger, es la tragedia del ente en cuanto tal, porque

fundamentalmente el eterno retorno lo que hace es poner de manifiesto el sufrimiento como perteneciente al ente.(789) Pero en Nietzsche, el decir sí a este sufrimiento que retorna incesante, tiene dos consecuencias: una es que es superadora del nihilismo, ya que acepta con valentía el sinsentido del mundo, y otra es que desaparece toda teleología de la historia, pues ésta ha dejado de ser lineal y ya no apunta a nada.(790).

Aunque el eterno retorno se nos presenta ante todo como una hipótesis moral que pone a prueba al hombre, no por ello carece de presupuestos cosmológicos referidos a la estructura del tiempo y a la distribución de fuerzas en el universo. En concreto: 1) La infinitud del tiempo en dirección de futuro y pasado y la posibilidad de que entonces los dos caminos se encuentren en una eternidad a la que se dirigen desde polos opuestos. Por lo tanto el tiempo acabaría curvándose. 2) La finitud del transcurrir de las cosas. Lo finito inmerso en lo infinito tiene que acabar por suceder infinitas veces. Y 3). El supuesto tradicional de la objetividad del tiempo (hasta Kant) como de “algo externo” al sujeto.(791). Pero sobre todo lo que se plantea es la relación entre eterno retorno y libertad . ¿No anula el eterno retorno de lo mismo toda posible creación de algo nuevo? ¿No significaría un estricto determinismo sin futuro? ¿Qué papel tendría entonces la voluntad de poder? Tenemos que detenernos en el fragmento “De la visión y el enigma” de *Así habló Zaratustra*. Zaratustra y el enano

789 M. Heidegger (GA 6.1 249, 231)

790 Es interesante señalar aquí la objeción que hace Felix Duque a la doctrina del Eterno Retorno, pues sería una abstracción en la que el hombre deja de ser finito, no muere definitivamente. En este aspecto Nietzsche no superaría el nihilismo. “En definitiva -escribe F. Duque-, parece que el ‘punctum dolens’ de la doctrina nietzscheana consiste en su incapacidad para tomarse en serio la muerte (parece más bien que se nos prometiera a cambio una especie de eternidad recurrente, a través del eterno retorno)”Félix Duque-*El cofre de la nada. Deriva del nihilismo en la modernidad*, Madrid, Abada Ed., 2006, p. 49.

791 Observaciones sobre los dos primeros supuestos: 1) No parece que haya inconveniente lógico en admitir esa curvatura. Nuestra matemática tiene una representación clásica, temporal, de la recta real, de manera que a ambos lados del cero se extienden los números hacia menos infinito y más infinito. Esta imagen con dos tipos de infinito se corresponde a la también tradicional y judeocristiana representación del tiempo como una flecha que, curiosamente, se desplaza de izquierda a derecha. Lo que Nietzsche nos propone es la reunión de dos infinitos en un único lugar, la eternidad, con lo cual imagina que la recta se curva sobre sí misma. 2) Más dificultades veo en el segundo supuesto, pues se podría extraer la conclusión de que al estar inmerso en un tiempo infinito, mi número de lotería tendría que resultar premiado una infinidad de veces. ¿Pero, un suceso probable tiene necesariamente que cumplirse si le damos un tiempo infinito para que pueda ocurrir? Dejo este apunte para una posible crítica de la insostenibilidad lógica de la hipótesis nietzscheana.

Aunque para Heidegger todo esto seguramente sería vana discusión, pues sobre el posible debate concerniente a que el eterno retorno sea una concepción mitopoética y no una cuestión teórica, por lo tanto demostrable, Heidegger salda la cuestión al rechazar de plano tal distinción, ya que toda gran filosofía es en sí misma pensante-poética: “Al pensar Nietzsche su pensamiento fundamental, lo ‘poético’ es tan ‘teórico’ como lo ‘teórico’ en sí mismo ‘poético’” (GA 6.1 293, 269)

ascienden por un pedregoso sendero hasta un lugar en donde hay un portón. “Mira ese portón ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final. Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia delante -es otra eternidad. Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza: - Y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: ‘Instante’(792)

Lo que Heidegger destaca es ese “chocar de cabeza” de los dos caminos. ¿No se deberían perseguir eternamente cada dos puntos del círculo al seguir determinada dirección de giro? ¿Cómo es posible que dos puntos “choquen de cabeza”? ¿Es que el futuro viene hacia el pasado y se enfrenta a él y choca y salta la chispa del ahora, del instante? Y dice Heidegger: “Quien está en el instante está girando en dos direcciones: para él, pasado y futuro corren uno contra el otro.(...)Esto es lo más grave y lo propio de la doctrina del eterno retorno, que la eternidad es en el instante, que el instante no es el ahora fugaz, no es el momento que se desliza veloz para un observador, sino el choque de futuro y pasado.”(793). De aquí va a extraer importantes consecuencias acordes con su propia teoría de la decisión, ya que ese instante es crucial, pues define el mediodía o centro de la trayectoria que separa al animal del superhombre y que conmina a tomar una decisión. Sería el momento de la libertad como resolución a partir de un pasado en vistas a un futuro, o de un futuro que tiene en cuenta ese pasado (la doctrina de la temporalidad de SuZ es transferida al instante nietzscheano). “El mediodía -ratifica Heidegger- es un centro luminoso en la historia del hombre, un instante de transición en la serena luz de la eternidad en el que el cielo es profundo y la mañana y la tarde, el pasado y el futuro, chocan entre sí y empujan de esa manera a la decisión.”(794)

La manera de salvar la libertad de la decisión, paradójicamente inserta en la necesidad del eterno retorno, se lleva a cabo desde los presupuestos físicos de lo que son las fuerzas del universo. Esto es: 1) Un presupuesto metafísico fundamental: el mundo es eterno devenir cuya única necesidad es el caos; no hay un orden, meta, forma, ni externo ni interno al sistema. 2) Lo que deviene son fuerzas puntuales. La energía de estas fuerzas no es

792 *Así habló Zaratustra* o.c. p. 230

793 M. Heidegger (GA 6.1, 278, 256)

794 “ (GA 6.1, 300, 274)

inagotable, pues en ese caso se necesitaría postular una fuente suministradora externa al sistema, y no hay nada fuera del caos. Luego, al ser finita, la fuerza debería haberse agotado ya y el mundo tendría que haberse detenido (tendría que haber ocurrido la muerte térmica del universo, como prevé la segunda ley de la termodinámica). 3) “Reducto ad absurdum”: En un tiempo infinito tendría que haber ocurrido tal estabilidad; pero no es así, el devenir del mundo continúa. Así que entonces, al ser la fuerza total finita, no cabe sino concluir que esa finitud retorna constantemente. 4) Aunque la totalidad de las fuerzas sea una cantidad finita, su número es tan grande que se aproxima a lo innumerable (matemáticamente podríamos decir que tenemos una serie convergente, que nos aproximamos infinitamente a un límite). De aquí nuestra capacidad de encontrar siempre algo nuevo en lo mismo del eterno retorno, la posibilidad de salvar la libertad del superhombre en medio de la necesidad del eterno retorno. ¿Hasta que punto no hay una evolución creadora en el instante? ¿No es necesaria esta libertad para que Nietzsche pueda poner en juego la voluntad de poder que quiere autoacrecentarse?

Para Heidegger la paradoja de la libertad se nos presenta cuando pensamos retrospectivamente. Efectivamente, nada sabemos de una vida anterior y lo que venga se nos presenta como novedad. Sería un engaño de la libertad pensar que estás haciendo algo nuevo, cuando en realidad es el pasado que se está volviendo a cumplir. Pero añade Heidegger: “Cuando pensamos retrospectivamente no llegamos a saber nada de una ‘vida’ anterior. ¿Pero sólo podemos pensar retrospectivamente? No. También podemos pensar anticipadamente, y este es el auténtico pensar.”(795) Cuando pensamos anticipadamente, esto es a medio o largo plazo, acumulamos experiencia pasada; ahora sí sabemos qué fue. Eso que fue, y que ya hemos experimentado, retornará en el próximo instante. El papel de la libertad se juega ahora en este instante decisivo en donde pasado y futuro chocan. ¿Por qué es el momento de la libertad? Heidegger da una contestación que podemos encontrar en SuZ (338, 355). Allí, con referencia al presente auténtico del Dasein escribe: “En la resolución, el presente no sólo es traído de vuelta desde la dispersión en que se encuentra en medio de aquello que es objeto de inmediata ocupación, sino que es retenido en el futuro y en el haber-sido. Al presente retenido en la temporeidad propia, y que por ende es un presente propio, lo

llamamos el instante (Augenblick). Esto significa -continúa Heidegger- que el Dasein sale de sí a lo que en la situación comparece en forma de posibilidades y circunstancias de las que es posible ocuparse.” Lo que suceda en el instante depende de ti según tengas o no en cuenta el haber-sido. Tanto en Nietzsche como en Heidegger se produce una resolución de tipo moral, qué duda cabe, pero una cosa es “resolverte” hacia el pasado -como es el inicio del ser- que recorre latente la historia y otra decir sí a la vida con toda su carga de dolor. ¡No es lo mismo!

La decisión heideggeriana hay que encuadrarla (como se vio con detalle en SuZ) en la impersonalidad del “das Man”, cuando se escamotea lo auténtico y se considera uno a sí mismo como un eslabón más en la serie monótona y circular de los sucesos. Extrapolando entonces sus propias ideas acerca de la decisión al contexto nietzscheano puede escribir Heidegger: “Si dejaras que tu existencia se deslice en la cobardía y la ignorancia, con todas sus consecuencias, serán ellas las que retornen y serán ellas lo que ya eran. Y si del próximo instante, y por lo tanto de todo instante, hicieras un instante supremo y registraras y conservaras sus consecuencias, será este instante el que retorne y el que habrá sido lo que ya era: ‘Vale la eternidad’”(796)

Heidegger reconoce que la doctrina del eterno retorno contiene en sí misma el nihilismo y su superación, que de cualquier forma voluntad de poder y eterno retorno están a la base. La decisión que acepta el peso más grave es el gran mediodía, el instante de luz y tiempo más corto en el que se va más allá del nihilismo. “El nihilismo es el acaecimiento de la desaparición de todo peso de todas las cosas, el hecho de la falta de un peso grave. Pero esta falta sólo se vuelve visible y experimentable cuando es sacada a la luz en el preguntar por un nuevo peso. Visto desde allí, el pensar del pensamiento del eterno retorno es, en cuanto preguntar que remite continuamente a una decisión, el acabamiento del nihilismo.”(797) Como el ente -para el nihilismo- es nada y carece de valor, sólo se puede aceptar su facticidad, entonces el eterno retorno añade la más extrema desilusión y desolación ante la existencia. Ella vuelve irremediablemente y eternamente, con todos sus males, sin un final y sin un sentido. El contramovimiento para su superación será aquella experiencia que se percate de ese estado de necesidad (Not) y ponga en marcha un giro (Wende) hacia una

796 M. Heidegger (GA 6.1 356, 322)

797 “ (GA 6.1 376, 340)

nueva posición de valores. Este crucial momento sería el del instante y la decisión, cuyos motivos no coinciden en uno y otro pensador.

La remisión a un gesto individual y solitario nos transporta a las mejores páginas de SuZ en las que el Dasein (el Dasein personal, no el colectivo) es llamado a empuñar su existencia. La escena se traslada ahora al capítulo del Zaratustra “De la visión y enigma”. El superhombre Zaratustra-Nietzsche oye aullar a un perro tembloroso, muerto de miedo, a la luz de la luna. Junto al perro un hombre yace en el suelo. Es un joven pastor del que cuelga de su boca la cola de una serpiente. La escena es horripilante y Zaratustra intenta tirar hacia fuera para aliviar la asfixia del pastor. Como todo intento resulta infructuoso le grita desesperadamente: “¡Muerde! ¡Muerde!”. Sólo entonces logra el pastor desasirse de la muerte al escupir la negra cabeza. Heidegger interpreta este alucinante relato como el acto decisivo de superación del nihilismo. El perro tembloroso, que en la medianoche cree en fantasmas, representa al hombre sombrío y derrotado por el nihilismo. Y no precisamente en el instante más claro, en el mediodía, cuando la sombra más corta está marcando el ahora entre pasado y futuro, sino en medio de la claridad prestada de la luna. El joven pastor -Zaratustra mismo- requiere ayuda que, a su pesar, no se le puede prestar, pues a la negra serpiente del nihilismo no se la sustituye ni con la razón, el progreso, el socialismo económico y social o la democracia. Tiene que ser el propio individuo el que toma la decisión de dar por fin el mordisco y acabar con el nihilismo.(798). Entonces -escribe Heidegger- “el mordisco es la respuesta a la pregunta acerca de qué es el portal mismo, qué es el instante: es la decisión en la que toda la historia anterior, en cuanto historia del nihilismo, es llevada a la confrontación y al mismo tiempo superada.”(799). También es el supremo momento de la voluntad de poder que ha domeñado al espíritu de venganza. Voluntad de poder y fatalidad anudadas en el instante más sublime y creativo: “’Amor fati’ es la voluntad transfigurada de pertenecer a lo más ente del ente. El ’fatum’ trae desolación, confusión y desaliento a quien simplemente se queda allí y se deja invadir por él. Es, en cambio, sublime y el mayor de los placeres para quien sabe y comprende que pertenece a él en cuanto creador, es decir, siempre, en cuanto decide. Ese saber no es otra cosa que el saber que vibra necesariamente en aquel amor.”(800).

798 *Así habló Zaratustra* o.c. pp. 227-232

799 M. Heidegger (GA 6.1 399, 359)

800 M. Heidegger (GA 6.1 422-423, 378)

Pero Heidegger subrepticamente está hablando de otro nihilismo, de otro pastor y de otra serpiente, ya que el pensar a partir del instante de la decisión requiere “una mirada prospectiva a lo encomendado como tarea y con una mirada retrospectiva a *lo recibido en dote*.”(801) (subrayado por mí) y esa dote, fundacional y extrahistórica, es a la que Heidegger está apuntando cuando piensa en el auténtico nihilismo.

44. El nihilismo inauténtico de Nietzsche como suprema reducción del ser a valor.

Todos los pasos que hemos dado por el pensamiento de Nietzsche tienen en común la idea de valor y valoración. Los cinco conceptos fundamentales de su metafísica que Heidegger clasifica como: voluntad de poder, nihilismo, eterno retorno de lo mismo, el superhombre y la justicia, (802) quedan resumidos en el último aforismo de la antigua edición de la *Wille zur Macht* en la que rotundamente se afirma que todo -y nosotros mismos- no es más que voluntad de poder, la cual siempre es respuesta a una necesidad de aseguramiento y acrecentamiento de la vida misma. Dicho a la manera de Spinoza: la voluntad no hace otra cosa sino querer perseverar en el ser y para ello valora lo que apetece y no al revés. De manera que el valor es anterior a la certeza y la verdad, lo cierto es ya una exigencia valorativa. Lo único invalorable es el mundo mismo. “El valor total del mundo es invalorable”, dice Nietzsche en el aforismo 708 de *La voluntad de poder*. Que el ente en su totalidad no sea valorable se explica porque no se le puede comparar con nada (803), de aquí puede concluir Nietzsche lo insostenible del pesimismo filosófico ya que se trataría de la vieja añoranza por un sentido inexistente. La subjetividad del valor arrasa a la totalidad del ente que termina por fijarlo y objetivarlo a su conveniencia. “La esencia del subjetivismo es objetivismo -dice Heidegger-, en la medida en que para el sujeto todo se vuelve objeto. Incluso lo no objetivo -lo que no tiene el carácter de objeto- queda determinado por lo objetivo.”(804).

El subjetivismo valorativo instalado en el conocimiento (la verdad) y el arte -dos modos privilegiados para el hombre en su acceso al ente- elimina cualquier residuo de objetividad

801 M. Heidegger (GA 6.1 400, 359)

802 “ (GA 6.2 233, 211)

803 Sería un buen ejemplo de conjunto que no se pertenece a sí mismo, según la clasificación de B. Russell. Todos los entes son valorables, pero el conjunto mismo de todos los entes valorables no es valorable.

804 M. Heidegger (GA 6.2 240, 268)

de la que aún pudiera depender la vida humana. Por no decir que la misma moralidad pierde su efectividad al no estar asegurada desde unos principios que la justifiquen. La muerte de Dios deja, en definitiva, completamente huérfano al hombre que ahora tiene que hacer frente al nihilismo. Del ser, como el último humo de la realidad evaporada en el general desguace de la metafísica, ya no queda nada. Nietzsche habría buscado la esencia del ente en una entidad que lo explica (la voluntad de poder), pero deja intacta la cuestión misma del ser, que el ente sea. Por este motivo dice Heidegger: “Nietzsche reconoce al ente como tal, sin embargo, ¿reconoce en tal reconocimiento al ser del ente? De ningún modo.” Y puede concluir: “La esencia del nihilismo es la historia en la que con el ser mismo no pasa nada.”(805). El ser queda desfigurado por el valor porque no es tasable ni positiva ni negativamente; el ser es, simplemente; valorarlo, como en el caso de Dios, sería una suerte de blasfemia. Pero el valor lucha por superar al ser para sustituirlo: “En la voluntad de poder ser es un valor puesto. Ser aparece en la metafísica de la voluntad de poder como algo distinto que el ser. Ser no es ser, sino valor. ¿Cómo valor es más o menos que el ser? Cuando es un valor aparece como algo más elevado que el mero ser.”(806).

La intención de Heidegger es ir más allá de la teoría de la representación y de la voluntad de poder como un poner valores. Porque, en última instancia, permanece en la oscuridad el origen de la subjetividad: “Que el hombre se vuelva así el ejecutor y administrador, e incluso el poseedor y portador de la subjetividad no demuestra de ninguna manera que sea el fundamento esencial de la subjetividad.”(807). La subjetividad se queda infundada por una verdad de esencia desconocida. Para Descartes, en cambio, lo desconocido era una especie de error, algo que cae fuera de lo indubitable y la certeza. Lo oculto, lo que de alguna manera permanece como no verdad, recibe un tratamiento de esperanzada manifestación en el despliegue de la razón, la no verdad es meramente un estadio para Hegel, mientras que para Nietzsche la verdad es un error necesario sin el cual no podemos vivir. La verdad es una figura de la voluntad de poder; esta es la justicia para Nietzsche: lo que se adecua a la voluntad de poder. Así se consigue el despliegue autoconsciente de la voluntad valorativa que logra su cumbre en un sujeto cuya esencia son las pulsiones y afectos; es decir, el

805 M. Heidegger - *Metaphysik und Nihilismus* (GA 67 p.. 206)

806 “ (GA 67, 195)

807 “ (GA 6.2 171, 158)

cuerpo. Por lo tanto -concluye Heidegger- la “animalitas” es el hilo conductor a la hora de definir la esencia del hombre: “La esencia incondicionada de la subjetividad se despliega necesariamente como la ‘brutalitas’ de la ‘bestialitas’. Al final de la metafísica se encuentra la proposición: ‘homo est brutum bestiale’.”(808). Esto es lo que significa la expresión de Nietzsche: “la bestia rubia”.

Como se sabe, la crítica heideggeriana de la noción de valor se remonta a Platón, al “ágathon”, como aquello que posibilita a las ideas. Entre lo visto y la visión necesitamos un tercer elemento que ilumine la escena y la haga entonces posible. Incluso se puede interpretar como ente supremo y “summum bonum”. Desde aquí comienza -nos recuerda Heidegger- toda la concepción apriorística del ser sobre el ente. Sin embargo, no acepta el papel del “ágathon” como valor. El concepto de valor es propiamente nietzscheano y es distinto del platónico. En Nietzsche vale algo en tanto sirve a mi voluntad de poder, en Platón “se piensa el ser como ‘ousía’, como presencia y consistencia y como visualidad, y no como voluntad de poder.”(809). En Platón tal concepto no pasa de ser un bien posibilitante; sin embargo, a pesar de ser mera posibilidad de la intelección del ente, prefigura (Vorzeichnung) el futuro de la metafísica como valor y “el pensar en términos de valor lleva a cabo el acabamiento de la metafísica.”(810). No es extraño que de la visualidad y la presencia se pase a representación para un sujeto, que la idea se haya convertido en percepción y luego en causalidad, categoría, condición trascendental y valor. Estos condicionantes pasan a ser valorados para la intención manipulativa del ente. Del ser no queda nada. Ser quiere decir ahora representatividad y objetividad. La verdad, aseguramiento y certeza. Nietzsche consume la idea de valor en la metafísica, que se ha ido larvando desde Platón, con un deslizamiento del valor en sentido pragmático al valor en sentido moral.

Ahora bien, el ser como voluntad de poder no depende del ser humano, es la manera que tiene el ser de esenciarse. La historia del ser pasa por el estadio de la voluntad de poder y no tenemos experiencia de las razones de esta oculta historia, se trata de un “proyecto arrojado”. De manera que no sería la subjetividad humana y su voluntad de poder lo primero, sino consecuencia de un esenciar el ser mismo como voluntad de poder. A este respecto escribe

808 M. Heidegger (GA 6.2 178, 164)

809 “ (GA 6.2 202, 184)

810 “ (GA 6.2 202, 184)

Heidegger: “Sólo una cosa deberíamos aprender a vislumbrar, que el ser esencia por sí mismo como voluntad de poder y por eso exige al pensar que se lleve a cabo, en el sentido de esa esencia, como estimar, es decir que, de modo incondicionado, cuente con, tenga en cuenta y cuente desde condiciones, es decir, que piense en términos de valores.”(811).

Lo que se ha producido entonces con Nietzsche es una desacralización del hombre que se ha quedado solo con sus propios valores “y las decisiones históricas -critica Heidegger- se han trasladado ahora al ámbito de la cosmovisión.”(812). Esto no debería implicar un rechazo a la autonomía y una añoranza del pasado. A pesar de que el ser no es que ya no tenga valor sino que lo que tiene en nuestras sociedades es valor de cambio, para un defensor de la posmodernidad, como Vattimo, hay algo positivo: “sólo allí donde no está la instancia final y bloqueadora del valor supremo Dios, los valores se pueden desplegar en su verdadera naturaleza que consiste en su posibilidad de convertirse y transformarse por obra de indefinidos procesos.”(813). De otra manera estaremos en el terreno de la nostalgia de una reapropiación del 'ontos on' o de Dios “y en términos psicoanalíticos -continúa Vattimo- como nostalgia de un yo imaginario que se resiste a la peculiar movilidad, inseguridad y permutabilidad de lo simbólico.”(814). En esta añoranza puede ser que esté incluido Heidegger (Vattimo cita expresamente como ejemplo de esta resistencia a la Escuela de Frankfurt), pero mientras tanto -y han pasado más de cien años desde la muerte de Nietzsche- más parece que el hombre esté poniendo en práctica ese egoísmo que Max Stirner preconizaba:

Dios y la humanidad no han basado su causa sobre nada, sobre nada más que ellos mismos.
Yo basaré, pues, mi causa sobre mí; tanto como Dios, soy la negación de todo lo demás, soy para mí todo, soy el único. (815)

CAPÍTULO III : EL NIHILISMO AUTÉNTICO

45. El nihilismo auténtico y la promesa.

Para Nietzsche el ente es voluntad de poder y fuera de eso no es nada. Con la desvalorización de los valores supremos dejamos al ente desnudo, vacío. Es ya una forma de nihilismo, pero no el nihilismo auténtico de Heidegger. “Donde sólo del ente no hay nada

811 M. Heidegger (GA 6.2 214, 194)

812 “ (GA 6.2 228, 206)

813 G. Vattimo *El fin de la modernidad*. trad. cast. Alberto L. Bixio, Barcelona, Ed.Gedisa, 1995, p. 25

814 “ o.c. p. 29

815 M. Stirner *-El único y su propiedad* en Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia, p. 3

puede que se encuentre nihilismo, pero no se acierta aún con su esencia, que sólo aparece donde el nihil afecta al ser mismo. La esencia del nihilismo es la historia en la que del ser mismo no hay nada.”(816). El nihilismo auténtico consiste en que se ha dejado de pensar en ese ser cuyos restos son ahora humo de una realidad absolutamente calcinada. La superación del nihilismo nietzscheano ha olvidado el ser en favor del valor, de manera que no lo supera, sino que termina por enredarse en él.(817) El nihilismo de Heidegger sería más abarcador, originario y fundamental que el de Nietzsche, al cual incluiría como una consecuencia. La soberbia del hombre, que impone sus valoraciones, va a ser rechazada y sustituida por una actitud de humildad frente al ser. Sin embargo, en principio, no hay una recriminación moral hacia el hombre por esta especie de altanería ontológica. El olvido del ser se mantiene en un difícil equilibrio entre el fatalismo de la historia acontecida y la libertad humana. Sobre este extremo dice Heidegger: “La historia del ser comienza, y además necesariamente, con el olvido del ser. Así pues, no es culpa de la metafísica en cuanto voluntad de poder el que el ser mismo permanezca impensado en su verdad.”(818). Por lo tanto, la esencia del nihilismo es mucho más grave de lo que parece a primera vista y de lo que Nietzsche pudo intuir, ya que anida en las mismas entrañas del ser.

Habría dos formas de nihilismo que Heidegger constantemente mezcla indistintamente, pero cuyo motivo está plenamente justificado en su mutua correspondencia. La falta de fundamento del ser mismo es el nihilismo más absoluto que podemos pensar, este es el primer nihilismo, el auténtico, junto a él está el nihilismo del hombre que ha olvidado al ser, o mejor, que ha dejado de lado la cuestión del abismo del ser. Un nihilismo atañe al ser; otro al hombre. Pero en su profunda raíz ontológica hay una continuidad del uno al otro.

816 M. Heidegger “La determinación del nihilismo según la historia del ser” en *Nietzsche* II p. 304 Trad p 276

817 Desde diversos ángulos se ha visto la insuficiencia del nihilismo de Nietzsche. Por ejemplo, Juan L. Vermal: “Nietzsche piensa el fundamento como la absoluta falta de fundamento, mientras que Heidegger piensa el fundamento como falta y como un ámbito en el que es posible detenerse y será necesario hacerlo para salir del abandono del ser que es la metafísica.” J.L. Vermal *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Ed. Anthropos, p.222. Müller-Lauter resalta la mayor búsqueda de lo originario en Heidegger: “El nihilismo es un movimiento fundamental de la historia de occidente que Heidegger lo piensa de manera más originaria que Nietzsche.” Wolfgang Müller-Laute- *Heidegger und Nietzsche . Nietzsche Interpretationen* III, W de G, 2000. p. 233. Que Nietzsche continúa en la tradición metafísica del ser como consistencia y presencia lo expresa D. Souche-Dagues de esta manera: “L’instrument par lequel Nietzsche entend dépasser la métaphysique, à savoir la volonté de volonté, s’inscrivant dans la tradition de la métaphysique, Nietzsche se trouve impliqué lui-même dans la fin de la métaphysique. L’interprétation métaphysique de l’être comme consistance dans la présence n’est pas questionnée par lui. En cette mesure, il est le dernier métaphysicien ; comme tel, il relève de ce nihilisme qu’il pense surmonter.” Denise Souche-Dagues - *Nihilismes* , París, PUF, 1996, p. 113.

818 M. Heidegger (GA 5, 243, 195)

Para Heidegger el nihilismo, como lo entiende Nietzsche, es nihilismo impropio, pues el auténtico nihilismo es el olvido del ser del que el autor de *Así hablo Zarathustra* participa. En la creencia nietzscheana de que está respondiendo e intentando superar el nihilismo se encuentra un nihilismo más básico y fundamental sobre el que él y toda la metafísica descansa: “La metafísica como tal es el auténtico nihilismo. La esencia del nihilismo es históricamente como la metafísica. La metafísica de Platón no es menos nihilista que la metafísica de Nietzsche.”(819). Pero esta mezcla -ambiguamente valorativa- entre olvido del ser y retirada del ser permanece constante en la mayoría de los textos heideggerianos, de manera que cuando anuncia el nihilismo ínsito en la metafísica desde Platón a Nietzsche, está refiriéndose a esa doble carta de presentación del nihilismo. Nunca tenemos que olvidar -y este olvido sí que pertenece a la historia de la metafísica, que incluso ha olvidado el olvido- que “el ser mismo esencia como desocultación en la presencia del ente. Sin embargo, la desocultación misma permanece como este ocultar. En ella misma, la desocultación permanece fuera en relación a sí. El “des” de la des-ocultación permanece retirado en relación a sí mismo. Permanece junto a la desocultación, es el ser como tal. El ser mismo permanece retirado.”(820).

Esta situación, propia del ser, replantea la manera como el hombre accede a él, porque se precisa de un lenguaje nuevo: “La pregunta por la esencia del ser -afirma Heidegger en el escrito *Zur Seinsfrage*- se extingue si no abandona el lenguaje de la metafísica, porque el representar metafísico impide pensar la pregunta por la esencia del ser.”(821) Jünger -que había reflexionado en *Über die Linie* sobre el nihilismo con motivo del sexagésimo cumpleaños de Heidegger- pensaba todavía con el lenguaje de la metafísica en cuanto que tenía la esperanza de que la humanidad por sí misma podía traspasar la línea y superar el nihilismo. Pero esto no es algo que dependa del hombre: “Usted escribe: ‘El instante en que se pasa la línea trae una nueva donación del ser y con ello comienza a relampaguear lo que es real’. La frase es fácil de leer, pero difícil de pensar. Ante todo quisiera preguntar, si no es

819 M. Heidegger *Metaphysik und Nihilismus* (GA 67 p. 210)

820 “ o.c. p. 219 . El texto original dice: “Das Seyn selbst west als die Unverborgenheit, in der Seiende anwest. Die Unverborgenheit selbst jedoch bleibt als diese verborgen. An ihr selbst, der Unverborgenheit, bleibt im Bezug auf sie selbst die Unverborgenheit weg. Das “Un” der Unverborgenheit bleibt bezüglich ihrer selbst aus. Es bleibt bei der Verborgenheit, nämlich des Seins als solchen. Das Seyn selbst bleibt aus.”

821 M. Heidegger (GA 9 , 405, 329)

más bien a la inversa, que sólo la nueva donación del ser trae el instante para el paso de la línea (...)¿Pero no tiene lugar semejante donación también y de un modo extraño bajo el dominio del nihilismo, a saber, en el modo de que ‘el ser’ se aparta y se sustrae en la ausencia?”(822). En otras palabras, la posibilidad del nihilismo está en el mismo seno del ser al ocultarse en la donación.

La línea -a la que se refiere el escrito de Jünger- es el meridiano cero o punto cero del nihilismo, allí donde todo confluye en la nada y que para el autor de *Tempestades de acero* traza la frontera de un posible tránsito hacia la superación del nihilismo. Heidegger prefiere, sin embargo, quedarse en el “über”, sobre la línea misma, la zona del nihilismo que se consume. “Usted mira y pasa por encima de la línea; yo sólo miro la línea por usted representada.”(823). Es preciso quedarse en el límite extremo al que ha llegado la metafísica y preguntarse porqué estamos en esa frontera: “En lugar de querer superar el nihilismo tenemos que intentar primero entrar en su esencia. La entrada en su esencia es el primer paso por el que dejamos tras de nosotros el nihilismo.”(824). Y esa esencia está perfectamente dibujada en la obra de Jünger *El trabajador* (825), en donde ya el subtítulo “Dominio y forma” traza los rasgos fundamentales de aquella nueva metafísica de la voluntad de poder que emerge en totalidad, en la medida en que ésta se presenta como trabajo. La figura emergente del trabajador representa la nueva interpretación que hace el ser humano del ser como síntesis de voluntad de poder y técnica. “La voluntad de poder es, como la efectividad de lo efectivo, una manera del aparecer del ‘ser’ del ente. ‘Trabajo’, de donde recibe por su parte la forma de el trabajador el sentido, es idéntico con ‘ser’”(826).

Es en este escrito en donde Heidegger utiliza la palabra “ser” tachada con la cruz de San Andrés para llamarnos la atención de que cuando pensemos el ser no tengamos la representación de un objeto a la manera de la metafísica, sino que ante todo está apuntando al encuentro de ser y hombre, así como a la denominada Cuaternidad(827). Pensar el nihilismo requiere entonces darse cuenta de la compleja relación hombre-ser y de que no está

822 M. Heidegger (GA 9 406-407, 329)

823 “ (GA 9 389, 316)

824 “ (GA 9 422, 341)

825 Ernst Jünger - *El trabajador*, trad. cast. Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Ed. Tusquets, 1990

826 M. Heidegger (GA 9, 400, 325)

827 cfr. M. Heidegger (GA 7, 145-204, 132-183)

resuelto el juego de responsabilidades mutuas, de que si bien es cierto que el ser no es representable, algún tipo de *actividad*, algún tipo de potencialidad o cuasi-sujeto posee, y que esa nihilidad suya se transmite al hombre por el estrecho lazo -u ósmosis- que los ata indisolublemente. ¿Sería una co-responsabilidad? Eso es lo que parece desprenderse del texto siguiente en el cual queda claro que esa relación no está fundada en la tradicional sujeto-objeto:

La tachadura en forma de cruz sólo proviene de modo inmediato, a saber, del hábito casi inextirpable de representar ‘el ser’ como un enfrente que existe por sí mismo, y que entonces sólo a veces sale al encuentro de los hombres. Conforme a esta representación tiene entonces la apariencia de como si el hombre fuera excluido del ser. Sin embargo, no sólo no es excluido, es decir, no sólo es comprendido en el ser, sino que ser es quien, necesitando la esencia humana, está obligado a abandonar la apariencia del para-sí, por lo que es también de esencia distinta de lo que quisiera reconocer la representación de un conjunto que abarca la relación sujeto-objeto. (828)

a) El nihilismo del ser

El hombre se constituye en esa frontera (829) y “el hombre no sólo está en la zona crítica de la línea. Él mismo *es*, pero no para sí y en absoluto por sí, esa zona y por lo tanto la línea.”(830). En la zona del nihilismo consumado ya no hay ser del ente; de modo extraño se esconde él mismo y con la salvedad de que este permanecer fuera es lo que quiere decir “ser”. “El ser no está en algún lugar separado de sí -escribe Heidegger- y permanece además todavía fuera, sino que el permanecer fuera del ser como tal es el ser mismo.”(831) ¿En dónde se oculta el ser? ¿Desde cuándo ocurre este hecho tan fundamental para el sentido de la historia humana? ¿Se trata de una analogía con el Dios escondido, carente de atributos positivos como en la teología negativa? ¿No está cerca Heidegger del misticismo pascaliano y la congoja del hombre ante el universo infinito y el silencio de Dios? Heidegger se hace

828 M. Heidegger (GA 9, 411, 333)

829 Sobre la idea de “ser fronterizo” ha reflexionado ampliamente Eugenio Trías: “Hay o hubo acaso en el origen una misteriosa falta que afectó o que llegó a afectar al fundamento. Mítica, o imaginativamente, a través de la narración simbólica y religiosa, puede hablarse de una caída originaria, de una falta primera, o de una determinación del fronterizo que le abocó a ser sujeto sujetado al límite limitante.” E. Trías- *La razón fronteriza*, Barcelona, Ed. Destino, 1999, p. 41.

830 M. Heidegger (GA 9, 412, 333)

831 “ (GA 67, 219)

estas preguntas y sitúa sus respuestas en el Comienzo Originario:

El ser mismo se retira. El ocultamiento acaece. El abandono del ser del ente como tal acaece. ¿Cuándo sucede esto? ¿Ahora? ¿Hoy mismo? ¿O desde hace tiempo? ¿Hace mucho? ¿Desde cuándo? Desde que el ente como tal ente ha llegado a lo desoculto. Desde que esta desocultación ocurre hay metafísica, pues ella es la historia de esta desocultación del ente como tal. Desde que hay historia es histórico el retraerse del ser mismo, es el abandono del ser del ente como tal, es la historia en la que con el ser mismo no pasa nada. Desde entonces y a continuación permanece impensado el ser mismo. (832)

La idea heideggeriana del ser es la de algo pasajero y transitivo. La “llegada” (Ankunft) del ser descubre encubriéndose. El ser descorre el velo del ente y lo lleva a presencia, pero no hay una mano que mueva este velo, el ser es la acción misma del desvelamiento.

La metafísica siempre ha buscado el ser del ente. En este sentido la cuestión de la diferencia ontológica ha dejado sus huellas en la historia. Pero la metafísica deja impensado este ser en sí mismo y el porqué de la diferencia para resolverse en exclusividad por el ente. En la balanza el platillo del ente ha sido lo importante y ha vencido al platillo del ser. Sin embargo, no es que la metafísica rechace el pensar del ser, no es que omita algo consciente o inconscientemente, es que el ser mismo “permanece fuera” (ausbleibt). Ocurre aquí un curioso caso de reflexividad, como el ojo que ve todo salvo a sí mismo, o la luz que ilumina las cosas pero no a sí misma, o el sujeto que todo lo conoce menos a sí mismo. La esencia del ser es este desocultamiento por el que se hace presencia el ente, mas desconocemos qué significado tiene el desocultamiento mismo, “el ente está abandonado por el ser mismo”, dice Heidegger (833).

A este permanecer fuera de la desocultación ocultándose en una región que realmente no es más allá del ente, le atribuye Heidegger un lugar que lógicamente no es espacial; el ser no “habita” un espacio separado del ente. La metáfora que emplea Heidegger es la de refugio (Bleibe); este refugio del ser es el ser mismo, el ser se refugia en sí mismo y, a la vez, esta

832 M. Heidegger (GA 67 pp. 220-221). La quinta parte de este trabajo está dedicada a este Comienzo.

833 “ (GA 6.2 320,289). Félix Duque afirma que el nihilismo del ser es más trágico que ‘la muerte de Dios’. El ser parece ‘renegar’ de sí mismo como fundamento del ente. Escribe Duque: “Lo que se vuelve a la esencia, al ser del hombre es justamente esa ‘recusación’: se entrega a la vez la retractilidad del ser y la indisponibilidad última del fondo de lo ente, porque lo ente mismo ‘en nada’ descansa.” Y añade: “Esto es una interpretación de ‘la muerte de Dios’ más insoportablemente trágica que la que nunca pudieron soñar Lutero, Hegel o Nietzsche. Pero Heidegger no seguirá esa vía ‘postcristiana’.” Félix Duque-*El cofre de la nada. Deriva del nihilismo en la modernidad*, o.c. p. 93.

no-localidad es la esencia del hombre. El albergue del ser es el ser-ahí. Sin embargo, el ser-ahí, que alberga al ser, no termina de conocerlo. El ser permanece oculto en el albergue del ser-ahí, porque -podríamos ahora conjeturar- carecemos de las herramientas conceptuales para la comprensión cabal de este fenómeno. Ese “espacio” acoge el encuentro de ser y hombre y cada uno recibe al otro como iguales anfitriones que necesitan de su mutualidad. De las palabras de Heidegger se desprende una unidad: “Ese donde, en cuanto ahí del albergue, pertenece al ser mismo, ‘es’ ser mismo, y por eso se llama ser-ahí (Da-sein)”(834). ¿Cabría entender la unidad como identidad? ¿Es el ser Lo Mismo que el Dasein, que el hombre? En ese caso, ¿qué significa esa unidad superior en Lo Mismo? ¿No tendría entonces Lo Mismo un mayor estatuto ontológico que el ser? ¿O no será más conveniente pensar que ser y hombre conservan su independencia a pesar de la unidad? Si es así tendríamos dos “cosas” o sustancias, pero el ser no es una cosa, sólo es acontecer... Y uno cae dando vueltas por una espiral sin fondo cuando ya no se sabe con certeza si se está desbarrando ante estas pretensiones ultrametafísicas que superan a una razón impotente.

Nietzsche no reconoce, pues, lo propio, lo auténtico del significado del nihilismo. Permanece su pensar alejado de ese estar fuera del ser. El exilio del ser no es pensado y por lo tanto no se reconoce la esencia del nihilismo. Este ha admitido la negación del ente pero no ha pensado la negación del ser como ocultación. Y esto ocurre por simples razones históricas, porque la metafísica no puede plantear ese tipo de cuestiones, porque “con la preeminencia de la pregunta por el ente en cuanto tal el ser mismo queda fuera” (835).

Junto al nihilismo se asocia inevitablemente la decadencia destructiva de todas las cosas, pero esta sería una visión desde el hombre y su mundo; sin embargo, la esencia del nihilismo ya sabemos que es cosa del ser mismo. Únicamente pertenece a la esencia del hombre en tanto que ser y hombre se copertenecen; es decir, el nihilismo “entra” en la esfera humana porque no puede dejar de ser evitado, aunque sea como el gran olvido. La fatalidad del hombre es que está condenado a ser nihilista. No hay que pasar por alto la interpretación del mundo como destrucción, caos y decadencia generalizada, pero no adelantaremos nada si en su explicación somos incapaces de tener en cuenta el nihilismo auténtico, nuestro sino. La comprensión del nihilismo nos puede dar una luz sobre lo que ocurre, “ si el permanecer

834 M. Heidegger (GA 6.2 323, 291)

835 “ (GA 6.2 326, 294)

fuera de la pregunta por la esencia del nihilismo no es incluso una de las condiciones de dominio de aquellos fenómenos.” (836). Fatalidad del nihilismo que, según hemos leído en este último texto, es aplicable al olvido, es decir, perteneciente al hombre, no al ser. Acoso del nihilismo entonces desde dos frentes: el que corresponde al nihilismo del silencio del ser que talla en el hombre su vacío ontológico y el otro, más humano y apegado a la realidad de la praxis, el que tiene su origen en ese olvidarse de lo más originario a costa de nuestro enfrascarnos con las cosas de la vida cotidiana. Es esta última forma de nihilismo la que conlleva la “condición de dominio”, en una clara referencia a la voluntad de poder, señorío de la subjetividad y destrucción generalizada por medio de la devastación técnica y burocrática.

Desde las perspectivas que estamos planteando -que no hacen sino describir a Heidegger- tendríamos que obtener la pesimista conclusión de que el nihilismo es algo insuperable para el hombre. No puede hacer nada frente al nihilismo porque sería como ir en contra del ser y en contra de la misma esencia humana. Sería muy difícil, en ese caso, hablar de ética, porque ésta presupone un mínimo de libertad, un campo de indeterminación en el cual el hombre pueda tomar decisiones. Nos encontramos exactamente en el mismo punto que en SuZ: hay un resto inevitable de indisponibilidad a la que el hombre no tiene acceso; si antes era su desfondamiento ontológico, ahora es el vacío del ser, en ambos casos se trata de una situación de “arrojamiento”. ¿Y no sería, sin embargo, posible levantar una ética material a partir de esta condición formal? ¿que el estado de “arrojado” fuera análogo al “universalizable” kantiano?

Pero volvamos a Heidegger, para el cual la pretensión de superar el nihilismo supondría algo así como “arrancar los goznes de la esencia” ya que “superar y querer superar el nihilismo, pensado éste ahora en su esencia, querría decir que el hombre vaya desde sí en contra del ser mismo en su permanecer fuera.”(837). Ese gozne es lo que une ser y hombre como fatal determinismo. El ser necesita del “albergue” del hombre para que tenga lugar el desocultamiento del ente y al mismo tiempo el ocultamiento del ser, su nihilismo, y en la esencia del hombre como Dasein está asumir el nihilismo radical del ser.

Ahora bien, si hay algún camino de superación posible del nihilismo sólo puede hallarse en

836 M. Heidegger (GA 6.2 328, 295)

837 “ (GA 6.2 330, 297)

el reconocimiento del problema, de la misma manera que una enfermedad comienza su curación desde el momento en que se advierte que hay un problema de salud, *la superación del nihilismo podría venir del lado del hombre si fuera capaz de asumir que no es consciente de la ocultación del ser*. Pensar en el nihilismo radical del ser es ya un momento de superación del nihilismo en el hombre. Superación del nihilismo es vernos afectados por el nihilismo auténtico del ser. ¿No encontramos aquí el eco del eterno retorno nietzscheano? Yo pienso que sí, en el sentido de que hay algo común entre el pensador de Sils-María y el de Todtnauberg en cuanto a una apuesta moral radical por superar las propias raíces humanas. Nietzsche quiere superar el nihilismo empantanado en el espíritu de venganza mediante un decir sí al sufrimiento una y otra vez; Heidegger pretende la misma meta mediante un “retorcimiento” metafísico que haga salir al Dasein del “das Man”, o sea, de la convencionalidad de la vida cotidiana, y le haga consciente del abismo del ser. Distintos puntos de partida del nihilismo, desde luego, pero un mismo reclamo al hombre individual para que lo haga frente.

b) La promesa diferida

Pero volvemos a encontrarnos con el muro de la libertad, pues es inevitable que la experiencia de la superación del nihilismo venga de la mano del ser mismo, que el pensar del hombre fuera “impresionado por el ser mismo” y que por medio de esa impresión el hombre reconociera “que el ser mismo se sustrae, pero en cuanto tal sustracción es precisamente la referencia que reivindica la esencia del hombre como albergue de *su advenir*.” (838)(cursivas mías). ¿Cómo hay que entender este “advenir del ser”? El hombre es ser-ahí, pero en el ahí no está plenamente identificado el ser que, esencialmente, permanece oculto. Lo que adviene no es el ser mismo, más bien es su llamada, no su presencia. *El advenir es promesa de su llegada*. El ser habla al hombre desde su silencio y ocultación, y esto supone algo que se asemeja a una promesa, si no de su aparición (imposible, ya que el ser no es un ente), sí de un encuentro efectivo y real de ser y hombre en un acontecimiento que tiene mucho de poético-amoroso. Tal vez esa fusión lo que venga a transformar sea esa noción preontológica del ser, de la que se hablaba en SuZ, en una inteligibilidad plena, pues “el ser que dirige de este modo su palabra, pero que se retiene en el quedar fuera, es la

promesa de sí mismo.”(839). Escuchar o no la promesa (recordemos la “voz de la conciencia” de SuZ) no tiene para Heidegger una valoración moral. No es algo ni positivo ni negativo, pertenece al esenciarse del ser, nada más y la única superación de la metafísica consistiría en abandonar la “interpretación metafísica de la metafísica” y dar el paso atrás para ponerse en camino “de pensar al encuentro del ser en su sustraerse.”

El ser, entonces, tiene una forma de esenciarse consistente en un advenir que nunca acaba de llegar a ser real, pero que mantiene su promesa y su esperanza. Es un advenir y al mismo tiempo un quedar fuera. Pero este permanecer fuera que va al encuentro es la esencia del hombre que pertenece a la historia del ser, como también es la misma historia el esquivar del hombre al ser y su exclusiva referencia al ente.

En su copertenencia con el hombre el ser necesitaría de su albergue: “El ser es lo incesante y lo que precisa, en la referencia y ocupación del albergue como el cual esencia la esencia a la que pertenece el hombre, en cuanto es aquel de quien se precisa.”(840). Si el ser precisa del hombre, ¿por qué se le oculta y permanece retraído frente al ente?, ¿por qué el ser es la promesa constante del advenir, ya que el ser “esencia como la promesa en la sustracción”?, ¿cuándo ocurrirá ese Ereignis o acontecimiento fundamental?, ¿no puede suceder que la promesa se quede en una esperanza cuyo cumplimiento permanezca diferido indefinidamente? y ¿no es esto una visión laica de la segunda venida de Cristo sobre la tierra? La metafísica obvia la necesidad ser/hombre y con ella a la par “el hombre es amenazado con la aniquilación de su esencia y el ser mismo puesto en peligro en el precisar de su albergue.”(841). En nuestra época lo innecesario del ser es notorio, pero “un padecimiento sin límites y un dolor sin medida muestran en todas partes, de modo abierto y tácito, que el mundo se encuentra en un estado de plena necesidad. Y a pesar de ello, en el fundamento de su historia, carece de necesidad.”(842). Hoy en día esta precariedad se manifiesta en que el nihilismo no apremia, se vive sin tragedia (843), estamos instalados en él como lo estamos en medio del mundo tecnificado, sin darnos cuenta. Pero el no contar con el ser y la consecuente aniquilación de la esencia humana se pagan al precio del desamparo y

839 M. Heidegger (GA 6.2 333, 300)

840 “ (GA 6.2 354, 317)

841 “ (GA 6.2 355, 318)

842 “ (GA 6.2 355, 318)

843 Jacobo Muñoz - *Figuras del desasosiego moderno*, Madrid, A. Machado Libros, 2002, p. 297.

de la apatridad o falta de hogar (Heimlosigkeit). Este extrañamiento del hombre respecto de su esencia, a medias reconocida y a medias negada, es reemplazada por la instauración de la conquista de la tierra como planeta y por la expansión del espacio cósmico.

La superación del nihilismo pasa entonces por el reconocimiento de una inautenticidad, es decir, por el olvido de esa promesa siempre pendiente que actúa como sombra del hombre en cuanto lo verdaderamente misterioso (das Geheimnis des Versprechens)(844). Heidegger no aporta más aclaraciones a esta promesa, sino que insiste siempre en que el ser mismo es esta promesa en la cual él mismo se retira. “El ser -escribe Heidegger-, la promesa de su desocultación como historia del misterio, es lo mismo que el enigma.”(845). La promesa entonces se nos prefigura como respuesta a la incertidumbre ontológica del hombre. Si éste es el animal desfondado, el que patalea infructuosamente sobre el vacío, o el animal inacabado que precisa de una transición hacia el superhombre, ahora la promesa lo que nos promete es la redención de su perpetua alienación y con ella el auténtico final de la metafísica al quedar contestada la pregunta por el sentido de la existencia. ¿No se trata entonces de una auténtica utopía moral, de la *utopía del ser*?

“Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit” (“Más elevada que la realidad está la posibilidad”) escribió Heidegger en SuZ (846), con ello invierte la concepción aristotélica de la potencia (dynamis) y el acto (energeia) en la cual, para explicar el cambio, se concede mayor importancia a una realidad previamente establecida sobre lo posible, ya que de un ser posible no se sigue movimiento alguno si no es por un ser que previamente ya esté en acto. Pues bien, el abismo del ser, su falta de fundamento o nihilidad es esa pura posibilidad que no posee ninguna realidad detrás de sí.(847) Permanece utópicamente como posibilidad pura cuya indefinida realización se acerca asintóticamente al infinito. Lo que Heidegger parece indicarnos es que debemos ser conscientes de nuestra indiferencia ante la penuria y el dolor, darnos cuenta entonces de nuestra tragedia y ...esperar. Esto nos vuelve a recordar el

844 M. Heidegger (GA 67 p. 235)

845 Ibid

846 M. Heidegger (SuZ, 38, 61)

847 Vincenzo Vitiello- “Heidegger y el nihilismo” en *Secularización y nihilismo* o.c. pp. 99-116. El texto dice: “La posibilidad, que es más elevada (höher) que la realidad, es la posibilidad que no tiene como condición suya el ‘acto’, la ‘energeia’ (en alemán Wirklichkeit), es la posibilidad indeterminada, posible incluso en relación a sí, la posibilidad que no se deja reducir al yugo del porque, de la razón, de la causa, del principio. Es la posibilidad que se revela a aquel pensar que es capaz de conservar el ‘thaûma’, la maravilla del acaecer del ente, y con la maravilla el temor: el acaecer sin porqué; en efecto, lo que no tiene nada de seguro.”

esfuerzo del superhombre nietzscheano que sabe que la verdad es una ficción y sin embargo acepta jovialmente esta situación, su escepticismo es “una forma divina de pensar”. También sería una forma divina de pensar la esperanza o utopía del ser en medio de su gran vacío.

Lo fundamental del nihilismo, según Heidegger, se sitúa en que no tenemos necesidad alguna de pensar la sustracción del ser, su ocultamiento en el desocultamiento del ente. Aquí subyace un misterio, pero el hombre no lo vive como tal, no cree necesaria esta meditación que no lo apremia. No lo encuentra necesario y se vuelca en el ente. La superación del nihilismo consistiría en despertar en el hombre la conciencia de esta falta de necesidad y convencerse precisamente de que es absolutamente perentorio dar el paso atrás hacia el suelo primigenio de la metafísica y que ésta, sin embargo, ha olvidado. A esta idea apunta el siguiente texto:

Si la falta de necesidad es la necesidad extrema y es precisamente como si no fuera, entonces, para que la necesidad pueda ser necesitante (nötigen) en el ámbito esencial del hombre, la capacidad de éste tiene que ser llevada antes a la falta de necesidad.

Experimentar esta falta como tal, ésta es la necesidad (Notwendigkeit). (848)

No cabe duda de que estamos pisando un terreno cercano a lo mitopoético. Pero que las respuestas no sean acordes con la racionalidad lógico-matemática no exime del originario apremio de las preguntas. La revocación que hace de ellas la llamada “filosofía científica” -a veces de manera insolente- justificándolas como un infantilismo de la razón, excluye del hombre el impulso metafísico -en él esencial- que le lleva a ir más allá de los fenómenos y su explicación (impulso del que también participa la ciencia) -como dejó sentado Kant en la *KrV*. Si no hubiera nada, nada nos plantearíamos, pero desgraciadamente hay algo más bien que nada. Para el ser humano ocurre que hay una “inestabilidad” en el ente. El ente es “inestable” porque nada sabemos del fundamento de su desvelación. Esta “incompletitud”- más grave que la de los sistemas formales-, la “lethe” de los griegos, la “tierra” en la obra de arte, es lo que da que pensar. La justificación que tiene el ir más allá del fenómeno está en que la diferencia ontológica -motor de cualquier tipo de filosofía, en cuanto que toda pregunta ya hace la distinción entre lo que hay que explicar y la explicación- es una situación previa y no puesta por el hombre. La filosofía, entonces, que se autoproclama como auténtica porque toma a la ciencia como la verdadera y única racionalidad, no hace sino perpetuar los

presupuestos de nuestro mundo tecnonihilista, sin querer ver las raíces epistémicas del saber que condicionan la historia de la metafísica. Sobre estas acusaciones directas a la filosofía de Heidegger escribe P. Cerezo: “Podría objetarse, como se ha hecho con profusión, que esta salida heideggeriana por la verdad del ser, es sólo una forma de ‘teología negativa’ y no conduce a ninguna parte salvo a la poesía o a la mística. Creo, por el contrario, que esta salida es la única forma de romper desde dentro la inmanencia de la subjetividad moderna.”(849). Lo que está latente en este Heidegger de la Kehre -como ha recalcado Safranski (850)- que ya estaba en SuZ pero que ahora se ha acentuado, es que, además de la descentralización del sujeto constituidor de mundo, hay una crítica profunda de la razón cosificante o razón instrumental y que esta tarea se lleva a cabo desde una visión idealista y globalizadora del ser como último referente del sentido.

c) La lectura positiva del nihilismo. G. Vattimo.

El nihilismo no tiene porqué ser un drama. Al contrario, la desfundamentación de la metafísica, que ya no tiene un punto de apoyo firme, incita a que los hombres inventemos de nuevo la realidad porque ya no dependemos de ninguna otra instancia aparte de nosotros mismos. De modo que se impone un mundo descentrado en el cual cada colectivo, grupo, etnia, hace valer sus propias diferencias y lo que antes era el silencio de las minorías ahora expone su voz propia gracias a las nuevas tecnologías de la comunicación. No sólo lo que es comunitario, también el individuo adquiere una autonomía indispensable que le da derecho a manifestar su propio punto de vista, aunque llegue a convertirse esta actitud en una especie de “tiranía de la opinión”, sea privada o pública. La subjetivación y el “yoísmo” se imponen de tal forma en nuestras sociedades democráticas que puede decirse sin exageración que se está confirmando, por fin, “la primera posibilidad, históricamente efectiva, de ‘vivir a la carta’”(Jacobo Muñoz)(851)

849 P. Cerezo o.c. p.262

850 Rüdiger Safranski-*Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*” o.c. p. 356

851 Jacobo Muñoz o.c. p. 314. En alusión a Vattimo afirma J. Muñoz:”Desde su opción por un singular -y, a la vez, hartamente representativo- *nihilismo sin tragedia*, Vattimo prefiere acentuar, una vez más, lo *estimulante* de todo ese descubrimiento de la levedad del ser que otros se sentirían, en cambio, tentados, como ya hemos ido insinuando, a representarse bajo la imagen turbadora de un gigante hermoso y dislocado que no duda en lanzarse al abismo con un grito de júbilo.” Ibid.

La tesis de Vattimo sobre el nihilismo se refiere explícitamente a lo que él llama “debilitamiento del ser”. Se trata de interpretar a Heidegger como aquel pensador que al haber establecido el nihilismo como olvido del ser atenúa, al mismo tiempo, las firmes estructuras de la metafísica (ser como posición fija, esencia, naturalismo del derecho, normas asentadas en principios). Al confundirse el ser con el ente y puesto éste último como fundamento a partir del cual manipularlo en interés del sujeto, la metafísica deja de ser una estructura de dominio y violencia. En realidad -como afirma Volpi (852)- lo que Vattimo reclamaría es *más nihilismo*.

Con el nihilismo nos liberaríamos de la hasta ahora tiranía del Otro, ya sea bajo la forma de los grandes principios, las esencias, los dioses o los imperativos morales.

¿Qué queda -escribe Vattimo- de los “pecados capitales” en una perspectiva de superación de la metafísica como olvido del ser? Mucho de lo que en esta doctrina tradicional se anuncia se podría conservar, pero con un sentido profundamente modificado, o incluso se descubrirá el sentido auténtico (o más auténtico, aceptable en la condición metafísica) de vicios como la lujuria, la avaricia, la soberbia, reducidos a una incapacidad de suspender la adhesión total al objeto presente para escuchar otras voces, para abrirse a otras posibilidades que nos liberen de la sujeción con que lo dado tiende a someternos. Esto también, ciertamente, parece ser sólo una variante del rechazo al autoritarismo y la perentoriedad característica de la ética del Otro.(853)

El fundamentalismo de la metafísica, para ser superado, no puede recurrir a otro fundamentalismo y así perpetuar la violencia. Aunque se reconozca ese autoritarismo en los orígenes de la racionalización moderna y en los efectos fragmentadores del significado de la existencia, no se puede responder a esa alienación con un pensamiento crítico que, para ser efectivo, tendría que disponer de otro primer principio, fundamento o “arché” -dice Vattimo- Por lo tanto, para el acuñador del “pensamiento débil” lo que hoy se necesita es “la reconstrucción de una idea de universalidad racional que, si he de distinguirla del racionalismo y la metafísica, sólo consigo describirla como débil y secularizada.”(854).

Sin embargo, la duda que suscita la argumentación de Vattimo es la siguiente: ¿Está desfundamentando Heidegger realmente la metafísica o sigue preso del interés del

852 Franco Volpi *El nihilismo* o.c. p. 172

853 Gianni Vattimo *Nihilismo y emancipación* o.c. p. 90

854 “ o.c. p. 48

pensamiento por encontrar un apoyo más o menos firme? (Y obsérvese que he escrito “pensamiento” y no “razón” para diferenciar -como hace el propio Heidegger- entre una “ratio” volcada en el ente que sólo quiere su cálculo y dominación, frente al pensamiento como categoría más extensa y que incluye estados de ánimo o lo poético e inefable). Creo que el error se suscita desde el momento en que no se hace diferencia entre el nihilismo de Nietzsche y el de Heidegger. En el caso del primero está relacionado directamente con la supresión del mundo suprasensible que ha dejado de ser justificación de la verdad y la moral; pero el nihilismo de Heidegger tiene que ver con el olvido inicial del ser y de su autoocultación. El interés ético de Heidegger (si podemos emplear esta palabra no sin cierto peligro) es recordar este olvido para superarlo. No está proponiendo Heidegger un antiautoritarismo ontológico. Ciertamente que ahora ya no rige una concepción ontoteológica de la metafísica y en este sentido es verdad que el ser queda debilitado. Sin embargo, *el ser no impone pero pone al hombre ante una decisión*. El ser desfundamenta cualquier pretensión de concebirlo bajo la relación causa-efecto, pero es fundamento del Dasein, su esencia. Habría que preguntarse si el desprendimiento con respecto del ente, como algo dado a una conciencia que objetiva y cosifica, no significa, a cambio, sino un sometimiento a los designios del ser; desligarse del ente para caer en los brazos del ser, bajo su autoridad, pues, ¿no está dicho por Heidegger que el ser es la única medida para el hombre? Si esto es verdad, ¿no se traslada el viejo fundamentalismo del ente al nuevo fundamentalismo del ser?

El relativismo de Vattimo se apoya -y no sin razón- en la noción heideggeriana de acontecimiento, o mejor, de los sucesivos “archai” epocales como manifestaciones del ser, que ya no tienen el carácter de Grund, fundamento, algo estable. Hay, entonces, algo creativo e imprevisible en cada época del ser, para Vattimo esto es esencialmente el nihilismo del ser con las consiguientes repercusiones que conlleva: desfundamentación, por lo tanto, no violencia, acuerdo e interpretación de los hechos, diálogo, tolerancia, etc. La falta de fundamentación, además, será permanente y no concibe Vattimo un “retorno” del ser a las viejas posiciones; la promesa nunca podrá devolvernos la fe en la seguridad: “Lo que aquí interesa -escribe Vattimo-, es mostrar que el ser del que habla Heidegger no puede ser ya

pensado con los caracteres del ser metafísico; ni siquiera cuando se lo califique como escondido o ausente. Es falso y desviante, pues, pensar que la ontología heideggeriana es una teoría del ser como fuerza y luminosidad oscurecida -por algún evento catastrófico, o también por una limitación interna del ser mismo, su epocalidad- y que quiere valer como preparación para un “retorno” del ser, entendido aún siempre como luminosidad y fuerza fundante.”(855). Ante lo que Vattimo denomina como “ontología del declinar” sólo cabe entonces un camino hacia otra fundamentación de tipo hermenéutico que nos conduce a los envíos del ser como la última justificación trascendental del pensamiento; es decir, el estar ya arrojado en una historia. Se trata “del arrojamiento histórico-finito que se despliega entre nacimiento y muerte, en los límites de una época, de un lenguaje, de una sociedad.”(856).

De la despotenciación del ser y el mero suceder al azar de las distintas epocalidades no cabe concluir, sin embargo -y si leemos a Heidegger conforme a su intención principal-, una desligación absoluta del hombre de esa instancia que es el ser. Se trata de una relación del orden de la religación, en gran medida tiene un sentido cuasi-religioso, aunque nada más sea como espera y esperanza de que en algún momento -un salto cualitativo en la historia del ser, el que quizá se está urdiendo en el interior del mismo Gestell de nuestro mundo tecnológico- se cumpla, por fin, la esencia del hombre. Es decir, la promesa del ser lo que promete, en primer lugar, es el reencuentro con el maravillarse ante la existencia, como sucedió en el comienzo de la filosofía y, en segundo lugar, cabe inferir de ahí un modo de vida -sea en la política, en el arte, en la ciencia, en el lenguaje, en las relaciones humanas- cuyas normas de acción estén influidas por ese primer principio que no es otro sino el misterio. Esta es la utopía del ser, desde luego, porque a lo que se está apelando es a una autoconciencia del hombre que lo convierte más en un meditante que en un animal volcado a la praxis. Las consecuencias serían tan radicales que resulta difícil imaginar a un hombre nuevo que, por

855 G. Vattimo - “Hacia una ontología del declinar” en *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, o.c. (extraído de www.heideggeriana.com)

856 Ibid. Este reconocimiento de Vattimo de la epocalidad del ser coincide con los postulados de R. Schürmann, el cual viene a decir que es preciso plegarse a la norma que la “alétheia” de una época determina. “Aquello que hace posible la ley -y es necesario aquí entender no solamente la ley positiva sino también la ley natural y divina- es la constelación de interacción fenoménica, que realiza nuestra ‘morada’ en una época dada, el ‘nomos oikou’, la economía de la presencia.” (...)”¿Qué ocurre ahora -se pregunta el autor- si no hay un fundamento racional para asegurarnos el actuar? Y contesta: “Deconstruir la metafísica implica interrumpir -literalmente ‘descomponer’- el pasaje especulativo de lo teórico a lo práctico.” R. Schürmann - “¿Qué hacer en el fin de la metafísica?” en *Cahier de l’Herme*, 1983, (nº 45), *Heidegger*, pp.449-476 (extraído de www.heideggeriana.com).

ejemplo, dejara de ser fundamental para él el trabajo como lugar del metabolismo entre el animal y el mundo, para ser sustituido por la meditación poética sobre el misterio que le rodea. La gran dificultad práctica para poner en marcha la utopía del ser está en vencer la ínsita voluntad de poder del hombre, la física limitación de los recursos, el mal como rasgo ontológico del mundo. Y, sobre todo, la muerte.

De todo ello cabe concluir que la postura de Heidegger ante el nihilismo es distante con respecto a la jovialidad del cuerpo, la alegría y la ironía del superhombre nietzscheano, como también está a leguas del cinismo metafísico de la posmodernidad que ha hecho de la verdad asunto de consenso. Por el contrario, para Heidegger el nihilismo *sí* es tragedia porque se mueve en el amargo círculo del dolor y la guerra: “El dolor -escribe-, del que primero hay que hacer la experiencia y cuyo desgarró hay que sostener hasta el final, es la comprensión y el saber de que la ausencia de penuria es la suprema y la más oculta de las penurias.”(857). Dolor ante la penuria del ser, su falta de necesidad y abandono ante la suficiencia del mundo tecnológico. La ausencia de penuria como la más elevada de las penurias. Pero dolor físico también, porque el hombre no ha superado la guerra y la violencia pasa a ser el estado normal de los pueblos: “La pregunta sobre cuándo va a haber paz no se puede contestar, no porque la duración de la guerra sea imprevisible, sino porque la misma pregunta pregunta por algo que ya no existe, porque tampoco la guerra es ya nada que pudiera desembocar en una paz. La guerra se ha convertido en una variedad de la usura del ente, que se continúa en la paz.”(858). Usura del ente tiene un sentido preciso y es esa especie de revoltijo en el cual los contrarios se mezclan y pierden sus jerarquías. La guerra y la paz llegan a ser lo mismo en nuestra época nihilista, lo mismo que en la economía lo que interesa es construir/destruir, producir/consumir, en un constante círculo absurdo.

En medio de este naufragio general que parece significar el nihilismo, permanece incólume, sin embargo, la metafísica como un impulso natural, aunque necesariamente purgada de la tradición ontoteológica. “La Metafísica -afirma Heidegger-, incluso superada, no desaparece. Regresa transformada y continúa dominando como distinción entre el ser y el ente, distinción que sigue en vigor.” (859)

857 M. Heidegger (GA 7, 86, 81)

858 “ (GA 7, 89, 83)

859 “ (GA 7, 68, 64)

Mientras tanto, y en la esperanza del cumplimiento de una siempre diferida promesa, habrá que vivir como esos pastores a los que se refiere Heidegger: fuera del círculo de la destrucción: “Los pastores, invisibles, viven fuera de los límites del desierto de la tierra devastada.”(860). Es de suponer que la tarea de estos pastores consistirá en mantener vivo el fuego sagrado, porque: “No podemos deshacernos de la Metafísica como nos deshacemos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree y que ya nadie defiende.”(861)

CAPÍTULO IV: LA TÉCNICA COMO EL MÁS EXTREMO OLVIDO DEL SER

46. Nihilismo y técnica.

Cuando a Heidegger le plantea la revista alemana *Der Spiegel* la pregunta sobre quién ocupa ahora el puesto de la filosofía, responde escuetamente: la cibernética. (862) Esto significa que la filosofía, como un saber crítico sobre el hombre y el mundo, ha cedido su ancestral lugar a otro saber que ha dejado de ser conocimiento para convertirse en información. Que el mundo sea ahora una red de noticias que llegan y pasan para ser absorbidas por nuevas noticias, a su vez arrasadas por la corriente, significa simplemente que ya no hay nada que pueda permanecer, y al no haber contenido alguno todo se iguala en la falta de sustancia, ¿no era esto el nihilismo anunciado por Nietzsche?

La técnica es la concreción del nihilismo. Si, como decíamos más arriba, el nihilismo es la esencia de occidente, representado tanto por la voluntad de poder como por el ser mismo que se abisma en su ocultamiento, la técnica representa la existencia, el modo de ser del nihilismo, su manifestación más pura tanto como extorsión de la tierra que como sistema o estructura que subyace en nuestra civilización desde una específica racionalidad: la instrumental. Como se intentará demostrar a lo largo de los siguientes párrafos, lo “Ge-Stell”, el concepto heideggeriano para definir la esencia de la técnica, conserva en su variada amplitud semántica, sobre todo dos ideas fundamentales: la de imposición y la de estructura. La técnica es provocación al mundo natural y también modo de organización de la sociedad.

860 M. Heidegger (GA 7, 93, 87)

861 “ (GA 7, 68, 64)

862 M. Heidegger -“Entrevista del Spiegel”, trad. cast. R. Rodríguez, Ed. Tecnos, o.c. p. 74.

Nihilismo es metafísica consumada bajo la forma total de voluntad de poder. Cuando la voluntad se instala y calcula pasa a ser “técnica”(863). La metafísica se propuso como meta dar razón de todo ente, y, en última instancia, la cadena causal tenía un ente principalísimo. Esta es la célebre crítica de Heidegger a la constitución ontoteológica de la metafísica. Con Leibniz esta ontoteología se transforma plenamente en ontotecnología, pues Dios es un “deus calculans” el cual ha estimado este mundo como el mejor de los infinitos posibles que se le presentaban (864). La técnica, por lo tanto, se ha fraguado históricamente en paralelo a un declinar progresivo de la verdad del ser. Conforme la civilización se va desarrollando hacia cotas tecnológicas más altas, la historia efectual va sufriendo una lenta caída hacia el olvido primordial. Son por lo tanto dos procesos inversos, de direcciones opuestas. El optimismo del progreso asciende en la medida que el pesimismo moral desciende hacia el nihilismo. Técnica y olvido del ser, sin embargo, se copertenecen: “La técnica -escribe Heidegger- como forma suprema del estado de conciencia racional, interpretado técnicamente, y la ausencia de meditación como incapacidad organizada, impenetrable a ella misma, de llegar a establecer un respecto a lo digno de ser cuestionado se pertenecen mutuamente: son lo mismo.”(865)

Que Heidegger ha mantenido una posición no sólo descriptiva ante la técnica, sino fundamentalmente ética me parece evidente y eso a pesar de su afán por distanciar el modo de actuar tecnológico de la voluntad de los hombres y situarlo en una provocación que se nos impone desde fuera según *die Geschichte des Seins*. El peligro de la técnica es que cuestiona lo que se ha entendido por esencia humana: “Como el hombre es la materia prima más importante, se puede contar con que, sobre la base de la investigación química de hoy, algún día se construirán fábricas de producción artificial de material humano.”(866) y que tal vez se pueda superar el desierto moral que instala la técnica, pero mientras tanto: “Antes de que el ser pueda acaecer de un modo propio en su verdad inicial, tiene que producirse necesariamente la quiebra del ser como voluntad, el derrumbamiento del mundo, la devastación de la tierra, y el hombre tiene que ser obligado al mero trabajo.” (867).

863 M. Heidegger (GA 7, 76, 72)

864 P. Cerezo-”Técnica y humanismo” en M. Pecellín-I. Reguera (Eds), *Wittgenstein-Heidegger*, Badajoz, Ed. Dip. Provincial Badajoz, 1990, p. 251.

865 M. Heidegger (GA 7, 83, 78)

866 “ (GA 7, 91, 85)

867 “ (GA 7, 69, 65)

La puesta en cuarentena de Heidegger a la técnica tiene su origen en ciertas actitudes antimodernas (como ya tuvimos ocasión de reseñar en el origen de SuZ), así como en la influencia que sobre él ejerció la lectura de las obras de Jünger (868). Me gustaría referirme, aunque sea brevemente, a estos aspectos.

Heidegger veía una seria amenaza del *Volksgeist* alemán (869). En 1933 tanto el capitalismo como el comunismo -el primero por su mercantilismo; el segundo por su falta de espíritu- atenazaban al pueblo alemán. La crítica heideggeriana de la técnica hay que inscribirla en esta situación y en el efecto que le provocó la lectura, como digo, de Jünger y que el mismo Heidegger reconoce en la famosa entrevista del Spiegel.

Jünger entendía la guerra como un fenómeno estético resultante de fuerzas telúricas reunidas en la metafísica de la voluntad de poder. “Su interpretación de la guerra como la erupción de fuerzas primitivas que purgaban al espíritu alemán de sus agotados boatos burgueses, ejerció influencia sobre las opiniones de millones de hombres de su generación.”(870). El término “Gestalt” (figura, forma) que utiliza Jünger se refiere al rasgo típico de una época, siendo el trabajador la figura clave de la nuestra. El trabajador encarna la época técnica. Es fácil pensar que la cercanía fonética entre la Gestalt de Jünger y lo Ge-Stell de Heidegger no parece ser una mera casualidad. El dominio de la técnica, bajo la figura del trabajador, es universal e incluye la indiferencia entre la guerra y la paz. Nuestro tiempo es entonces el de la “movilización total”. Ideas que son perfectamente asimiladas por Heidegger, ya que coincide con su coetáneo en esa manera de enfrentarse al mundo burgués mediante la búsqueda de lo elemental y el peligro, aunque evidentemente en el caso de Heidegger se trata más bien de una aventura intelectual, por muy peligrosa que sea, y no de una exaltación estética de la violencia, como en Jünger. Este último hace suya la máxima “vive peligrosamente”. Así escribe en *Der Arbeiter* : “El triunfo del mundo burgués ha encontrado su expresión en el empeño de crear Parques Naturales en los cuales se conservan como curiosidades los últimos restos de lo peligroso o lo extraordinario.”(871). Esta

868 A este respecto, en lo que sigue, cito según las ideas contenidas en el artículo de Michael Zimmermann “Esteticismo ontológico: Heidegger, Jünger y el nacionalsocialismo” en Eduardo Sabrovsky (compilador), *La técnica en Heidegger*, V. 2, Chile, Ed. Universidad Diego Portales, 2006.

869 Para la difícil noción de “espíritu” en Heidegger, ver el citado libro de Derrida *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*.

870 M. Zimmermann - o.c. p. 286

871 E. Jünger- *El trabajador*, o.c. p. 57. No podemos negar su acertada visión de futuro.

posición esteticista contra la seguridad burguesa fue propia del fascismo. El combate contra el racionalismo ilustrado se llevó a cabo desde el romanticismo de las fuerzas elementales y la estética futurista de Marinetti. La imposición de la racionalidad tecnológica chocaba contra el *Geist* alemán, un pueblo metafísico, más propio de pensadores, músicos y poetas que de realistas mercaderes, seguros en su cartesiana búsqueda de la certeza y la utilidad para la vida. En resumen: “La estetización de la política llevada a cabo por el fascismo era una versión específica de un rechazo más o menos generalizado a la vida burguesa filisteo.”(872).

Estas consideraciones aparecen plasmadas en el Heidegger de *Introducción a la metafísica*. Allí el antecedente romántico y contrapuesto a la técnica es el idealismo alemán cuya decadencia en el siglo XIX dio paso al positivismo. Como ha dejado claro, el espíritu -ahora sin las comillas con las que aparecía en SuZ como forma de crítica a la antropología y que agudamente detecta Derrida- se ha transformado en inteligencia, en mera capacidad de cálculo o, peor, se ha puesto al servicio de la cultura como medio de perfeccionamiento individual.(873)

Las reflexiones heideggerianas sobre la técnica no son entonces nuevas, hasta cierto punto hay una originalidad relativa, ya que les debe mucho a Spengler, Jünger o Scheler y a otros muchos pensadores y artistas que se comprometieron en la *Streit um die Technik*. Aunque también hay diferencias importantes. Mientras que para Jünger o Nietzsche el mundo en sí puede verse como una obra de arte, pues todo se reduce a una voluntad de poder creadora, en Heidegger el esteticismo ontológico está referido al arte exclusivamente en su papel relevante y revelante de la verdad. Este esteticismo ontológico se puede remontar a los griegos y es el único medio adecuado en el trato del hombre con los entes en medio de nuestra época técnica. Según Michael Zimmermann -en una lectura demasiado nietzscheana de Heidegger- afirma que éste “instaba al *Volk* alemán a recuperar el *Geist* que movía a los antiguos griegos y, de ese modo, a concebir la vida no en términos de utilidad sino en términos de gloria, juego, creación, riesgo y arte.”(874)

Como vamos a ver en lo que sigue, Heidegger es deudor de esta corriente romántica que ha

872 M. Zimmermann o.c. p. 289

873 M. Heidegger -*Introducción a la metafísica*, o.c. pp. 84-85

874 M. Zimmermann o.c. p. 324

depositado las fuerzas de la historia más allá de las facultades humanas y en un lugar originario y arcano de pura inocencia. Como sabemos, la historia es historia del ser y su lugar de nacimiento la Grecia antigua. La cuestión que se nos plantea a nosotros, hombres y mujeres actuales, es la siguiente: Definir qué es exactamente eso que llamamos “mundo tecnológico” y que se nos ha impuesto de manera tal que ya no lo dominamos sino que él nos domina a nosotros. Porque si es algo que nos supera, entonces el cambio climático o la crisis económica mundial que pone en cuestión nuestro sistema capitalista y que estamos ahora mismo padeciendo, requeriría un análisis más profundo que debería considerar, en última instancia, a lo Ge-Stell heideggeriano como posibilidad de una luz teórica que podría alumbrar el origen del problema y no el superficial análisis ecologista o economicista con el que reiteradamente se nos pretende ilustrar. ¿No podría ocurrir que lo Ge-Stell, esa estructura impositiva que es la esencia de lo técnico y que parece actuar autónomamente, fuese el verdadero fundamento trascendental del cambio climático (“fundamento trascendental”: por usar el viejo concepto filosófico que indica lo que posibilita radicalmente que algo sea), y que en el caso de la crisis del capitalismo lo Ge-Stell sea igualmente el origen de una situación de colapso en la actividad económica? Pero, ¿no corremos con esta tesis el peligro de caer en el mito romántico de abandonar el mundo a unas fuerzas originarias e incognoscibles? Creo que, no obstante, el papel del ser humano no es secundario. Como vamos a ver, en Heidegger existe un difícil equilibrio entre necesidad y libertad, pero la *Gelassenheit* final frente a la técnica supone, en última instancia, una disposición de la libertad humana, una actitud plenamente ética.

Pero antes tenemos que esclarecer qué se entiende normalmente por técnica; qué significa el concepto “Ge-Stell”; qué pasa con el desarraigo del hombre ante el mundo tecnificado; cuál es el papel de nuestra libertad.

47. La definición antropológica de la técnica

Para el sentido común la idea de progreso va unida a la de desarrollo tecnológico, de manera que prácticamente se confunden. Las naciones progresan en la medida que mejoran su tecnología. Esta idea de progreso establece, “a priori”, un perpetuo avance del hombre hacia una felicidad general y es el resultado de su naturaleza psíquica y social, sin ninguna

voluntad externa que la dirija.(875). Los griegos carecieron de esta noción, no estaban interesados en transformar las condiciones de vida o en abrir perspectivas de futuro (876). Sin embargo, sí aceptaban la existencia de una edad dorada desde la que el hombre ha caído; también ellos se vieron a sí mismos en un estado de crisis y declive (877), (algo de lo que parecen participar todas las generaciones). En general sabemos que tanto para Platón como para Aristóteles tiene más valor lo que no varía que los cambios.(878). La ciencia, la técnica, el progreso, son palabras que habría que escribir con mayúsculas cuando, por ejemplo, nos referimos a Francis Bacon y su convencimiento de que estas ideas sirven para mejorar la vida humana y remediar sus sufrimientos. El saber no es contemplar, como pensaron los griegos, sino dominar a la naturaleza.(879). Lógicamente este optimismo fue rebajado mediante la agria polémica entre lo antiguo y lo moderno que sobre todo en Francia e Inglaterra se mantuvo durante todo el siglo XVII, principalmente en círculos literarios.

A esta noción de progreso va también asociado el ideal racionalista de que los males sociales se deben a una insuficiencia del ser humano que no tiene conciencia de sus prejuicios e ignorancias. La solución es corregir estos defectos mediante la mostración intuitiva de una verdad que está ahí manifiesta. Las sombras del error quedarán borradas por la luz de la verdad (880) (verdad científica, evidentemente). De manera que el antropocentrismo ptolemaico que en principio fue rebajado por Copérnico, volvió a resurgir con más fuerza aún al encontrarse el hombre como dueño de su propio destino. Como vimos al estudiar las condiciones epistémicas de la subjetividad, la edad moderna inicia su vertiginoso imperio dejando sus señas de identidad en el prodigioso avance técnico. (881)

875 John Bury - *La idea del progreso*, trad. E. Díaz y J. Rodríguez, Madrid, Alianza Ed., 2009, p. 17.

876 “ o.c. p. 20

877 “ o.c. p. 21

878 “ o.c. p. 23

879 “ o.c. p. 62

880 “ o.c. p. 136 Este optimismo también ha sido criticado por Popper (véase el ensayo “Sobre las fuentes del conocimiento y la ignorancia” en *Conjeturas y refutaciones*, trad. cast. Néstor Mínguez, Barcelona, Ed. Paidós, 1972, pp. 23 y ss.)

881 Quizás sólo con el nacimiento de la protesta ecológica se ha cuestionado políticamente la idea de progreso, algo que para la mayoría de la humanidad ha sido artículo de fe. El proyecto de una ética utilitarista que pretende la mayor felicidad para el mayor número de personas se ha visto corroborado por el desarrollo tecnológico, y no debemos olvidar que junto al progreso material se ha estimulado la libertad política o religiosa y la igualdad. Estos son los éxitos en el plano, al menos, de la democracia formal; pero junto a estos avances virtuosos también se han producido las consecuencias perversas del desarrollo y la tecnología que todos conocemos. El estupendo libro de Jorge E. Linares- *Ética y mundo tecnológico*, México D.F., FCE, 2008, recoge las profecías cumplidas de los “anunciadores del desastre”; además de Heidegger, también Günther Anders, Eduardo Nicol o Hans Jonas.

Creo que un ejemplo palpable de la concepción instrumentalista y antropológica de la técnica lo tenemos en Ortega y su *Meditación de la técnica*. Para nuestro filósofo la técnica es algo al servicio del hombre, que transforma la naturaleza para satisfacer sus propios intereses. Con la técnica el hombre no se adapta al medio, sino que es el medio el que se adapta al hombre; este es un movimiento que va en dirección contraria a todos los biológicos (882). La pretensión del hombre es el bienestar e incluso rodearse de cosas superfluas (883). Es decir, Ortega parte de una posición de sentido común ante la técnica: que es una necesidad humana, una categoría antropológica. Aunque introduce un importante matiz: que lo superfluo de la técnica es lo necesario para el hombre. El animal es atécnico porque se contenta con vivir en lo objetivamente necesario (884) Escribe Ortega: “Para el hombre vivir es, desde luego y antes que otra cosa, esforzarse en que haya lo que aún no hay; a saber, él, él mismo, aprovechando para ello lo que hay; en suma, *es producción*.”(885). Hay, por lo tanto, una inadaptabilidad original del hombre respecto al mundo, la técnica es el medio para satisfacer los fines que el hombre se propone como solución de esa deficiencia inicial. En Heidegger, como veremos con detalle, también se podría afirmar que el hombre “*es producción*” y que conocimiento y praxis van unidas (inmediatamente hay un eco de Marx en Heidegger). Esta es la tesis sostenida en SuZ, corregida posteriormente en *La pregunta por la técnica*, de manera que se puede decir que en SuZ hay una concepción antropológica de la técnica(886) en conformidad con ese aire subjetivista del Dasein que Heidegger luego corrigió y transformó al situar a la técnica dentro de la historia del ser. Es en su posterior

882 José Ortega y Gasset -*Meditación de la técnica*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 31

883 “ o.c. p. 33

884 “ o.c. p. 35. Si la técnica es algo antropológico (como la entiende Ortega) cuya finalidad es adaptar el medio a nosotros, a nuestras necesidades no sólo físicas sino psíquicas también, entonces el origen del conocimiento se podría fijar como un aspecto análogo a la técnica, es decir, como una herramienta para hacer más comprensible el universo. La metafísica habría sido el desarrollo de esta necesidad hasta concluir en la técnica moderna. ¿Se deja reducir el conocimiento a puro fenómeno técnico anclado en la biología? ¿No indican las necesidades superfluas del hombre, a las que alude Ortega, un ir más lejos de lo biológico?

885 o.c. p. 52

886 No debemos perder de vista que en SuZ el Dasein es plenamente comprendido como proyecto, como poder-ser, y que Heidegger nunca relaciona la técnica, su relación con los útiles, como medio para conseguir esos fines. Lo que sí hay en Heidegger es una ontologización de la praxis, al hacer de la “Sorge” un existencial estilizado a partir de la “phrónesis” aristotélica. (Cfr. Franco Volpi -*Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne Ed, 1984)

etapa cuando se da cuenta de que la pregunta por la técnica no es averiguar lo que tiene de técnico la técnica, pues la pregunta está fuera de ella, sino que inquiere por la esencia, y ocurre lo mismo que con la pregunta por la esencia de un árbol, cuya respuesta, obviamente, no es un árbol. Incluso añadirá Heidegger que una forma de ser ciegos a esta esencia es considerar a la técnica como algo neutral (887). Neutral en su normalidad como algo instalado definitivamente en nuestras vidas y que además resulta inocuo. Es lo que el sentido común afirma: que la técnica es algo neutro y que es el hombre el que puede hacer un buen o un mal uso de ella, que fundamentalmente tiene un carácter instrumental, es un medio para unos fines, y que es algo que pertenece al hacer del ser humano. El sentido común tiene este convencimiento de la esencia de la técnica como algo instrumental y con base en categorías antropológicas.

Y sin embargo -ya centrados en la primera concepción heideggeriana de la técnica-, podemos deducir que esta función instrumentalista subyace en sus escritos juveniles. Es interesante comprobar que en las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (Informe Natorp) se pregunta ya Heidegger por el ser de la vida y si éste se enmarca en un contexto más general. Pues bien, haciéndose eco de Aristóteles, escribe:

El horizonte al que tiende la experiencia originaria del ser no se asienta en el ámbito ontológico de las cosas concebidas a la manera de un objeto que se aprehende teóricamente en su contenido real, sino que remite al mundo que comparece en el trato de la producción, de la ejecución y del uso de los objetos producidos. Aquello que ha sido finalizado en la actividad del trato productivo (Poiesis), aquello que está a la mano y disponible para una eventual utilización: esto es lo que propiamente es. *Ser significa 'ser-producido'* y, en cuanto producido, en cuanto algo que resulta significativo para el trato, también significa estar-disponible.” (888) (cursivas mías)

Lo más destacable de este texto, a mi entender, es esa secreta correspondencia que se establece entre el conocimiento y la acción. Va a ser en el trato con las herramientas, con los útiles que usamos para nuestros fines prácticos, cómo el mundo se nos abre en una inmensa red de correspondencias entre las cosas y no a través de la aséptica mirada teórica. (889)

887 M. Heidegger (GA 7, 9, 9)

888 “ (GA 62, 26, 57)

889 H.L. Dreyfus llega a sostener que SuZ prepara el paso decisivo para la concepción planetaria de la técnica, ya que todos los entes aparecen interrelacionados, cada uno depende de un “para”, de una respectividad que abre el camino hacia la “movilización total de todos los seres”. (“Entre la ‘tékne’ y la técnica: el ambiguo lugar del útil en Ser y Tiempo” en *La técnica en Heidegger* o.c. pp. 58-59)

Siguiendo ahora la lectura de SuZ y a partir del ser-en-el-mundo como un existencial del Dasein, sabemos que éste tiene como esencia el ocuparse (Besorgen) con las cosas. Al estar en el mundo nos cuidamos de las cosas (Sorge) o, más bien, como dice Ortega, nos preocupamos de ellas. Cuidarse, preocuparse, definen un estar siempre ocupados en algo, incluso en la indiferencia del renunciar a ocuparnos en algo.(890). Pero también “ser-en-el-mundo” significa conocerlo. Heidegger lo denomina como “el fenómeno ejemplar del estar-en” y tiene su fundamento óntico en la constitución del Dasein: “Tendremos que afirmar que el conocimiento mismo se funda de antemano en un “ya-estar-en-medio-del-mundo”, que constituye esencialmente el ser del Dasein.”(891). Pero el conocer sería “una previa deficiencia del quehacer que se ocupa del mundo” (892), pues el mundo comparece ahora en el puro aspecto (eidos) de un cierto punto de vista. Es decir, la praxis, nos viene a decir Heidegger, precede a la teoría. En este aprehender teórico el Dasein no sale fuera de sí “a la caza” de otro ente, porque ya está siempre “fuera” en familiaridad (“bei”) con las cosas. No se trata de una conciencia aprehensora que lleva las cosas “a su caja”.

El ocuparse con las cosas, la praxis, tiene su propio conocimiento. Se trata de la diferencia entre un saber-qué y un saber-cómo. Heidegger nos dice que la pragmaticidad (“Zeughaftigkeit”) de la cosa está en su carácter de útil (“Zeug”)(893). El Dasein se encuentra enfrascado con los útiles, de manera que es absorbido en su trato. Nuestra relación inmediata con ese mundo que nos constituye es la de su manipulabilidad, que es lo que traduce el “estar a la mano” (“Zuhandenheit”). De manera que el martillo que usamos no tiene ninguna presencia teórica ni nos interesa tal cosa. Cuanto mejor se lo pueda agarrar y que nos muestre su eficacia para martillar tanto más se nos desvelará como lo que es, un útil. Sólo cuando imprevistamente los útiles dejan de funcionar, por ejemplo una avería inoportuna, adquieren otra presencia, como una mera cosa que está ahí. Pero la acción humana no se desdobra en un comportamiento teórico y otro práctico, entre un contemplar y un actuar. “Por el contrario -dice Heidegger- la contemplación es originariamente un ocuparse, así como el actuar tiene también su propia visión.”(894)

890 M. Heidegger (SuZ ,57, 83)

891 “ (SuZ, 61, 87)

892 Ibid

893 M. Heidegger (SuZ, 68, 96)

894 “ (SuZ, 69, 97)

El útil remite a un “para-qué” de su empleabilidad; forma parte de una cadena en la que cada eslabón es un empleo de algo para algo y que crea una red de circunspección alrededor del Dasein. Por otro lado, la pragmaticidad y utilidad de las cosas determina que las veamos desde un peculiar enfoque. El bosque es reserva forestal; el cerro en el campo es cantera; el río es energía eléctrica. Ciertamente comparece la naturaleza en este mundo circundante, pero de una manera determinada. Un poeta ve la naturaleza de manera diferente a un agricultor, o un geólogo la contempla de forma distinta que un constructor. La visión pragmática es siempre unilateral y creo que Heidegger, en el fondo, ya está criticando en SuZ a la técnica como un modo incompleto de abordar el mundo. Desde luego también se puede hacer abstracción de toda utilidad y mirar la naturaleza en su puro estar-ahí (“Vorhandenheit”), en su ser objetivo y teórico. Pero la contemplación escudriñadora que pretende objetivar lo que ve y abusivamente enmarca “a priori” las cosas en los conceptos que el canon científico tiene establecido, empobrece la originaria manifestación de las cosas, pues inadvertidamente las está considerando como útiles disponibles para su posible manejabilidad. En tal actitud se oculta ese aspecto de la naturaleza “como lo que se ‘agita y afana’, nos asalta, nos cautiva como paisaje. Las plantas del botánico no son las flores en la ladera, el ‘nacimiento’ geográfico de un río no es la ‘fuente soterreña’”(895).

Para Heidegger, ya en esta etapa de SuZ, el trato con los útiles tiene una función desveladora de mundo y paradójicamente esto ocurre cuando no funcionan. En la avería se pierden las remisiones, la circunspección, pero se “abre” la mundaneidad del mundo como algo que ya estaba previamente abierto para toda circunspección. En el fallo del útil hay desvelación de mundo. “La circunspección se pierde en el vacío -escribe Heidegger-, y sólo ahora ve para qué y con qué estaba a la mano lo que falta. Una vez más se acusa el mundo circundante.”(896). El mundo se nos muestra como el horizonte previo sobre el que están las cosas a la mano. Esta función desveladora es uno de los aspectos más interesantes de la filosofía de la técnica heideggeriana, pues tanto la técnica antigua como la moderna cumplen este papel de traernos algo a presencia; la crítica se centrará en la manera como los hombres históricamente han llevado a cabo el artificio de traer a presencia lo que estaba oculto.

El carácter del útil es su “condición respectiva” (“Bewandtnis”). El martillo sirve para fijar

895 M. Heidegger (SuZ, 70, 98)

896 “ (SuZ, 75, 102)

las tablas para proteger la casa contra el mal tiempo y en definitiva para resguardar a sus moradores. La última finalidad ya no es un ente intramundano, sino el Dasein mismo “al que en su ser le va esencialmente este mismo ser.”(897). Aquí, desde luego, el “irle el ser” del Dasein no tiene exclusivamente el contenido ontológico del que partía SuZ, sino que es claramente un aspecto de su onticidad. La técnica posee, en el contexto de SuZ, un carácter más bien funcional, pues el “por-mor-de” (“Worumwillen”) final de las remisiones de los útiles nos conducen al “irle el ser” del Dasein, y esto parece querer decir que la técnica está al servicio de la supervivencia. De manera que esta posición coincidiría con la orteguiana que considera al ser humano como el animal defectuoso e incompleto que necesita de la técnica para cubrir sus necesidades, incluso las que son superfluas. Pero, como vamos a ver inmediatamente, esta tesis era demasiado antropologista para Heidegger, y efectivamente no siguió ese camino.

48. La técnica moderna como imposición y estructura (Ge-Stell)

La idea instrumental de la técnica está asociada inmediatamente con medios y fines. La técnica sería entonces un medio y, con más precisión, algo que puede originar o causar aquello que perseguimos. Esta posibilidad causal de la técnica es importante cuando consideramos a las herramientas como un factor que nos ayuda a conseguir lo que deseamos en el terreno de las actividades prácticas. Desde antiguo la causa fue motivo de reflexión y son conocidas las distinciones aristotélicas sobre la misma. Nuestra palabra moderna “etiología” viene directamente del griego αιτιον. Pero el sentido griego de este origen causal de las cosas no se corresponde con el moderno de causa. La causalidad moderna sólo atiende a un aspecto, la causa eficiente, como origen principal del resultado de una acción o del producto acabado. En la lectura que hace Heidegger de la técnica griega lo que le interesa destacar es que los cuatro tipos de causalidad aristotélica se hacen corresponsables en el τέλος de lo que se pretende producir. Al producir algo (en el ejemplo de Heidegger, una copa sacrificial) la coalición de las causas no están ordenadas a la producción de esa copa como el mero resultado de un proceso de fabricación cuya finalidad es un servicio religioso. La copa es un objeto que antes no estaba en el mundo y que ahora, mediante el laborioso trabajo del platero, está en él. La copa aparece, descansa en el αποφαινεσθαι. La copa no es

897 M. Heidegger (SuZ, 84, 111)

sólo un objeto producido, sino desvelación entitativa, un ente que antes no era y que ahora, gracias a la eficacia del platero, está en el ser. (898). Las cuatro causas llevan a algo a aparecer: “lo dejan venir a darse en la presencia”(899).

Este es el sentido de la ποιησις griega que Heidegger toma como ejemplo en el Banquete de Platón: “Toda acción de ocasionar aquello que, desde lo no presente, pasa y avanza a presencia es ‘poiesis’, producir, traer ahí delante (“Her-vor-bringen”)(900). “Poiesis” que no se identifica sólo con lo que se fabrica o hace en general, sino con todo lo que emerge y viene a presencia. Precisamente la “physis” es “poiesis” en el más alto sentido, porque es un brotar desde sí mismo autónomo (por ejemplo, la eclosión de la floración en la primavera), mientras que un zapato es algo desvelado de modo artificial (techné) por el zapatero. En la observación de la naturaleza los griegos se maravillaban del crecimiento de una espiga y lo comparaban con el trabajo del artesano. En ambos casos había desvelación, un sacar a presencia lo que parece que estaba oculto en su no-ser; es decir, se patentizaba algo en su ahí (“alétheia”).

Pero la gran diferencia entre la técnica antigua y la moderna está en que en la última el modo de hacer salir de lo oculto se lleva a cabo mediante la provocación a la naturaleza para, en segundo lugar, almacenar como fondo de reserva eso que se ha extraído. Este es el aspecto, si se quiere, más “ecologista” de Heidegger y con más resonancias éticas:

El hacer salir lo oculto que domina por completo la técnica moderna, no se despliega ahora en un traer-ahí-delante en el sentido de la ‘poiesis’. El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada. (901)

Puede parecer que Heidegger está anclado a una idea nostálgica y reducida de la técnica al medio agrario, excesivamente limitada a las tareas manuales del artesano o el labrador. Pero cuando escribe que “la agricultura es ahora industria mecanizada de la alimentación”(902) no está más que describiendo lo que realmente ocurre, pues efectivamente hay un emplazar a la naturaleza para que dé un determinado producto (por ejemplo, transgénicos, alteraciones biológicas para obtener tamaños o sabores distintos, incremento de la producción en los cultivos o en los animales, etc.), lo cual no deja de ser una provocación a la naturaleza para

898 M. Heidegger (GA 7, 13, 13)

899 “ (GA 7, 14, 14)

900 Cfr. Platón- *El banquete* (205-b)

901 M. Heidegger (GA 7 18,17) 902 M.Heidegger Ibid

que siempre haya productos disponibles (almacenado) para su consumo. (¿Qué diría Heidegger hoy en día de las técnicas de reproducción asistida o del uso de células madre?). Manipulabilidad provocativa de la naturaleza en todas las escalas y almacenamiento forman parte actualmente de cualquier economía de consumo a cuyo servicio está la tecnología.

Heidegger cree que la técnica antigua dejaba ser al ente. Desde una concepción sagrada de la naturaleza digamos que no se le ocasionaba “dolor” alguno. Ahora hay una provocación y como un tratar de tú a tú y sin respeto a esa fuente de inspiración romántica. Así, el viejo puente de madera sobre el Rin unía las dos orillas sin afectar esencialmente a la corriente, mientras que ahora esa fuerza es emplazada, retenida y apresada en una central eléctrica para que con su potencia mueva las turbinas con el fin de obtener electricidad. Además, el paisaje ha tenido que ser transformado y ya no es el río que cantaba Hölderlin. Con visión premonitrice Heidegger se lamenta de que ese paisaje será violado por las agencias de viajes y la industria vacacional. (903).

Digamos que las cosas han perdido su carga simbólica, porque uno de los resultados del nihilismo es dejar desnudo al mundo que se convierte en un hecho bruto y sin valor, mera disponibilidad. Las cosas, en realidad, han dejado de tener mundo como referencia a un horizonte de sentido. Las cosas ya no son cosas sino existencias (Bestand) en el peor sentido con el que hablamos de las existencias de un almacén; ahora son cosas disponibles, ya no pertenecen al mundo del Dasein, pues su ámbito es el inventario en el que están insertas. El hombre mismo es emplazado como una existencia (Bestand) y así decimos en nuestro lenguaje coloquial que la empresa tiene un departamento de “recursos humanos”, incluso que siempre hay que contar con el “capital humano”.

Vistas así las cosas ya no podemos decir que la esencia de la técnica sea algo técnico. Ya no parece que la explicación antropológica nos satisfaga, pues no basta con afirmar que esa deficiencia estructural del hombre, que nace mermado frente a la naturaleza y que necesita solventarla mediante la tecnología, sea algo último. Si hacemos caso a la historia y sobre todo si nos dejamos guiar por la historia profunda, es decir, por la historia del ser, veremos que la técnica es un resultado necesario. El emplazamiento y provocación tiene un sentido escrito en relación con “aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias y que lo llamamos ahora ‘Ge-Stell’”. (904)

Lo Ge-Stell significa tanto estructura como poner, emplazar, disponer, imponer. Ge-Stell es lo que provoca al hombre a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. Exactamente el texto dice:

Ge-Stell heisst das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d.h., herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. (905)

(“Ge-Stell” significa lo coligante de aquel emplazamiento que emplaza al hombre, es decir, que le exige desocultar lo real en el modo de la sollicitación de existencias)

La palabra “Ge-Stell” es muy difícil de traducir al español y creo que sobre todo reúne las dos ideas de imposición y de estructura. Además, el concepto de estructura pienso que va más lejos de la representación de las estanterías de un almacén en donde están esperando en sus emplazamientos las existencias para ser solicitadas. Seguramente Heidegger también tenía la idea de estructura invisible, como la burocracia, que posee esta misma configuración de eficacia y disponibilidad. Si es así, el concepto de Ge-Stell se amplía a la tendencia general a tenerlo todo supercontrolado mediante un sistema abstracto que basa su eficacia en la asepsia de la racionalidad lógico-matemática. Entonces, tanto una fábrica como Internet o la ordenación del tráfico en una ciudad tendrían su fundamento organizativo en lo Ge-Stell como algo cuya necesidad se impone sin remedio. Incluso el modo de organización política, como la democracia, no sería sino una manifestación de esa estructura invisible que ha terminado por dominar a los ciudadanos. Sin embargo, no estoy seguro de que Heidegger haya profundizado en esta peculiaridad de lo Ge-Stell, pues cuando habla de la técnica casi siempre lo hace en términos del sacar fuera algo de manera impositiva, como si la técnica se limitase a los aspectos más industriales del ser humano.

Lo importante de lo Ge-Stell es cómo se ha ido fraguando a lo largo de la historia, cómo hay una relación directa entre la subjetividad moderna que culmina en la voluntad de poder con su afán dominador y provocador de la naturaleza. Entonces no cabe situar a la técnica como la parte aplicada de la ciencia, pensar que la teoría física moderna sienta las bases de la tecnología actual, esto puede ser verdad desde la historiografía pero no desde la Historia Acontecida, o sea, la historia de los sucesivos envíos del ser, pues en la física moderna ya está interviniendo esa ideología provocativa de la naturaleza; por eso afirma Heidegger: “La

física de la época moderna es el heraldo, desconocido aún en cuanto a su origen, de lo Ge-Stell.”(906). Ahora bien, hay muchos modos de desvelamiento, de hacer salir lo oculto a la luz. De hecho la historia acontecida lo que hace es traer a presencia un modo de entender el ser. Este es el caso de lo Ge-Stell: “Ge-Stell es una destinación del sino al igual que todo modo de hacer salir lo oculto.”(907)

Aunque en principio hay que separar la ciencia y sus procesos teóricos de la técnica como aplicación de aquellos resultados, podemos ver que la ciencia contiene en su forma de interpretar el mundo el espíritu de lo Ge-Stell. Si la técnica es hoy en día un fenómeno universal lo es porque en su base hay una ciencia que se nos presenta como la “teoría de lo real” (908). Esto quiere decir que toda explicación acerca de lo que sea o no sea la realidad, o de lo que sea o no sea real, tiene que estar inscrita en el canon de la ciencia como modelo privilegiado de racionalidad. Que la ciencia sea la teoría de lo real es un fenómeno relativamente reciente que nada tiene que ver con la doctrina medieval de la ciencia o con la antigua “episteme”. En la expresión “teoría de lo real” hay ya una desvirtuación de las originarias palabras sobre lo real y la teoría. En sentido griego lo real es lo que está en obra, es efectivo, ya sea por sí o porque el hombre lo traiga a presencia (909). Lo que obra tiene el carácter de lo que se yergue ahí o yace desocultado. El mantenerse en la presencia lo denomina Aristóteles “enérgeia”. Sin embargo, comenta Heidegger: “Los romanos traducen, es decir, piensan, *εργον* desde la ‘operatio’ como ‘actio’, y en vez de *ενεργειν* dicen: ‘actus’, una palabra completamente distinta, con un ámbito de significado compleamente distinto.”(910). Lo real es ahora el producto de una acción provocativa y lo conseguido es el efecto de una causa, el “actus” es resultado de una “operatio”. Lo que aparece es entonces lo objetual que puede objetivarse, asegurarse a un sujeto que lo fija para su inspección, con lo cual se nos presenta, al nacer la Edad Moderna, la noción de almacenaje como necesidad de conservar las cantidades ingentes de productos procedentes de las colonias para su posible distribución. He aquí, por otro lado, el origen de lo Ge-Stell como estructura burocrática y política necesaria para organizar la sociedad.

906 M. Heidegger (GA 7, 25,24)

907 “ (GA 7, 28, 26)

908 “ (GA 7, 42, 40)

909 “ (GA 7, 45,42)

910 “ (GA 7, 46, 43)

Para Heidegger lo decisivo de la historia occidental se está fraguando en la antigüedad griega, pues es a partir de la “*physis*”, entendida como lo que viene desde sí misma a ser presencia, el que se produzca la transformación en $\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ (“Nur wenn ‘*physis*’ waltet, ist ‘*thesis*’ möglich und nötig”, escribe en la conferencia “Die Gefahr”). Esto significa que era preciso el imperar de lo que emerge para que luego se estabilizara y se convirtiese en un poner, “*thesis*”, o, en alemán, Stellen. Como sabemos aquí está el origen de la interpretación del ser como presencia y como un poner (Stellen) que luego llegará a ser objeto para un sujeto (Descartes, Kant). El porqué el hombre no permaneció en la “*physis*” en vez de interpretar el ser como “*thesis*”, es algo que Heidegger nunca explicó, a no ser que nos satisfaga la solución de un destino inexorable del ser.

Si nos fijamos bien, otro tanto ocurre con la palabra griega $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ que era “la respetuosa atención al estado de desocultamiento de lo presente” (911). En la transcripción latina de la “teoría” por “*contemplatio*” se anuncia, sin embargo, “el momento del mirar incisivo y separador”.(912). La “*Betrachtung*” del alemán (traducción de “observación”, “contemplación”) ya es una consideración sobre las cosas que propiamente las elabora, las emplaza de un modo determinado; la “obstancia” de lo real es puesta en seguro mediante una provocación a la realidad. “De ahí resultan zonas de objetos -escribe Heidegger- a las que la observación científica, a su modo, puede perseguir.”(913). Provocación a la naturaleza es entonces el medio para que ésta conteste a nuestras preguntas (ciencia) o extraigamos sus recursos (técnica) y convención es la táctica por la cual en la ciencia se acota una zona de fenómenos. La teoría ya ha actuado previamente para forzar unos resultados. Las teorías no van hacia las cosas, más bien hacemos que las cosas vayan hacia las teorías y se inserten en ellas.

Todo se puede resumir en una frase lapidaria: “Die Wissenschaft denkt nicht”. La ciencia no piensa, sentencia Heidegger en la conferencia “¿Qué quiere decir pensar?”. Entre la ciencia y el pensamiento no hay puente alguno, son algo inconmensurable entre sí y pasar de la ciencia al pensamiento requiere un salto. “Aquel que a lo que sólo se manifiesta en tanto que aparece desde sí ocultándose al mismo tiempo, aquel que esto sólo lo quiere demostrar y sólo lo quiere ver demostrado, éste en modo alguno juzgará según un módulo superior y

riguroso del saber.”, escribe allí Heidegger. Sin embargo, lo que está por pensar permanece pendiente porque le da la espalda al hombre y esto supone un reto, ya que “lo que se retira puede concernirle al hombre de un modo más esencial y puede interpelarlo de un modo más íntimo que cualquier presente que lo alcance y le afecte.” (GA 7, 134, 118). El hombre -ésta es su esencia metafísica- permanece atado a esta retirada del ser. Su esencia es un signo de algo que es buscado y perseguido en su secreta ocultación. Somos un signo, pero nos falta el sentido y la referencia. “Un signo somos sin interpretación”, dice el verso de Hölderlin.

Si la ciencia y su correlato, la técnica, es una peculiar mirada sobre la naturaleza, entonces en su parcialidad no capta la totalidad. A pesar de su pretensión omniabarcadora se trata de una metodología particular que no logra envolver a lo “irrodeable de la naturaleza”(914). “La obstancia como tal impide que el representar y poner a seguro que corresponden a esta obstancia puedan nunca circundar la plenitud esencial de la Naturaleza”(915). La ciencia y la técnica dejan fuera necesariamente, por mor de su propia metodología objetivadora, aspectos de su campo que resultan intratables con sus medios. Así, la psiquiatría, la historia, la filología o la matemática nunca pueden alcanzarsu propia esencia porque ésta queda fuera de su zona de objetos. La esencia de la técnica, como la de la ciencia, no es nada científico o técnico. Lo irrodeable es inaccesible porque la tecno-ciencia siempre deja fuera otras posibilidades que sencillamente ignora -incluso desprecia- y porque, en general, sólo se les aparece como real lo que es medible.

Tanto en el caso de la ciencia como en el de la técnica, al pensamiento de Heidegger le subyace un estímulo utópico y ético de que en medio del peligro que supone el olvido de lo

914 M. Heidegger (GA 7, 58, 54)

915 Ibid

irrodeable, se produzca un viraje hacia una nueva meditación que sustituya al papel activo y provocador del hombre. Y, como no se cansa de repetir, esa nueva actitud consiste en un regreso a nuestros orígenes: “El viaje hacia aquello que es digno de ser cuestionado no es una aventura sino un regreso al hogar.”(916). “Bessingung” (meditación) es el término que reserva Heidegger para el caso de la ciencia y que tiene su homólogo en la “Gelassenheit” de la técnica. En el caso de “Bessingung” se relacionan el meditar (“sinnen”) y el sentido (“sinn”), es decir, una meditación sobre el sentido último de las cosas. Meditación que “es la serenidad para con lo digno de ser cuestionado.”(917). Una meditación que en su serena reflexión nada produce o provoca, mas “la pobreza de la meditación, sin embargo, es la promesa de una riqueza cuyos tesoros lucen en el *esplendor de lo inútil* que nunca se deja calcular.”(918)(destacado por mí).

Mientras la humanidad espera ese momento utópico continuamos en el eterno retorno de los motores y la maquinación (“Machenschaft”). Precisamente sobre la maquinación escribe en los *Beiträge zur Philosophie* que “no se ha de denominar con ello un comportamiento humano”(919). En la “physis” griega no hay maquinación, sólo posteriormente, ya con el “actus” medieval y el ser creado, el universo se convierte en una máquina en la que impera la relación causa-efecto. “Los modos mecanicista y biológico de pensar -escribe allí Heidegger- son siempre sólo consecuencias de la oculta interpretación maquinadora del ente”(920). Y no olvidemos, junto a la maquinación, a la vivencia, tan denostada por Heidegger, a la vez que tan importante en el imaginario del hombre actual, algo que se toma como un valor propio de la libertad entendida como el derecho a experimentar el mundo en todas sus facetas (viajes, experiencias nuevas, aventuras, predominio en general de lo subjetivo frente a lo objetivo porque la verdad como tal ya no existe). Sintéticamente vivenciar es: “Referir el ente como re-presentado a sí como centro de referencia y así incluirlo en ‘la vida’”(921).

Como ejemplo diario de este eterno retorno de lo mismo que es resultado de la maquinación tecnológica, tenemos la circularidad de producción-consumo-producción, a lo

916 M. Heidegger (GA 7, 64, 59)

917 Ibid

918 M. Heidegger (GA 7, 66, 60)

919 “ (GA 65 126, 113)

920 “ (GA 65, 127, 113)

921 “ (GA 65, 129, 115)

cual da Heidegger un nombre despectivo: “usura del ente”. “Este movimiento circular de la usura por mor del consumo es el único proceso que distingue la historia de un mundo que se ha convertido en in-mundo.”(922) Y no menos explícito es a la hora de juzgar el papel de la política: “‘Dirigentes natos’ son aquellos que, por la seguridad de su instinto, se dejan enrolar en este proceso como sus órganos de dirección. Son los primeros empleados en el negocio de la usura incondicionada del ente al servicio del aseguramiento del vacío del abandono del ser.”(923) En fin, podríamos citar muchos textos en los que hay un franco desencanto ante la sociedad tecnológica y fundamentalmente una cierta indignación ante la usura del ente, o sea, la usurpación interesada en enajenar al ente y al Dasein mismo de su sentido originario. Sobre todo porque el hombre tecnológico está convencido de que todo es posible y que si no lo es ahora lo será en un futuro: “Fundamentalmente no se da lo imposible; se odia esta palabra, es decir, todo es humanamente posible.” (924). Y esto ocurre porque “en el interior de la maquinación no hay nada digno de ser cuestionado.”(925). En la circularidad ciencia-técnica lo único que prima es el resultado y no la verdad, que queda postergada ante la inmediata aptitud utilitaria. La verdad de un saber es su corrección científica.

El tema de lo Ge-Stell nos aparece también en las importantes *Bremer Vorträge* de 1949, conjunto de cuatro conferencias (Das Ding, Das Ge-Stell, Die Gefahr, Die Kehre) reunidas bajo el título *Einblick in das was ist*. La estructura de imposición se perfila como una cadena de resultados, ligados hacia una meta final. Lo que se pide es el resultado de una cosa anterior con la que se está relacionado.(926) La petición de algo tiene el carácter de una exigencia: “Das Stellen hat den Charakter des Herausforderns.”(927). Este solicitar de la técnica a modo de exigencia que le hace a la naturaleza no es una petición libre del hombre,

922 M. Heidegger (GA 7, 92, 86)

923 Ibid

924 M. Heidegger (GA 65, 136, 120)

925 “ (GA 65 109, 100)

926 “Das Be-stellte ist immer schon und immer nur daraufhin gestellt, ein Anderes als seine Folge in den Erfolg zu stellen. Die Kette des Bestellens läuft auch nichts hinaus; sie geht vielmehr nur in ihren Kreisgang hinein. Nur in ihm hat das Bestellbare seinen Bestand“. M. Heidegger -*Bremer Vorträge* (GA 79, p. 29)

927 Ibid

pues él, a su vez, está determinado a realizar estas peticiones. La representación que se hace el hombre de lo presente como aquello que se puede pedir (exigir o reclamar) pertenece a un pedir del que él no dispone propiamente, sino que le fuerza a él a pedir, lo sepa él o no lo sepa (928). En esta conferencia el ambiguo concepto de lo Ge-Stell tiene un sentido agrupador y colectivo que viene dado por el prefijo alemán “ge”. Al igual que una cordillera es una reunión de montañas, lo Ge-Stell agrupa todo lo pedible y exigible como existencias disponibles.(929). La unificación universal de lo Ge-Stell hace que todo presencie como una existencia disponible. Incluso tiene un sentido de acaparar (“raffen”) y está relacionado con cierta idea de codicia.(930). Pero sobre todo, en esta conferencia, tiene lo Ge-Stell esa interpretación de algo que conforma un tinglado, una estructura, o mejor, un engranaje (“Das Ge-Stell ist Getriebe”)(931). En definitiva, lo Ge-Stell es la esencia de la técnica: “Was wir so als das Ge-Stell denken, ist das Wesen der Technik” (932) y todo pasa a ser existencia disponible, es decir, en nuestro mundo de consumo, mercancía. Al considerar el mundo como un gran almacén (actualmente deberíamos decir como un supermercado) cuyas piezas están siempre disponibles para su utilización, todo se tasa por el mismo rasero; como los objetos son intercambiables desaparece cualquier jerarquía. Todo vale lo mismo y todo da igual.(933). De la misma forma desaparece la proximidad o la lejanía entre las cosas. Esta es una experiencia diaria: “Die Erde werde kleiner. Jeder weiss, das bewirkt die Technik” (“La tierra se ha hecho más pequeña. Todo el mundo lo sabe: eso lo ha conseguido la técnica.”)(934). Pero lo decisivo -se lamentará Heidegger- no es que las distancias desaparezcan, sino que lo próximo se quede fuera, que ya no nos sean cercanas las cosas que configuran un mundo.(935).

928 “Insofern das menschliche Vorstellen bereits das Anwesende als das Bestellbare in die Rechnung des Bestellens gestellt hat, bleibt der Mensch nach seinem Wesen, ob wissentlich oder nicht, für das Bestellen des Bestellbare in das Bestellen bestellt“. M. Heidegger (GA 79, 30)

929 “Wir nennen jetzt die von sich her gesammelte Versammlung des stellens, worin alles Bestellbare in seinem Bestand west, das Ge-Stell“. M. Heidegger (GA 79, 32)

930 Ibid

931 M. Heidegger (GA 79, 33)

932 Ibid

933 M. Heidegger (GA 79, 44)

934 “ (GA 79, 45)

935 “Das Entscheidende ist nicht, dass die Entfernungen sich mit Hilfe der Technik verringern, sondern dass Nähe ausbleibt“ M. Heidegger (GA 79, 45)

La falta de comprensión adecuada de la técnica radica en el origen oscuro de la provocación, porque el hombre “hace oído sordo a la llamada del ser que habla en la esencia de la técnica” (936). Cuando no se ha comprendido que la técnica no es un fenómeno humano se suele apelar a una “ética del mundo humano” que daría soluciones provisionales a un problema que en realidad supera al hombre, porque ya es incontrolable e impera en su más plena autonomía sobre él. Hay mucha verdad en la historia del aprendiz de brujo al que se le escapa de las manos la situación hasta un momento en que se hace irreparable. Pero nunca ha habido una técnica inofensiva, salvo, para Heidegger, en la idílica etapa griega, porque el hombre ha sido el provocador provocado hasta el extremo de que hoy en día parece muy posible un autocolapsamiento de lo Ge-Stell, con la gran desventaja de que para su solución se sigue apelando a la confianza en la subjetividad humana y en que es el hombre el que puede alzarse sobre lo monstruoso.

Es en la conferencia de 1957 “El principio de identidad” cuando Heidegger comprende claramente que la técnica ya no es sólo la máquina y la maquinación para la explotación de la tierra; una visión un poco ingenua de la técnica como explotación agraria o minera, lo que tal vez ocurría en “Die Frage nach der Technik”. Ahora es claramente provocación para toda planificación y cálculo, lo que incluye la invisible organización administrativa de los estados, la red absurda en la que estamos atrapados y que mejor que la filosofía ha sido descrita por Kafka en sus cuentos y novelas, u otros como R. Musil, E. Canetti o T. Bernhard.

En este escrito lo Ge-Stell adquiere un poder que cabe situarlo no sólo más allá del hombre, sino incluso más allá del ser, pues se trata de una provocación conjunta “que dispone de este modo al hombre y al ser el uno respecto al otro, de manera que alternan su posición.”(937). Esto significa que el hombre se dirige al ser desde una perspectiva técnica, pero el ser, a su vez, se ofrece al hombre mostrándose ontotécnico, como si hubiera una tercera entidad que tuviera el papel del Gran Provocador que empuja al ser y al hombre hacia lo Ge-Stell.

Ahora bien, el fundamento para una posible superación de la técnica -la Kehre o retorno al Ereignis- puede estar en esta “mutua pertenencia de hombre y ser a modo de provocación

936 M. Heidegger *-Identität und Differenz* (GA 11, p. 43) *Identidad y diferencia*, trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Ed. Anthropos, 1988, p. 81

937 M. Heidegger (GA 11, 44, 83)

alternante.”(938). Al percatarnos de que lo Ge-Stell es algo común a ser y hombre, se nos abre el camino -por vía negativa, diríamos- hacia un encuentro mutuo positivo, de manera que surja una suerte de abrazo común que fuera preludio del Ereignis. Nada dice Heidegger, sin embargo, sobre la necesidad de este encuentro ni cuándo ha de producirse. ¿Quizás tras una saturación tecnológica que incite al ser humano a buscar nuevas posibilidades de comprensión? ¿Una mutación del ser?. En ningún momento aparece algo concreto y Heidegger se limita a insistir en el pensamiento como la única tarea. Para que se dé el “salto” es preciso un tiempo para el pensar, algo que es diferente del calcular reinante. Heidegger, a pesar de su tono apocalíptico, conserva un fondo de utopía que abre las puertas a la posibilidad del reencuentro: “Es cierto que no podemos desechar el mundo técnico actual como obra del diablo, y que tampoco podemos destruirlo, caso de que no se cuide él mismo de hacerlo. Pero aún menos debemos dejarnos llevar por la opinión de que el mundo técnico sea de tal manera que impida totalmente separarse de él mediante un salto. Esta opinión toma a lo actual, obsesionada por ello, como lo único real.”(939).

Mientras tanto, la voluntad de poder, en su incansable apetencia, gira constantemente sobre sí misma para cumplir su perpetua insatisfacción. Producir-consumir-producir es el círculo mágico de la técnica. Se produce para la saciedad -escribe P. Cerezo- pero se genera de hecho la escasez.(940). La última manifestación de la técnica, ahora plenamente interpretada como lo Ge-Stell, es toda la ingeniería de la información y la comunicación puesta al servicio de los ciudadanos. El “Hervorbringen” es en la actualidad un sacar-fuera-provocador de todo lo que sea posible información. El mundo se ha hecho transparente y la tecnología de la información puede poner al descubierto todo lo que antes permanecía velado a las posibles miradas de los otros por pertenecer al ámbito privado. La interconexión mundial puede facilitar el definitivo asedio a nuestra individualidad, que de hecho parece diluirse irremisiblemente en la aldea global. Ya nadie puede gritar “¡yo!, porque ese”yo” se ha difuminado en el genérico “nosotros”, y esto a pesar de toda la avalancha publicitaria que finge priorizar tu individualidad. ¡¿Y qué otra cosa no es esta intromisión de la técnica, sino el famoso “das Man” de Ser y Tiempo?! En esta situación peligra la libertad desde el

938 M. Heidegger (GA 11, 45, 85)

939 M. Heidegger (GA 11, 49, 95)

940 P. Cerezo Galán - “Metafísica, técnica y humanismo” o.c. p. 74

momento en que las organizaciones económicas o el propio estado pueden tener acceso directo a nuestra privacidad. La sociedad uniforme y cosificada se hace totalitaria, no bajo el mandato de un tirano o de una oligarquía, como antiguamente, sino por la presión de una estructura abstracta e invisible que al hombre supera y que sólo se puede nombrar con la intraducible palabra “Ge-Stell”.

La aporía es que la nueva orientación que Heidegger propone sólo puede venir cuando se mira al fondo de lo que es (“Einblick in das was ist”), pero esta mejora moral no puede proceder del humanismo. El viraje o Kehre, escribe P. Cerezo, “no significa sólo la vuelta del hombre al ser, desde su apartamiento en la edad de la técnica, sino la vuelta o conversión (Einkehr) del ser a sí mismo desde la a-versión (Ab-kehr) o de-clinación de su verdad.”(941). Lo que significaría que el ser mismo tendría que sufrir una mutación hacia su verdad completamente revelada y no con la insuficiencia de su actual ocultación-desocultación como Ge-Stell. Y por parte del hombre: “Tendría que darse cuenta de que el mundo, en cuanto ámbito del acaecer de la verdad, no es el sistema cibernético, que define la ciencia-técnica, sino el horizonte mito-lógico del sentido, en el que el hombre puede fundar su existencia.” (942).

49. Libertad y Ge-Stell

Tan inmersos estamos en nuestro mundo tecnológico que somos incapaces de presentir la fuerza externa que nos impele a comprender el ser como ontotecnología; que ya no somos libres para poder elegir otro mundo; es más, cuestionar esta no-libertad parece absurdo, pues estamos convencidos de que es la técnica la que nos hace cada vez más libres. Ocurre como con el nihilismo: es la situación normal de nuestras vidas.

Vuelve de nuevo el fantasma de la difícil libertad humana si la cuestión de la técnica tiene un origen oculto del cual, en principio, no parece ser del todo responsable el hombre. Sobre este punto dice Heidegger una cosa interesante: “Pero no es nunca la fatalidad de una coacción. Porque el hombre llega a ser libre justamente en la medida en que pertenece a la región del sino, y de este modo se convierte en uno que escucha (Hörender), pero no en un oyente sumiso y obediente (Höriger).”(943)¿Cómo tenemos que interpretar estas palabras?

941 P. Cerezo o.c. p. 81

942 “ o.c. p. 87

943 M. Heidegger (GA 7, 28, 26)

Si entendemos la relación ser-hombre como una mutua co-apropiación, sabemos que esto significa que el ser necesita del hombre en su desvelamiento, como el hombre necesita del ser en cuanto horizonte de sentido. La libertad humana (como vimos al estudiar la idea de trascendencia y verdad) tiene un sentido ontológico y consiste en ese dejar en libertad al ente para que se desvele; el hombre es libre para dar la libertad a las cosas en su aparecer o mostrarse. Al mismo tiempo el ser cumple semejante función, ya que los entes son liberados por el ser de su estado oculto para que sean. Por eso dice Heidegger: “Todo hacer salir lo oculto viene de lo libre, va a lo libre y lleva a lo libre.”(944). La libertad, en Heidegger, tiene un sentido estrictamente ontológico relacionado con lo que se des-vela. Ahora bien, la libertad del hombre se mueve en una zona de peligro, y es aquella en la que tiene que decidir entre la sumisión al destino (Höriger) o la que escucha (Hörender) a lo que el ser ha remitido como verdad epocal. La decisión entre sumisión o escucha es la diferencia que hay entre caer en los brazos de la última figura del ser, la técnica, abandonándonos, por así decir, a sus embrujos, o ser conscientes de que en la técnica se está llevando a cabo un modo privilegiado de desvelamiento -como así la había considerado la “techne” griega-, que algo nuevo viene al ser en la producción tecnológica. Sobre este tema habla el siguiente texto:

La esencia de la técnica descansa en la estructura de emplazamiento (Ge-Stell). El prevalecer de ésta pertenece al sino. Como éste lleva en cada caso al hombre a un camino del hacer salir lo oculto, el hombre anda siempre -es decir, está en camino- al borde de la posibilidad de perseguir e impulsar sólo lo que, en el solicitar, ha salido de lo oculto y de tomar todas las medidas a partir de ahí. De este modo se cierra la otra posibilidad, a saber, que, con el fin de experimentar como su esencia la pertenencia al desocultamiento que él usa, el hombre más bien, más y de un modo más inicial, se preste a la esencia de lo desocultado y a su estado de desocultamiento. (945)

La cuestión está en que “desde el momento en que el hombre es ya sólo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia (Bestand).”(946). La técnica en sí no es peligrosa, el peligro está en esa tendencia a la provocación por la provocación. Lo que hay de oscuro en la técnica y que constituye su auténtica esencia, es esa capacidad casi infinita que tiene para desvelar entidades nuevas, hacer reales cosas meramente posibles sin que el

944 M. Heidegger (GA 7 29,27)

945 Ibid

hombre sea consciente de que toda transformación técnica coincide con la apreciación griega de que algo nuevo se incorpora al ser, y en este sentido es muy cierto que el hombre, a través de la técnica, es un pequeño dios que crea cosas que antes no había, que hay ciertamente una desvelación del ente y que este es el extremo esencial de lo técnico y que el hombre olvida cuando se queda a merced de la mera fabricación y almacenamiento de las existencias disponibles.

La libertad del hombre se juega en el secreto de la técnica, tanto como conciencia del origen provocante del Ge-Stell como de la libertad trascendental que deja ser a la desvelación del objeto técnico. Si no se toma la decisión adecuada se permanece en la zona de peligro, y es precisamente la vivencia del peligro el que puede poner en marcha el camino salvífico: “Pero donde está el peligro, crece también lo que salva” y aclara Heidegger: “Salvar es: ir a buscar algo y conducirlo a su esencia, con el fin de que así, por primera vez, pueda llevar a esta esencia a su resplandecer más propio.” (946).

La decisión humana se sitúa ahora en la superación de lo Ge-Stell desde el momento en que nos damos cuenta de que es un modo de otorgamiento del ser, pues lo que salva nace de este sino. Como en el caso del nihilismo la superación se sitúa en un plano utópico de reconocimiento del ser, de su originario ocultamiento en el caso del nihilismo, de su figura como Ge-Stell en el caso de la técnica. Plano utópico, pues, ¿quién nos dice que el nihilismo y la técnica no se vayan a instalar definitivamente en la humanidad?, a no ser que “lo salvo” nos venga de una nueva figura del ser, a la que, hoy por hoy, al pensamiento le está vedado todo acceso.

De este modo la esencia de lo Ge-Stell es el ser mismo de los entes y con ello se consuma el olvido de la esencia del ser. Es la época de la completa desprotección.(947). Ahora no se permite preguntarse por la esencia del ser y la proveniencia de lo desoculto, porque lo Ge-Stell ha expulsado al mundo como la protección del ser y las cosas, al carecer de mundo, se quedan desprotegidas.(948).

946 M. Heidegger (GA 7, 32, 30)

947 “Es ist die Epoche der vollendeten Verwahrlosung des Dinges durch das Ge-Stell” En M. Heidegger “Die Gefahr” (GA 79, 51)

948 “Die Wahrnis des Wesens des Seins, die Welt, setzt sich, insofern das Ge-Stell west, weg in die Herrschaft des Ge-Stells, die Welt verweigert durch die Verwahrlosung des Dinges“. M. Heidegger (GA 79, 52)

De modo que el peligro -lugar en el que se juega nuestra libertad- posee una doble faz. Consiste, en primer lugar, en posponer (*nachstellen*) el mundo como protección de las cosas, el rehuso del mundo y su olvido. Pero por otro lado, ésta es una situación “enviada”, el peligro mismo es el ser. El ser es en su esencia el peligro de sí mismo. (“*Das Seyn ist in seinem Wesen die Gefahr seiner selbst*”)(949). Algo que de nuevo pone en cuestión la responsabilidad humana: “*Die Irre nicht eine Fehlleistung des Erkennens sei, sondern zum Wesen der Wahrheit im sinne der Unverborgenheit des Seins gehöre. Das Wesen der Irre beruht im Wesen des Seyns als das Gefahr.*”(950), (“El error no sería una falta de rendimiento del conocimiento, sino que pertenecería a la esencia de la verdad en el sentido de la desocultación del ser. La esencia del error descansa en la esencia del ser en tanto que peligro.”). La verdad de nuestra época es la técnica porque ser y técnica son lo mismo. Lo verdaderamente peligroso no es lo *Ge-Stell* como técnica, sino que el ser propiamente sea ontotécnico: “*Die Gefahr ist das Ge-Stell nicht als Technik, sondern als das Seyn*”(951). Lo esencial del peligro es el ser mismo, en tanto que la verdad de su esencia, junto con el olvido de ésta, se pospone: “*Das Wesende der Gefahr ist das Seyn selbst, insofern es der Wahrheit seines Wesens mit der Vergessenheit dieses Wesens nachstellt.*”(952). Heidegger es absolutamente coherente en su paralelismo con el nihilismo. Si allí el ser se ocultaba a sí mismo, ahora es pura tecnicidad. Si la superación del nihilismo consistía en el retorno a la verdad del ser como ocultamiento y su olvido, ahora la superación de la técnica pasa por la conciencia del peligro que supone el olvido del ser como peligroso. Y siempre con la consideración de que el hombre tiene en todo este movimiento una participación ética, alguna responsabilidad, alguna puesta en juego de su libertad.

Heidegger es maestro en la retórica de la duplicación o de elevar al cuadrado lo problemático. Lo peligroso del peligro (en el caso de la técnica), la falta de penuria ante la falta de penuria (en el nihilismo), el olvido del olvido (en la diferencia ontológica), son duplicaciones que ponen en evidencia al ser humano epocal caído ahora en la técnica y de la cual no tiene conciencia. Por otro lado, como lo *Ge-Stell* es el ser mismo “nunca se deja

949 M. Heidegger (GA 79, 54)

950 Ibid

951 M. Heidegger (GA 79, 62)

952 Ibid

superar mediante lo humano, pues eso significaría que el hombre es el señor del ser.”(953). Pero ya sabemos que el hombre no debe permanecer pasivo y obediente a la voz del ser; es el oyente y no el obediente, ya que el ser necesita al hombre y “por eso la esencia de la técnica sin la ayuda de la esencia del hombre no puede ser conducida al cambio de su destino.”(954). Se trataría de que el hombre viera a través de la epocalidad de la técnica su “Ver-hältnis” o re-lación con el ser en el sentido de que comprendiera que él -el hombre- es el destinado por el ser para guardar la esencia del ser. Pero este modo de comportarse nunca puede darse sin el paso previo de que comprenda que en la producción técnica hay una “alétheia” y no mero objeto de utilización. En este punto Heidegger se pregunta a sí mismo qué debemos hacer y se responde repitiendo la consigna de la *Brief über den Humanismus*: “¿Qué debemos hacer?, consideremos esto: ¿cómo tenemos que pensar? Pues el pensar es propiamente el actuar, si actuar significa: prestar ayuda a la esencia del ser.”(955). La consideración moral: ¿Qué debemos hacer ante la técnica cuando desfigura la esencia humana?, se responde con la única propuesta posible: pensar el ser.

Peligro en el ser, peligro en la desvirtuación del origen de la técnica, pero también peligro en que no se considere la posibilidad de una Kehre o retorno a la verdad del ser, peligro de que lo Ge-Stell cierre todos los caminos. La libertad humana se la juega en la duplicación de que lo más peligroso es no ver el peligro. Pero quizás fuera un atrevimiento preguntar cuándo, cómo, dónde acontece la llegada de la Kehre, pues esta indagación calculística sería una manifestación más de la subjetividad que quiere tenerlo todo bajo control. Sólo cabe la esperanza en la promesa de su aparición que siempre se nos difiere. Como -según el verso de Hölderlin- junto al extremo peligro nace la salvación, es de esperar que, como en toda caída, se toque fondo y se produzca un rebote en el imparable descenso de la historia desde los griegos. “Como las cosas no podían ir peor, mejoraron” -escribió una vez Kafka-

La transformación esencial que supone la Kehre -que en el fondo es una Gracia (Gunst) del ser o Favor- (956) no se produce en la maduración de un proceso que llevase su tiempo, sino que se trata de una mutación súbita de la historia trascendental del ser: “Abruptamente a

953 M. Heidegger- “Die Kehre” en *Die Technik und die Kehre*, Stuttgart, Klett-Cotta ,2007, p. 38. *Die Kehre*, trad. cast. M^a Cristina Ponce Ruiz, Córdoba (Argentina), Alción Editora, 2008, p.17.

954 Ibid

955 M. Heidegger o.c. (40, 21)

956 M. Heidegger o.c. (42, 29)

partir de la propia esencia del ocultamiento acontece el ser en su época.”(957), y no hay una relación causa-efecto, no hay nada que preceda al ser ni nada que lo suceda. Como es una transformación global y espontánea podemos deducir la unicidad del ser que, sin embargo, plantea serios problemas para explicar sus distintas y radicales epocalidades. Como en otros fenómenos, las grandes transformaciones de la historia o de los individuos se realizan tras una imprevista luz que, de repente, ilumina la escena: la mirada, el instante, el relámpago, son metáforas reiteradamente utilizadas por Heidegger: “En la Kehre se ilumina repentinamente la iluminación de la esencia del ser.”(958) Esta iluminación lo que aporta es la posibilidad de “la mirada en lo que es” para propiciar el Ereignis. La transformación súbita es entonces auténtica “conversión” ante la evidencia de la verdad. “Cuando la mirada acontece, entonces los hombres son los alcanzados en su esencia por el relámpago del ser.”(959).

Todas estas imágenes son demasiado evidentes como para no recordarnos la caída del caballo de San Pablo cuando camino de Damasco es sorprendido por una luz cegadora. Y creo que Heidegger está repitiendo las mismas condiciones transformativas que ya figuran en SuZ. Un “movimiento de la existencia” que supera un determinado estadio de comprensión y que ahora se corresponde con la falta de peligro ante el peligro de la técnica. ¿Se está apelando ahora a una resolución de tipo moral, para que el sujeto empuñe la realidad del peligro en el que está inmerso? ¿Estamos de nuevo ante el concepto de autenticidad?

Que es preciso ver las cosas desde el peligro y adoptar en consecuencia una postura radical se infiere del hecho de que la esencia de lo técnico no es nada técnico. Los problemas de la devastación ecológica, el peligro nuclear, el cambio climático, la red cibernética, el control burocrático, o las crisis económicas, no se solucionan con más técnica, como pretende el tecnócrata, porque la complejidad ha llegado a tener tales dimensiones que no se puede predecir el comportamiento de los sistemas. Lo técnico ha devenido un gigantesco organismo, en el cual, si una parte deja de funcionar altera el conjunto. Se nos plantea un difícil equilibrio entre lo que solucionamos y lo que en otro extremo se descompone, así que

957 M. Heidegger o.c. (43, 29)

958 “ o.c. (43, 31)

959 “ o.c. (45, 37)

pequeños errores crecen exponencialmente hasta ocasionar catástrofes globales. La mirada-relámpago en lo que es supone la única reacción que pueda ponernos en camino hacia lo que será y que además se adecua a lo que debe ser. La conferencia “Die Kehre” termina con un piadoso y utópico deseo: “Que mundo, mundeando, sea lo más próximo de todo lo próximo, que aproxima, en tanto aproxima la verdad del ser a la esencia del hombre y así apropia al hombre en lo Ereignis.”(960).

50. Heidegger y la Escuela de Frankfurt ante el problema de la racionalidad tecnológica.

Estas reflexiones éticas que estamos haciendo de la filosofía heideggeriana de la técnica contrastan con las de otros pensadores también interesados en la crítica de la racionalidad tecnológica. Resulta altamente llamativo que Heidegger, escudado en el rechazo a una filosofía del sujeto, haya obviado la real emancipación del individuo en las sociedades desarrolladas. Parece como si la libertad sólo tuviera su espacio en la interioridad de un Dasein inmerso en el pensamiento del ser y que tal vez -y en el mejor de los casos gracias a una mutación del ser mismo- la suma de esas poéticas disposiciones condujeran a un cambio de época. Y eso que en el Heidegger de SuZ hay cierto reconocimiento marxiano del papel de la praxis en su relación con el conocimiento, como si hiciera suya la frase de Marx: “Lo que los hombres son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen.”(961).

No hay que negar que Heidegger coincide con los diagnósticos que llevan a cabo, por ejemplo, Horkheimer y Marcuse (este último, discípulo de Heidegger), en cuanto a la reducción del hombre a instrumento, pero hay importantes diferencias ya que para los pensadores de la Escuela de Frankfurt el sujeto de la historia es el hombre, que se hace

960 M. Heidegger, o.c. (47,43). Algo muy a tener en cuenta es que el sistema técnico colapse. Hay teorías que miden la complejidad, pero son sistemas particulares o modelos como el de la pila de arena que se va amontonando hasta que a una determinada inclinación de la pendiente -su momento crítico- la arena comienza a desmoronarse por las laderas. Es factible que algunos de nuestros sistemas complejos - como, por ejemplo, el tráfico de una gran ciudad- colapse hasta hacerse definitivamente inviable. ¿Por qué no predecir una implosión futura en el que lo Ge-Stell sufra un gigantesco caos? ¿o quizás poseen los sistemas complejos sus propios mecanismos autorreguladores? Puede ser que de esta hipótesis extrema pudieran florecer las condiciones necesarias para que el prometido Ereignis se realizara por fin y los hombres -en armonía con el ser- volviésemos a experimentar el misterio de la “alétheia” (Para este aspecto de la técnica ver el libro de John D. Barrow -*Imposibilidad*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1999, pp. 206 y ss.)

961 K. Marx -*La ideología alemana*, Barcelona, L'eina Ed., 1988 p. 12. O el reconocimiento de la filosofía de la historia: “Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias“. (M. Heidegger, GA 9, 340, 279)

responsable de ella, mientras que en Heidegger las explicaciones son ontológicas. En Marcuse o Horkheimer la voluntad de poder se identifica con una clase social y un interés económico, hay una causalidad en las explicaciones concretas del fenómeno.(962) Para los pensadores frankfurtianos la técnica es una segunda naturaleza del hombre como consecuencia de un desarrollo impulsado por una determinada clase que se ha propuesto unos fines determinados. Tienen una consideración positiva de la técnica en cuanto que contribuye a la superación de las necesidades humanas y por lo tanto amplía la libertad, mientras que en Heidegger la consideración fundamental es que la técnica posee el valor ontológico de desvelar entes. Lo mismo que ocurre con el arte: en Marcuse como medio expresivo de liberación del subconsciente, reprimido por el alto desarrollo civilizatorio (cerca a la estética de Nietzsche), mientras que en Heidegger el arte es uno de los modos más adecuados para acercarnos a la verdad.

La cuestión ética para Herbert Marcuse es la libertad alienada. El ciudadano inmerso en la tecnología ha dejado de ser crítico con su sociedad y ha renunciado a la libertad: “Una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática, señal del progreso técnico, prevalece en la civilización industrial avanzada.”(963). Ante esta situación de plena inmersión en lo dado el concepto de alienación se hace problemático, los hombres “se identifican con la existencia que les es impuesta y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción. Esta identificación no es ilusión, sino realidad.”(964). Lo que hoy en día llamamos “pensamiento único” es lo que ya detectó Marcuse como “pensamiento unidimensional”. La libertad en Heidegger posee otro sentido, a pesar de su coincidencia en la crítica a la uniformidad social. Mientras que para estos pensadores la libertad tiene un sentido social y comunitario, Heidegger se retrotrae constantemente a un agustinismo o intimidad que haga posible el “salto” de la inautenticidad del “das Man” a la autenticidad del “sí-mismo”. La libertad no se decide en el enfrentamiento a una clase dominadora, menos en la lucha revolucionaria, sino en una suerte de pacifismo ontológico que permanece sereno ante el ser.

962 Modesto Berciano-*Técnica moderna y formas de pensamiento*,Salamanca,Ed. Univ.Salamanca,1982 p. 195

963 H. Marcuse- *Der eindimensionale Mensch* ,Suhrkamp Verlag,1989, Schriften, Band 7, p. 21. *El hombre unidimensional* , trad. cast. Antonio Elorza, Barcelona, Seix Barral, 1972, p. 31)

964 H. Marcuse - o.c. p. 31, trad. p. 41

Los análisis de Marcuse (como los de Adorno, Horkheimer o incluso Habermas) y Heidegger son coincidentes en la añoranza de cierta “razón sustancial”, y lo escribo entrecomillado a sabiendas de que el concepto de razón es diferente, como son diferentes las ideas que tienen de lo que es el hombre. A pesar de la dialéctica de la Ilustración los frankfurtianos no dejan de ser humanistas convencidos de que la razón humana es la fuente de toda legitimidad y ya conocemos las reservas de Heidegger hacia los humanismos. La común “razón sustancial” más bien se refiere a que cierta objetividad se ha perdido o ha sido seriamente dañada en la sociedad tecnológica. Así escribe Marcuse: “El intento de demostrar que esta verdad teórica y práctica no es una condición subjetiva sino objetiva fue la preocupación original del pensamiento occidental y el origen de su lógica, no en el sentido de una disciplina especial de la filosofía, sino como la forma de pensamiento apropiada para aprehender lo real como racional.” Y concluye hegelianamente: “El universo totalitario de la racionalidad tecnológica es la última transmutación de la idea de Razón.”(965).

Algo irreparable se ha perdido y no sólo como “razón sustancial”, sino también como la capacidad de análisis que otorgaban los textos marxistas. Sobre este punto escribe Habermas: “La ciencia y la técnica se convierten en la primera fuerza productiva, y con ello, caen las condiciones de aplicación de la teoría del valor trabajo de Marx (...) El progreso técnico y científico se ha convertido en una fuente independiente de plusvalía frente a la fuente de plusvalía que es la única que Marx toma en consideración: la fuerza de trabajo de los productores inmediatos tiene cada vez menos importancia.”(966).

El sistema social se encuentra atado al desarrollo tecnológico, de su perfección depende el éxito económico y el bienestar general, esto hace aumentar más la legitimidad de la racionalidad tecnológica. “La legalidad inmanente de este progreso -escribe Habermas- es la que parece producir las coacciones materiales concretas a las que ha de ajustarse una política orientada a satisfacer necesidades funcionales.”(967). Esta tesis es la que ha penetrado como ideología de fondo en “la masa despolitizada de la población.”(968). En esta situación, la administración técnico-operativa (como lo llama Habermas) ha sustituido en su opresiva

965 H. Marcuse - o.c. p. 139, trad. p. 151

966 J. Habermas - *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969, pp. 79-80. *Ciencia y técnica como 'ideología'*, trad. cast. Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido, Madrid, Ed. Tecnos, 1989, p. 87

967 J. Habermas- o.c. p. 81 trad. p. 88

968 Ibid

dominación al estado totalitario. En este aspecto resulta interesante comprobar cómo en Heidegger queda todavía un resto de esperanza en que en el interior de lo Ge-Stell brille la luz de un posible Ereignis, mientras que Habermas se muestra más pesimista al comprender a la técnica como algo más allá de las ideologías, pues el “fetiche de la ciencia” ha calado tan hondo que parece imposible que de esa situación emerja un interés emancipatorio. Sobre este extremo escribe Habermas: “La ideología de fondo, más bien vidriosa, dominante hoy, que convierte en fetiche a la ciencia, es más irresistible que las ideologías de viejo cuño, ya que con la eliminación de las cuestiones prácticas no solamente justifica el interés parcial de dominio de una determinada clase y reprime la necesidad parcial de emancipación por parte de otra clase, sino que afecta al interés emancipatorio como tal de la especie.”(969).

La pérdida de esa “razón sustancial” es más evidente en Horkheimer (él la denomina “razón objetiva”) porque se ha puesto al servicio de una razón subjetiva utilizada como medio para la obtención de un fin cuya racionalidad objetiva no se puede determinar. En la estela de Weber “no hay ningún fin racional en sí, y, en consecuencia, carece de sentido discutir la preeminencia de un fin respecto de otro desde la perspectiva de la razón.”(970). El pensamiento ya no puede concebir objetividad alguna; los fines propuestos estarían al servicio de una determinada ideología -el capital- que se alía con la técnica para la obtención de sus intereses. La ideología de la técnica ha disuelto la razón objetiva y la esperanza “de que era posible descubrir una estructura omniabarcadora o fundamental del ser y derivar de ella una concepción del destino humano.” (En el capítulo del nihilismo vimos como G. Vattimo se ha opuesto a esta añoranza de una razón sustantiva).

Para Heidegger la formalización de la razón dejaba sin mundo a las cosas, convertidas en existencias y la cosificación alcanzaba al ser humano; para Horkheimer este logicismo lo que hace es pervertir el lenguaje. Palabras como justicia, igualdad, felicidad o tolerancia pierden sus “raíces espirituales”(971). El peligro es que “cuanto más se debilita el concepto de razón, tanto más fácilmente queda a merced de la manipulación ideológica y de la difusión de las mentiras más descarnadas.”(972). La posición metafísica es clara y coincidente: el peligro de

969 J. Habermas - o.c. p. 88 trad. p. 96

970 Max Horkheimer- *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Gesammelte Schriften, Fischer Verlag, 1991, Band 6, p. 29. *Crítica de la razón instrumental*, trad. cast. Jacobo Muñoz, Madrid, Ed. Trotta, 2002, p. 47.

971 J. Habermas - o.c. p. 44 trad. p. 60

972 “ - o.c. p. 45 trad. p. 61

naturalizar la razón. La ciencia y la técnica desmitologizan la función trascendental de la razón sin percatarse de la necesidad de justificar racionalmente el empirismo. El problema, como sabemos, está ya planteado por Husserl en las *Investigaciones lógicas* y en *La filosofía como ciencia estricta* y se extiende desde su discípulo Heidegger hasta los pensadores de la Escuela de Frankfurt que estamos considerando. La posición ética común ante la degradación de la razón, por su cosificación tecnológica, puede sintetizarse en el deseo de que sería conveniente estructurar la vida social y política bajo los ideales de una razón de origen trascendental, pues de lo contrario el empirismo, o la naturalización de nuestras normas, tendrían como fundamento el darwinismo, la pura biología como lucha por la existencia. Si al hombre no se le dignifica, las probabilidades de su embrutecimiento, degradación y barbarie aumentan irremediabilmente. Si queremos un mundo civilizado sería necesario acomodarse al sueño metafísico, incluso a sabiendas de que puede ser falaz.(973). Horkheimer dejó escrito: “Si al ser humano se le asegura que es naturaleza y sólo naturaleza, entonces lo único que queda ya es compadecerlo.”(974)

Pero lo que aquí verdaderamente nos interesa resaltar es que, si bien también Heidegger participa en el resultado de esta desoladora visión de la realidad, que podemos calificar de francamente reactiva frente a la modernidad, los orígenes, sin embargo, se sitúan en las antípodas de los críticos frankfurtianos. Porque así como en estos últimos la responsabilidad recae exclusivamente en el hombre, ya sabemos que en Heidegger esta responsabilidad está extrañamente repartida entre el hombre y el ser. ¿De quién es la responsabilidad histórica?(975). Es cierto que Heidegger quiere superar la relación causal o la de sujeto-objeto, pero la cuestión está en si ser y hombre están en planos distintos o son el mismo plano, ¿y qué podría significar aquí “plano”? Porque si son planos diferentes se nos plantea el problema de su relación, de lo absoluto con el hombre y el papel de la libertad. Uno cada vez que abre los ojos no puede evitar estar en un mundo y reconocer automáticamente que está en un ámbito de sentido, pero eso omniabarcador y no subjetivo no termina de evitar lo que tal vez sea la ilusión cartesiana de un yo independiente de ese acaecer, como si uno se resistiera a estar fortuitamente manejado por los hilos del ser y que alguna participación o

973 J. Habermas - o.c. pp. 133-135 , trad. pp. 140-142

974 “ o.c. p. 171, trad. p. 175

975 M. Berciano - o.c. p. 143

responsabilidad tuviera en ello.

Resulta muy difícil establecer la unidad del ser, porque éste no se da por entero en la desocultación del ente; no se da por entero, por ejemplo en lo Ge-Stell, porque desconocemos las razones últimas del ser y precisamente esa reserva hace que no sea lo mismo realmente el ser que el evento del ser. Pero nada se puede decir del ser desde el momento en que esquemas como causalidad o razón suficiente son envíos suyos, formas de verdad que no alcanzan la verdadera esencia del ser, el cual quedaría allende de toda racionalidad. Resulta que lo que nos envía para pensar no nos sirve para pensarlo.(976). Ante esta tremenda paradoja, ¿no se protege el ser de toda pretensión explicativa? En términos de Popper: ¿No se convierte el ser en algo infalsable, autovacunado contra toda prueba racional? Y decir que, precisamente, el ser nada tiene que ver con la razón, ¿no es jugar fuera del tablero? ¿De dónde quiere Heidegger obtener la medida del sentido?.

La “Seinsgeschichte” plantea muy serios problemas a la libertad del hombre, pues todo se resume en un envío sin especificar las condiciones, variantes y desarrollo de lo que los hombres en concreto viven. La ciencia y la técnica han tenido un despliegue que podemos retrotraer a los griegos y ver ahí sus primeras huellas, pero la técnica sólo eclosiona realmente en el siglo XIX. Porqué en ese momento y en un determinado lugar (occidente) es una pregunta que no se contesta y que Heidegger parece escudarla en la interna constitución de la metafísica, a la que, no cabe duda, ha dedicado muchas páginas. Si quería hacer participar en este apartado a algunos pensadores de la Escuela de Frankfurt, era precisamente para evidenciar ese enorme contraste entre ellos y Heidegger en sus diferentes concepciones de la libertad frente a la racionalidad tecnológica y sus distintas respuestas.

51. Técnica y desarraigo.

El hombre está en el mundo, y no precisamente como algo extraño a él y superpuesto. Lo más familiar es este mundo con el que nos encontramos cada mañana y que nos es tan consuetudinario como nuestro propio cuerpo. Habitamos un mundo sin que -salvo en una torsión teórica- nos sintamos perplejos por ello. Cuando Husserl nos pide poner al mundo entre paréntesis (“epojé”), que desconectemos su realidad (977) para purificar a la conciencia

976 Modesto Berciano- o.c. p. 145

977 E. Husserl - *Ideas*, trad. cast. José Gaos, México D.F. , FCE, 1985, párrafo 31

de todos sus prejuicios, está asumiendo la actitud cartesiana de dudar ante lo que no se nos presenta con claridad y distinción. Pero es precisamente la aceptación fenomenológica de la actitud natural el principio de una verdadera fenomenología hermenéutica que quiera ir “a las cosas mismas”. Este es un aspecto clave en el distanciamiento de Heidegger respecto a su maestro. Nuestra relación con el mundo tiene más que ver con el “bei” alemán. “Das sein bei der Welt” se aproxima más fenomenológicamente a la manera de estar en el mundo, como algo que nos es familiar, que el “en” español (alemán: “in“) que sugiere más bien un conjunto de muñecas rusas, unas insertas en otras. Sólo las cosas que no son el Dasein están, unas con respecto a otras, en relación espacial meramente geométrica, como la clase está en el edificio, el edificio en la universidad, la universidad en la ciudad... Y así hasta completar el universo. (978). La espacialidad del Dasein no es la espacialidad de las cosas como tampoco el mundo es una entidad intencional que pone una conciencia. Mundo y espacio son propiedades cualitativas sobre la base de un habitar previo en el que ya siempre está el Dasein.

Pero hay formas distintas de habitar. La palabra alemana “bauen” (construir) tiene resonancias en la conjugación del verbo ser (sein) en la forma del presente (Ich bin, du bist - yo soy, tú eres-), además “bauen” posee también un sentido de “abrigar y cuidar” (979). De modo que en lo más íntimo de nosotros, en el habitar el mundo mediante nuestras construcciones, creamos un peculiar espacio o lugar de habitabilidad que sólo es realmente habitable si sirve para “abrigar y cuidar” una esencia, “cuando propiamente realbergamos algo en su esencia.”(980). Recoger esta esencia significa que estamos elaborando las condiciones para un mundo habitable. Esta esencia tiene cuatro aspectos que forman una sola unidad: El hombre habita la tierra y sobre él tiene el cielo a modo de protección; mira a lo alto y es testigo de las señas de los divinos; baja la cabeza y sabe que va a morir. Él pertenece entonces a la unidad de una Cuaternidad: tierra, cielo, divinos y mortales.(981). El verdadero habitar es el que es capaz de preservar esta Cuaternidad. Al habitar adecuadamente la tierra se la salva del peligro de su explotación: “Salvar la tierra no es adueñarse de la tierra, no es hacerla nuestro súbdito, de donde sólo un paso lleva a la

978 M. Heidegger (SuZ, 54, 80)

979 “ (GA 7, 141, 129)

980 “ (GA 7, 143, 131)

981 “ (GA, 7, 144-146, 131-133)

explotación sin límites”. De la misma manera el hombre se abandona al cielo como cielo cuando deja pasar las estaciones y al sol y la luna que sigan su viaje, y “no hace de la noche día ni del día una carrera sin reposo.” En cuanto a los divinos, el hombre vive en la esperanza: “espera las señas de su advenimiento y no desconoce los signos de su ausencia.” Finalmente, los mortales habitan en la medida en que conducen su esencia propia -ser capaces de la muerte como muerte- al uso de esta capacidad, para que sea una buena muerte.

Que el mundo sea habitable significa que el hombre al construir -y aquí construir tiene un sentido plenamente arquitectónico- cuida lo construido en la Cuaternidad, lo integra en ella, pues la Cuaternidad es la esencia del habitar. Se trata de que el hombre en su trato con las cosas -tanto las que surgen de modo natural, como las que él fabrica- haga que estén inmersas en un círculo amoroso de integración y confianza, porque la Cuaternidad es hogar, seguridad y acogimiento. La Cuaternidad es lo contrario del extrañamiento y el desarraigo propio de la técnica.(982).

Heidegger pone como ejemplo un puente. Este no es un añadido al paisaje, al contrario, puede afirmarse que con el puente se instaura un paisaje, se desvela un espacio nuevo: “El puente coliga la tierra como paisaje.” (983). Al construir un puente estamos co-descubriendo un escenario que antes no existía: la corriente que fluye bajo sus arcos, las orillas que antes nos eran indiferentes, las tierras de labor que eran independientes:

Siempre, y cada vez de un modo distinto -escribe Heidegger-, el puente acompaña de un lado para otro los caminos vacilantes y apresurados de los hombres, para que lleguen a las otras orillas y finalmente, como mortales, lleguen al otro lado. El puente, en arcos pequeños o grandes, atraviesa río y barranco -tanto si los mortales prestan atención a lo superador del camino por él abierto como si se olvidan de él, para que, siempre ya de camino al último puente, en el fondo aspiren a superar lo que les es habitual y aciago, y de este modo se pongan ante la salvación de lo divino.(984)

982 Este desarraigo hay que entenderlo como “heimatlosigkeit”, es decir, como pérdida del hogar materno, porque el mundo, con el desarrollo de la técnica, se ha vuelto inhóspito e inhabitable. Esto no deja de poseer un trasfondo mítico que nos lleva a la idea de lo matricial, lo intrauterino acogedor y seguro. Incluso la misma concepción del ser heideggeriano posee los rasgos simbólicos del abismo receptor. (Confr. *Heidegger y el ser-sentido* de Andrés Ortiz-Osés, o.c.)

Por otro lado, se podría establecer una historia del desarraigo que se inicia con Copérnico y continúa con Darwin, el psicoanálisis, los estudios de etología humana, la teoría evolucionista del conocimiento, la sociobiología y la cibernética. En cada una de estas etapas se desciende un peldaño más en la dignidad del hombre. La “heimatlosigkeit” va en paralelo con un proceso de degradante humillación. (P. Sloterdijk. *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, trad. cast. Joaquín Chamorro, Madrid, Ed. Akal, 2011, pp.223 y ss., allí cita Sloterdijk al biólogo cognitivo Gerhard Vollmer como el autor que ha completado este cuadro evolutivo de la imagen del hombre.)

983 M. Heidegger (GA7, 146, 133)

984 “ (GA 7, 147, 134)

El puente reúne, coliga a la tierra y el cielo, a los divinos y a los mortales. El puente crea un lugar -hace sitio a una plaza, dice Heidegger-, algo que antes del puente no existía. La arquitectura moderna pretende hacer sus construcciones de manera que se integren en un espacio previamente existente, cuando debería ser al revés, que al construir se coligara con la construcción un espacio, un lugar, en el que tuviera la Cuaternidad su emplazamiento, su plaza.

La actitud radicalmente teórica de occidente ha dejado de lado la carga simbólica de las cosas, ha hecho del espacio una abstracción que lo reduce a relaciones analítico-algebraicas. (985). Es una generalización abusiva que desconecta todo lo que el espacio tiene de cualitativo. El espacio en el que estoy y que me rodea cuando me siento en mi mesa de trabajo, la biblioteca, la ventana y lo que veo a través de ella, no es una habitación de tres dimensiones en donde cada objeto se pueda reducir a un punto descrito por las tres variables espaciales, sino que el espacio y yo formamos una unidad que se corresponde con una “Stimmung”, un estado de ánimo, una familiaridad con los objetos y una relaciones de cercanía-lejanía que son diferentes a las distancias que la geometría analítica pueda establecer. Cuando el espacio queda simplificado a un conjunto de puntos inextensos el mundo se empobrece y deja de ser habitable, no se otorga plaza a la Cuaternidad.

Como en el caso de la ciencia hay algo que es irrodeable (“Unumgängliche”), porque no es medible y se trata de estas cualidades ni siquiera observables pero que hacen posible la habitabilidad. El problema no es la escasez de viviendas -comenta Heidegger, no sin humor- sino la “penuria del habitar”. “La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que tienen que aprender primero a habitar. ¿Qué pasaría si la falta de suelo natal del hombre consistiera en que el hombre no considera aún la propia penuria del morar como la penuria?” (986).

Son tantas las referencias a lo espacial-cualitativo del habitar del hombre que no hubiera sido desacertado titular *Ser y espacio* a estas reflexiones. Y no sólo cobra importancia la desvirtuación que del espacio habitable hace la técnica, sino también en la manera como tenemos trato con las cosas. También se produce un desarraigo con respecto a lo que nos

985 M. Heidegger (GA 7 150, 137)

986 “ (GA 7 156, 142)

rodea. En la descripción que hace Heidegger de lo que sea una cosa -el ejemplo de una jarra- se ponen de manifiesto los aspectos cualitativos de las cosas, que han sido olvidadas o rechazadas por la ciencia y la técnica. Así el vacío interior de la jarra es un vacío cualitativo que acoge el vino o el agua, no es el vacío abstracto de la física. “No dejamos al vacío de la jarra ser *su* vacío. No prestamos atención a aquello que en el recipiente es lo que acoge.”(987). El espacio interior de la jarra es un vacío que acoge y otorga de manera coligada. El interior acoge el vino que luego será escanciado. El agua obsequiada proviene de los manantiales, de las nubes del cielo; el vino escanciado es el fruto de la tierra que también puede ser dispensado a los dioses. Así que, la esencia de una cosa no es nada genérico, una esencia, un “eidos”; ni tampoco un objeto enfrente para un sujeto, ni un punto geométrico en el espacio. Las cosas -recordemos SuZ- más que definirse por una esencia son resultado de nuestra praxis, útiles, producidas y llevadas a presencia, pero rodeadas por un ámbito o Cuaternidad, si son verdaderas cosas para el hombre. En el gesto sencillo de escanciar el vino de la jarra (un útil) resulta que hay toda una simbología -tierra, cielo, divinos y mortales- que constituye el trasfondo esencial de ese objeto, la verdadera cosidad de la cosa. Con lo cual, el mundo es este juego de espejos de los cuatro elementos. El mundo se hace mundo en esta danza en corro (“ring”). Cuando la cosa aparece inserta en el juego de los cuatro elementos la tenemos cercana, familiar, a nuestro cuidado. La técnica moderna ha reducido las distancias temporales y espaciales, ahora bien, escribe Heidegger, “esta apresurada supresión de las distancias no trae ninguna cercanía; porque la cercanía no consiste en la pequeñez de la distancia.”(988). Hay cosas que están muy cerca de nosotros a las que no prestamos atención y cosas muy lejanas que siempre viven a nuestro lado. Si las cosas carecen de esa calidez propia de su inserción en el juego o anillo de la Cuaternidad el mundo deja de ser mundo, se convierte en inmundo y por lo tanto en inhabitable. Si falla la auténtica cercanía de las cosas éstas quedan aniquiladas. (989).

Es propio de lo Ge-Stell el no permitir la cercanía. Todos hemos experimentado la fugaz presencia de las cosas: usar y tirar. Las gigantescas cantidades de residuos humanos en forma de basura muestran nuestro desapego, son la consecuencia de la poca trascendencia que en

987 M. Heidegger (GA 7, 164, 149)

988 “ (GA 7, 157, 143)

989 “ (GA 7, 174, 158)

nuestras vidas tienen las cosas que consumimos. Es propio de lo Ge-Stell el no permitir la cercanía (“das Ge-Stell in der Weise west, dass es Nähe verwehrt”)(990), y la cosa permanece indefensa en tanto que cosa al carecer de mundo. Esta indefensión es un quedar a la intemperie, ya que la cosa está falta de refugio (Hut), que Heidegger compara con el hogar materno al que los niños se confían. ¿Cómo podemos interpretar esta desprotección de las cosas ante el avasallamiento de la técnica? Pienso que Heidegger está añorando la relación que antes había entre las cosas y el hombre que de ellas se ocupaba. Los útiles no sólo eran herramientas para la labor; el martillo, la sierra, los zapatos, formaban un conjunto de objetos a los que se terminaba por tener afecto; a lo mejor fueron instrumentos con los que habíamos crecido y luego heredado de nuestros padres; en una palabra, podían formar parte de nuestro pasado afectivo. La técnica, sin embargo, los desarraiga porque son objetos de usar y tirar, los recibimos envasados y terminan en la basura. A lo que amamos siempre se lo intenta preservar de la furia tecnológica: nuestro sillón, nuestros libros, ¿de verdad estimamos como objetos “que hacen mundo”, en sentido afectivo, al teléfono móvil o al ordenador?

Cuando las cosas carecen de mundo están desprotegidas ya que el mundo es la protección de la esencia del ser (991); el mundear del mundo (“Welten von Welt”) no es otra cosa que la verdad (“Wahrheit”). El mundo es la verdad de la esencia del ser.(992). El mundear del mundo es el Acontecer (“Ereignen”) en un sentido todavía no experimentado (“das Welten von Welt das Ereignen in einem noch unerfahrenen Sinn dieses Wortes ist”)(993). El rehuso del mundo acontece como abandono de las cosas. La manera de esenciar lo Ge-Stell propicia este mutuo abandono, desde el momento en que las cosas han pasado a ser existencias (“Bestand”).

Lo más peligroso del peligro es que como tal peligro se oculta. Todavía no experimentamos el peligro como peligro.(994) Esta falta de necesidad, la no visión del riesgo, sería lo prioritariamente necesario a tener en cuenta. Este peligro de la tecnología ha alcanzado hasta la muerte de los hombres que mueren por cientos de miles -en alusión a los campos de concentración del nazismo (esta conferencia, Die Gefahr, es del año 1949)-.

990 M. Heidegger - “Die Gefahr” (GA 79, 46)

991 Ibid

992 “

993 M. Heidegger (GA 79, 49)

994 “ (GA 79, 55)

Heidegger describe con tintes dramáticos esta abyecta industria de la muerte:

Hunderttausende sterben in Massen. Sterben sie? Sie kommen um. Sie werden umgelegt.

Sterben sie? Sie werden Bestandstücke eines Bestandes der Fabrikation von Leichen.

Sterben sie? Sie werden in Vernichtungslagern unauffällig liquidiert.

(Cientos de miles mueren en masa. ¿Mueren? Perecen. Son despachados. ¿Mueren? Se convierten en existencias de un stock de la fabricación de cadáveres. ¿Mueren? Son liquidados, de forma poco llamativa, en los campos de exterminio.) (995)

La técnica industrial de la muerte ha oscurecido la relación que el hombre tiene con ella, no ya como crimen de estado sino como banalización y ocultamiento del miedo y el dolor. Sin embargo, “Der Tod ist das höchste Gebirg der Wahrheit des Seyns selbst” (996), escribe Heidegger en una frase de difícil traducción, pues en “Gebirg” (cordillera) resuena “bergen” (ocultar) y “geborgen” (estar a salvo), de manera que en la muerte se haya la más elevada ocultación y refugio de la verdad del ser, en la muerte está el misterio del ser. Con gran belleza poética se muestra esta idea en la frase: “Der Tod ist das Gebirg des Seyns im Gedicht der Welt”(997), que podríamos traducir aproximadamente como: “La muerte es el elevado misterio del ser en el poema del mundo”.

Pues bien, la técnica ha hurtado al hombre de su esencia mortal, vivimos como inmortales. La esencia del dolor se oculta. La muerte, el dolor, la pobreza, el desgarrar, son los signos del peligro.(998). Se piensa la técnica como algo demoníaco o divino, pero Heidegger recalca que la esencia de la técnica no es nada técnico, que no es una realidad entre otras realidades, sino “el oculto fundamento de la realidad de todo lo real” (999).

¿Quién puede, hoy en día, rememorar a Hércules, Dionisos o Cristo? Con Nietzsche desapareció lo divino, desde el momento en que hubo un solo mundo y no dos. Para Heidegger desde “aquellos tres”, “el mundo declina hacia su noche” y en la historia universal “se ha apagado el esplendor de la divinidad.”(1000). Nuestro mundo, que es un tiempo de penuria, sólo puede cambiar cuando toque el fondo del abismo. Esa tarea está destinada al poeta que se aproxime a la esencia de lo poético, consistente en decir “lo sagrado en la época de la noche del mundo.”(1001). Y es preciso aclarar que seguramente para Heidegger lo

995 M. Heidegger (GA 79, 56)

996 Ibid

997 “

998 M. Heidegger (GA 79, 57)

999 “ (GA 79, 62)

1000 “ (GA 5, 248, 199)

1001 M. Heidegger (GA 5, 251, 201)

sagrado es más abarcador que lo divino, aunque haya textos que lo equiparen, y que está más cerca del misterio, de ese Ab-grund o abismo que nuestro mundo técnico ha terminado por camuflar detrás de su exitosa voluntad de dominio. Por eso escribe Heidegger: “Los tiempos no son de penuria por el hecho de que haya muerto Dios, sino porque los mortales ni siquiera conocen bien su propia mortalidad ni están capacitados para ello. Los mortales todavía no son dueños de su esencia. La muerte se refugia en lo enigmático. El misterio del sufrimiento permanece velado. No se ha aprendido el amor.”(1002). Es decir, la técnica no termina de abarcar todo el espectro de la vida humana. Aunque pretenda colonizar las regiones más íntimas de lo humano, quedan residuos inabordables, como el dolor, el azar, la ignorancia o la muerte.(1003) Tendremos que decir con Heidegger que “el ser ‘abandona a su riesgo’ al correspondiente ente.”(1004). Estamos entonces abandonados, arriesgándonos constantemente nos ponemos en juego. Que el hombre es el ser que se arriesga, o que está en el riesgo, significará su pertenencia a ese Ab-grund que le hace no poseer un suelo firme. En unos versos improvisados escribía Rilke: “Sólo que nosotros,/ más aún que la planta o el animal,/ marchamos con ese riesgo, lo queremos, a veces/ (y no por interés) hasta nos arriesgamos más/ que la propia vida, al menos un soplo/ más...(1005). En esa situación de riesgo el hombre puede disponer de su voluntad de poder, a diferencia de las plantas y los animales que “ensordecidos en el estupor de su deseo, nunca traen ante sí lo abierto como objeto.”(1006). Por el contrario, “el hombre marcha con el riesgo porque es, en el sentido mencionado, ese ser que quiere.”(1007). La consecuencia es que “el hombre arriesga más que la planta o el animal. De acuerdo con esto, también se encuentra en el peligro de

1002 M. Heidegger (GA 5, 253, 203)

1003 Una vez realizadas todas las configuraciones posibles de la metafísica todo queda bajo control de la técnica. Todo queda bajo el dominio de lo objetivable, a la naturaleza y a lo sagrado ya no le queda nada oculto. Sin embargo, ¿es todo objetivable? - se pregunta Sánchez Meca-: “¿Qué es ese algo no histórico que sirve, no obstante, de suelo y de apoyo a la historia? Todo ese sustrato natural que atraviesa los siglos como un agua profunda a la que no turban jamás las olas de la superficie. Todo eso que experimentamos antes de ser nombrado o pensado. Todo ese conjunto de dimensiones ocultas, olvidadas que están por descubrir o redescubrir: el nacimiento y la muerte, el cielo y la tierra, el día y la noche, el amor y el desamor, el poder, la opresión, la alegría, la tristeza, la quietud, la inquietud, el lugar, lo sagrado, el lenguaje, el momento único y singular, el cuerpo, la belleza, las cosas como microcosmos sin edad, todo lo históricamente insustituible e indestructible como la tierra, y que no forma parte de una relación exclusiva con ningún determinado mundo epocal, sino que lo subyace y acompaña a todos, aunque no parezcan hacerse notar.” Diego Sánchez Meca *El nihilismo*, o.c. p. 175

1004 M. Heidegger (GA 5, 257, 207)

1005 “ (GA 5, 255, 205)

1006 “ (GA 5, 266, 214)

1007 Ibid

distinta manera que ellos.”(1008). ¿En que consiste este peligro?, pues en que el hombre se convierta en “mera función de la objetivación (...) que pierda su mismidad en la producción ilimitada.”(1009). Si esto ocurre, el hombre “quiéralo o no, sépalo o no, se convierte en el funcionario de la técnica.”(1010).

La cuestión está en el convencimiento de que la técnica pone fin a todos los problemas humanos, cuando lo que hace es tasarlos a todos por igual. Las soluciones de la técnica son globalizadoras a pesar del “pensado para ti” de la publicidad, por ello racionalidad tecnológica y democracia van necesariamente unidas.(1011). Al perder el mundo su medida trascendente queda disuelta por falta de sentido la dependencia jerárquica, al cobrar un nuevo papel la facticidad de la presencia del ente se absolutiza su disposición para un mercado común, al menos ese es el deseo en las sociedades desarrolladas. Lo sagrado constituía aquel poder con-vocante, es decir, que nos llama o interpela hacia el recuerdo del abismo del ser, su misterio. La técnica ha destruido toda posibilidad sagrada, salvífica, porque penetra con su historia en lo que precisamente se presentaba velado y oscuro. La técnica, como bandera de la ilustración y del progreso, nos hace explícito el mundo, pero al sacarlo a la luz lo nadifica. Al ser tasado todo con la misma medida de valor, el ente en su totalidad queda desvalorizado, igualado y transparente.

La postura heideggeriana no puede ser más pesimista: “La esencia de la técnica sólo surge a la luz del día lentamente. Ese día es la noche del mundo transformada en mero día técnico. Ese día es el día más corto. Con él nos amenaza un único invierno infinito.”(1012) El riesgo mayor que se puede asumir consiste entonces en aproximarse a ese Ab-grund y que haya mortales que sean capaces de tal aventura. Hay que correr ese riesgo ético en el que se ponen los pies al borde del precipicio de lo indigente y la penuria porque sólo lo salvador puede emerger del peligro, y aún a riesgo de la propia vida. En la concepción de Rilke la vida se identifica con el ser del ente. Arriesgar la vida sería tanto como poner en juego al ser

1008 M. Heidegger (GA 5, 270, 217)

1009 Ibid

1010 M. Heidegger (GA 5, 271, 218)

1011 No hace falta aclarar que para Heidegger hay un orden y una jerarquía incompatibles con el igualitarismo democrático. Aunque es un tema interesante y polémico no es este el lugar para tratarlo. Basta este texto referido a la uniformidad de la técnica: “Lo que amenaza al hombre en su esencia es la opinión de que la producción técnica pone al mundo en orden, mientras que es precisamente ese orden el que nivela a todo ordo o todo rango en la uniformidad de la producción y, de este modo, destruye de antemano el ámbito del posible origen de un rango y reconocimiento a partir del ser.” M. Heidegger (GA 5, 272, 219)

1012 Ibid

mismo, atreverse incluso a ir más allá “a donde se deshace todo fundamento, al abismo”.

Nada nos dice ni Rilke ni Heidegger sobre quién o quiénes serían esos osados aventureros que intentan un pequeño y postrer esfuerzo (“un soplo más”), pero ya no se trata de una voluntad omnipotente y devastadora, pues “no pretenden ni conseguir alguna ventaja ni adular su amor propio. A pesar de ser más arriesgados tampoco pueden jactarse de haber realizado grandes hazañas. En efecto, sólo son más arriesgados en una muy pequeña medida, ‘un soplo más’.”(1013)

¿Será el arte el medio del que dispondrán esos aventureros dispuestos a arriesgar su vida, aunque sea con el pequeño esfuerzo de un soplo más? Lo que salva puede venir de esa raíz común que tiene la técnica y el arte: la τέχνη griega. Arte y técnica se confunden en un producir, ποιησις, que hace salir de lo oculto. Como vimos en el papel del arte en el nihilismo, “las artes no procedían de lo artístico. Las obras de arte no eran disfrutadas estéticamente. El arte no era un sector de la creación cultural.”(1014), sino que en la obra de arte obraba la verdad y fundamentalmente esto ocurría en el poema, pues siguiendo a Hölderlin “poéticamente mora el hombre en esta tierra”. Lo que salva tiene que venir de esta confrontación entre el arte y la técnica: “La meditación esencial sobre la técnica y la confrontación decisiva con ella tienen que acontecer en una región, que, por una parte, esté emparentada con la esencia de la técnica y, por otra, no obstante, sea fundamentalmente distinta de ella. Esta región es el arte.”(1015). Parece que esta confrontación tenga que ocurrir en un extremo ya excesivo en el que “en todas partes se instale la furia de la técnica.” De este peligro máximo, cree utópicamente Heidegger (y Hölderlin), vendrá la salvación.

Pero lo que Heidegger no fue capaz de predecir es hasta qué punto el arte entrase a formar parte como un elemento más del consumo y la política cultural. El valor del arte, como revelador de la verdad y que Heidegger había enfrentado a la cosificación de la técnica, acabó perdiendo su fuerza antagónica. Marcuse señaló acertadamente cómo el arte se fundió con la racionalidad tecnológica: “El poder absorbente de la sociedad vacía la dimensión artística, asimilando sus contenidos antagonistas. En el campo de la cultura, el nuevo totalitarismo se manifiesta precisamente en un pluralismo armonizador, en el que las obras y

1013 M. Heidegger (GA 5, 274, 221)

1014 “ (GA 7, 38, 36)

1015 “ (GA 7, 39, 37)

verdades más contradictorias coexisten pacíficamente en la indiferencia.”(1016)

¿Qué puede hacer el arte como contrapartida de la técnica, además de no caer en su ámbito de influencia? En gran medida su labor ha de ser crítica y buena parte del arte del siglo pasado ha sacado a la luz, de manera descarnada, el mismo mundo despersonalizado y sin sentido de la técnica. Y no como simple rechazo o tecnofobia, sino como reflejo de una realidad. La indeterminación (por ejemplo, en el dodecafonismo musical en el nivel de todas las estructuras de la partitura) no es sino el puro espejo de una sociedad sin centro, en la que todo está situado al mismo y único nivel superficial y sin jerarquía previa. La música de Cage, el minimalismo repetitivo, imitan el proceso de producción-consumo de la economía, lo mismo que el arte de Warhol y sus serigrafías del rostro de Marilyn Monroe. La brutalidad del ente como radical presencia lo manifiesta esa lata de sopa Campbell que reproduce el objeto como superficie absoluta sin ningún trasfondo (¿dónde está la “lethe”, la “tierra” de la que hablaba Heidegger en “El origen de la obra de arte”?). Así resulta que gran parte del arte contemporáneo lo que ha hecho es precisamente abstracción del mundo de las cosas, en tanto cobijo que les otorga un sentido, y con ello la eliminación de ese fondo de enigmaticidad. El arte puede romper la cadena de respectividad de los entes y llevarlos a su abandonada soledad sobre la superficie de lo ente. Es el caso del “ready-made” (el célebre urinario de Marcel Duchamp). Ya no se necesita de la “poiesis”, la obra yace en sí misma ya producida, tan sólo se ha desgajado de la red pragmática de los útiles y puesta en un museo. La obra no descubre nada, pero desfonda al objeto de su carga simbólica, lo deja desnudo en su brutalidad entitativa, carece de mundo, ha dejado de pertenecer a la Cuaternidad. El arte actual se mueve en el difícil equilibrio entre la denuncia del mundo nihilista y la mimesis de ese mismo mundo puramente tecnológico.(1017) Aunque no todo el arte que se hace está inmerso en lo Ge-Stell, Heidegger no podía concebirlo bajo la forma de producción, reproducción y consumo estético propios de nuestra sociedad tecnológica. Basaba el arte en la concepción de la “téchne” antigua y su sentido desvelador del ente(1018), pero este papel metafísico dejó de existir con las vanguardias de principios del siglo XX.

1016 H. Marcuse, o.c. p.81, trad. p. 91

1017 Cfr. el artículo de Marc Froment-Meurice “El arte moderno y la técnica” en *La técnica en Heidegger* Vol. 2º o.c.

1018 Jorge E.Linares -*Ética y mundo tecnológico*, o.c. p. 108

Por último, la cuestión del desarraigo del hombre frente a la técnica habría que determinarla en un punto crucial. Se trata de la premisa, evidente para Heidegger, de que la tierra es el hogar del hombre y que, por lo tanto, ya hay una habitabilidad inmediata que la técnica, posteriormente, mancilla hasta distanciar al hombre de sus raíces. Para Ortega, que tiene una concepción más instrumentalista de la técnica, el hombre es un ser deficiente que necesita complementar su inacabado estar en el mundo mediante el recurso de la tecnología. El porqué el hombre es distinto del animal, el cual vive integrado en su medio, es algo que Heidegger se esfuerza por aclarar en su obra *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (GA 29/30), en donde distingue entre “la pobreza de mundo” del animal, que vive encerrado en su “mundo circundante”, y el hombre, que es quien tiene mundo propiamente, quien ha roto esa frontera, infranqueable para el animal, y ha trascendido hacia la habitabilidad del mundo, haciendo de éste su vivienda.

Ortega no coincide con esta apreciación heideggeriana. La conferencia que dio en el “Darmstädter Gespräch” de 1951 con el título “El mito del hombre allende la técnica”, tuvo lugar el mismo día en que Heidegger pronunció la suya bajo el título “Construir, habitar, pensar”. Ortega parte del enunciado: “El ser básico del hombre es subsistente infelicidad”(1019). El origen de la técnica hay que situarlo en un ser que es naturaleza y que, sin embargo, es más que naturaleza. El ser más que naturaleza es un problema para el hombre que encuentra a la tierra como un lugar inhabitable (lo contrario que Heidegger) y que tendría que amoldar a su interés guiado por el bienestar. En discusión con Heidegger, opone al “habitar” heideggeriano, como algo “a priori”, lo inhabitable de la tierra. “La tierra -escribe Ortega- es para el hombre originariamente inhabitable (unbewohnbar). Para poder subsistir intercala entre todo lugar terrestre y su persona creaciones técnicas, construcciones que deforman, reforman y conforman la tierra, de suerte que resulte más o menos habitable. El habitar, el ‘wohnen’, pues, no precede en el hombre al construir, el ‘bauen’.” (1020) (La referencia implícita a la conferencia de Heidegger estaba fresca; éste la había dictado por la mañana; Ortega, por la tarde del mismo día).

Resulta claro que en estas posiciones divergentes de lo que se trata es de distinguir los dos planos de discusión: uno antropológico y otro metafísico. Ortega, en su crítica, no recoge la

1019 José Ortega y Gasset *Meditación de la técnica* o.c. p. 129

1020 “ o.c. p. 128

sutileza del “habitar” metafísico que Heidegger está proponiendo en su conferencia. El hombre “habita” la tierra como siendo su nicho eco-ontológico, pertenece al primario existencial “ser-en-el-mundo”. Lo que Heidegger está proponiendo es que lo que el hombre construya sobre la tierra -la arquitectura, pero en general toda producción técnica- tiene que tener en cuenta esa constitución ontológica de fondo. La interpretación de la técnica de Ortega es correcta porque describe la lucha biológica del hombre y la naturaleza, pero deja intacto un aspecto de esta historia en la que posiblemente la técnica da un vuelco y abandona su origen antropológico para situarse más allá de sí misma. Es el corte evolutivo en el que ya no se puede explicar lo técnico desde sí mismo, sino en algo allende que Heidegger denominó lo Ge-Stell.

52. La actitud serena (Gelassenheit) ante la técnica.

La imperceptible ley de la tierra guarda a ésta en la sobriedad que se contenta con el emerger y desaparecer de todas las cosas en el medido círculo de lo posible, al que todo se conforma y al que, no obstante, nada conoce. El abedul no va nunca más allá de aquello que para él es posible. El pueblo de las abejas habita en lo que le es posible. Sólo la voluntad, que por todos los lados se instala en la técnica, zamarrea la tierra estragándola, usándola abusivamente y cambiándola en lo artificial.(...) Una cosa es sacar simplemente provecho de la tierra, otra acoger la bendición de la tierra y hacerse la casa en la ley de este acogimiento con el fin de guardar el misterio del ser y velar por la inviolabilidad de lo posible. (1021)

¿Se trata de un eco-pacifismo? ¿Se cuestiona el liberalismo económico como un nuevo humanismo de la voluntad del sujeto? Creo que en este texto se explicitan las críticas de Heidegger a la técnica moderna desde el rechazo a una idea de progreso que ya no respeta lo posible, sino que pretende lo imposible aun a costa de “estragar la tierra”. Este discurso, no obstante, puede causar el malestar propio de quien ve en él la añoranza de un pasado mitificado e irrecuperable. ¿Se puede equiparar la ley biológica que ata al abedul a la tierra como su única posibilidad con la libertad del hombre y su tendencia a traspasar los límites de lo dado? ¿Pero no hemos alcanzado ya ese extremo de lo posible -y lo rebasamos constantemente-, de manera que la destrucción que provocamos con nuestro afán de lo

imposible nos hace responsables ante las generaciones futuras?(1022)

Puesto que la técnica es algo que supera al hombre, de manera que ya se hace imposible controlarla, pues “estos poderes hace ya tiempo que han desbordado la voluntad y la capacidad de decisión humana porque no han sido hechos por el hombre.”(1023), podríamos adoptar una actitud frente a la técnica de forma que la usáramos pero sin caer en su dominio; mantendríamos un escéptico distanciamiento y la comprenderíamos como algo que nos es meramente útil para nuestra vida: “Podemos decir sí -escribe Heidegger- al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles no en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia.”(1024). Esta actitud es lo que Heidegger denomina “la Serenidad (Gelassenheit) para con las cosas” y que tiene algo de “epojé” o de puesta entre paréntesis del valor de la técnica. Nos desconectamos (aunque sea relativamente) de su mágica fascinación y nos situamos en una posición intermedia, como de acuerdo con la realidad técnica y, a la vez, distanciamiento. Mantenemos un equilibrio entre usar los beneficios de la técnica y el “dejar ser a las cosas” en su naturalidad no violada.

La posición, lejanamente optimista de Heidegger, quiere abrir la posibilidad de que en la Serenidad para con las cosas -con un sentido de desasimiento, de no dejarse implicar en un poder que nos viene impuesto- se nos haga patente la apertura al misterio(1025), ya que éste es patria y arraigo del hombre. En la Gelassenheit está resonando la resistencia pasiva, el dejar ser como permitir, distanciamiento y abandono, pues en caso contrario, si nos implicamos en el mundo técnico, el peligro se instalará definitivamente bajo la forma del cálculo y la falta total de pensamiento. “¿Y entonces? Entonces el hombre habría negado y arrojado de sí lo que tiene de más propio, a saber: que es un ser que reflexiona.”(1026).

En “De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo”, recogido en *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), se precisa más la idea de “Gelassenheit” mediante el diálogo que se establece entre un investigador, un profesor y un erudito. Aquí la Serenidad

1022 Sobre esta idea de responsabilidad ver la obra clásica de Hans Jonas *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1979. *El principio de responsabilidad*, trad. cast. Javier M^a Fernández Retenaga, Barcelona, Ed. Herder, 2004.

1023 M. Heidegger- *Gelassenheit*, Verlag Günther Neske Pfullingen 1959. *Serenidad*, trad. cast. Ives Zimmermann, Barcelona, Ed. del Serbal, 1989, p 24

1024 M. Heidegger o.c. trad. p. 27

1025 “ o.c. “ p. 28

1026 “ o.c. “ p. 29

supone una actitud de anulación de la voluntad, es algo opuesto a la voluntad de poder nietzscheana: “No querer significa, según eso, abdicar voluntariamente del querer.”(1027). Sin embargo, no se trataría de una anulación completa que incluso no quisiera ni la nada. Indudablemente tiene que haber un resto de voluntad ya que de lo que se trata en la *Gelassenheit* es de comprometerse (*einlassen*) en la búsqueda esencial del pensar (1028).

Por lo tanto, esta actitud serena ante lo que nos rodea exige nuestra participación, mueve a posicionarse éticamente frente a un modelo de racionalidad destructiva. No estaría lejos de un cierta postura esteticista ante las cosas (no compromiso, no participación, no implicación, no jugar el juego del poder establecido) como ejercicio de denuncia. Toma de decisión moral que ya no decide violentamente, como la voluntad dominadora, sino tal vez distanciamiento irónico y pacífico frente al aumento de la complejidad, el caos, y la transformación de la pretendida racionalidad en la irracionalidad y el absurdo.

No podemos pretender tampoco que esta decisión por la Serenidad esté completamente en nuestras manos, seguramente podemos coadyuvar a ello, pero la Serenidad nos es otorgada (*zugelassen*)(1029). Heidegger no aclara el origen de este otorgamiento, que, como en otras ocasiones, parece un don de la Gracia.

La Serenidad sería pensamiento meditativo (del ser y sobre el ser) como forma de soltar amarras frente a los dictados de la técnica, y la única acción válida reconocida por Heidegger. Un pensar no representativo, una forma distinta cuya esencia, hoy por hoy, se nos hace muy difícil hacernos una idea porque estamos atados a la representación; algo de lo que sólo podemos decir que se espera utópicamente su advenimiento. Es la promesa eternamente diferida. Incluso, rizando el rizo, Heidegger va más lejos, porque debemos esperar (*warten*) sin ninguna expectativa (*erwarten*). Se trata de un puro esperar porque esperamos sin saber exactamente lo que esperamos, pues de lo que habitualmente se espera nos hacemos una representación, pero lo que ha de venir no es de ninguna manera representable. Así que, “en la espera dejamos abierto aquello que esperamos”.(1030).

En un momento del diálogo uno de los interlocutores desespera ante la carencia de lógica,

1027 M. Heidegger (GA 13, 39, 36)

1028 “ (GA 13, 39, 37)

1029 “ (GA 13, 41, 39)

1030 “ (GA 13, 49, 49)

de imágenes o de lenguaje para concebir eso que está por venir:

Investigador: ¿Qué tiene que ver la Serenidad con el pensar?

Profesor: Nada, si concebimos el pensar como representación en el sentido tradicional. Pero tal vez la esencia del pensar que aún buscamos está inserta en la Serenidad.

Investigador: Por más voluntad que pongo en ello, soy incapaz de representarme esta esencia del pensar.

Profesor: Porque justamente esta voluntad y el modo suyo de pensar como representación se lo impiden.

Investigador: ¿Pero, entonces, qué debo hacer?

Erudito: Eso es lo que me pregunto yo.

Profesor: *No debemos hacer nada sino esperar* (destacado por mí) (1031)

Inmediatamente nos viene a la memoria obras literarias como *Esperando a Godot* de Beckett o *El castillo* de Kafka en las que hay una anhelante y fantasmagórica espera que jamás se cumple y que parece remitir al ineludible destino del ser humano. Sólo cabe desprenderse (loslassen) de todo lo representativo y permanecer “puramente confiado (überlassen) a lo que sale al encuentro (Gegnet)”(1032) para dejarse apropiar por eso abierto a lo cual pertenecemos: “El hombre está en su esencia dejado a lo que sale al encuentro en la medida en que pertenece originariamente a ello. Le pertenece a ello en la medida en que desde el inicio es a-propiado a ello, y además por obra de lo que sale al encuentro mismo.”(1033). En la actitud de la Serenidad se produce, en última instancia, un vaciamiento del yo que en la espera se deja definitivamente poseer por lo que sale al encuentro. Aunque hay que insistir en que la Gelassenheit no es una pura negatividad o pasividad absoluta del yo frente a la circunstancia que le rodea, también aquí -como en SuZ- se habla de una resolución “según está pensada en SuZ, como el abrirse, que el ser-ahí toma propiamente sobre sí en favor de lo abierto.”(1034). Como en otros lugares de la obra de Heidegger surge el dilema de la libertad y la responsabilidad, porque el hombre no puede forzar el advenimiento de lo oculto y no pensado; no puede pasar del signo que él es al significado de sí mismo, pues esto supondría una forma de humanismo. Sólo cabe esperar “hasta que lo que está por pensar nos dirija su exhortación”(1035), y permanecer mientras tanto al acecho,

1031 M. Heidegger (GA 13, 42, 41)

1032 “ (GA 13, 50, 51)

1033 “ (GA 13, 56, 58)

1034 “ (GA 13, 63, 68)

1035 “ (GA 7, 139, 122)

intentando, con nuestra actitud serena, contribuir a ese Acontecimiento.

Heidegger ha comprendido que su concepción de la Serenidad podía emparentarse con el silencio meditante del budismo (de hecho la filosofía de Heidegger tuvo una gran recepción en los medios académicos de Japón). La nada, el vaciamiento del yo, la irrepresentabilidad del ser, nos acercan a tradiciones filosóficas y religiosas de oriente. Pero Heidegger ha respondido a estas comparaciones situando claramente su pensamiento en la corriente occidental. Ante la pregunta del Spiegel sobre si la Gelassenheit era una aproximación al budismo zen, contestó Heidegger: “Estoy convencido de que sólo partiendo del mismo lugar del que ha surgido la técnica moderna puede prepararse un cambio, que no puede producirse mediante la adopción del budismo zen o de cualquier otra experiencia oriental del mundo. Para una transformación del pensamiento necesitamos apoyarnos en la tradición europea y reapropiárnosla. El pensamiento sólo se transforma por un pensamiento que tenga su mismo origen y determinación.”(1036). Lo cual no deja de entrar en contradicción con toda su propuesta de rechazo a la metafísica occidental, pues qué puede significar apoyarse en la tradición europea, sino repetir sus males. La contradicción sólo es salvable si entendemos “reapropiación de la tradición europea” como la memorización de un pasado fulgurante, aquél que inauguraron los presocráticos y al que Heidegger quiere volver para que se haga efectivo el otro comienzo.

Pero ese otro lugar (la Grecia antigua) y momento (Anaximandro, Heráclito, Parménides) al que Heidegger pretende retornar como alternativa a la técnica y al nihilismo, supone un reencantamiento de la realidad que “por obra del pensar poetizante, difícilmente podría escapar al reproche de ser una evasión nostálgica a un estadio pre-industrial del mundo.”- escribe P. Cerezo-(1037) ¿Es suficiente la Serenidad para frenar la voluntad de poder, cuando ni siquiera el arte puede superar esta situación desde el momento en que se ha convertido en estética, expresividad y vivencia; es decir, como una variedad de la teoría del valor? El problema con Heidegger es que, precisamente por su radicalismo, no posibilita ninguna oportunidad de “medirse con los problemas y las tareas más apremiantes de la edad de la técnica.”(1038). Es más, su desconfianza hacia el humanismo le lleva a poner en

1036 M. Heidegger - “Entrevista del ‘Spiegel’” o.c. p. 79

1037 P. Cerezo Galán - “Técnica y humanismo” en *Wittgenstein-Heidegger*, o.c. p. 260

1038 “ o.c. p. 263

cuestión al sistema político. No parece que sean las leyes emanadas de una soberanía depositada en un parlamento el remedio para que los hombres regulen los peligros de la técnica, porque ese mismo parlamentarismo no sería otra cosa que una maquinaria burocrática al servicio de lo Ge-Stell. Sobre este asunto Heidegger fue muy explícito, como refleja el siguiente texto, extraído de la famosa entrevista citada: “Hoy es para mí una cuestión decisiva cómo podría coordinarse un sistema político con la época técnica actual y cuál podría ser. No conozco respuesta a esta pregunta. No estoy convencido de que sea la democracia.”(1039)

La Serenidad, como forma de resistencia pasiva, plantea la objeción de que con esa actitud que desprecia el debate político, se está aceptando, tal vez de forma involuntaria, nuestro mundo tecnológico. Al dejar que las cosas sean y no intervenir perpetuamos el “status quo”; para qué actuar -dirían muchos- si al fin y al cabo nada podemos hacer frente a los envíos del ser. Sánchez Meca (1040) detecta esta situación paradójica: si no somos críticos aceptamos la situación, si lo somos no tenemos más armas que la representación y objetivación de las cosas. Es decir, si somos críticos con Heidegger ante su aceptación serena de nuestro mundo técnico por tratarse, en última instancia, de un envío del ser, nuestras reservas críticas sólo se pueden legitimar desde una racionalidad dependiente de la representación, la objetivación y la cosificación, o sea, todo lo que ha servido para el desarrollo de la técnica. Parece que nos encontraríamos entonces ante un dilema entre un pensamiento mitopoético o una racionalidad que nos conduce al nihilismo. Tal vez algunos encuentren la solución en un mayor control de la técnica, en su redefinición, en fijar sus límites y en apostar por una toma de conciencia mundial de los problemas éticos que la técnica plantea. Todo esto, para Heidegger, no sería sino la creencia humanista de que los problemas de la técnica se resuelven mejorándola, es decir, con más técnica (como algunos apuntan, ante la crisis actual de la economía de mercado, que sus problemas se solucionan con más mercado). Pero ya sabemos que la esencia de la técnica no es nada técnico y que está más allá de las posibilidades humanas.

La antiqüísima definición de la filosofía como amor a la sabiduría cobra ante estos temas un nuevo sabor. Pues el verdadero amor deja ser al otro en lo que es (1041). El sabio sería el

1039 M. Heidegger - “Entrevista del ‘Spiegel’” o.c. pp. 68-69

1040 Diego Sánchez Meca-”La última figura del ser”, R. Ávila, Juan A. Estrada, E. Ruiz (editores), *Itinerarios del nihilismo*, Madrid, Arena Libros, 2009, pp.79-80.

1041 Diana Aurenque- Cfr. ”Sobre el dominio de la voluntad: con Heidegger hacia una ética del dejar ser.”

amante que deja serenamente estar a lo amado en su lugar, tal y como es, sin pretender transformación alguna para poder mostrar su dominio, como ha sido la finalidad de la metafísica occidental. La técnica, desde esta perspectiva heideggeriana, no sería un ejercicio de amor por las cosas, y menos de amor al saber, filosofía, sino *fobosofía*, manía contra el saber y las cosas; no amor, sino odio.

V PARTE: LA ÉTICA DEL ORIGEN

CAPÍTULO I : LA EPOPEYA DEL SER

53. La necesidad del otro comienzo.

En cierto momento de su vida como pensador, Heidegger fue consciente de un dilema al que había llegado la historia de occidente. Tal momento coincide con la superación de SuZ, en tanto que en esa obra se conservan residuos no deseables de subjetividad, y que de inmediato intentó enmendar en los escritos siguientes con la constatación del fondo abismático del ser y la potencia de la nada. Y es precisamente ahora cuando le abren los ojos a la historia europea dos importantes lecturas.⁽¹⁰⁴²⁾ Se trata del descubrimiento en Platón de la semilla de la constitución ontoteológica de la metafísica, y, por otro lado, del fenómeno histórico de la voluntad de poder, que convierte todo en valor, según la interpretación que hace de Nietzsche tras casi una década de intensa dedicación a este filósofo (“Nietzsche me ha destruido”, llega a decir). La superación de lo que Heidegger considera un lastre de la metafísica se llevará a cabo en una obra silenciosa, de fugaces apuntes aforísticos, que se va construyendo entre 1936 y 1938. Se trata de los *Beiträge zur Philosophie* que Heidegger parece esconder celosamente, pues se publicó en 1989, ya fallecido su autor.

¿Cuál es el dilema entonces? De manera sintetizada se trata de lo siguiente. O se acepta un pasado en el que la respuesta a la pregunta por el ser recae en un ente privilegiado, pero un ente, como es el dios cristiano, o todo este mundo suprasensible y jerárquico se viene abajo y en su lugar se instala la sola voluntad de los individuos que dictan desde ellos mismos lo que favorece o perjudica a sus intereses vitales. Resumido en una fórmula: o dios o la técnica.

1042 Otto Pöggeler- *El camino del pensar de M. Heidegger*. trad. cast. Félix Duque, Madrid, Alianza Universidad, 1986, p. 210

La solución heideggeriana pasa por *una tercera vía* que es un recurso muy propio en los momentos de grandes crisis de la historia: regresar a los orígenes, a las fuentes prístinas.(1043) Vayamos al comienzo para recordar y experimentar de nuevo aquel paraíso perdido a cuya vivencia primitiva parece ser que el hombre se atuvo y que algunos pensadores llevaron al lenguaje. Seguro que hubo un momento clave que poco a poco perdió su pureza y se fue desvirtuando. Y seamos conscientes de que esta alternativa tiene un contenido moral, pues sólo este regreso puede encauzar la vida del hombre, sacándolo de su existencia aferrada al ente, bajo la dictadura de la tecnología y el olvido del ser.

“Tenemos que meditar sobre el primer comienzo del pensamiento occidental porque estamos en su final” (1044). Pero cuando se habla de final surge un equívoco. Final no quiere decir un mero término de las capacidades del comienzo. Por el contrario, el final de una historia esencial puede aún durar. Y Heidegger cita el caso de la filosofía de Nietzsche cuya esencial efectividad en realidad todavía no ha comenzado. La grandeza del final se determina no sólo en la esencialidad de una conclusión de las posibilidades, sino al mismo tiempo en la fuerza para preparar el tránsito hacia algo completamente otro (“Vorbereitung des Überganges zu einem ganz Anderen”). Una experiencia del final y una meditación del principio que tiene que ser llevada a cabo a través de Nietzsche y Hölderlin, porque ambos reconocieron en los griegos el fundamento de nuestra historia occidental y porque también ambos experimentaron en sí mismos su acabamiento.(1045).

De modo que al final de la filosofía como completitud, en el sentido de consumación (Vollendung) y cuyo límite está marcado por nuestro mundo nihilista y científico-técnico, Heidegger se pregunta si queda todavía alguna última posibilidad. Y, efectivamente, hay una *primera* posibilidad “de la que tuvo que salir, ciertamente, el pensar como filosofía, pero que, sin embargo, no pudo conocer ni asumir bajo la forma de filosofía.”(1046)

1043 Nietzsche se refiere a esta especie de prejuicio del pasado en el aforismo nº 3 de “El viajero y su sombra”: “En el principio era... - Exaltar los orígenes es el retoño metafísico que reaparece constantemente en la concepción de la historia y que nos hace creer terminantemente que en el comienzo de todas las cosas se halla lo más valioso y esencial que exista.”

1044 “Wir müssen uns auf den ersten Anfang des abendländischen Denkens besinnen, weil wir in seinem Ende stehen” M. Heidegger -*Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der Logik* (GA 45, p. 125)

1045 M. Heidegger (GA 45, p. 126)

1046 M. Heidegger-“El final de la filosofía y la tarea del pensar” en *Zur Sache des Denkens* (GA 14, p.65) Incluido en *Tiempo y Ser*, trad. cast. M. Garrido, José L. Molinuevo, Félix Duque, Madrid, Ed. Tecnos, 2006, p. 80

Esta posibilidad no es algo fundante, tiene sólo un carácter preparatorio y “se piensa con ello en la posibilidad de que la civilización universal, que ahora mismo comienza, supere algún día el cuño científico-técnico e industrial, única medida para la estancia del hombre en el mundo.”(1047). Se trata entonces de algo vago, pero que en lo borroso de su inicialidad ha de preparar el camino a desbrozar, como una señal en la lejanía: “El recuerdo del primer saber de la verdad en el comienzo de la filosofía occidental, debe darnos una indicación de lo que la esencia de la verdad como apertura, en su esencial correspondencia, se anuncia, aunque de manera indeterminada e infundada.”(1048). Naturaleza precursora que nos remite al “es war einmal” (el “érase una vez” de los cuentos recopilados de los hermanos Grimm), pero que no es vuelta al pasado sin más, ni a un renacimiento de la antigüedad, sino a “la fundación del fundamento de nuestro mundo, y, de ese modo, a otro inicio.”(1049).

En la indeterminación del retorno estamos ante el caos mítico(1050), que es esa fisura desde la que se abre el espacio con el fin de que a cada cosa distinguida se le conceda su delimitada venida a la presencia. “Por eso es por lo que Hölderlin llama sagrados al caos y a la confusión. El caos es lo sagrado mismo. Ningún elemento real precede a esta fisura, sino que se limita siempre a entrar en ella.”(1051).

La imprecisión del comienzo no lo hace menos acuciante al pensamiento. Pensar el origen es radicalizar la imperfección del inicio sustituyéndolo por la impensada gravedad del acontecimiento fundante (Ereignis). En el primer comienzo la pregunta “¿qué es el ente?” piensa al ser como entidad del ente; la metafísica llega a su final cuando se cambia la pregunta inicial por “¿qué es la verdad del ser?”, la cual retrocede al origen inaugurando un otro comienzo.(1052). Por lo tanto, la ontología fundamental se desplaza a la historia del ser y a su acontecimiento primigenio (Ereignis). Volcarse en la historia del ser supone un festejar el “acontecimiento del Acontecimiento” que nos pondrá en la vía de superación de lo Ge-Stell. (1053).

1047 M. Heidegger (GA 14, 67, 81)

1048 “Die Erinnerung an das erste Wissen von der Wahrheit im Anfang der abendländischen Philosophie soll uns eine Anweisung geben auf das, was im Wesen der Wahrheit als Offenheit an wesentlichen Zusammenhängen, wengleich unbestimmt und ungegründet, sich anzeigt.” (GA 45, p. 219)

1049 O. Pöggeler o.c. p. 216

1050 Esto nos recuerda el Caos en la Teogonía de Hesiodo. A la pregunta por lo primero que existió las Musas responden: “Al principio fue el Caos...” (O. Gigon-*Los orígenes de la filosofía griega* Ed. Gredos p. 23)

1051 M. Heidegger (GA 4, 61, 70)

1052 F.W. von Herrmann -*Wege ins Ereignis*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1994, p. 64

1053 Heidegger recuerda en (GA 9, 316, 261)(nota del autor) que, desde 1936, Ereignis es su palabra directriz.

En resumen, volver al comienzo es detenerse en la ἀληθεια para pensarla más radicalmente, porque en realidad los griegos no preguntaron por el desocultamiento mismo y su esencia (como señala von Herrmann)(1054), y Heidegger puntualiza en los Beiträge: “al no preguntarse en el primer comienzo propiamente por lo desoculto como tal se llegó al hundimiento de la ‘aletheia’”(1055). Como sabemos, desde los griegos la apertura originaria se desvirtuó en rectitud (Richtigkeit, ορθότης) e igualación (Angleichung, ομοιωσις). La tarea principal en el otro comienzo será la de plantearse la esencia de la verdad, es decir, la esencia del desocultamiento.

54. El dato fundamental del comienzo.

En otros lugares de este trabajo me he referido al hecho aleológico como el fundamento del Dasein humano y lo he llamado también el “big-bang ontológico”, pues se trata efectivamente de un acontecimiento tan singular que forma parte del único y auténtico problema filosófico. A él, como hemos visto, se va a remitir siempre Heidegger, como una incontestada pregunta de la que depende el destino del ser humano si quiere superar la ceguera metafísica de lo entitativo para lograr su verdadera esencia. El comienzo entonces no es algo gratuito, como un añadido al sistema filosófico de Heidegger, sino su más concreta y fundamental pregunta. ¿Qué es ser? nos remite a ¿cómo empezó todo?

Pues bien, en este momento de la reflexión heideggeriana (inmersa de lleno en la Kehre), en el que se introduce el esenciarse del ser bajo la forma de un evento apropiador que es comienzo ontológico, podemos decir que se traduce en un dato a todas luces real: la aparición de un espacio-tiempo. Así, escribe claramente Heidegger: “El acaecimiento-apropiador es el sobrevenir del claro como espacio-tiempo.”(1056). De forma que no cabe hablar de un tiempo o un espacio antes del comienzo y, además, el fundamento de esta desocultación permanece abismáticamente desconocido: “El fundamento mismo ya no es fundamento y se aparta esencial y continuamente de lo dotado de fundamento, de manera que permanece abismo.”(1057). El comienzo es paso del ente al ser. El ente antes del ser no es.

1054 F.W. von Hermann - o.c. s. 76

1055 M. Heidegger (GA 65, 141, 124)

1056 M. Heidegger- *Über den Anfang* (GA 70, p. 11) *Sobre el comienzo*, o.c. p. 25

1057 Ibid

Propiamente ente lo hay cuando recibe el don del ser. Esta donación está hecha al hombre, que es quien en la iluminación del don descubre a los entes y a sí mismo como siendo. Este es el acontecimiento esencial y éticamente supone que el hombre ha de dar respuesta a esta inmoración suya en el ser. Estar en el ser es un hecho clave que la metafísica de occidente ha marginado. Si el ente recibe el don del ser en el inicio, esto quiere decir que a partir de ese momento se ha producido una diferencia entre el ser y el ente.

Heidegger añade que el comienzo es resolución, pero no hay que entenderla como decisión de una voluntad. Es resolución pura: “El comienzo se resuelve en su comenzar y lleva de este modo todo lo decidible a la simplicidad de una decisión (o el ser o el ente). El comienzo es resolución.”(1058). El hombre no pone al ser, pero el ser necesita del hombre para que sea su salvaguardia.

La razón y la lógica, sujetas al pensar de la metafísica, nos llevan a preguntar ¿pero qué comienza?, ¿qué acaece? Mas no sucede nada, porque el ser no es un ente. *El ente es; el ser se esencia*. No hay saber antropológico, psicológico, o, modernamente, neurobiológico, que nos aclare el comienzo. Quizás podamos hablar del claro como de una mutación y lo más cercano que se pueda decir es que se ha producido algo semejante a una nueva autoconciencia del hombre sobre la tierra y que tiene que ver con el descubrimiento del ente en tanto que ente y que este hecho supera a lo meramente biológico. Parece que nada empírico se puede decir del comienzo. Cualquier remisión causal sería entitativa y despojaría a lo absoluto de su carácter. El ser heideggeriano es omniabarcador, lo cual significa que no podemos salirnos de él para observarlo desde fuera; ya siempre se está en él. Ocurre como con la noción del Absoluto hegeliano, incluso con la noción de conciencia. Nadie puede salir de su conciencia “para verse a sí mismo”. “El ser es sólo el ser”, resume Heidegger (1059).

En “La doctrina del ser” (parágrafo 86 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*), afirma Hegel: “El puro ser constituye el comienzo porque es tanto pensamiento puro como lo inmediato simple e indeterminado, y el primer comienzo no puede ser nada mediato ni más determinado.” (1060). Sin embargo, creo yo, la indeterminación heideggeriana del ser se separa de Hegel justamente en su idea del comienzo. En Hegel el ser parece identificarse con

1058 M. Heidegger (GA 70, 12, 26)

1059 “ (GA 70, 23, 35)

1060 G. W. F. Hegel- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, o.c. p. 188

la esfera parmenídea, cerrada a toda exterioridad y como un “ahí” indisoluble y eterno. Heidegger tematiza el ser de otra manera desde el momento en que también habla de un comienzo, pero no de un comienzo que se pierde en lo infinito. Que la finitud del ser es algo que lo aleja de Hegel se muestra en que el acontecimiento de lo inicial supone sajar la eternidad en un histórico momento en el que ser y hombre coinciden en lo Mismo. De igual manera, y en coherencia con el dato originario, cabe especular que esa eternidad siga su curso una vez que, probablemente y como atestigua el fin de la metafísica, el hombre abandone definitivamente su condición de Dasein y con ello la despedida absoluta del ser mismo (a no ser que se produzca en el futuro la utópica revolución del retorno al ser en la que Heidegger está insistiendo).

Sajar la eternidad es un desgarró y una herida no suturada porque el ser se queda oculto en el desvelamiento del ente. El hombre es ahora el Incompleto porque añora la identidad de la nada, perdida en el comienzo. La caída en el ente no será sino este rechazo al abismo del ser que Heidegger, de manera heroica, quiere que rememoremos serenamente frente a la voluntad de poder encarnada en la técnica. Pues en el mismo comienzo del ser está su despedida u ocaso: “Ser es comienzo y como comienzo el advenimiento. Pero el comienzo pertenece a la resolución del ocaso en tanto de la despedida. Ser es despedida. En la despedida ha sido concluida la esencia abismosamente inicial de la diferencia.”(1061). Una vez más Heidegger nos pone ante una situación paradójica: retornemos al comienzo para darnos de bruces con la imposibilidad del ser, pues en el ser anida el nihilismo auténtico.

Nos quedamos sin palabras ante lo mitológico, lo que es pura interpretación. Y es que “una interpretación que se puede demostrar no es interpretación alguna; pues ‘demostrar’ significa remisión a lo ya aclarado y claro como lo explicativo. Pero la interpretación conduce a lo oculto y exige la instancia en lo oculto como lo inicial.”(1062). Tampoco el comienzo tiene nada que ver con lo historiográfico, no es un hecho reseñable por los historiadores porque es lo que abre la historia. Nada acontece en esta historia del ser, en el sentido entitativo de que en todo acontecer hay algo que acontece.”Nada acontece. El evento acaece.”(1063). Lo que acaece es el puro esenciarse de la verdad.

1061 M. Heidegger (GA 70, 72, 72)

1062 “ (GA 70, 151, 134)

1063 “ (GA 70, 172, 149)

Hablamos, pues, de un χωρισμος, de algo separado, de una ruptura de la continuidad en lo que habitualmente entendemos como evolución humana. A efectos de comprender mejor esta escisión voy a definir dos conceptos; a mi modo de ver, esenciales. Por un lado el que se refiere al desarrollo que va del animal al hombre y que la ciencia denomina “antropogénesis”. Se trataría de toda una evolución que lentamente conduce del mono a la fase de utilización de las manos, el andar erguido y la creación de las primeras formas simbólicas que el lenguaje propicia. Esta antropogénesis culmina en una mente ya desarrollada a partir de un cerebro como sustrato material de la misma. Hasta aquí el relato científico de unos hechos mayoritariamente aceptados. Sin embargo, esta historia no sería para Heidegger un dato fundamental, porque deja de lado el hecho radical de que no es la antropogénesis lo verdaderamente llamativo en el hombre, sino el salto cualitativo que supone lo que podríamos denominar “ontoantropogénesis”; es decir, la llegada del hombre como el *animal ontológico*, o aquel que es “lanzado” y se encuentra sumido en un ámbito de sentido (situación que no tiene porqué ser autoconsciente ni verbalizada). Pero la tesis de la finitud del ser, o sea, de un comienzo rupturista que Heidegger tiene que asumir axiomáticamente, no la extrae de estas consideraciones más o menos empíricas, sino de los primitivos textos griegos a los cuales acude e interpreta como aquella iniciática transposición al lenguaje ante el asombro del ser. Volver al pasado griego significará entonces que si Anaximandro, Heráclito o Parménides han intuido ese ámbito absoluto de sentido bajo la suprema abstracción consistente en que esa totalidad *es*, entonces cabe deducir que los hombres de aquella Grecia antigua, junto a los llamados filósofos-poetas, habían comprendido al ente no sólo como resultado de una etapa evolutiva, sino que se habían vuelto plenamente “animales ontológicos” a partir de un extraño χωρισμος. Habían descubierto el mundo como horizonte de sentido. Es más, como el comienzo es original descubrimiento del ser, esto va a significar que el hombre se vea interpelado e involucrado en su nueva posición. Al encontrarse en medio del ser se le plantea la titánica tarea de preguntarse y ocuparse por ese ser mismo: μελετα το παν (ocúpate del ente en su totalidad). Hacer caso a esta sentencia quiere decir: “recordar e interiorizar lo inicial y decidir lo porvenir.” (1064)

Vivimos, pues, en el elemento de la *Lichtung* (otra manera metafórica de llamar al Acontecimiento) y que no hay que identificar con la luz, sino que es ya el espacio previo sobre el que la luz puede aparecer. “*Lichtung*” no es igual a “*Licht*”. “La luz -escribe Heidegger- puede caer sobre la *Lichtung*, en su parte abierta, dejando que jueguen en ella lo claro con lo oscuro. Pero la luz nunca crea la *Lichtung*, sino que la presupone.”(1065). La *Lichtung* es un “*Urphänomen*”, palabra acuñada por Goethe para describir el fenómeno originario, exactamente el comienzo. La razón y la filosofía de las luces nada saben de esta *Lichtung*, pues la luz de la razón humana sólo ilumina un espacio ya abierto y que nunca cuestiona. (1066). Entonces la tarea de la filosofía del futuro será pensar en esta *Lichtung* que permanece oculta detrás de la “*aletheia*”: “La *Lichtung* no sería mera *Lichtung* de la presencia, sino *Lichtung* de la presencia que se oculta, del refugio que se oculta.”(1067).

¿Podemos precisar más el papel de la *Lichtung* como fundación del claro primordial? Creo que, si bien su origen es oscuro (como corresponde a todo *Urphänomen*, todo principio, todo axioma), sí podemos conocer sus efectos, ya que, en el instante de la fundación se origina el espacio-tiempo. Y aclara Heidegger: “El ser-ahí como el espacio-tiempo, no en el sentido de los conceptos usuales de espacio y tiempo, *sino como el sitio instantáneo para la fundación de la verdad del ser* (cursivas mías)”(1068). El espacio-tiempo pertenece a la esencia de la verdad del “*Da*”, esto significa que “el origen del espacio-tiempo corresponde a la singularidad del ser como evento”(1069). En la abismosa fundación del ahí se encuentra la singularidad espacio-temporal que aún no se ha escindido en espacio “y” tiempo.

Y aquí creo que es importante aclarar que no debemos interpretar a Heidegger desde la teoría de la relatividad especial, como si hubiera tenido en cuenta el escrito de Einstein de 1905 (aunque es muy probable que lo conociera). La unidad es un profenómeno del que surge nuestra representación corriente del espacio y el tiempo como cosas distintas. Esta representación se origina en la pregunta conductora ¿qué es el ente?, pero en la pregunta fundamental del otro comienzo el espacio-tiempo no es el marco general de nuestras representaciones, no son formas de la intuición ni el tiempo vivenciado de Bergson. No

1065 M. Heidegger (GA 14, 72, 86)

1066 “ (GA 14, 73,87)

1067 “ (GA 14, 78-79, 91)

1068 “ (GA 65, 323, 262)

1069 “ (GA 65, 375, 300)

pertenecen al sujeto, sino a la mismísima esencia de la verdad. La apertura originaria no es que sea espacio-temporal o que esté determinada de esta forma, más bien sería la condición de posibilidad para que se nos dé el espacio y el tiempo como algo presente. El origen del espacio-tiempo es entonces mucho más abismático que el instante cero de la expansión física del universo, ya que Heidegger lo retrotrae míticamente “al sitio instantáneo y la contienda de mundo y tierra.”(1070) y “el abismo es la unidad originaria de espacio y tiempo” (1071). Que la presencia sea espacio-temporal pertenecería a la abismosidad del ser, a un ignoramos e ignoraremos.

55. Algunas consideraciones empíricas sobre el comienzo.

Como un apéndice del apartado anterior, me gustaría referirme a algunas teorías en el terreno de la investigación empírica que pudieran aproximarnos a ese crucial momento del comienzo, o como lo he denominado, ontoantropogénesis. No me resisto a que sea posible una luz de la inteligencia sobre fenómeno tan maravilloso, y esto a pesar del rechazo visceral que Heidegger mostró a la ciencia (“la ciencia no piensa”). ¿Debemos dejar el comienzo en manos de la vaguedad de unos textos arcaicos que brotaron de un pueblo especialmente dotado para la reflexión o se puede decir algo significativo del origen como *dato*? Aunque ya lo he hecho de pasada antes (es el caso del “diseño inteligente”) voy a sintetizar brevemente tres ideas empíricas (en la física, la biología y la antropología) sobre el “Anfang”.

En primer lugar, ¿se puede considerar la ontoantropogénesis (en la terminología de Heidegger, Anfang, comienzo o inicio) como un claro ejemplo de “diseño inteligente”? Aunque la teoría del principio antrópico está relacionado exclusivamente con las condiciones físicas iniciales del universo, por lo tanto con las leyes de la física, creo que los resultados a los que pretende llegar son extrapolables a la teoría de la co-pertenencia heideggeriana. El comienzo se caracteriza por una revelación de la totalidad, la unidad de un todo en el que el hombre está inmerso, totalidad que *es*. La génesis ontológica consiste en la comprensión hermenéutica de una copertenencia de ser y hombre, de que no puede darse el uno sin el otro.

1070 M. Heidegger (GA 65, 371, 297)

1071 M. Heidegger (GA 65, 379, 303)

La constitución de lo propiamente humano sucede precisamente en ese día sin fecha ni lugar que de manera imprecisa podemos situar en la Grecia del siglo VI antes de Cristo, si nos atenemos a los textos, pero que como *dato físico* no tiene porqué coincidir. Siguiendo a Heidegger se trata de un momento clave, pues el ser se entrega al hombre, de manera que esa revelación lo constituye en su esencia.

La pregunta inmediata es ¿por qué tuvo que ser así?, ¿por qué el ser es un don entregado al hombre y no a las piedras o a los animales?, ¿por qué el hombre es el único ente que está abierto al ser?, ¿hay detrás de todo esto una finalidad encubierta?. En el terreno de la ciencia, la sospecha de un diseño se ha conjeturado en base a unas condiciones iniciales del universo que han producido leyes adecuadas para la vida, aunque de una altísima improbabilidad. Los científicos adeptos a la teoría del diseño se maravillan de un universo que posee unas constantes físicas que si hubieran sido distintas en una millonésima de parte el resultado hubiera sido que la vida no apareciera sobre la tierra. Evidentemente este razonamiento es tautológico, porque es palmario que si no hubieran existido ese tipo de leyes físicas, y sólo esas, el resultado hubiera sido distinto. Ahora bien, el punto fuerte del argumento es la improbabilidad de esas condiciones para la vida. Son condiciones casi milagrosas. Pero, ¿cómo evaluar la improbabilidad? “Lo que se necesita -escribe el físico Paul Davis- es una especie de metateoría -una teoría de teorías- que asigne una probabilidad bien definida a cualquier rango de valores paramétricos. No disponemos de ninguna metateoría semejante, ni ha sido propuesta, por lo que yo conozco. En tanto no exista, el grado de ‘sospecha’ involucrado queda al criterio completamente subjetivo.”(1072).

La teoría heideggeriana del comienzo, en cambio, no deja el diseño en manos de una posible teoría probabilística más fina, sino que se habla directamente de una donación, y como muestra leamos el texto siguiente extraído de “Tiempo y ser”: “Si no fuera el hombre el constante receptor del don desde el ‘Se da presencia’, si no alcanzase al hombre lo ofrendado o regalado en el don, entonces, por ausencia de este don, no sólo permanecería el ser oculto, no sólo permanecería además clausurado, sino que el hombre quedaría excluido del alcance de la regalía del: Se da el ser. El hombre no sería hombre.”(1073)

1072 Paul Davis-*La mente de Dios. La base científica para un mundo racional*, trad. cast. Lorenzo Abellanas, Madrid, Mc Graw Hill, 2006, p. 196

1073 M. Heidegger - *Tiempo y ser* o.c. p. 32

En segundo lugar, si hacemos caso a la biología moderna “la vida está organizada según una escala de niveles, y en cada uno de los niveles de organización aparecen (“emergen”) propiedades nuevas que son el resultado de la interacción de los elementos que lo componen.” (1074). Nosotros conjeturamos: ¿Será el ser una propiedad emergente cuyo lugar es la mente humana? Y esto a riesgo, naturalmente, de que comparar la aparición de la mente con el Ereignis de Heidegger sería interpretarlo desde la tan rechazada filosofía del sujeto, es decir, retornar a una conciencia absoluta como el agente donador de sentido. Pero si no lo hacemos así, ¿de dónde procede nuestra comprensión del ser? ¿Tenemos que volver a la teoría del diseño para explicar la emergencia de la ontoantropogénesis? A este efecto, recordemos que si bien Darwin ponía el origen de la mente humana en la evolución biológica, Alfred R. Wallace creía que “una inteligencia superior” había guiado nuestra evolución con un propósito específico; un regalo divino, no un producto de la evolución orgánica. Acojamos esta última hipótesis con el sumo cuidado que merece cualquier propuesta metafísica, pero tampoco la despreciemos y nos desprendamos de ella por ser algo molesto en relación a nuestra forma actual de comprender la biología.

En ayuda de este sorprendente y súbito cambio cualitativo de la mente, el que va de la antropogénesis a la ontoantropogénesis, por el que el hombre primitivo un día amanece convertido en un Dasein, nos puede servir la teoría de sistemas. “La teoría de sistemas - escribe el paleoantropólogo Juan L. Arsuaga- diría que por más que los cerebros de los chimpancés y de los humanos se parezcan morfológica y estructuralmente (como no podían dejar de hacerlo, dado el gran parentesco e identidad genética que existe entre las dos especies), sus propiedades son muy diferentes porque sus elementos constituyentes no están organizados del mismo modo.”(1075). Entonces viene el punto crucial en el que ocurre ese cambio súbito en la organización del sistema (material), una mutación de la que emergerá la mente. Y sin más rigor científico que el que impone la ignorancia actual de la ciencia, afirma el profesor Arsuaga: “El pensamiento humano nació, literalmente, cuando a algún antepasado nuestro (un Adán o una Eva) ‘se le cruzaron los cables’ (sic) y aparecieron conexiones nuevas entre circuitos preexistentes.”(1076). ¿Podría explicarse el “Anfang” de

1074 Juan L. Arsuaga - *El enigma de la esfinge* , Barcelona, Ed. Debolsillo, 2001, p. 340

1075 “ o.c. p. 345

1076 Ibid

Heidegger (“mutatis mutandis“) como un súbito “cruce de cables” en el cerebro de Anaximandro, Heráclito o Parménides?

Para finalizar este “excursus” por la ciencia, me voy a referir a la visión antropológica que del Ereignis, o comienzo de todos los comienzos, tiene P. Sloterdijk en su último libro traducido *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. En el ensayo titulado “La domesticación del ser (Por una clarificación del claro)” el autor trata de precisar el sentido del claro o Lichtung como un momento crucial que marca el destino de lo propiamente humano, la conciencia de que el ente es al hacérsenos presente. La dilucidación del claro parece ser algo en lo que Heidegger no haya querido entrar ante el peligro de ontificar lo que es un hecho puramente ontológico. Tratar el claro o comienzo como un hecho es tanto como rebajarlo a una antropologización, cayendo en el grave error de no verlo como una condición trascendental que está fuera del mundo porque es lo que “hace” mundo.

Como ya he dicho antes, si no queremos indagar más tendremos que quedarnos en la barrera infranqueable de lo trascendental. Sloterdijk, sin embargo, da un paso más. Si nos decantamos por ir “desde abajo” en la “antropología del Dasein” (horrible expresión para Heidegger), algo prehumano ha tenido que condicionar a lo propiamente humano posterior. Este factor es -para el profesor de Karlsruhe- la técnica surgida en el sencillo acto de lanzar una piedra, golpear, o cortar algo,(1077) y está en bastante consonancia con la idea heideggeriana (ya expuesta en SuZ), de que en el uso de los utensilios se nos abre el mundo. Al lanzar una piedra “abrimos un espacio”, insensiblemente hemos ensanchado el mundo y lo hemos “abierto”, en esta acción lo hemos descubierto como mundo que es y en el que estamos inmersos. Escribe Sloterdijk: “El claro no puede pensarse, como ahora sabemos, sin su origen tecnógeno. El hombre no está en el claro con las manos vacías, cual pastor vigilante y sin recursos junto al rebaño, como sugieren las metáforas pastoriles de Heidegger. Dispone de las piedras y de los sucesores de las piedras, de herramientas y de armas. Lo que llegue a ser depende de lo que tenga a mano. La ‘humanitas’ depende del estado de la técnica.” (1078). La técnica -dicho a la manera de Sloterdijk- es una fábrica productora de hombres: “Lo que Heidegger denomina ‘armazón’ (Ge-Stell), y se entiende como destino

1077 Peter Sloterdijk - *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* , o.c. p. 120

1078 “ o.c. p. 146

fatal del ser, no es primariamente sino el recinto que alberga hombres y, albergándolos, imperceptiblemente los produce”. (1079). Por lo tanto, es la triada de arrojar, golpear y cortar, junto a operaciones como anudar, raspar, pulimentar, punzar, etc, lo que abre una ventana al mundo. Este ya no es condición previa, sino el resultado de una acción. Lo que era condición trascendental ha sido invertido a efecto de nuestras simples y primitivas acciones manuales. No lo puede resumir mejor Sloterdijk: “Con esta primera acción de la mano se abre en la naturaleza el nicho ontológico del hombre.”(1080). Pero Heidegger permanecerá fiel a su visión trascendental de la apertura y a la entrega de un don desde un misterioso Se al que moralmente debemos respeto y cobijo.

56. Donación y gratitud

¿Qué ocurre si esta ontofanía nos es enviada como don?, ¿no debemos ser agradecidos con los regalos?, incluso, ¿no estamos obligados moralmente a corresponderlos?

Para Heidegger, la *Lichtung* -en su apofántica concreción como espacio-tiempo- es ante todo temporal, como si de las mismas entrañas del tiempo dependiera el espacio. Todo lo que es está en el tiempo. “El ser es determinado como presencia por el tiempo” (1081). Pero el ser no es algo real, no es ente, a pesar de lo cual también es algo temporal. *Ni ser ni tiempo son, sino que se dan* (1082). Al don corresponde el dejar que las cosas estén presentes. Todo don es temporal, como cuando nos dicen: “te he traído un presente”. Entonces, para Heidegger, se da un regalo en forma de presencia del ente, sin que sepamos quién o qué nos lo da. Hay don, revelación, desvelación, *Lichtung*, *Ereignis*, como lo queramos llamar, y tal entrega sencillamente sucede. ¿Por qué tenemos que comprender el ser como donación? ¿Tenemos que estar eternamente agradecidos por este regalo que nunca solicitamos y que no sabemos su procedencia? ¿Qué tipo de regalo es este que desde siempre poseemos? ¿No nos cunde a veces la existencia como un regalo envenenado del que, en la desesperación, quisiéramos desprendernos? Pero, ¿verdaderamente hay envío del regalo, “*aletheia*”, como un venir de lo oculto para ir a lo oculto, o tal vez no hay ese movimiento que Heidegger atribuye a Anaximandro, sino que el hombre se encuentra ya en una

1079 P. Sloterdijk - o.c. p. 123

1080 “ o.c. p. 117

1081 M. Heidegger - “Zeit und Sein” en *Zur Sache des Denkens*, o.c. . p. 2. *Tiempo y Ser* o.c. p. 20

1082 M. Heidegger o.c. p. 5, trad. p. 24

facticidad (como se reconocía en SuZ) sin procedencia?

Encuentro también coherente suponer lo contrario que Heidegger y pensar que no hay nada detrás de la “aletheia”, que la verdad del ser no tiene procedencia ni es enviada, que el fondo oscuro de la “lethe”, aquello radicalmente oculto, es un postulado que se acepta dogmáticamente (si bien hay que reconocer que Heidegger en este punto duda entre la irracionalidad del abismo o el movimiento del ser entendido a la griega, como “physis” o naturaleza que “gusta de ocultarse”). Mas, ¿qué ocurre con nuestro deber moral de ser agradecidos en el supuesto de que no haya regalo alguno?

La negación del don no anula la verdad de la presencia, pero borra las huellas que Heidegger ha supuesto por detrás de la verdad. En la gran mayoría de los textos se encuentra atado al ser como des-velación, es decir, como aquel viaje originario que lleva lo oculto a lo desoculto, como quien saca agua de un pozo. Por eso en referencia al don insiste: “Estar presente se muestra como un dejar que se esté presente. Mas entonces procede pensar en propiedad este dejar-estar-presente, en la medida en que por él es dejado el estar presente. Así se muestra semejante dejar en lo que tiene de propio, que es sacar de lo oculto. Dejar estar presente quiere decir: desocultar, traer a lo abierto.”(1083).

El propio Parménides no comprende el ser como donación, cuando dice εστι γαρ ειναι (“Es, pues, el ser”) se trata de un hecho “cerrado”, o como él mismo dice: “redondo”, se trata de una facticidad incontrovertible. El “se da” heideggeriano es en el griego la dureza de la presencia, “se da” como un hecho (como cuando decimos “se da la circunstancia de que...”) y no el darse de la donación.

Por otro lado, la donación, también en muchos textos de Heidegger, hay que interpretarla como una entrega absoluta de sí. El ser no se reparte en cada donación o envío. Cuando Heidegger escribe: “El despliegue de la plenitud de transformaciones del ser tiene el parecido de una historia del ser. Pero el ser no tiene una historia, tal y como tiene su historia una ciudad o un pueblo. Lo histórico de la historia del ser se determina manifiestamente por y sólo por cómo acontece el ser, y esto quiere decir de acuerdo con lo que se acaba de exponer, por la manera como Se da el ser.” (1084), parece significar que el ser no es nada fuera de sus manifestaciones, que no queda un resto además de lo que se da. Aunque sí hay

1083 M. Heidegger (o.c. p. 5, trad. p. 24)

1084 “ (o.c. p. 8, trad. p. 27)

una ocultación en lo que se da, como es la razón de su darse, que queda excluida en la donación.

La filosofía moderna ha sido remisa a ir más allá de lo manifiesto cuando se trataba del objeto de la percepción (otra cosa es la sospecha de que detrás de, por ejemplo, las afirmaciones morales se ocultan intereses, o -en el caso de Heidegger- la famosa destrucción de la tradición ontológica, debajo de cuyas capas históricas subyace lo todavía no pensado), pero cuando se trata de teoría del conocimiento podemos remitirnos a Sartre o a Nietzsche. Así, el primero afirma: “La aparición no está sostenida por ningún existente diferente de ella: tiene su ser propio. El ser primero que encontramos en nuestras investigaciones ontológicas es, pues, el ser de la aparición.”(1085). Y en Nietzsche se multiplican los ejemplos, desde la confusión gramatical de la necesidad de un sujeto, como cuando decimos “el brillo del relámpago”, distribuyendo en sujeto y predicado lo que en realidad es un fenómeno unitario, o más claro aún en *La genealogía de la moral*: “No hay ningún ‘ser’ tras el hacer, el actuar, el devenir; ‘el que actúa’ es una mera invención añadida al hacer; el hacer es todo.”(1086). ¿Cabe pensar que Heidegger haya caído en las trampas del lenguaje, que al traducir “aletheia” como des-velamiento se dejara llevar por la idea de que al descorrer el velo algo permanece arrinconado e ignoto? Creo que una manera de defender a Heidegger de este posible error es distinguir entre lo irracional metafísico y lo irracional gnoseológico (1087). Si sostenemos esta diferencia es posible conjeturar que la “lethe”, lo abismático del ser, de donde procede el don, sería irracional en ambos sentidos: un imposible metafísico (desde luego para la tradición analítica), pero también un imposible para las capacidades cognitivas del hombre. Cuando Heidegger dice que no entiende por época “una sección temporal en el acontecer, sino el rasgo fundamental del destinar, el retenerse-a-sí-mismo en cada caso a favor de la perceptibilidad del don” (1088), hay que entender entonces el concepto de “epojé del ser” como la retirada o puesta entre paréntesis de la fundamentación del don. “Epojé” no es que una parte del ser permanezca en la oscuridad (pues el ser se dona a sí mismo por entero en cada destino), sino que su razón de ser está más allá del principio de razón

1085 J.P. Sartre - *El ser y la nada*, trad. cast. Juan Valmar, Buenos Aires, Ed. Losada, 1979, p. 15

1086 F. Nietzsche- *Genealogía de la moral*, trad. cast. José L. López y López de Lizaga, Madrid, Ed. Tecnos, 2010, Tratado 1º nº13, p. 86

1087 Para esta discusión encuentro muy interesante el libro del profesor Sergio Rábade *La razón y lo irracional*, Madrid, Ed. Complutense, 1994.

1088 M. Heidegger o.c. p. 9, trad. p.28

suficiente.

A pesar de nuestros intentos de trasladar la donación a un posible desliz gramatical o a su encasillamiento en algunas de las tradiciones filosóficas que han considerado la posible existencia de lo irracional, tanto metafísico como gnoseológico, tenemos que volver a Heidegger y vivir desde su particular fantasmagoría de la donación la insistencia en un Se o en un Ello al que parece ser que estamos siempre referidos. Y en base a *Tiempo y ser* podemos preguntar: ¿Es el tiempo la donación del Se? Aquí creo que la respuesta heideggeriana se beneficia de la proximidad entre lo que se nos hace presente y el tiempo como un ahora presente. Más claro: toda presencia se nos da en un tiempo presente. Esto, como sabemos, ha determinado toda la metafísica occidental, ya que se ha identificado el ser con la presencia en un tiempo presente (presencia=presente). La destrucción ontológica ha consistido en desmontar el ser como presencia y el tiempo como una sucesión de horas. Pero Heidegger ve una posibilidad del don precisamente en el tiempo: “Nuestra inicial observación sobre la conjunción de ‘tiempo y ser’ señalaba que el ser como presencia, el presente, acusa, en un sentido aún no determinado, la impronta de un rasgo temporal, y consiguientemente del tiempo. Esto da pie para conjeturar que el Se o el Ello que da ser, que determina al ser como estar presente y dejar presente, pudiera dejarse hallar en lo que en el título ‘Tiempo y ser’ recibe la denominación de ‘tiempo’.”(1089). Pero la identificación del Se o el Ello que dona con el tiempo no es exacta, pues como veremos el donante va a seguir en la oscuridad.

Lo único que podemos asegurar, siguiendo la argumentación heideggeriana, es la hipótesis del tiempo como coextensivo (la palabra “fundamento” sería inexacta) del ser y que el fenómeno de este Inicio Primordial (lo que he llamado ontoantropogénesis) es siempre algo a tener en cuenta -de forma remomerante- en cualquier proyecto futuro. *Donación inicial es tiempo que abre un espacio*, con toda la dificultad que conlleva este elevadísimo grado de abstracción para que se nos haga inteligible que el tiempo se espacie. Nuestra interpretación no es gratuita y se ajusta al siguiente texto: “Espacio-tiempo nombra ahora lo abierto que se esclarece en el recíproco-ofrendar-se de porvenir, pasado y presente. Sólomente éste y sólo él abre o espacia al espacio que nos es habitualmente conocido su posible extensión. El esclarecedor y recíproco ofrendar-se de futuro, pasado y presente es él mismo pre-espacial;

sólo por ello puede espaciar, esto es, dar espacio.” (1090) Y un poco más adelante añade Heidegger algo definitivo: “El tiempo auténtico es tetradimensional”(1091). Esta cuarta dimensión (el tiempo) es la pura regalía: “Lo que nosotros, empero, llamamos en nuestra enumeración la cuarta dimensión es la primera según la cosa, a saber, la regalía que todo lo determina.”(1092). ¿Pretendió Heidegger llevar la teoría de la relatividad especial a un marco más originario y fundamental que el de Einstein?

Pero con Heidegger las cosas casi nunca son como parecen y sería demasiado inocente suponer que el tiempo es el donante final que abre un espacio. Resulta que el tiempo, a su vez, es la donación de un Se o un Ello que es lo verdaderamente impenetrable, con lo cual regresamos derrotados a la “lethe” o abismo que Heidegger nunca quiso abandonar. Cuando creíamos resuelto el agente de la donación, es más, el problema del ser, Heidegger nos previene: “¿Se demuestra por esta indicación el tiempo como el Se o el Ello que da ser? En modo alguno. Porque el tiempo sigue siendo él mismo el don de un ‘Se da’ cuyo dar preserva la región en la que es tendida la presencia. Enigmático sigue siendo, pues, el Se, y nosotros mismos seguimos estando perplejos.”(1093). Y nosotros, ante este inesperado final.

Heidegger no ve contradicción alguna entre su afirmación “das Ereignis ereignet” que parece llevarnos a un puro suceder sin un sujeto sustantivo detrás y el célebre fragmento 123 de Heráclito: φυσικς κρυπτεσθαι φιλει (“la naturaleza gusta de ocultarse”) como reserva impenetrable y fundadora de lo que emerge. Este trasfondo de ocultación está justificado, pues “no es un mero encerrarse sino un albergar en el que permanece preservada la posibilidad esencial del emerger a la que pertenece el emerger como tal.”(1094). Esta donación permanece en el misterio reservando la extraña conjunción de ser y tiempo. Es esta cópula de lo espacial y lo temporal tan fundamental como el Ereignis de ser y hombre, ya que lo que se ofrece a este último es un binomio ya constituido (1095). Así se puede entender mejor la función temporal como algo que más que acontecimiento es un verdadero apropiamiento, ya que es el “esclarecedor y salvaguardante extender y destinar”(1096). Pero

1090 M. Heidegger (o.c. p. 14-15, trad. p. 34)

1091 “ (o.c. p. 16, trad. p. 35)

1092 Ibid

1093 M. Heidegger (o.c. p. 18, trad. p. 37)

1094 “ (GA 7, 263, 237)

1095 “ (“Zeit und Sein” p. 19, trad. p. 38)

1096 “ (o.c. p. 21, trad. p.40)

la regalía del tiempo, que dona ser (espacio) y es acontecimiento de apropiación, supone una expropiación del ser mismo en cuanto carencia de fundamento (ontológica y gnoseológicamente hablando).

En última instancia Heidegger reconoce que todo lo que está diciendo es una manera de hablar, empujado por la necesidad del pensamiento de conformar algo inefable. Siempre tenemos la sospecha de que en la trastienda del Ereignis tiene que haber algo ente. Pero la enigmaticidad del comienzo anula toda pretensión, pues incluso al final de esta famosa conferencia (“Tiempo y ser”) parece retirar Heidegger todo lo dicho: “El acaecimiento apropiador ni *es* ni *se da*. Decir tanto lo uno como lo otro significa una inversión de la índole de la cosa, igual que si quisiéramos hacer manar la fuente del torrente.”(1097). En el protocolo de este seminario podemos encontrar alguna pista para acercarnos al entendimiento de esta paradoja, y es a través de la distinción que Heidegger establece entre comprender e interpretar. Podemos comprender el ser sin llegar a interpretarlo, y esto último requiere un salto. “Desde Ser y Tiempo -especifica Heidegger-, puede ser denominado el pensar que comprende. Por otra parte, el pensar es el pensar que interpreta, el pensar, por tanto, que piensa la relación de ser y pensar y la cuestión del ser en general.”(1098). La interpretación es distinta del pensar porque ya no pertenece al terreno de la teoría y de la distancia, sino que permanece en la cercanía de lo interiormente experimentado, así hay que entender sus palabras: “El desvelarse en el acaecimiento apropiador tiene que ser experimentado, *no puede ser demostrado* (cursivas mías)” (1099), aunque pensar y experimentar sea una alternativa falsa, pues lo que se requiere es una preparación “que acontece ya pensando, por cuanto el experimentar no es nada místico, ningún acto de iluminación, sino la entrada o alojamiento en la morada del acaecimiento apropiador.”(1100). Tal vez nuestra mejor forma de agradecimiento ante aquello que ya no se puede expresar ni como ser ni como donación, consista en dejar ser al ente. Ocurre con el pensamiento del Ereignis lo mismo que con la implantación universal de la técnica: permitamos serenamente que las cosas sean, a sabiendas de que Ereignis y Ge-Stell son contrapuestos como el negativo de una fotografía (1101).

1097 M. Heidegger (o.c. p. 24, trad. p. 43)

1098 “ (Protocolo de la conferencia “Tiempo y ser”, o.c. p. 38, trad. p. 54)

1099 “ (o.c. p. 57, trd. p. 72)

1100 “ (o.c. p. 57, trad. p. 73) 1101 M. Heidegger -“Seminario de Le Thor” (1969) (GA 15 p. 366)

CAPÍTULO II: LA ÉTICA DEL OTRO COMIENZO

57. Inicio y otro comienzo en los *Beiträge zur philosophie*

El comienzo o Ereignis no sólo cumple la tarea descriptiva de un hecho fundamental de la historia humana. El sistema filosófico de Heidegger se quedaría cojo si no se le añade la parte crítica a una interpretación de ese fenómeno que ha lastrado el devenir de la historia de occidente. Por eso el comienzo, o el inicio (Anfang), se quiere superar con otro comienzo (die andere Anfang) que retome el origen, ahora no desvirtuado, con la finalidad (y esto es muy importante desde nuestro punto de vista) de llevar a cabo una transformación de lo Ge-Stell (sencillamente, la ideología del presente) en un nuevo Ereignis o evento en el que el hombre sea por fin consciente de que el habitar en el mundo está regido por su co-pertenencia al ser. Que esta tarea es una propuesta ética me parece evidente, a pesar de todas las confusiones y dudas que se puedan presentar.

Los *Beiträge* tienen como meta la pregunta por ese evento esencial, determinado ahora como el “otro comienzo”, el cual requiere de un tránsito (Übergang) al auténtico Ereignis. No es un paso hacia delante, sino hacia atrás, hacia “lo abierto de la historia” (das Offene der Geschichte)(1102). El viaje al pasado requiere de una serie de estancias, sin que supongan ordenación alguna: la resonancia, el pase, el salto, la fundación, los futuros, el último dios. (1103). De lo que se trata es de preguntarse por la verdad del ser acontecida en un determinado momento y de cuya abismosidad no dan cuenta nisiquiera los dioses, pues aun “los dioses se subordinan” a ese suceso.(1104). El retorno va hacia la verdad del ser como tal. Y preguntarse por el ser en su verdad es evitar el recaer en la respuesta aristotélica “ti to on” con la “ousía”. Si preguntamos realmente por el ser “entonces el planteamiento no parte aquí del ente, es decir, de éste y aquél; tampoco del ente como tal en totalidad, sino que se realiza el salto a la verdad (claro y ocultamiento) del ser mismo.”(1105). La diferencia entre primer y otro comienzo está fuertemente radicada en la interpretación que se hace de la verdad. Si en el primer comienzo la verdad es corrección del enunciado, “en el otro comienzo la verdad es reconocida y fundada como verdad del ser y el ser mismo como ser de

1102 M. Heidegger - *Beiträge zur Philosophie. (Von Ereignis)* (GA 65, p. 4) *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* o.c. p. 22

1103 M. Heidegger (GA 65, 6, 23)

1104 “ (GA 65, 7, 24)

1105 “ (GA 65, 75, 75)

la verdad, es decir, como ‘el evento que vuelve a sí’, al que pertenece la caída interior del quiebre y con ello del a-bismo.”(1106). La pregunta por el fundamento es ahora más necesaria que nunca; desvirtuada en Leibniz por llevarla al terreno entitativo, hay que retomarla en la originariedad de verdad y fundamento. Que no podemos evitar el hacernos preguntas se remonta a los griegos. Es la verdad la única impulsora del porqué: “La esencia de la verdad funda la necesidad del porqué y con ello del preguntar. La pregunta por la verdad acaece a causa del ser que necesita la pertenencia de nosotros como fundantes del ser-ahí.”(1107). El importante párrafo 209 (“ἀληθεια. Apertura y claro de lo que se oculta”) hace resaltar todas las insuficiencias del primer comienzo, el cual ha interpretado la “aletheia” exclusivamente desde lo manifiesto y perceptible. La verdad revelada es ciertamente φως, luz de la entidad, de la ιδεα, pero permanece impreguntada la manifestación como tal y más aún la ocultación de su fundamento, ocultación tanto del hombre que omite la pregunta como del ser mismo que calla su procedencia. De ahí que afirme Heidegger: “La ‘aletheia’ permanece por doquier desocultación del ente, nunca del ser.”(1108). La “aletheia” queda sometida al yugo (ζυγον) de lo perceptible y el percibir. De modo que todo lo importante quedó pendiente en el comienzo y lo que pide el otro comienzo es que “la desocultación tiene que ser sondeada y fundada como apertura del ente en su totalidad y la apertura como tal del ocultarse (del ser) y éste como ser-ahí.”(1109).

Por supuesto, en el comienzo más originario no se trata de que haya una inaugural relación sujeto-objeto (entre otras cosas porque el ser no es nada objetual). No hay un “enfrente”, porque “el ser no ‘es’ para nada, sino que se esencia” (1110). El esenciarse sería inauguración de sentido y la constitución de sentido no es un ente. Pero si el esenciarse del ser se confunde con el presenciarse, se llega inmediatamente a la diferencia del ente y su esencia, el ser queda obviado, la verdad del evento queda sin plantearse. El pensar futuro, que piensa el comienzo como un auténtico otro comienzo y no como la deriva entitativa que de inmediato condujo a la metafísica, tiene que caer en la cuenta de que el enunciado “el ente es” no está pronunciando un “flatus vocis” o una mera tautología que no dice nada. Que el

- 1106 M. Heidegger (GA 65, 185, 157)
 1107 “ (GA 65, 353, 284)
 1108 “ (GA 65, 332, 269)
 1109 “ (GA 65 335, 271)
 1110 “ (GA 65 255, 210)

ente sea hay que verlo en la originalidad de una verdad: el esenciarse del ser. Claro que el ente es. La cuestión es ¿por qué se me dá como siendo? “El ser se esencia, entonces dice: el ente pertenece al esenciarse del ser. Y ahora la proposición ha pasado de la impensada evidencia a la cuestionabilidad.”(1111). El “flatus vocis” de la palabra “ser”, que parecía no decir nada, adquiere, una vez repensada, un carácter matricial, pues Heidegger recurre a la metáfora de lo hueco y el vacío. Como ocurre en el ejemplo de la jarra, que acoge en su seno el líquido que será derramado, otorgado, en la apertura de lo abierto rige el claro para el ocultarse, así que, en la apertura se da el vacío, mas un vacío lleno de riqueza. Las paredes de la jarra son “la irradiación de ese abierto originario” (1112).

El bosquejo del movimiento hacia el otro comienzo se puede resumir en una previa *resonancia* del problema de la verdad del ser a partir de la autoconciencia de la indigencia de una época volcada en el ente y no en el ser, tiene su alcance en lo sido y venidero y con ello su impacto en lo presente a través del *pase*. Este toma su necesidad a partir de la resonancia de la indigencia del abandono del ser. Sólo hay tránsito al otro comienzo si el hombre se percata de que el marasmo de indigencia actual necesita la urgencia de salir de ese estado desganado, como falto de ninguna necesidad. Resonancia y pase son entonces el suelo para el primer lanzamiento del pensar inicial al *salto* al esenciarse del ser. El salto cae sobre un terreno virgen, es allí donde el ser-ahí puede realmente crear algo nuevo, fundar algo. La *fundación* no es otra cosa que el Dasein mismo, el reconocimiento de que el sujeto que ha efectuado el salto no es otra cosa que ser-ahí, fundación del ser en uno mismo. Todos estos ensamblajes tienen que ser logrados en tal unidad a partir de la instancia en el ser-ahí, y esta será la característica de los *futuros*. La reunión de estos hitos forman una cierta unidad y responden a las señas del *último dios*. (1113).

Carecemos completamente de una representación concreta de estas condiciones que nos han de transportar al otro comienzo, menos sabemos el dónde y cuándo de su materialización histórica, ni qué repercusiones tendrá en lo social o en lo político. “El tránsito al otro comienzo está decidido -asegura Heidegger- y no obstante no sabemos hacia dónde vamos, cuándo la verdad del ser se convertirá en lo verdadero y a partir de dónde la historia tomará

1111 M. Heidegger (GA 65, 269, 221)

1112 “ (GA 65, 339, 273)

1113 “ (GA 65, 82, 80)

su vía más escarpada y breve como historia del ser.”(1114). La única constancia es la necesidad del “paso atrás” y puesto que se trata de una repetición más originaria y fundamental del comienzo, parece que se incitase a un retroceso histórico. El prejuicio de la modernidad (tan reseñado por los críticos de Heidegger) encontraría aquí un argumento decisivo. Pero si se escoge el pasado como momento histórico de un hecho olvidado, no es para permanecer en él, sino para que sea superado: “El retorno al primer comienzo es antes bien y precisamente alejamiento de él, el ocupar esa posición alejada que es necesaria para experimentar qué comenzó en ese primer comienzo y como ese primer comienzo.”(1115). De lo que se trata es de retornar al “lugar” de un suceso fundamental que fue la base de lanzamiento errónea de una determinada historia de la metafísica. Ir al comienzo, pero no para permanecer en él, pues llevar a cabo con más radicalidad la pregunta por la verdad es ya alejarse de las condiciones iniciales de la metafísica. No se trata de la nostalgia del pasado ni una postura reaccionaria que ve con horror, como el ángel de la historia, los despojos que el huracán del progreso va dejando en la cuneta. Al contrario, es algo auténticamente revolucionario, pues la verdad del ser es asunto tan radical que, en el otro comienzo, está fuera de los ámbitos vigentes de la cultura y las concepciones del mundo.(1116). Se trata de *lo otro* y de lo que no admite comparación.

Tampoco parece correcto interpretar el otro comienzo como un retorno a la vieja teología. Es cierto que el ser a veces está revestido con los ropajes de lo divino, pero se trata de una divinidad que está más allá de los dioses tradicionales. Enigmáticamente escribe Heidegger: “El ser es el estremecimiento (Erzitterung) del diosar.”(1117). Esto significa que el dios necesita del ser: “El ser es aquello que el diosar del dios necesita.”(1118). En estos párrafos (por ejemplo, el 126 “El ser, el ente y los dioses”) es difícil identificar al ser con dios. El “diosar” de los dioses, para que luzcan, diríamos, como divinos, necesitan algo así como la gracia (el estremecimiento) de algo superior a ellos (veremos que en Hölderlin dios es un intermediario entre el ser y el hombre). La esencia de dios es que es, pero no en el sentido medieval de que la existencia es la esencia de dios. No es repetición del argumento

1114 M. Heidegger (GA 65, 177, 151)
 1115 “ (GA 65, 185, 157)
 1116 “ (GA 65, 187, 158)
 1117 “ (GA 65, 239, 198)
 1118 “ (GA 65, 240, 198)

ontológico. Dios también es un ente, luego “es“, y su “diosar”, como dice Heidegger, pertenece al ser. Precisamente la “larga cristianización del dios” ha impedido experimentar la lejanía sobre la que se decide el advenimiento del dios o su definitiva huida. La lejanía del dios sólo se puede vivenciar en el Ereignis, pues allí es donde se encuentra la posibilidad de lo divino. “En el esenciarse de la verdad del ser, en el evento y como evento, se oculta el último dios.”(1119). Acaso el último dios posible sobre la tierra, pero no el dios de la metafísica, sino el primero que abre el pensar posmetafísico. En todo caso parece claro que el dios de las religiones, el dios terreno, es, para Heidegger, una proyección subjetiva y, como veremos enseguida, una de las innovaciones principales de los *Beiträge* es el rechazo de la noción de trascendencia como un resto de subjetividad.

Pensar en el otro comienzo tiene mucho de ejercicio espiritual, de cuidado de sí, de comprender la vida de una determinada forma que nos conduzca a la felicidad. Sería como recobrar un poco el espíritu de las filosofías del helenismo, cuya preocupación era fundamentalmente ética. Esto requiere una disposición de ánimo. Ya sabemos de la importancia que concede Heidegger a las “Grundstimmungen”. También para el otro comienzo es preciso alguna disposición afectiva fundamental. Se trata del *espanto*, la *retención* y el *respeto*, o temor respetuoso. Si en el primer comienzo de la filosofía se suele citar el asombro como estado psicológico ante la maravilla del ser, ahora, en el otro comienzo, Heidegger quiere sustituirlo por el espanto (das Erschrecken) como respuesta ante lo monstruoso del ser. El ser no es que sea monstruoso, lo monstruoso es su olvido. El ser siempre nos deja perplejos y lo descubrimos en la familiaridad de lo cotidiano y confiable. Que el ente es, al pronto es descubierto como lo más sorprendente y más encubierto hasta entonces, y esto es algo monstruoso en su enormidad porque ya no es el inocente maravillarse del niño ante el mundo, sino la dureza de una realidad primariamente descubierta, y es a lo que Heidegger denomina espanto.(1120). Sin embargo, cierta fascinación ante lo grandioso hace que el hombre quede cómo boquiabierto y permanezca fijado al descubrimiento, que haya cierta retención (Verhaltenheit) de la voluntad perpleja. El temor respetuoso (Scheu), finalmente, parece referirse al estado psicológico posterior, y ya definitivo, que domina en la retención. Y junto al respeto está la calma, pues se ha superado

1119 M. Heidegger (GA 65, 24, 37)

1120 “ (GA 65, 46, 53)

el temor terrorífico del espanto y se apunta al respeto del que surge “la necesidad del silencio, y éste es el predisponente dejar esenciarse del ser como evento.”(1121). El respeto se acerca de lo que es más lejano y extraño, pero que, sin embargo, “nos hace señas”. ¿A qué apuntan estas señas en medio de la calma? Precisamente al paso del último dios: “La retención, el centro predisponente del espanto y del temor, el rasgo fundamental de la disposición fundamental, en ella se predispone el ser-ahí a la calma del último dios.”(1122). El hombre se convierte en el vigilante (Wächter) o custodio de esa calma. En toda esta actitud, que es como un estado de alerta ante la promesa diferida del ser, la vida esta colgada de un presentimiento (Erahnung). La Sorge ha cambiado de orientación, el cuidado de sí lo es por el estar pendiente de una exterioridad que se aproxima, no por una ignorancia interior y constitutiva del Dasein (como ocurría en SuZ). Hay como una prudencia, una “phronesis”, en pleno sentido aristotélico, que nos hace estar despiertos, vigilantes, guardianes; algo que no pertenece a la “theoria” y que se resuelve en estados de ánimo. (No está demás recordar aquí la deuda que tiene Heidegger con la Retórica de Aristóteles).

Estas disposiciones anímicas del hombre, necesarias para su retorno al auténtico comienzo, no significan de ningún modo un psicologismo. Es precisamente, aquí, en los *Beiträge*, donde se consume el objetivismo del ser frente a la epistemología de corte subjetivo (tarea, por cierto, inmediatamente iniciada después de SuZ). Conceptos como el de trascendencia y diferencia ontológica desaparecen en esta obra ante el peligro de ser interpretados como proyección humana. La trascendencia se comprende ahora como un fracaso de la subjetividad, ya sea en el movimiento hacia dios o al pueblo, pues esto forma parte de las concepciones del mundo y, en general, de la concepción liberal del hombre como instaurador de valores, ideas y sentidos, todo ello canalizado a través de la cultura.(1123). Ahora la auténtica trascendencia hay que verla en un “entre” comprendido como paso del ente al ser y la divinización de este evento inaugural. Pero este descubrimiento no está puesto por el hombre, no es *su* trascendencia:”Pero este ‘entre’ no es ninguna ‘trascendencia’ con referencia al hombre -constata ahora Heidegger-, sino que es por el contrario ese abierto, al que el hombre pertenece como fundador y cuidador.”(1124).

1121 M. Heidegger (GA 65, 15, 31)

1122 “ (GA. 65, 17, 32)

1123 “ (GA, 65, 24, 38)

1124 “ (GA, 65, 26, 39)

Igualmente Heidegger rechaza el concepto de “diferencia ontológica porque es una desigualdad que no trasciende realmente el plano sobre el que están contenidos los dos términos (ser y ente). El verdadero salto hay que darlo *al evento como lugar de la escisión*, no de la diferencia (Differenz), sino de la diferenciación (Unterscheidung), lo cual requiere una decisión (Entscheidung) por el preguntar histórico-ontológico del ser como proyecto del fundamento de aquella fundamentación.(1125). La diferenciación se origina en la “acometida” del ser sobre el ente, de manera que en el evento, y con la colaboración del Dasein, el ente es. Hay una diferenciación “ab initio”. Pero la diferencia ontológica, tal y como la establece la metafísica tradicional, que también parte de la división entre ente y ser, se las ve con una diferencia ya establecida y lo que pretende es remontarse a la unidad originaria por la vía del ente mismo, con lo cual cae sin remedio en el ontoteologismo. A lo que Heidegger nos invita es a pensar esta diferencia como diferenciación en el seno mismo del Ereignis. Con palabras de Heidegger: “No hay que superar el ente, sino saltar por encima de esta diferencia y de la trascendencia y preguntar al modo del comienzo desde el ser y la verdad(...)Este saltar por encima tiene lugar mediante el salto como fundamentación del fundamento de la verdad del ser, mediante el salto al evento del Da-sein.”(1126).

La trascendencia no pertenece a la región antropológica del Dasein, sino que “ahora llega el ser mismo originariamente a su dominio.”(1127) y cualquier fundación del ser-ahí corta a la filosofía todo camino hacia una ulterior posibilidad. Cuando Heidegger escribe en el párrafo 89: “Lo que hasta ahora constituía el hilo conductor y la conformación de horizonte de toda interpretación del ente, el pensar (re-presentar), es retomado en la fundación de la verdad del ser, *en* el ser-ahí.”(1128), no hay que entender el “en” como el lugar del principio activo fundador de la verdad del ser. El “en” es más bien la *recepción de la donación* de una verdad, como se sostiene en “Tiempo y ser”. No se elimina la “comprensión de ser”, pero se matiza el “estar en la verdad del ser”. El Dasein “sostiene” (be-stehen) el misterio de lo abierto y su ocultación. “Puesto que, pues, el ser-ahí como *ser-ahí* sostiene originariamente lo abierto de la ocultación, rigurosamente tomado no se puede hablar de una trascendencia del ser-ahí; en el circuito de este planteamiento la representación

1125 M. Heidegger (GA 65, 465-6, 368-9)

1126 “(GA 65, 250-1, 206-7). Obsérvese que aquí Da-sein más se acerca a *Lichtung* que a sujeto humano.

1127 “(GA 65, 172, 147)

1128 “(GA 65, 176-7, 151)

de “trascendencia” tiene que desaparecer en todo sentido.”(1129). Como esta idea está enmarcada en la crítica al platonismo y al idealismo (parágrafo 110), cabe el calificar a Heidegger como “realista”, y cuyo realismo consistiría en la admisión incondicional de una “realidad” (el ser), no a la mano, no objetual; pero sí con un sentido factual e impositivo sobre el hombre. Si ahora la trascendencia ha desaparecido, no dejando huella alguna de subjetividad, es posible la conclusión de que en el Dasein hay como una pasividad que tiene que “soportar” la “realidad” del ser; es más, aceptarla en su papel de donación. Sin embargo, no se trata de inacción. Creo que hay suficientes llamadas en los *Beiträge* a una “conversión” existencial, a un salto, a un ejercicio espiritual volcado en la verdad del ser.

58. La cuestión de la libertad en los *Beiträge zur philosophie*.

Los *Beiträge* quieren conducirnos a la preparación de un tránsito al otro comienzo, serían el puente a una nueva figura del hombre en analogía con el superhombre nietzscheano. Lo que se pone en juego es una decisión libre por lo más originario; es decir, “die Freiheitsfrage” (1130), la pregunta por la libertad pasa a ser ahora la cuestión candente de esta segunda obra principal. Después de la experiencia del rectorado y en vísperas de la segunda gran hecatombe europea, Heidegger se desmarca del análisis político o económico de la situación y fija la crisis en el olvido de la verdad inicial, lo que ha conducido a la implantación universal de la técnica. Aquello que no nos hace libres es la atadura que tenemos respecto a ella. Se trataría de un librarse *de* la técnica, libertad negativa, a cambio de una libertad positiva consistente en un liberarse *para* oír lo que en la técnica resuena y que es el reconocimiento de la penuria.

En la técnica el mundo se ha estancado (a pesar de la interpretación corriente de la técnica como progreso), pues toda la historia pasada deja de tener influencia en el presente y el futuro carece de un destino, ya que la técnica se cierra a sí misma cualquier otra posibilidad distinta. La no-libertad consiste en el absolutismo que no permite otras opciones, pues no hay distinciones o diferencias del ser respecto al ente, de manera que se excluye la verdad.(1131). La técnica ha obturado la libertad del hombre, ya no es libre para decidir,

1129 M. Heidegger (GA 65, 217, 180)

1130 Para J.M. Navarro Cordón éste es el hilo conductor de los *Beiträge* (J.M. Navarro Cordón “Técnica y libertad. Sobre el sentido de los *Beiträge*” en *Heidegger o el final de la filosofía*, o.c. p. 141

1131 Juan M. Navarro Cordón- o.c. p. 145

todo está decidido. En el nuevo marco de la “*Seynsgeschichtlich*” la libertad es fundamental, pues es una decisión sobre la esencia de la verdad y ser libre *para* va a significar “liberación en la pertenencia al ser”. Una decisión, por cierto, y ahí está su auténtico problema, que nada tiene que ver respecto a lo antropológico-humanístico.

La puesta en marcha de la decisión se tiene que llevar a cabo una vez el hombre moderno se haga cargo de una larga lista de males. Lo masivo, y con frecuencia monstruoso; el cálculo que considera todo como posible de llevar a cabo; la rapidez y fugacidad de lo que en consecuencia es banal; la sustitución de la contemplación por la perpetua maquinación y la búsqueda neurótica de nuevas experiencias, el mundo como un entramado de vivencias. Heidegger rectifica la descripción weberiana de la modernidad como proceso de desencantamiento. Por el contrario, nuestra época padece un encantamiento profundo desde el momento en que se siente como hechizada por la manipulación técnica: “Se suele llamar a la época de la ‘civilización’ la del des-encantamiento, y éste parece más bien ir sólo junto con la plena incuestionabilidad. No obstante es al contrario. Sólo que tiene que saberse de dónde procede el encantamiento. Respuesta: del desenfrenado dominio de la maquinación.”(1132). Como sabemos, la maquinación es el resultado de una interpretación del ser que ha desvirtuado la “*physis*” original griega. En los *Beiträge* la responsabilidad de esta deriva se atribuye al cristianismo que con su idea de creación ha dejado sentadas las bases de la relación causa-efecto como el fundamento objetivo de toda la maquinación posterior. En última instancia todo se queda referido a un sujeto y a su vida, por eso todo tiene que llegar a ser vivencia. En el fondo de la vivencia no hay en realidad algo cualitativo del ente, sino sus aspectos más organizativos y matemáticos. El punto de vista cuantitativo sobre el ente es el recurso más fácil para su dominio ilimitado. Como nada es ahora imposible, la maquinación extiende sus tentáculos hasta lo gigantesco. Nuestro mundo tecnológico sería la respuesta reactiva a un afán de destrucción ante la imposibilidad de hallar un sentido del ser. Frente a esto, el salto que exige la resonancia sería ya un saber que penetra en lo escabroso (“*Zerklüftung*”) del ser y lo pone a su abrigo y cuidado. El salto es “la realización del proyecto de la verdad del ser”, pero antes hay que experimentar este estar arrojado a la pertenencia al ser.(1133)

1132 M. Heidegger (GA. 65, 124, 111)

1133 M. Heidegger (GA. 65, 239, 197)

Es muy difícil aplicar a Heidegger los significados corrientes de las palabras “decisión” y “libertad” tal y como nos han sido transmitidas desde la revolución francesa. La decisión y la libertad no son capacidades humanas, pues “cuando aquí se habla de la decisión, pensamos en un hacer del hombre, en el realizar, en un proceso. *Pero ni lo humano de un acto ni lo procesual es aquí esencial* (cursivas mías).”(1134). El mismo Heidegger se pregunta “¿Qué es aquí decisión? ¿Llegan las ‘decisiones’ porque otro comienzo tiene que ser?”, como si el ser mismo esenciara en forma de decisión porque se hace ya imposible mantener al Dasein como sujeto o la verdad como corrección, o la naturaleza como explotación y ocasión de vivencia. La cuestión está en “si el ser se sustrae definitivamente o si esta sustracción como rehusos se convierte en la primera verdad y en el otro comienzo de la historia.” (1135). Y aquí viene lo más importante: este cambio “no puede ser provocado a través de instrucciones morales”(1136), sino que tiene que ser silenciosamente preandado (vorgewandelt).

La cuestión de la decisión cobra una gran importancia en los párrafos 43 a 49 de la primera parte (Prospectiva) de los *Beiträge*. Si tenemos presente que estas reflexiones fueron escritas en el periodo crucial de 1936-1938, entonces cobran un nuevo sentido cuando el lector se apropia hermenéuticamente de las claves del texto. Aun a riesgo de imprecisión uno no puede dejar de remitirse a cierto compromiso moral que ya se translucía en SuZ. La idea, ahora en los *Beiträge*, correspondería a una modalidad de la autenticidad asignada a lo que Heidegger llama los “venideros” (die Zukünftigen). Incluso Heidegger establece una jerarquización o niveles de integración en lo que pretende convertirse en historia auténtica de un pueblo.(1137). Y aquí vuelve a estar en primer plano el papel aristocrático de una élite que tiene que llevar a cabo esa autenticidad que, sin embargo, ninguna instrucción moral tiene que ordenar. Y de nuevo (como en SuZ) surge la ambigüedad entre el Dasein individual y el Dasein colectivo. Pocos serán esos venideros, esos pocos singulares (“Jene wenigen Einzelnen”) que “crean la posibilidad esenciante para los diferentes abrigos de la verdad, en los que el ser-ahí se torna histórico.” Y junto a esta élite “esos numerosos aliancistas” (“Bündischen”), “a los que les es dado, desde el concebir de la voluntad sabedora y de las fundaciones de los singulares, vislumbrar en su conflicto las leyes de la transformación del

1134 M. Heidegger (GA 65, 87, 84)

1135 “ (GA 65, 91, 87)

1136 “ (GA 65, 95, 89)

1137 “ (GA 65, 97, 91)

ente, de la salvaguarda de la tierra y del proyecto de mundo.”(1138). En cierto sentido Heidegger matiza algunas nociones convencionales como la de “filosofía de un pueblo” (párrafo 15). No se trata de repetir que tanto el pueblo griego como el alemán son “filosóficos” y presentar a la filosofía junto a la vestimenta y la cocina nacional de los folletos turísticos. En realidad “la filosofía de un pueblo es aquella que convierte a un pueblo en pueblo de una filosofía, funda al pueblo históricamente en su ser-ahí y lo determina a la custodia de la verdad del ser.”(1139). Pero la tarea de fundar históricamente a un pueblo requiere de un salto que sólo unos selectos pueden llevar a cabo desde el momento en que presienten el abismo del ser. “El pueblo tan sólo se convierte en pueblo cuando llegan sus únicos supremos (“seine Einzigsten”), y cuando éstos comienzan a presentir.”(1140).

Lo mismo que ocurría en SuZ el “sí-mismo” del Dasein no es apresable como autoconciencia, sino como llamada (Zuruf). El pensar inicial también está respondiendo a una silenciosa llamada que ahora no procede del interior del Dasein, pues no se trata de su finitud esencial. Si se puede hablar ahora de proyecto del Dasein habrá que referirlo a la fundación del ser-ahí en el evento originario, en el comienzo de la verdad del ser. Además, ahora el otro comienzo adquiere connotaciones históricas que rebasan la privacidad del “sí-mismo”. Y aclara Heidegger: “La pregunta por la verdad del ser dispone el ámbito de la mismidad, en el que el hombre -nosotros- obrando y actuando históricamente, *conformado como pueblo*, viene a su sí-mismo. (cursivas mías)”(1141)

En líneas generales es una decisión que no elige algo predado o a la mano que podamos tomar o rechazar. La decisión es algo más abstracto en la que se pone en juego “la salvación del ente”, puesto que “por doquier aparece el desarraigo y, lo que es más funesto, porque el desarraigo ya está en tren de ocultarse. El inicio de la ahistoricidad ya está aquí.”(1142). La decisión es histórica porque se pone a la misma historia en cuestión. Con el inicio de la filosofía griega el hombre se hace propiamente histórico al reconocerse en el movimiento del ser y sus diversas epifanías. Si ahora, con la técnica, el ser desaparece por completo en beneficio del ente, la historia se paraliza. El nihilismo y la técnica son el fin de la historia.

1138 M. Heidegger (GA 65, 96,90)

1139 “ (GA 65, 43, 51)

1140 Ibid

1141 M. Heidegger (GA 65, 68, 69)

1142 “ (GA 65, 100, 93)

Hay entonces un requerimiento a decidirse por tomar una decisión. “El esencial esenciarse de la decisión es salto a la decisión o la indiferencia.” Pero decisión o indiferencia es ya un saber del Ereignis y su pertenencia a él. A pesar de la indigencia y su inconsciencia, la cuestión del ser parece estar siempre subterráneamente viva. En el fondo el hombre está atrapado y en lo más extremo ya no cabe la indiferencia; sólo la nada es la más elevada indiferencia, dice Heidegger.(1143)

Que Heidegger está siempre al borde de las decisiones extremas, llevadas a cabo por una minoría, es algo que está presente desde sus obras más tempranas. La disimulación de la verdad es algo que la vida tiene como misión en su constante caída, pero también el contrapeso de una posible transformación existencial, por eso hay “una continua decisión imperante en todo ser humano histórico.”(1144). O bien se percata de su pertenencia a la verdad del ser y descubre en esta verdad al último dios, o bien este último hombre, el hombre de la posmetafísica, termina alojado en la animalidad. Pero, “sólo pocos están siempre en la claridad de este relámpago.”(1145). Lo que se exige entonces es un viraje que ponga de manifiesto la verdad del combate entre mundo y tierra. Esta tarea, sin duda épica, reclama del individuo coraje y renuncia; coraje para asomarse al corazón del abismo y renuncia “de la propia tarea”, vale decir, de lo que nos es más cierto y seguro, lo habitual e indiferente del ente que ahora se nos enajena ante lo monstruoso de su presencia.(1146).

Como no cesa de insistir Heidegger, toda la tarea de “los futuros” es recordar (erdenken) el hecho primordial del comienzo. Es una labor de espera y esperanza destinada a unos pocos que están retenidos (Verhalten) en el “auténtico conocimiento histórico”(1147), a sabiendas de que este saber es inútil y no tiene valor alguno, pero, sin embargo, aquellos futuros que están en este saber pertenecen al ámbito de un “saber señorial”, que, una vez superada esa primera fase de espanto y respeto, se invisten de “coraje y buen humor“, ya que es un estar bien dispuesto al saber del evento. El Dasein es heroico y valiente ante nuestra época de ocaso y “los que van al ocaso en sentido esencial son aquellos que se introducen en lo que viene (lo venidero) y se inmolan a él como su fundamento invisible venidero, los encarecidos

1143 M. Heidegger (GA 65, 101, 94)

1144 “ (GA 65, 28, 40)

1145 Ibid

1146 M. Heidegger (GA 65, 29, 41)

1147 “ (GA 65, 396, 318)

que incesantemente se exponen al preguntar.”(1148). Pero no hay que hacerse demasiadas ilusiones sobre la presencia, al menos inmediata, de esta gente que acepta valerosamente el riesgo del pensar: “Hoy ya hay pocos de esos futuros. Su vislumbrar y buscar es apenas cognoscible para sí mismos y su auténtica inquietud.”(1149). Como se trata de un estado de excepción histórica, el Ereignis sería un caso de máxima extrañeza en el que lo verdaderamente divino tendría plaza sobre la tierra; “la insólita seña del último dios”(1150), tan insólita y extrema que Heidegger lo compara con la otredad de la muerte.

Como en verdad aquellos futuros ya poseen el conocimiento del pasado, no se trata de la espera de un envío que nos llega del futuro y cuya regalía desconociésemos. De ahí que Heidegger insista en que no se trata de la espera de un dios venidero, incluso afirma que esta interpretación “es la forma más capciosa del más profundo ateísmo” (1151), porque “el último dios no es un fin sino el asentarse del comienzo”(1152). Pero no se puede calificar de proyecto ni de finalidad o meta supuestamente alcanzable. Es un giro contrahistórico y en gran medida un estado utópico, “pues habrá una larga, muy reincidente y muy oculta historia hasta este incalculable instante.”(1153)

En fin, los ejemplos se multiplican y en todos ellos permanece una noción poco asequible de libertad, si medimos su concepto desde las antiguas categorías. Y es que, como Heidegger nos ha prevenido, todo esto requiere una puesta en escena que desprenda a la filosofía “de los enredos en la fundamentación científica, en la interpretación cultural o en la servidumbre de las concepciones del mundo.”(1154). Será en adelante preciso renunciar a los hechos como fundamentación última, pues “el hacerse comprensible es el suicidio de la filosofía”(1155). ¿Hasta qué punto es tarea del hombre desprenderse definitivamente del asedio del ente? ¿Podemos dar el salto al otro comienzo por nosotros mismos o necesitamos de la intercesión del ser? Hay textos que confirman esto último. Ya que el ser es lo inhabitual, en el sentido de que permanece intangible para toda habitualidad, “el ser mismo

1148 M. Heidegger (GA. 65, 397, 319)
 1149 “ (GA 65, 400, 321)
 1150 “ (GA 65, 405, 325)
 1151 “ (GA 65, 417, 333)
 1152 “ (GA 65, 416, 333)
 1153 “ (GA 65, 415, 332)
 1154 “ (GA 65, 435, 347)
 1155 Ibid

tiene que sacarnos del ente, en tanto en el ente, asediados por él, separarnos de este asedio.”(1156). Pero si le queda algún proyecto al hombre, de manera que ponga a prueba su responsabilidad, éste no es otro que decidirse por desprenderse del acoso del ente desde sus propias fuerzas; liberarse, hacerse libre de la opresión de lo Ge-Stell mediante la silenciosa calma. Y este es el auténtico proyecto al que Heidegger exhorta a que nos arrojemos: “*Que el hombre se arroje libre del ente.*” (cursivas mías)(1157).

Desprenderse del ente es tarea de nuestra responsabilidad que nos exige autofundarnos en lo que somos. La fundación nos devuelve a nosotros mismos como seres-ahí, pues no hay verdad del ser sin el hombre: “Sólo sobre el fundamento del ser-ahí llega el ser a la verdad.”(1158). La acertada comprensión del ser-ahí es vital para el salto del primer al otro comienzo y Heidegger lo define como “la crisis” entre uno y otro. El Dasein es el ente singular en el que “se esencia el esenciarse del ser”(1159). El hombre es la concreción de la esencia. La esencia del ser no es otra que su “coagulación” en el hombre. En términos escolásticos bien podríamos decir que la esencia del ser se “actualiza” en el hombre. Como el ahí ha sido acaecido por el ser mismo, el hombre será su guardián y esto es un proyecto venidero, ya que el ser-ahí realmente todavía no está completado, aún figura como un por hacer, hasta que se alcance ese futuro en el que la expresión “ser-ahí humano” ya no requerirá de la adición “humano”. Que el hombre desaparece quiere decir que su representación antropológica queda absorbida por el Dasein. Esto nos evoca a Nietzsche: el hombre es algo a superar mediante un tránsito que nos lleve al Dasein completo (el homólogo del superhombre nietzscheano). Además, esta idea que hemos rastreado en los *Beiträge*, es la semilla que luego aparece más claramente en “La carta sobre el humanismo” como rechazo frontal de la concepción clásica del humanismo. “El ser no es una hechura del sujeto, sino que el ser-ahí, como superación de toda subjetividad, surge del esenciarse del ser.” (1160).

La cuestión que indagábamos, la “Freiheitsfrage”, exige entonces de nuestra decisión como co-partícipes en el ser. De otra manera: la historia tiene que dejar de ser comprendida como

1156 M. Heidegger (GA 65. 481, 380)

1157 “ (GA 65, 452, 359)

1158 “ (GA 65, 293, 239)

1159 “ (GA 65, 296, 242)

1160 “ (GA 65, 303, 247)

fatalidad del ser. *El hombre puede propiciar su destino*. Por esa extraña “omoiosis” que desde el principio hemos sostenido, el hombre y el ser pueden retroalimentarse mutuamente. Así que, la subjetividad no desaparece, pero sí que queda redefinida no en los términos de una voluntad de poder, sino en libertad que pone los medios para una transformación de la humanidad.

La prueba de que hablamos de otra subjetividad y de otro humanismo, es que nuestra libertad lo que tiene que aportar no es la violencia de la exigencia a toda costa de fundamentación, sino la “gran calma” de lo que carece de fundamento. Lo mismo que ante el poderío de la técnica se reclamaba una pose serena, ahora, de la retención (Verhaltenheit) del evento nacerá “la oculta historia de la gran calma, en la cual y como la cual el dominio del último dios inaugura y configura al ente.”(1161). Porque sobre todo el pensar inicial es silencioso, “sigético” (del verbo griego σιγῶω, callar), sin palabras.”El pensar inicial es en sí sigético (‘sigetisch’), precisamente callando en la más expresiva meditación.”(1162).

Si Heidegger habla en distintos lugares del ser y el silencio es porque el lenguaje se ha quedado definitivamente pobre para decir la verdad del ser: “Con el lenguaje habitual, que hoy es cada vez más ampliamente mal empleado y hablado, no se puede decir la verdad del ser. ¿Puede de algún modo ser dicha inmediatamente si todo lenguaje es lenguaje del ente? ¿O puede hallarse un nuevo lenguaje para el ser? No.”(1163). En un tono enigmático afirma que el silencio es la lógica de la filosofía.(1164). El lenguaje no puede ir más allá de sí mismo, pues todo lo que se dice ya habla desde una manera de comprender el ser y nunca puede autosuperarse hacia él, “el silencio tiene leyes más elevadas que toda lógica”(1165). ¿Cómo acercarnos al otro comienzo si el silencio es la lógica del lenguaje inicial? ¿Qué podemos decir con nuestras palabras curtidas exclusivamente con el ente?. Para Heidegger no hay nada irracional en todo esto, porque “la experiencia fundamental no es el enunciado, la proposición.”(1166). Esta experiencia sería antepredicativa. La retención (Verhaltenheit)

1161 M. Heidegger (GA 65 34, 45)

1162 “ (GA 65, 58, 62)

1163 “ (GA 65, 78, 77) . En realidad sí que hay un nuevo lenguaje para aproximarnos al ser. Se trata de la poesía, como veremos de inmediato.

1164 Esta interpretación de la lógica nos remite al curso de 1934 *Sobre la lógica como pregunta por el lenguaje* (GA. 38)

1165 M. Heidegger (GA 65, 79, 78)

1166 “ (GA 65, 80, 78) (Cfr. SuZ, párrafos 33-34)

contiene el origen de una disposición que cuando intenta expresarse en palabras lo único que nombra es el evento, es un estado de ánimo “ante el titubeante rehusarse en la verdad (claro de la ocultación) de la indigencia, de la que surge la necesidad de la decisión. Cuando esta retención llega a la palabra, lo dicho es siempre el evento.”(1167). El silencio tiene entonces un valor fundante. En lo inconcreto de la búsqueda está un dudar que balbucea y que no puede expresar rectamente lo que busca. El que se lanza al evento carece de las seguridades lingüísticas del que se mueve en medio del ente, Pero, “¡Quien busca, ya ha encontrado!”(1168). El buscar es ya una manera de estar en la verdad.

Y resulta especialmente llamativo que la muerte -ese necesario final constante del hombre y que define su más plena libertad y autenticidad en su siempre tenerla en cuenta, en el precursarla- sea vista ahora en los *Beiträge* como la más firme disposición a no dejarse arrebatar por la angustia ante nuestra finitud individual. Lo mismo que el concepto de trascendencia ha sido superado, también la muerte juega un papel diferente al que tenía en SuZ. Ahora parece rechazarse el nihilismo ontológico del Dasein, todavía incluso ante la muerte misma, como un residuo de subjetividad. Pues la muerte abre la gran posibilidad de la verdad del ser y deja de comprenderse como el destino que anula por completo al Dasein. Ya no se trata de una analítica ontológica para fundar al Dasein en el precursar la muerte como respuesta a la impenetrable voz de la conciencia, sino de comprender que *en el misterio de la muerte más que algo personal e individual lo que se oculta es el abismo del ser*: “No se trata de disolver al hombre en la muerte y darlo por mera nulidad -asegura Heidegger-, sino viceversa: introducir la muerte en el ser-ahí, para llevar a cabo al ser-ahí en su abismosa amplitud y así medir plenamente el fundamento de la posibilidad de la verdad del ser.”(1169). Nuestra libertad no está al servicio de nosotros mismos, esto para Heidegger sólo sería mala filosofía de la muerte, mera concepción del mundo. La muerte tiene un sentido más alto, ya que sirve para llevar la pregunta por el ser a su fundamento.

1167 Ibid

1168 M. Heidegger (GA 65 80, 79)

1169 “ (GA 65, 285, 232)

59. Poesía “versus” logos.

La calma silenciosa de la que habla Heidegger no anula la palabra. Si enmudecemos será como respuesta a una interrogación que nos hemos hecho y de la que carecemos de respuesta. Pero la palabra permanece; eso sí, transformada en una sublimación de sí misma, más allá de sí misma. El silencio no puede ser absoluto porque siempre hay una interpelación difusa que es contestada con un balbuceo aproximativo, desde luego en voz baja, mas no clausurado.

Para Galileo el gran libro de la naturaleza estaba escrito en el lenguaje de las matemáticas. Para Heidegger el único lenguaje posible que nos acerca al ser es el que contiene la palabra poética, lo cual indica que es ya necesaria una cierta predisposición para ponernos ante el ente no como si éste fuera un mecanismo al que hay que destripar con el instrumento de la razón lógico-matemática, sino una emotividad originaria, fundamental, ante su presencia, de tal manera que al nombrarlo no lo manipulamos con alguna finalidad práctica. Ahora, la nueva palabra que dice el ente (no las palabras gastadas de la tribu), lo nombra como si fuera la primera vez que nos saliera al encuentro. En el poema, la palabra “pan” tiene la textura de la miga y el olor de la leña; la palabra llega a ser ella misma carnosita junto al resto de palabras del poema, las cuales crean una variedad de campos semánticos que antes permanecían ocultos. Es así que la poesía es palabra inicial y esencial que nombra el comienzo (la ontoantropogénesis) como la pura palabra del ser. Del ser mismo que se ha hecho lenguaje, no de la arbitrariedad de la palabra humana.

Así se explica que la sentencia filosófica más antigua -la de Anaximandro- tenía que ser dicha en tono poético, porque el pensamiento sobre el ser siempre será expuesto desde la palabra poética. Escribe Heidegger: “El pensar del ser es el modo originario del decir poético. Es en él donde por primera vez el lenguaje accede al habla, esto es, accede a su esencia. El pensar es el decir poético originario.”(1170). El problema que surge desde el inicio es que si bien el juego de aparición-desaparición es un movimiento continuo del ser, hay, no obstante, un demorarse de la presencia en el tiempo. Lo que mora en la presencia “se empeña en su presencia”(1171). Esto significaría que Anaximandro ha concebido el ser como constante fluir. Las cosas se presentan y desaparecen de manera continua en un eterno

1170 M. Heidegger (GA 5, 303, 244)

1171 “ (GA 5, 328, 264)

círculo infinito. Lo único que la palabra poética puede hacer es intentar detener el paso fugaz del instante, la presencia que llega y se desvanece, a pesar de su insistencia en el ser. El “apeiron” sería el abismático “arjé” de donde proceden y regresan las cosas y al que la poesía tímidamente se puede aproximar, aunque un instante tan solo.

Los griegos no pensaron adecuadamente la esencia del lenguaje, de ahí su interpretación errónea del “logos” y la desvirtuación en razón y lógica. Heidegger establece un vínculo entre λογος (ratio, verbum, ley, sentido, razón), λεγειν (enunciar) y el verbo alemán “legen” (poner), bajo la idea de un reunir y poner delante lo reunido. El hablar del lenguaje (“logos”) esencia entonces como un desocultamiento, esto es, como el ser del ente y “nunca se determina ni desde la emisión sonora (φωνη) ni como significar (σημαινειν) (1172). Este es el origen apofántico del lenguaje que Aristóteles reconoce, y que en su misterio hace habitar al hombre en lo poético. Sin embargo, “el pensar humano ni se asombró nunca de este acaecimiento ni advirtió aquí un misterio que oculta un envío esencial del ser al hombre, un misterio que tal vez reserva este envío para aquel momento del sino en el que la conmoción del hombre no sólo alcance la situación de éste y a su estado sino que haga tambalear la esencia misma del hombre.”(1173)

De lo que parece ser que el griego no se percató es de que antes de todo hablar hay un “oír”. Heidegger utiliza un juego de correspondencias entre ambos y dice: “El hablar no se determina desde el sonido que expresa sentido.”(1174). Esto quiere decir que hay un sentido primordial que es previo a la semántica. “Si nuestro oír fuera ante todo una captación y transmisión de sonidos, y no fuera más que esto, un proceso al que luego se asociaran otros, entonces lo que ocurriría sería que lo sonoro entraría por un oído y saldría por el otro.”(1175). Oímos lo que hablamos, es decir, entendemos las palabras, porque ellas responden a una llamada o interpelación: “Oír es propiamente este concentrarse que se recoge para la interpelación y la exhortación.”(1176). Evidentemente, para Heidegger, este oír es el escuchar la voz del ser. En un movimiento de sinestias, el “nous” o inteligencia, no se equipara a la luz neoplatónica, sino al oído que es capaz realmente de oír una exigencia

1172 M. Heidegger (GA 7, 204, 184)

1173 “ (GA 7, 205, 184)

1174 “ (GA 7, 205, 185)

1175 Ibid

1176 M. Heidegger (GA 7, 206, 185)

externa a nosotros mismos: “No oímos porque tenemos oídos. Tenemos oídos y, desde el punto de vista corporal, podemos estar equipados de oídos porque oímos.”(1177). Pero nunca el “logos” se interpretó así. Los griegos se quedaron en el aspecto sonoro y semántico del lenguaje y obviaron la procedencia. Y Heidegger hace una fina distinción: “Los griegos *habitaron* en esta esencia del lenguaje. Ahora bien, nunca *pensaron* esta esencia del lenguaje, tampoco Heráclito.”(1178). La diferencia entre habitar y pensar es aquí importante. Siendo para Heráclito el “logos” el ser del ente, no lo vio, sin embargo, plenamente como lenguaje *del ser*.

Estos antecedentes griegos nos abren la puerta para la idea que tiene Heidegger de lo poético. ¿Qué significa que el habitar humano se funda en lo poético?. Para Heidegger esta característica es la esencia del lenguaje y éste es anterior a la expresividad del hombre, de manera que, en realidad, somos hablados. El hombre habla porque está correspondiendo a una exhortación del lenguaje (1179). El lenguaje del comienzo es originariamente poético en tanto que contrastado con el lenguaje de la comunicación no nos impele a enunciados correctos o incorrectos que han podido ser contrastados. El lenguaje del ser no es veritativo, carece de valor de verdad, está más allá de la lógica bivalente o de cualquier otra lógica. El hombre y su habla están en el “elemento del poetizar”; aunque el hombre hace infinidad de cosas valiosas (“lleno de méritos”) es lo poético lo que lo define. Haciéndose eco de Hölderlin, recuerda Heidegger: “Lleno de méritos, sin embargo poéticamente, habita el hombre sobre esta tierra.” Aunque Heidegger no desarrolla plenamente en qué consiste lo poético, cabe suponer que se trata de una actitud especial frente al mundo y la manera de habitarlo. Lo poético sería una “Grundstimmung” por la que el hombre “siente” (no hay intermediación racional) que se está midiendo con la divinidad. Que el hombre es un “entre” de cielo y tierra, de acuerdo con la idea de Cuaternidad. Entonces lo poético sería el hilo conductor con lo divino, de acuerdo con la estela de Hölderlin que sigue Heidegger. Lo inefable, por irrepresentable, del lenguaje poético estriba en que lo divino es negación, ausencia y desconocimiento del dios. Dios (que aquí parece casi identificado con el ser) “es desconocido y, no obstante, es la medida.”(1180). Una medida cada vez más misteriosa, de

1177 M. Heidegger (GA 7, 207, 186)

1178 “ (GA 7, 220, 198)

1179 “ (GA 7, 184, 165)

1180 “ (GA 7, 191, 172)

manera que el cielo de los divinos oscurece su resplandor en el crepúsculo de lo desconocido.

Como no se cansa de repetir Heidegger, vivimos en un mundo absolutamente impoético. Pero una situación calificada como no-poética está suponiendo un habitar que, en su esencia, está inmerso en lo poético. ¿Y no ocurre, en cierta manera, así?, ¿no aspiran nuestras obras de arte a lo poético (y muchas lo consiguen)? Si seguimos el camino de Heidegger nos veremos obligados a delimitar el campo de lo poético y de la poesía. Para ello iremos de la mano de Hölderlin, el poeta metafísico por excelencia. Está claro que para Heidegger este tipo de poesía es el único verdaderamente válido, pues poesía y pensamiento mantienen cierta afinidad, aunque no se identifiquen.(1181). Hölderlin es calificado como “el poeta del poeta” o el que se vuelca en la esencia de la poesía: hacer poesía de la poesía.(1182). La importancia del poema (se entiende del poema metafísico) estará entonces en que, de alguna manera, se circunscribe al ámbito temático del fenómeno del ser, y esto sería así porque la apertura originaria, el Ereignis, es un hecho lingüístico. Si el lenguaje es “la casa del ser” esto no quiere decir otra cosa sino que el ser se “lingüística” a través del habla humana. Que “el habla habla” (la célebre expresión en *De camino al lenguaje*) nos remite a un habla más originaria que la humana. Es la voz del ser quien dicta nuestro decir, somos hablados cual ventrílocuos del ser, de esta manera “sólo donde hay lenguaje hay mundo”(1183). El lenguaje es la más alta posibilidad del hombre, ya que es más que una herramienta de comunicación y nos abre la posibilidad de ser históricos. En tanto fenómeno Dasein que somos, y a pesar de la infinidad de lenguas, todos concordamos y nos unificamos en el lenguaje “como sustento de nuestro existir”(1184), (otra cosa será que, según Heidegger, el griego y el alemán sean las lenguas ideales para hacer filosofía).

1181 Es importante hacer notar que este mundo impoético en el que habitamos, y que debiera ser transformado en el otro comienzo a un mundo en el que primase lo poético sobre “lo lógico”, no está exento de poesía; pero carece de poesía metafísica, que es la que Heidegger exige. Esto nos lleva a un debate, que tuvo su momento en nuestro país, entre la poesía como comunicación y la poesía como conocimiento; o poesía de la experiencia frente a la “experiencia de la poesía”. Seguramente Quevedo está cercano al ideal poético de Heidegger y en nuestra época, tal vez, José A. Valente (para esta discusión ver la introducción de Andrés Sánchez Robayna a las obras completas de José A. Valente *Poesía y prosa*- Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2006.)

1182 Una tendencia, por otro lado, muy posmoderna es la metaliteraria. En poesía también se puede hablar actualmente de metapoética, hacer de la poesía el asunto del poema.

1183 M. Heidegger *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4, p. 35) *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Ed., 2009, p. 42.

1184 M. Heidegger (GA 4, 36, 44)

El lenguaje es uno porque uno es el ser al que está plegado. Afinando más el origen del lenguaje, Heidegger se pregunta con Hölderlin desde cuándo somos habla, y la respuesta es que hablamos desde el momento en que la presencia “se desgarró en presente, pasado y futuro”. Es decir, si la presencia fuera inamovible, si no hubiera tiempo, tampoco habría lenguaje. Para Heidegger (en sintonía con Anaximandro) el lenguaje está originado en la ruptura que el tiempo introduce y que da pie al ser histórico: “Somos un habla desde el tiempo en que ‘el tiempo es’. Desde que el tiempo ha surgido, desde que ha sido fijado, desde entonces, somos históricos.”(1185). Pero el tiempo que desgarró y disgrega es un estímulo para la palabra que fija o quiere detener la corriente del tiempo y el olvido. He aquí la función del poeta: “Lo que permanece lo fundan los poetas.”(1186).

La poesía es entonces el intento desesperado por apresar el instante y fundarlo, o mejor, refundarlo en su esencia olvidada. Lo individual cobra, de repente, el valor de lo universal. Platón expulsó a los poetas de la ciudad porque mentían, se quedaban en las apariencias efímeras de la realidad, fantaseaban con el instante carente de valor, con la sombra de la idea. Pero bien mirado, el metafísico (que es el auténtico poeta) descubre en lo individual la chispa del todo. Pero si son prescindibles los poetas es porque deliran y en su ebriedad inventan una realidad inexistente. No dicen la verdad, luego son injustos y no pueden formar parte de una república bien organizada. María Zambrano, que dedicó numerosas páginas a la razón poética, dejó escrito: “El logos -palabra y razón- se escinde por la poesía, que es palabra, sí, pero irracional. Es, en realidad, la palabra puesta al servicio de la embriaguez.”(1187). Y aquí hay una enorme diferencia entre las concepciones poéticas de Heidegger y Nietzsche. Para este último el lenguaje es creación dionisiaca y ruptura con el hechizo de las palabras de la metafísica que han sido presas de la gramática. En Heidegger, en cambio, hay una *sumisión* a un lenguaje originario que necesita del lenguaje del hombre. Crear, para Heidegger, es corresponder a esa apelación. Mientras que el poeta dionisiaco carece de ataduras, el poeta del ser está ligado a una tarea de cobijo y protección, de pastoreo.(1188). De ninguna manera para Heidegger la poesía sería dejarse llevar por el “don de la ebriedad” (por utilizar un célebre título del poeta Claudio Rodríguez).

1185 M. Heidegger (GA 4, 37, 44)

1186 “ (GA 4, 38, 45)

1187 María Zambrano - *Filosofía y poesía*, México D.F. F.C.E., 1987, P. 33

1188 Mariano Rodríguez González *La teoría nietzscheana del conocimiento*, Ed. Eutelequia, 2010, pp. 54-56

El poeta no dice cualquier cosa, por eso no vale todo tipo de poesía, sino la palabra esencial. Las palabras sencillas del lenguaje cotidiano, en su transvase al poema, parecen palabras nuevas y luminosas, no desgastadas por el uso. La poesía nombra la pureza del ser: “La poesía es aquel nombrar fundador del ser y de la esencia de todas las cosas, esto es, no un decir cualquiera, sino precisamente ese decir mediante el cual aparece previamente en lo abierto todo lo que hablamos y discutimos luego en el lenguaje cotidiano.”(1189). Lo poético es algo previo al lenguaje. Es una disposición anímica emotiva, llena de temor y temblor ante lo milagroso del instante y su presencia inaudita: “El lenguaje originario es la poesía en cuanto fundación del ser.”(1190).

Si en el otro comienzo ha de preponderar la poesía sobre el logos y hay que abrir la puerta a la forma lingüística más originaria para decir el ser, esto nos conduce a que en esa utópica sociedad, en la cual el ser se ha recobrado, la disposición afectiva de nuestro estar en el mundo y junto a las cosas y personas que nos rodean, tendría que ser la emotividad del que siempre ve el lado poético del mundo, del que siempre está en tensión hacia el poema. Y aquí sí que hay todo un estilo de vida y una auténtica modificación en las relaciones personales (y en la política, y en la economía, y en todo). La revolución poética que se reclama posee entonces las connotaciones necesarias para una nueva ética, una “ética poética” (1191), aunque nunca sepamos cuáles serían las “normas poéticas” de convivencia. Lo que se nos propone es sustituir el “logos”, como disposición calculística y previsora del ente, por lo “poetisch” como lo imprevistamente fundacional, original y creativo del ser. En definitiva, la sustitución de lo Ge-Stell por el “originario nombrar a los dioses”(1192), y que más bien se trata de lo divino del ser que el dios de la metafísica, tarea encargada al poeta para ilustración de su pueblo, pues “el decir del poeta consiste en atrapar esos signos para, a su vez, poder señalárselos a su pueblo.”(1193). Mientras tanto nos toca vivir los tiempos de penuria, “en el ya-no de los dioses huidos y en el todavía-no del dios venidero.”(1194).

El ser, los dioses, el poeta y los hombres, forman una cuaternidad en la que cada uno tiene un papel asignado. En el texto siguiente queda claro que dios es un intermediario entre lo

1189 M. Heidegger (GA 4, 40, 47)

1190 “ (GA 4, 40, 48)

1191 Jesús Conill Sancho- *Ética hermenéutica*, Madrid, Ed. Tecnos, 2010, p. 122.

1192 M. Heidegger (GA 4, 42, 50)

1193 Ibid

1194 M. Heidegger (GA 4, 44, 52)

sagrado y el hombre. Es el demiurgo entre algo que es superior a él y el poeta, el cual recoge el don o llama de lo sagrado de manos de los dioses, para, a su vez, encendido por su inspiración, hacérselo entrega al resto de los hombres, al pueblo.

El poeta no es capaz de nombrar de modo inmediato por sí mismo lo sagrado. La llama de la clara luz que calladamente se guarda en el alma del poeta precisa ser inflamada. Lo único que tiene la suficiente fuerza para ello es un rayo de luz que, a su vez, es enviado por lo sagrado mismo. Por eso, tiene que haber alguien más alto, alguien más próximo a lo sagrado y al mismo tiempo todavía por debajo de él, un dios, para que arroje el rayo que inflama el incendio en el alma del poeta. Con este fin, el dios toma sobre sí eso que está 'por encima' de él, lo sagrado, y lo recoge en la nitidez y el golpe de ese único rayo por el que queda 'asignado' al hombre, con la misión de hacerle ese don. (1195)

60. "Ethos" y "Phrónesis".

Las inexistentes normas de convivencia poética serían posibles -en ese hipotético e ideal nuevo comienzo- sobre la base trascendental del reconocimiento de la originaria apertura al ser. En definitiva, los *Beiträge* ya contienen el núcleo esencial de la posterior *Carta sobre el humanismo*. El hombre habita la casa del ser y hablará el depurado lenguaje de la poesía, a la que tiene que reivindicar desde el momento en que la casa se ha hecho inhabitable. El habitar o "ethos" en la proximidad del ser se convierte en la auténtica y originaria ética.

En la lección titulada *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* hay unas importantes consideraciones sobre el "ethos" humano. De la misma manera que el "logos", el enunciado, pertenece a un círculo especial del ente, que no se da ni en las plantas ni en las piedras o los animales, sino exclusivamente en el hombre, lo mismo ocurre con el "ethos". "Esta comprobación también vale para el 'ethos', que, como actitud del modo de estar en medio de los entes, sólo al hombre concierne. Sólo el 'ethos' atañe al hombre, precisamente de manera que *en* el 'ethos', y a través de él, en relación con los entes en totalidad existe, y que así, vuelto hacia ellos, al hombre propiamente 'le va'"(1196).

1195 M. Heidegger (GA 4, 66, 76)

1196 " *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*.(GA 55, p. 216) "Doch diese Feststellung gilt auch vom ηθος, das als die Haltung des Aufenthalts des Menschen inmitten des Seienden nur den Menschen angeht. Allein das ηθος betrifft den Menschen doch gerade so, dass er *im* ηθος und durch es in dem Bezug zum Seienden im Ganzen stehet, und so, dass umgekehrt dieses den Menschen eigens angeht".

El propio “logos”, entendido como lenguaje o conducta expresiva del hombre, pertenece a ese morar originario del hombre en medio del ente. Toda la ética de Heidegger se reduce al reconocimiento de ese habitar originario. Es, pues, una ética ontológica. Ética puesta al servicio de una exterioridad, como lo es la ética religiosa. “Por lo tanto, con buenas razones podríamos decir: el hombre es aquel ente en medio de la totalidad de los entes cuya esencia está especialmente señalada por el ‘ethos’” (1197). La antigua esencia del hombre, el animal racional, se ha transformado; ahora está plenamente determinada por el “ethos”. La antigua sentencia la reescribe Heidegger de la siguiente manera: “Lo peculiar del hombre es el ‘ethos’. El hombre es aquel organismo en el que el ‘ethos’ es lo más auténtico y señalado.”(1198). La casa del ser ha sustituido definitivamente al orgulloso animal racional que creyó un día fundar el conocimiento, pero cuya luz sólo brilló un minuto en la eterna oscuridad (Heidegger expresamente alude aquí al célebre texto de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*).

Si la ética heideggeriana no persigue resultado alguno, sino la mera actitud contemplativa del que guarda la casa del ser, esto nos lleva a la vieja disposición o capacidad virtuosa ante la vida que ya Aristóteles trató en la *Ética a Nicómaco*. Me refiero a la prudencia o “phrónesis” (φρονησις). En la hermenéutica de la facticidad este concepto tuvo su importancia al interpretar Heidegger a Aristóteles de una manera profundamente novedosa. La “Phrónesis” termina por identificarse con la “Sorge” en tanto que ocupación y preocupación con las cosas. El tener que decidir de la existencia, el llevar a cabo un proyecto, aunque estemos previamente arrojados, la constitución fáctica e histórica del Dasein, todo esto constituye un saber que no es el mismo que el de la teoría o el de la producción de objetos técnicos. Precisamente la vida (que es en su constitución ontológica fundamental lo que quiere apresar el joven Heidegger) es decisión constante, empujada por la necesidad del propio vivir, el tener que ser (zu sein). Pero la “Sorge” (y con ella el homólogo concepto de “phrónesis”) desaparece del lenguaje técnico de Heidegger una vez iniciada la famosa Kehre (sin duda por ser un concepto demasiado subjetivo como para tenerlo en cuenta en la nueva perspectiva de la historia del ser).

1197 M. Heidegger (GA 55, 217). “Deshalb könnten wir mit gutem Recht sagen: der Mensch ist dasjenige Seiende innerhalb des Seienden im Ganzen, dessen Wesen durch das ηθος ausgezeichnet wird“.

1198 Ibid. “ανθρωπος ζων ηθος εχον, der Mensch ist dasjenige Lebewesen, dessen Eigenstes und Auszeichnendes das ηθος ist.”

La cuestión que se nos plantea es si no sería necesario mantener el concepto aristotélico de “phrónesis” en el otro comienzo, pues no veo que desaparezca la función de la Sorge o cuidado, si bien hay que matizar que ahora el motor de la misma no respondería al “por mor de” (“worumwillen) del Dasein, sino de un cuidado de sí que está en función de o a disposición del ser. Esto continuaría perteneciendo al Dasein, dadas las características de la “phrónesis”, pues se trata de la manera de estar el hombre en el mundo cuando lo que lleva a cabo no persigue un “telos”, una finalidad práctica. Lo que la “phrónesis” considera no es nada constitutivo para la finalidad de la “práxis”. Importa más el cómo que el qué. “Un resultado no es constitutivo del ser del obrar, sino meramente el εἶναι, el cómo” (1199). La prudencia de la “phrónesis” no conduce a la completitud de una posibilidad porque es decisión constante (entweder-oder), “no persigue ninguna excelencia, es en sí misma excelencia.”(1200).

Tomando como base la lectura que lleva a cabo de Aristóteles, Heidegger recoge tres formas elementales de desvelamiento de la verdad: “theoría”, “poiesis” y “práxis”, a las que corresponden tres formas de conocimiento: “episteme”, “techné” y “phrónesis”. Aristóteles añade la sabiduría (“sophía”) y el entendimiento (“nous”) que Heidegger incluye en aquellas tres principales (1201), y que ontologiza en SuZ en las formas respectivas del “estar-ahí-delante” (“vor-handen”), “estar-a-la-mano” (“zu-handen”) y “cuidado” (“Sorge”) (1202).

A diferencia del ámbito teórico que busca lo universal, la vida práctica está relacionada con la acción buena que, a su vez, está orientada a la vida buena. La diferencia entre el saber teórico o técnico con respecto al práctico estriba en la seguridad que nos ofrece la teoría. Como en este caso se trata de finalidades externas al individuo (ya sea lo universal de la “episteme” o el útil de la “techné”), se puede llegar a dominar, incluso enseñar. Pero el saber práctico se mueve en el terreno de la duda y las circunstancias, por eso se necesita de la “phrónesis”, que sería la buena capacidad para tomar decisiones adecuadas ante los

1199 M. Heidegger - *Platon: Sophistes* (GA 19, p. 51) “Ein Resultat ist nicht konstitutiv für das Sein des Handelns, sondern lediglich das εἶναι, das Wie.”

1200 M. Heidegger - o.c. p. 54 “Sie hat also keine ἀρετή, sondern ist in sich selbst ἀρετή.”

1201 (Cfr. Aristóteles *Ética a Nicómaco* VI, 3, 1139 b)

1202 La interpretación aristotélica que lleva a cabo Heidegger ha sido destacada por F. Volpi en “Being and Time: A Translation of the ‘Nichomachean Ethics’?” en *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*. State University of New York Press, 1994. También : “Sein und Zeit. Homologien zur Nikomachischen Ethik”. Karl Alber Verlag, *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 6, 1989.

imperativos de la acción. Aristóteles define así la prudencia: “Estamos en disposición de discernir lo que es la prudencia estudiando desde el comienzo a quiénes llama la gente prudentes. Parece con razón que lo que los caracteriza es la capacidad de decidir convenientemente lo que es útil y bueno.”(1203). Heidegger convierte a la “Sorge” en la actitud unitaria del Dasein. “Poiesis” y “theoría” se encuentran al servicio de la “práxis”, por lo cual forman parte del “irle” al Dasein.

¿Puede valernos entonces la lectura de la *Ética a Nicómaco* y su concepto central de “phrónesis” como un modelo que nos sirva para la ética del otro comienzo?. Hemos visto que no es reductible a la actitud teórica, “sino relativa a un proyecto de autodeterminación de la existencia del Dasein”(1204). El adecuado orientarse en la vida está puesto al servicio de una idea de futuro y de proyecto de autorrealización: “Una determinación absolutamente prudente es la que tiene éxito en relación con el fin general de la vida humana”(1205), incluso, añadiríamos nosotros, aunque sólo se contemple como finalidad de la vida la proyección extática hacia el ser. Sin duda Aristóteles no iría tan lejos como pretendemos, pues el bien supremo nunca fue la contemplación de la “alétheia”, como desearía Heidegger, sino que el bien supremo, la felicidad, está referida a la vida que se integra en la política, o sea, en el estado.(1206). Las similitudes llegan hasta donde se comprende la “phrónesis” como proyecto existencial, pues creo que no se puede obviar que, a pesar del pecado de subjetivismo (1207), también el Dasein en el Ereignis tiene algún proyecto de vida, aunque nada más que sea decisión por un silencio poético. También tendrá que evaluar constantemente su vivir y conformarlo “prudentemente” a la verdad del ser y es que en esto consiste precisamente toda la ética de Heidegger. La “phrónesis” nos pone ante nuestra situación histórica como antes lo hacía su homólogo (“Sorge”) en relación al sí-mismo del Dasein.

1203 Aristóteles o.c. VI, 5, 1140 a

1204 Así la comprende también Jesús A. Escudero en su exhaustivo libro *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona, Ed. Herder, 2010, P. 284

1205 Aristóteles o.c. VI, 9, 1142 b

1206 “ I, 2, 1094 b

1207 Que al final el sujeto es inevitable. Esta parece ser la conclusión a la que Wolfgang Welsch llega: “Heidegger sigue siendo en lo concerniente al desocultamiento, un *exclusivista humano*. Solamente habría reemplazado el antiguo privilegio del *animal rationale* por el nuevo del compañero (del ‘vecino’ o ‘pastor’) del ser. El contenido ha variado, la estructura se ha mantenido.” Wolfgang Welsch “Heidegger: antropocentrismo ontológico”, Félix Duque (Ed.), en *Heidegger. Sendas que vienen.*, vol. 1, Madrid, Servicio Publicaciones UAM, 2008, p. 113.

Si esto es así, entonces el protagonismo de la “phrónesis” consistiría en que el Dasein tendría que, primero, tener autoconciencia del momento histórico que está viviendo y, segundo, decidir desde la prudencia qué hacer ante el olvido del ser, o lo que es lo mismo: cómo orientar tu acción, en cada caso, conforme a la verdad del ser. Como no hay una regla o algoritmo que nos proporcione la solución a qué debemos hacer, sólo cabe que la “phrónesis” cumpla el mismo cometido que el “precursar la muerte” de SuZ. Esto es, que tu vida siempre tenga presente dos cosas (que se implican una a la otra) a la hora de actuar: que has de morir y que este hecho te pone frontalmente ante la pregunta por el ser. Ésta sí sería una buena aplicación de la “phrónesis” aristotélica a la cuestión del Ereignis, “pues la prudencia representa el único modo de comportamiento que coloca al hombre en disposición de reconquistar su autenticidad.”(1208).

Puesto que la “phrónesis” es capacidad para proyectar nuestra vida, también tendría la virtud de rescatar al Dasein de su tendencia a la caída. Y de impulsarlo a un nuevo comienzo.

CONCLUSIONES: LA ÉTICA DE HEIDEGGER COMO UTOPIA DEL SER

El marco de la ética, en tanto disciplina filosófica, es a veces muy estrecho. El sentido común suele entenderla como discusión racional acerca de la vida buena y, sobre todo, el establecimiento de la forma correcta en nuestra relación con los otros. Lo bueno y lo malo, el deber ser de las cosas, quiere decir cómo debemos tratar a nuestros semejantes; por ejemplo, ver a las personas representando un fin en sí mismas y no un medio para lograr otras cosas. Cuando estas relaciones se extienden a una comunidad dialógica hablamos de la política y de su eticidad.

Pero también es cierto que los seres humanos con frecuencia nos planteamos interrogantes sobre nuestro existir en un universo que desconocemos. Nos gustaría saber cuál es nuestro papel en él, si posee alguna finalidad en sí mismo o se la tenemos que dar nosotros, o qué trato tenemos que dar al resto de los entes, además de a las otras personas, por ejemplo a los animales, si somos los amos de la tierra o hay que cuidarla, o si vivimos en un ámbito extraño que nos supera y al que, tal vez, deberíamos venerar y respetar.

Con estas últimas preguntas empezamos a dudar entre la ética o la religión, ¿no trata la religión de cuestiones ultimísimas que atañen preferentemente al individuo y su búsqueda

de un sentido que lo explique todo?

El caso de Heidegger es paradigmático de ese tipo de ética al que nos hemos referido en segundo lugar. Se trata de mi manera de inmorar en el mundo, de cómo interpreto la existencia en general y de mi posible responsabilidad ante ella. Yo me debo, primero, a un dato originario, como es el hecho de que las cosas son, y, segundo, yo no he puesto ese origen. Ni es un acto de mi voluntad ni algo que mi conciencia constituya. Cada vez que amanece tengo al mundo en mi ventana y no está en mi mano suprimirlo. Ambos formamos una extraña simbiosis, yo puedo hacerme autodesaparecer mediante el suicidio, pero entonces también desaparece el mundo. Definitivamente, esta situación de partida es algo a tener en cuenta para el resto de mi vida, de manera que este saber que tengo sobre mí mismo y mi estar en el mundo, por mucho que lo pretenda camuflar y vivir impropriamente, porque es un dato molesto y una pesada carga siempre irresuelta, me ha de acompañar como una sombra en todos mis actos. En ese caso, la praxis ha de estar teñida siempre por ese saber difuso, hermenéutico, es decir, ateorético. Y esto es lo que significa ética originaria: una ética que no es plenamente autónoma, pues está dependiendo de un hecho ontológico, pero que no desdeña absolutamente la libertad humana, pues, en parte, el recobrar la autenticidad depende del hombre y su disposición a dar el salto hacia el origen.(1209)

De modo que, en Heidegger, se habla de una ética de la “conversión” más que de la reflexión (1210), o de que su filosofía no necesita concretarse en un tratado de ética, porque ella misma es ética (1211) El por qué de esa “conversión” creo que ha quedado claro en las páginas que anteceden. Sólo se puede entender plenamente la filosofía de Heidegger si se tiene siempre presente que, como trasfondo, hay una crítica a la modernidad y su idea del

1209 La ética suele figurar como la guinda de los grandes sistemas filosóficos. El caso más patente es el de Kant, en donde, al final de sus días, para algunos se cuela contradictoriamente lo que había negado en la primera crítica. Pero yo casi estoy por asegurar que toda reflexión filosófica ya parte de un posicionamiento ético. La más teórica y alejada de la realidad está suponiendo ciertas ventajas morales o políticas para la sociedad a la que está dirigida. Ningún saber es inocente y sin presupuestos previos sobre lo que está bien o mal. Sobre este aspecto de la filosofía escribe F. Volpi: “No hay metafísica, en rigor, sin filosofía práctica. No se puede resucitar la idea de metafísica como ‘episteme’, sin retomar al mismo tiempo la idea de la ‘teoría’ como forma de vida, como ‘praxis’ suprema.” (F. Volpi- “La maravilla de las maravillas: que el ente es. Wittgenstein, Heidegger y la superación ‘ético-práctica’ de la metafísica” en *Heidegger. El testimonio del pensar*, Bogotá, Ed. Pontificia Universidad Javeriana, 2007, p. 299)

1210 Así lo interpreta Barbara Merker en “Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie M. Heideggers” en *M. Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Suhrkamp, 1989, pp.215-243

1211 Esta es la lectura de Max Müller en *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1964

sujeto soberano. La consecuencia es el nihilismo y la técnica como el más extremo olvido del ser; el antídoto es la humildad y el respeto ante su enigma, el silencio y el pensar contemplativo.

En algunas partes de la obra de Heidegger, sobre todo en los *Beiträge*, hemos visto cierta aproximación religiosa en la idea del ser y su elevación a lo divino. Esto daría pie a interpretar a Heidegger más desde la religión que desde la ética. Hay demasiados términos que se corresponden con la experiencia religiosa: don, interpelación, envío o Ereignis como escatología del ser. Como ha detectado P. Cerezo nada de esto tiene que ver con la secularización del humanismo (1212). Pero ocurre que en Heidegger siempre aparecen ontologizados conceptos que antes poseían un sentido distinto. Lo sagrado en Heidegger acaba perdiendo su sentido religioso, como los dioses dejan de ser divinos en su acepción usual. Lo religioso, lo sagrado, lo divino, son redefinidos en una dimensión nueva e igualmente nuestra vinculación con ellos. (1213). Son conceptos nuevos que están más allá de lo entitativo y metafísico y que han sido trascendidos al orden del ser.

Se ha criticado como el gran punto flaco de Heidegger el no haber concretado su propuesta moral, si es que podemos hablar de propuestas morales en Heidegger precisamente. Y es que no se puede llevar nada a la concreción porque, al fin y al cabo, bajo toda ética se camuflaría una racionalización y legitimación de los prejuicios; que su validez universal (esos valores intemporales) meramente esconderían la dictadura de término medio del ser-unos-con-otros en el “Man” de lo cotidiano. (1214). Entonces resulta claro que esta lectura nietzscheana de la moral que Heidegger tiene en cuenta, tenía que impedirle formular nuevas reglas y normas morales a la antigua usanza. Bueno y malo tendrían la misma procedencia ontológica que el “tener a la vista”(1215). Y ya sabemos que todo valorar no deja ser al ente y es una subjetivización que resta importancia y categoría a lo que se presenta.

Así que, lo mismo que hay una destrucción de la ontología y su sustitución por la ontología fundamental, ¿habrá también una “Fundamentealthik” que sustituya a la tradicional disciplina de la ética?(1216). Para R. Thurnher el hombre tiene dos formas de

1212 P. Cerezo- “De la existencia ética a la ética originaria” o.c. p. 73

1213 “ o.c. p. 74

1214 Rainer Thurnher - “Heideggers Denken als Fundamentealthik?” Reinhard Margreiter/Karl Leidlmair (Hrsg) en *Heidegger. Technik-Ethik-Politik*, Würzburg, Königshausen und Neumann Verlag, 1991

1215 M. Heidegger (SuZ, 286, 304)

1216 R. Thurnher - o.c. p. 136

actuar que tienen como fundamento esa originaria apertura hacia el mundo. Tomando como referencia la aparente tautología “die Welt weltet” tenemos las cosas que, procedentes como inmanencia del mundo y encuadradas en un horizonte de significado, nos sirven para la praxis humana (los entes intramundanos de SuZ). Pero, por otro lado, existe una relación con el mundo que no es la de los entes que nos salen al encuentro, sino con el mundo mismo en tanto horizonte de significatividad.(1217). Y esa conducta del hombre -añade Thurnher- ya no tiene el carácter del ocuparse con las cosas o el preocuparse con los otros (que es la manera corriente de entender la moral, diferencia que he resaltado al comienzo de estas conclusiones), sino por el claro del mundo, la apertura del ser como posibilidad de una transformación (Verwandlung) de la tradicional relación del Dasein y el mundo. En los textos de la “Carta sobre el humanismo” hay una distinción importante que este autor señala: nuestra relación con los entes descansa en la producción de un efecto sobre ellos, de manera que una vez cometida la acción ésta se agota en el ente acabado (ausgehen). Pero al lado de esta acción sobre las cosas está la que completa (Vollbringen) la esencia de algo. Es llevar algo a la plenitud de su esencia, y el fundamento de esta completud es la relación del ser con la esencia del hombre, completar la apertura al ser. Esta sería la Fundamentealthik que ya no tiene nada que ver ni con la teoría ni con la práctica.

En la medida en que esa apertura originaria, ella misma, no posee trasfondo empírico alguno y, sin embargo, nos interpela, cabría apuntar a un idealismo moral de tonos platonizantes. ¿Hasta qué punto no reproduce Heidegger la dicotomía nietzscheniana mundo aparente/mundo verdadero? La verdad es el ser, que es algo no representable sino captable en una especie de intuición intelectual. Los entes, en cambio, se nos presentan a los sentidos, aunque no agotan el fenómeno de la supuesta donación. Si la verdad verdadera es el ser frente al ente, aquí hay una distinción que en Heidegger no deja de ser moral. No es que haya un mundo más real y separado, sino algo *en* el ente que es valorativamente superior porque no se puede obviar su protagonismo, si no como fundamentador (en sentido causal) sí como fundamental para que se den entes. Si esto se olvida viviremos en un mundo exclusivo de entes, lo cual no deja de ser cierto engaño y mera apariencia. Hay una distinción moral en la diferencia ontológica porque los efectos de su marginación todos los conocemos: alienación

de la esencia humana que se ha transformado en razón instrumental e igualación valorativa que conduce al nihilismo. Nuestro mundo no es que sea ilusorio e imagen pobre de otro real, es que junto a este mundo se da otra riqueza que se nos escapa y cuyo reconocimiento podría reconducir al hombre a su dimensión más auténtica. Y esto, sin duda, es un juicio moral que valora y se está decidiendo por un mundo mejor.

La superación de la metafísica resulta entonces consecuencia de una convicción más ética que teórica (1218), con lo cual no termina de abandonarse la historia en los brazos del ser para que disponga de ella haciendo unos envíos caprichosos. Ciertamente Heidegger mantiene un equilibrio inestable entre la fatalidad del destino histórico y la libertad humana. El hombre desconoce ese destino, pero puede ayudar a provocarlo (como he sostenido en páginas anteriores) o puede abandonarse a lo que ha de ser sin intervención de lo que debería ser. En cualquier caso habrá decisión, libertad. Por eso la serenidad final ante el mundo acaecido no es mera pasividad.(1219). Entonces, ¿hasta qué punto desaparece con la Kehre el programa de una hermenéutica de la facticidad, tal y como era la intención en SuZ? La tarea consistía en que dicha hermenéutica pusiera al descubierto la autoalienación del Dasein, pero ¿no es ahora dejación de la libertad el ponerla a los pies de la técnica?(1220).

Puede objetarse que se trata de una libertad sólo formal, y es cierto el parecido de las éticas de Kant y Heidegger, aunque en el primero se trata de un formalismo lógico-trascendental, mientras que en Heidegger es hermenéutico-fenomenológico-existencial. Además, la posible ética de Heidegger no implica deber alguno, ni siquiera la conciencia moral de SuZ, menos en la actitud de serenidad final. No hay obligación, sino reconocimiento hermenéutico de una apertura.(1221). No hay deber, pero sí responsabilidad en el uso de la libertad. Es una ética en la que, desde el presupuesto del ser, lo primordial es la relación del individuo con su propia vida y de ésta con el universo como un todo. Primeramente como reconocimiento de una realidad finita de ser arrojado que tiene que existir, y, en un segundo momento, como

1218 “Es precisamente en el horizonte de la pregunta por el ser, por la técnica, por el fin de la metafísica y el nihilismo donde la pregunta por la ética acucia a su esclarecimiento.” Luis C. Santiesteban *Heidegger y la ética* o.c. p. 26

1219 “Importa subrayar que esta nueva actitud no es de abandono ni de resignación quietista, sino de asunción del mundo desde la dimensión ontológica de su apertura, como mundo del ser.” P. Cerezo- “De la existencia ética a la ética originaria” o.c. p. 57

1220 “Lo que muestra la hermenéutica heideggeriana de la facticidad es que en la estructura fundamental, auténtica, de un ser entendido como Dasein está ya inscrito el *motivo ético* (cursivas del autor) para una crítica de la ideología (o falsa conciencia).” Jesús Conill Sancho- *Ética hermenéutica*, o.c. p. 112

1221 Jesús Conill Sancho - o.c. p. 116

aceptación también de un ámbito que lo supera y que él de ninguna manera ha puesto. El tener que ser, la vida práctica, conlleva siempre estas dos condiciones con las que tiene que contar y por eso no es nunca el individuo absolutamente pasivo frente al ser. La caída en el mundo es siempre la consecuencia del soterramiento de esta verdad (incluso aunque en el segundo Heidegger no haya sido explícitamente tematizada). El hombre que olvida este origen piensa que es inmortal y que está en sus manos el destino del universo. Podemos, entonces, asegurar con Günter Figal, que de lo que se trata es de un concepto nuevo de libertad. O se piensa que la filosofía de Heidegger sirve como punto de partida para un desarrollo de la libertad humana, o bien ella misma, desde el principio, se puede leer en su totalidad como una filosofía de la libertad que tiene su centro en el público “das Man” como determinación fundamental de la no-libertad.(1222).

Uno de los autores que más ha insistido en la idea de la libertad en Heidegger ha sido Otto Pöggeler, para quien la dialéctica destino-libertad queda muy bien aclarada al introducir la idea del envío o sino del ser (Geschik) como una suerte de esquemas obligatorios que a su vez nos obligan a ser modificados. Pöggeler cree que es una fatal interpretación del pensamiento de Heidegger el pensar que estamos a merced de un historicismo irracional.(1223). La posición del nuevo esquema no puede ser instaurado directamente frente al vigente “con miras a una meta de la historia o una utopía”. Pero si esto es así, no significa que el hombre se encuentre atado de pies y manos frente a la obligatoriedad del esquema. La filosofía “no puede pretender saber lo que aún no saben los médicos, los biólogos, los juristas o los artistas. Pero puede desplegar estas cuestiones y mantener despiertas cuestiones que ya se han planteado, que no pueden ser acalladas y que cada vez se

1222 Günter Figal - *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*- Beltz Athenäum, 1988 p. 23

Aquí tampoco podemos dejar de citar al malogrado Franco Volpi. Que la libertad humana se juega en el terreno de la ontología significaba para el autor italiano “corresponder al ser”: “Heidegger no concibe el pensamiento del ser como una teoría neutral e indiferente respecto del actuar, sino que le atribuye un significado salvífico, con el correspondiente tono profético. Corresponder al ser implica consecuencias esenciales para el actuar, de modo que la ‘ontología’ se torna en una ética originaria: operari sequitur esse.” F. Volpi -*M. Heidegger. Aportes a la filosofía*, trad. Valerio Rocco, Madrid, Maia Ediciones, 2010. p. 40. Sin embargo, Volpi se muestra muy crítico con la mística creada entorno al Heidegger último y “su naufragio en el mar del ser”: “Lo enigmático no es tanto el pensamiento del último Heidegger , sino la admiración estólida y a menudo acrítica que se le ha tributado y que ha producido tanta escolástica.” o.c. p. 62

1223 Otto Pöggeler *Filosofía y política en Martin Heidegger*, trad. cast. Juan de la Colina, México D.F., Ed. Coyoacán, 2005 , p. 40

vuelven más urgentes.”(1224)

No podemos olvidar en estas conclusiones la nunca fácil constitución del “mit-sein” heideggeriano. Lo que no parece existir en la ética de nuestro autor es la simple y llana relación afectiva para con los otros. Todo está mediatizado por el discurso ontológico. De nada valen las alusiones esporádicas a los otros, ya sea el pueblo o “los futuros“, estos siempre ya aparecen desde el escenario previo del ser. A pesar de las vagas llamadas a un posible cambio de orientación y transformación de la humanidad, esto sólo cabe concebirlo como una “conversión” uno por uno. En última instancia no deberíamos olvidar que en Heidegger prima seguramente el individualismo, el heroísmo y la jerarquía de una élite de excelentes, frente a los adocenados mediocres que igualitariamente yacen caídos en el “das Man”. Esto se sabe, pero parece que da miedo decirlo.

Así que, si somos consecuentes, tendríamos que objetarle a Heidegger su falta de sensibilidad para las relaciones interpersonales. Hay que hacer notar que la afirmación “yo soy” es en realidad falsa, ya que nunca es el Dasein propiamente sino en el círculo del impersonal “se” que es nuestra manera cotidiana de estar en el mundo. De aquí cabe deducir que la autenticidad sólo es posible en soledad y que toda compañía está irremediamente afectada de inautenticidad. La presencia de los otros, el co-estar, remite al modelo del estar-a-la-mano, aunque Heidegger no pretenda una cosificación del otro. Como tampoco existen referencias a la amistad. En Aristóteles (*Ética a Nicómaco*) la actitud teórica que es la más alta condición moral del hombre, y que requiere cierta soledad, no es incompatible con una felicidad secundaria como el cultivo de la amistad, la justicia o la valentía.

Es posible que el habitar genuino del hombre conduzca a un modo de relación en el que el reconocimiento común de la muerte establezca una corriente de compasión. No estaríamos lejos de la piedad ante el dolor universal tal y como Schopenhauer preconizaba. Pero Heidegger no tiene esto en cuenta, porque la muerte, en la primera fase de su pensamiento, es algo existencial, y en la Kehre sólo sirve para iluminar la verdad del ser.

No basta, entonces, con el “Fürsorge” como un formal estar ocupados con los demás, sino que sería preciso complementarlo con la “Kardia” (lo cardial), el aspecto sensitivo, “lo que nos toca el corazón” diríamos. Pues en la hermenéutica heideggeriana nadie muere de

hambre, ni está enfermo y sufriendo, el Dasein carece de sexo y sexualidad y todo el hiperesencialismo por el que transita Heidegger alcanza su cumbre en la segunda época.(1225)

Es inevitable comparar a Heidegger con Levinas en este aspecto de la ética. Ambos autores hablan desde convencimientos vitales completamente distintos. A uno se le puede caracterizar como griego, mientras que al otro, en un sentido determinado, como judío.(1226). Adrian Peperzak, en alusión a Heidegger, afirma que el pensamiento sobre el ser, la verdad y el sentido, es una decisión con graves consecuencias sobre el lugar secundario o no fundamental de la ética. En cambio, para Levinas, “la ‘prima philosophia’ está al servicio ,‘ipso facto’ y desde el comienzo, de las categorías éticas. Que la ética precede a la ontología queda claro en este texto de Levinas: “Al develamiento del ser en general, como base del conocimiento, como sentido del ser, le antecede la relación con el ente que se expresa; el plano ético precede al plano de la ontología.”(1227). En el caso de Heidegger la aparición de los otros no ocasiona ninguna ruptura con la precedente descripción de la soledad del estar-en-el-mundo. A pesar de que el “cogito” cartesiano es fundamentalmente modificado y que ya no es posible el solipsismo de una conciencia que se limita a ser espejo de la realidad, porque ya está en un horizonte previo de sentido, hay una reducción transcendental e ideal a un Dasein anónimo (y no sólo en SuZ) que se extiende en el Heidegger posterior hasta un hiperformalismo en el que la palabra “Dasein” se ha difuminado como el primitivo ahí del ser, transformada ahora en Da-sein, cuya separación quiere indicarnos la Lichtung como única verdad. Después de esto poco se puede decir a favor de una constitución dialógica y normativa que se presente como futura moral para los seres humanos. Todo se queda pendiente en la privacidad de una silenciosa y pensativa espera como única acción. Y en esto sí que coinciden Heidegger y Levinas, para el primero se trataría de una ética del habitar la tierra a la espera de un dios siempre pendiente, “mensajero epocal de lo sagrado, cuyo correlato en Levinas es la esperanza judía de la venida

1225 John D. Caputo “Sorge and Kardia: The Hermeneutics of Factual Life and the Categories of the Heart” en *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought* , ed. Th. Kiesel and J. van Buren, State University of New York Press, 1994. (citado por J. Conill, o.c. p. 140)

1226 Adrian Peperzak “Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas” en *Heidegger und die praktische philosophie*, Annemarie Gethmann-Siefert y Otto Pöggeler (Hgbn), Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch, 1988, p. 375

1227 E. Levinas - *Totalidad e infinito*, o.c. p. 214

del Mesías.”(1228).

Todo esto nos conduce a una noción muy degradada de la ética tradicional (1229) y a la acusación de que la destrucción de la subjetividad por parte de Heidegger compromete categorías fundamentales de la ética. El denodado esfuerzo de la humanidad por liberarse del oscurantismo y la represión no parece contar para el filósofo del ser, cuya única meta es precisamente desentenderse de esta fatal autonomía que ostenta una desenfrenada voluntad de poder. Las ideas clásicas de libertad y responsabilidad son entonces completamente transformadas. (1230). Y ciertamente hay dos conceptos problemáticos en Heidegger como son los de libertad y verdad. ¿Se puede entender la libertad exclusivamente como “dejar ser al ente”, sin tener en cuenta la libertad real por la que los hombres han luchado a través de la historia? Y en cuanto al concepto de verdad, ¿puede ser sólo entendido como verdad de lo que aparece (un acontecimiento que no es verdadero ni falso), reduciendo la importancia de la verdad como correspondencia, que es el único lugar para justificar la racionalidad de nuestra conducta teórica y práctica? La responsabilidad, en su sentido tradicional, es un rendir cuentas de nuestras obligaciones y derechos; se trata de computar lo que está conforme y lo que está equivocado. Lo contrario tiene más que ver con la ofuscación del evento como presencia y calculabilidad, de forma que la responsabilidad o el uso real de la libertad no son originarias, sino derivadas de otra libertad y responsabilidad que tenemos ante todo comprometidas con el ser y menos con los hombres que vivimos en sociedad y tenemos que establecer leyes y contratos para la convivencia. Esto último es rechazado, pues se trata tan sólo de subjetivismo, habladurías y convencionalismos morales extraídos del omnipotente “das Man” social. Lo que Heidegger parece proponernos es arrojar por la borda el costosísimo esfuerzo de la modernidad cuyos efectos en gran medida han resultado perversos (como dejaron sentado Adorno y Horkheimer) y el problema que se plantea es si efectivamente merece la pena renunciar a la modernidad o rescatar lo que tiene de positivo

1228 Felix Duque -*Residuos de lo sagrado*, Madrid, Abada Editores, 2010, p. 23

1229 Laszlo Versényis en *Heidegger, Being and Truth* hace la siguiente reflexión : “Al final de la etapa mística de sus escritos, toda acción humana -buena o mala- ha sido tan devaluada que la pregunta por la ética ya no puede surgir” (cita tomada del libro de John Caputo *The mystical element in Heidegger's thought*, Fordham University Press, 1986, p. 255)

1230 Cfr. párrafo 43 “Transmutation of Responsibility” del libro de Reiner Schürmann *Heidegger. On being and acting: From Principles to Anarchy*, o.c. pp. 260-264.

(esta es la posición de Habermas)(1231). Pienso que la radicalidad del planteamiento heideggeriano no dejaría lugar a dudas: en la modernidad se consuma el nihilismo y la técnica como formas finales del absoluto olvido del ser. Entonces no se trataría de ponerle parches a la modernidad, sino de dar el salto a un nuevo comienzo completamente diferente y utópico.

Llegados a este punto deberíamos preguntar seriamente a Heidegger “¿Cuándo escribe usted una ética?” (como cuenta en “La carta sobre el humanismo” que un joven amigo le apremiaba) y como es una pregunta retórica que sabemos que no tiene respuesta (en todo caso, sí tiene una: Heidegger no escribió ética alguna), podíamos hacernos la pregunta a nosotros mismos y preguntarnos: Entonces, ¿por qué Heidegger nunca escribió una ética?(1232).

Si nuestro autor nunca plasmó sus ideas éticas en un libro es porque es imposible tal cosa al final de la filosofía como historia del ser. La falta de medida es la actual perplejidad del hombre. No estamos dentro del saber antiguo de Grecia en donde ética y filosofía se movían en círculo, buscando fundamentar la ética en la filosofía y ésta en la ética. Entonces se tenía religiosa conciencia de la separación del hombre y los dioses, mortales e inmortales. Negación y muerte incluía todo lo que se comprende como existencialmente negativo: trabajo, necesidad, alienación, dolor y enfermedad, aburrimiento, vacío, sin sentido. De aquí parte la trascendencia, desde el momento en que la naturaleza es entendida como “physis” y se transforma en la unidad que expresa “to on”, lo ente. El ser será pensado sobre el trasfondo del no-ser, en la “aletheia” queda oculto lo “lethe”. El “ethos” del hombre se determina entonces desde este modo propio (la “aletheia”, en el abrirse de la “physis” como ser) en el que él se sintetiza en el reino físico del ser. Esta apertura es, por otro lado, la que le hace ver que es diferente a la inmortalidad de los dioses, que él es un mortal.

1231 La alternativa a la modernidad que plantea la utopía del ser tendría que mostrar sus ventajas. Sobre este importante extremo escribe P. Cerezo: “La cuestión decisiva, con todo, es saber, si la hermenéutica heideggeriana, al destruir el ídolo de la subjetividad, libera un nivel más rico y profundo de eticidad que la tradición humanista o, más bien, abandona en el empeño parte de la sustancia moral del mundo moderno. En otras palabras, si se abre con ello una experiencia más originaria de lo humano, donde pueden integrarse las convicciones morales, tales como solidaridad, igualdad, reciprocidad, que han constituido el patrimonio de la conciencia moderna.” P. Cerezo “De la existencia ética a la ética originaria” o.c. p. 76

1232 Rudolf Brandner-*Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat?*, Wien, Passagen Verlag, 1992. En lo que sigue soy deudor de las tesis de este escrito.

Desde este momento la filosofía es ética y la ética filosofía, en tanto que ambas no señalan otra cosa sino la decisiva determinación del “ethos” humano a través del conocimiento teórico-racional. Así, en Platón, el lugar de la inmorción, la manera de estar en el mundo, “ethos”, es la vida teórica que busca la verdad. Este impulso es el “ethos” de la razón contra la naturaleza, entendida esta como lo negativo, lo que se opone a la felicidad. Y aquí se fraguan los dos tipos de ética a los que me refería al principio. La que está orientada directamente a la relación con los otros y tiene en cuenta los intereses mutuos bajo reglas de lo bueno y lo malo, y la que está fundada en una visión más holística del hombre y que comprende el modo de entender su estar en el mundo, la manera de inmorar en él, su “ethos”. La ética nace bajo un ideal de unidad. El “deber ser” es la tensión entre la naturaleza y la razón del hombre. Por medio de la razón se rechaza toda negatividad.

¿Qué ha sucedido históricamente? Que la relación con la muerte, lo negativo en general, se ha hundido mediante un comportamiento tecnológico-defensivo que se resume “en la cursilería de la modernidad y la regulación psicoterapéutica” (1233). Con esto se acaba el campo abierto de las posibilidades que establece el conocimiento racional de la verdad como principio de la ética. Comienza la imposibilidad de la ética a la vista del nihilismo, éste representaría la negación de lo negativo en la constitución ontológica del hombre (dolor, sufrimiento, muerte) y su supresión mediante una felicidad “kitsch”.

La pregunta es: ¿Cómo el “ethos” del hombre moderno, en tanto falto de relación con la muerte, y en general con el no, hace imposible una ética? Respuesta: Porque el hombre de la racionalidad científico-tecnológica está incapacitado para el no, y, como reacción, la metafísica del “paraíso en la tierra” emprende un ataque frontal a la estructura física del ser.

El momento de autoafirmación del sujeto finito supone que desaparece la inmanejabilidad de los objetos, su otredad como índice de una realidad indisponible. Lo que falta ahora es el peso de la realidad, flotamos en la “levedad del ser”. Esta racionalidad es ideológica. Su falta de fundamentación, el no ver lo negativo, la hace arrojar a la superficialidad de la sociedad nihilista, y esto como compensación de su propia deficiencia, o sea, de su incapacidad para forjar una ética.

La ideología tiene que salvar la experiencia de la negatividad mediante la simulación de una trascendencia. Por eso todo vale indiferentemente: la filosofía o el yoga, la ecología o los biorritmos, la parapsicología o el chamanismo, la musicoterapia o el masaje tántrico. La ideología ha sustituido lo que antes era el núcleo de la conciencia religiosa. La racionalidad científico-tecnológica trata de rellenar el “agujero metafísico” mediante una imaginación compensatoria. De manera que, ¿quién escribe, a la vista del nihilismo, todavía una ética? (1234). No hay en el horizonte de la racionalidad científico-tecnológica ninguna medida que inmediatamente en sí misma no fuera ideológica, ningún principio de medida que supere el cumplimiento del nihilismo. Por esta razón es por la que Heidegger se negó a entregar una ética. Dejó, en contrapartida, el no-lugar de la utopía.

Mi humilde aportación al estudio de la obra de Heidegger consiste en haber hecho una lectura del ser desde unos parámetros utópicos. Puesto que el nihilismo es imposible de superar desde dentro, se recurre a una instancia originaria en la que siempre estamos, pero que, la tenemos tan cerca que no la vemos. *La utopía consiste en el regreso a esta cercanía del ser como lugar primario de estancia del hombre.*

Lo que Heidegger nos pide (aquí radica la dificultad de esta utopía) más se parece a un imposible en su radical otredad que algo que se pueda llevar a cabo, a no ser que se produzca una brusca mutación del ser, un salto en la historia en el que también puede incidir el hombre con su libertad.

Pero creo que hay otra dificultad, y es que darle la vuelta a la metafísica y poner al ser delante del ente es posible que vaya en contra de los mecanismos biológicos de la evolución. Tal vez la razón calculadora no ha sido un capricho ideológico y habría que situarla entre los recursos adaptativos del hombre. Mi opinión es que el futuro de la investigación del problema del ser no resultará muy halagüeño para la filosofía tradicional, pues inevitablemente caerá en manos de una naturalización del problema, es decir, pasará a formar parte de los objetivos de las ciencias cognitivas, como ha ocurrido con el problema de la conciencia.

Siendo un poco imaginativos y haciendo filosofía-ficción, la utopía del ser supondría una transformación absoluta de nuestro mundo. El lenguaje, la política, las relaciones personales,

la economía... Todo cambiaría a un escenario en el que dejaría de tener valor la escisión interna entre autenticidad e inautenticidad. No existiría la alienación ontológica fundamental del hombre porque todos seríamos auténticos, es decir, volcados en la conciencia de nuestra finitud. El ser sustituiría al aire que respiramos y siempre estaríamos estupefactos y respetuosos ante la maravilla de las maravillas. Seríamos, lógicamente, poco activos, pues el desapego hacia el ente sería notable. Apenas innovaríamos o transformaríamos nada, la idea de progreso no tendría mucho sentido. Tendríamos una mínima tecnología y la naturaleza sería un lugar sagrado. Contemplar un paisaje tendría un valor infinito en un mundo dulcemente pagano. Seguramente este era el deseo personal de Heidegger.

De cualquier manera, ¿somos capaces de imaginar una sociedad sin ciencia (porque la ciencia no piensa) o sin tecnología? Sí, podemos, y de hecho oriente ha discurrido por las sendas de la espiritualidad heideggeriana con la que tiene tantas cosas en común (digo que ha discurrido, porque la globalización apunta a una uniformidad tecnológica planetaria), pero curiosamente (como he escrito más arriba) Heidegger no creía que las soluciones nos llegaran por medio del budismo zen, sino ahondando en nuestra tradición occidental.

En el momento en que escribo estas páginas el mundo está sufriendo una convulsa crisis económica que está arrojando a muchos ciudadanos del llamado estado del bienestar a los contenedores de basura en busca de comida. El fracaso de la política y la ciencia económica es abrumador: nadie sabe nada. La sombra del misterioso Gestell heideggeriano parece recorrer como un fantasma los entresijos de los despachos y parlamentos. Para defenderse, las multitudes salen a la calle con un viejo eslogan: “Otro mundo es posible”. Me pregunto qué diría Heidegger de esta frase. Él, que, en un impulso de utópico idealismo, afirmó una vez: más elevado que lo real está lo posible.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Heidegger.

Se designan conforme a las obras completas, *Gesamtausgabe* (GA), bajo el sello editorial Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, y la supervisión del profesor Wilhelm-Friedrich von Herrmann. Se indican también las traducciones al español.

- GA 2. *Sein und Zeit* (*Ser y Tiempo*, trad. cast. Jorge E. Rivera, Madrid, Ed. Trotta, 2003)
- GA 4. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (*Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*
trad. cast. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Ed., 2005)
- GA 5. *Holzwege* (*Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Ed. 2008)
- GA 6.1 *Nietzsche I* (*Nietzsche I*, trad. J.L. Vermal, Barcelona, Ed. Destino, 2000)
- GA 6.2 *Nietzsche II* (*Nietzsche II*, trad. J.L. Vermal, Barcelona, Ed. Destino, 2000)
- GA 7. *Vorträge und Aufsätze* (*Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Barcelona, Ed. Serbal, 1994)
- GA 8. *Was heisst Denken?* (*¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás, Madrid, Ed. Trotta, 2005)
- GA 9. *Wegmarken* (*Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Ed., 2007)
- GA 10. *Der Satz vom Grund* (*La proposición del fundamento*, trad. Félix Duque y J. Pérez de Tudela, Barcelona, Ed. Serbal, 1991)
- GA 11. *Identität und Differenz* (*Identidad y diferencia*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Ed. Anthropos, 1988)
- GA 12. *Unterwegs zur Sprache* (*De camino al habla*, trad. Ives Zimmermann, Barcelona, Ed. Serbal, 1987)
- GA 13. *Aus der Erfahrung des Denkens*
- GA 14. *Zur Sache des Denkens* (*Tiempo y ser*, trad. M. Garrido, José L. Molinuevo y Félix Duque, Madrid, Ed. Tecnos, 2006)
- GA 15. *Seminare*
- GA 19. *Platon: Sophistes*
- GA 20. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza Ed., 2006)

- GA 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan J. García Norro, Madrid, Ed. Trotta, 2000)
- GA 26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Principios metafísicos de la lógica*, trad. Juan J. García Norro, Madrid, Ed. Síntesis, 2009)
- GA 27. *Einleitung in die Philosophie (Introducción a la filosofía*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Ed. Cátedra, 2001)
- GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik (Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo. Finitud. Soledad*, trad. J. A. Ciria, Madrid, Alianza Ed., 2007)
- GA 31. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*
- GA 34. *Vom Wesen der Wahrheit (De la esencia de la verdad*, trad. A. Ciria, Barcelona, Ed. Herder, 2007)
- GA 40. *Einführung in die Metaphysik (Introducción a la metafísica*, trad. Emilio Estiú, Buenos Aires, Ed. Nova, 1980)
- GA 41. *Die Frage nach dem Ding (La pregunta por la cosa*, trad. E. García Belsunce y Zoltan Szankay, Buenos Aires, Ed. Alfa Argentina, 1975)
- GA 45. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der Logik*
- GA 48. *Der europäische Nihilismus*
- GA 51. *Grundbegriffe (Conceptos fundamentales*, trad. M. Vázquez, Madrid, Alianza Universidad, 1989)
- GA 55. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*
- GA 62. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*
- GA 63. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza, Madrid, Alianza Ed. 1999)
- GA 64. *Der begriff der Zeit (El concepto de tiempo*, trad. R. Gabás y J.A. Escudero, Madrid, Ed. Trotta, 1999)
- GA 65. *Beiträge zur Philosophie (Von Ereignis) (Aportes a la filosofía. Acerca del evento* trad. Dina V. Picotti, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2003)
- GA 66. *Besinnung (Meditación*, trad. Dina V. Picotti, B. Aires, Ed. Biblos, 2006)
- GA 67 *Metaphysik und Nihilismus*

GA 69 *Die Geschichte des Seyns*

GA 70 *Über den Anfang* (*Sobre el comienzo*, trad. Dina V. Picotti, B. Aires, Ed. Biblos, 2007)

GA 79. *Bremer Vorträge* (contiene bajo el título “Einblick in das was ist” las conferencias: “Das Ding“, “Das Ge-Stell“, “Die Gefahr“, “Die Kehre“)

Otras obras de Heidegger:

- *Die Kehre* en *Die Technik und die Kehre*- Stuttgart, Klett-Cotta, 2007 (*Die Kehre*. trad. M^a Cristina Ponce, Córdoba (Argentina), Alción Ed., 2008)

- *Gelassenheit*- Verlag Günther Neske, Pfullingen 1959 (*Serenidad*, trad. Ives Zimmermann, Barcelona, Ed. Serbal, 1989)

- *La autoafirmación de la universidad alemana*, (en *Escritos sobre la Universidad alemana* trad. Ramón Rodríguez, Madrid, Ed. Tecnos 1989, contiene también la conferencia “El rectorado” y la entrevista en “Der Spiegel)

- Se pueden encontrar abundantes textos de Heidegger en www.heideggeriana.com

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Adorno, T.W. - *Meditaciones sobre la metafísica*. Obras completas, trad. Alfredo Brotons, Ed. Akal, 2005

Aquino, Tomás de - *Del ente y la esencia* , trad. A. D. Tursi, Buenos Aires, Ed. Losada 2003
 _____ *Sobre la verdad*, trad. Julián Velarde, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009

Aristóteles - *Ética a Nicómaco*, trad. Francisco P. Samaranch, Madrid, Ed. Aguilar, 1977

_____ *Categorías* , trad. Francisco P. Samaranch, Madrid, Ed. Aguilar, 1977

_____ *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra, Madrid, Ed. Gredos, 1990

Arsuaga, Juan L. *El enigma de la esfinge*, Barcelona, Debolsillo, 2004

Astrada, C. - *M. Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*. Buenos Aires Ed. Quadrata, 2005

Aurenque, Diana - “Sobre el dominio de la voluntad: con Heidegger hacia una ética del dejar ser” Revista electrónica *Observaciones Filosóficas*, 2009, (nº 9)

Avila, Remedios - *El desafío del nihilismo* , Madrid, Ed. Trotta, 2005

Berciano, Modesto - *La crítica de Heidegger al pensar occidental* Salamanca, Univ. Pontificia de Salamanca, 1990

- _____ *Técnica moderna y formas de pensamiento*, Salamanca, Univ. Pontificia de Salamanca, 1982
- Brandner, Rudolf - *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat?*, Wien, Passagen Verlag, 1992
- Brunkhorst, Hauke - "Heidegger und die Postmoderne" en *Martin Heidegger. Innen und Aussenansichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991
- Bury, John - *La idea de progreso*, trad. E. Díaz y J. Rodríguez, Madrid, Alianza Ed., 2009
- Caputo, John D. - "Sorge and Kardia: The Hermenutics of Factical Life and the Categories of the Heart" en *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, ed. Th. Kiesel and J. van Buren, State University of New York Press, 1994
- Carrasco Pinard, Eduardo - *Heidegger y la historia del ser*, Chile, Ed. Universitaria, 2007
- Cerezo Galán, Pedro - "De la existencia ética a la ética originaria", compilador: Félix Duque en *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Ed. Serbal, 1991
- _____ "Figuras de la nada", Javier de la Higuera, Luis Sáez y José F. Zúñiga (eds) *Nihilismo y mundo actual*, Granada, Univ. Granada, 2009
- _____ "Variaciones sobre la 'alétheia'", M^a José Frápolli y Juan A. Nicolas (eds.) *El valor de la verdad*, Granada, Ed. Comares 2000
- _____ "Metafísica, técnica y humanismo", en *Heidegger o el final de la filosofía* Madrid, Ed. Complutense, 1993
- _____ "Técnica y humanismo" en *Wittgenstein-Heidegger*, M. Pecellín-I. Reguera (eds.), Badajoz, Dip. Prov. Badajoz 1990
- _____ "La cuestión del nihilismo. La confrontación Heidegger/Nietzsche", L. Sáez, J. de la Higuera, José F. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada*, Madrid, Biblioteca Nueva RS, 2007
- _____ *Arte, verdad y ser en Heidegger*, Madrid, FUE, 1963
- Conill Sancho, Jesús - *Ética hermneútica*, Madrid, Ed. Tecnos, 2010
- Cullen, Bernard - "Heidegger, Metontologie und die Möglichkeit einer philosophischen Ethik" en *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 1., Hrsg. Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler, V. Klostermann, 1991

- Dahalstrom, Daniel O. - *Heidegger's concept of truth*, Cambridge University Press, 2001
- Davis, P. - *La mente de Dios. La base científica para un mundo racional*, trad. Lorenzo Abellanas, Madrid, Mc. Graw Hill, 2006
- Derrida, J.- *De l'esprit. Heidegger et la question*, Edition Galilée, 1987. *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Valencia, Ed. Pretextos, 1989
- Dreyfus, Hubert L.- *Being-in-the-world. A commentary on Heidegger's Being and Time*, MIT Press, 1994
- _____ *What computers still can't do: a critique of artificial reason*, MIT Press, 1993
- _____ "Entre la 'tekne' y la técnica: el ambiguo lugar del útil en Ser y Tiempo" en *La técnica en Heidegger vol.2º*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2006
- Duque, Félix- *El cofre de la nada. Deriva del nihilismo en la modernidad*, Madrid, Abada Ed. 2006
- _____ *Residuos de lo sagrado*, Madrid, Abada Editores, 2010
- _____ *En torno al humanismo*, Madrid, Ed. Tecnos, 2006
- Ebeling, Hans - *Philosophie und Ideologie*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch, 1991
- Echarri, Jaime - *Fenómeno y verdad en Heidegger*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997
- Escudero, Jesús A. - *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010
- Fahrenbach, Helmut - *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1970
- Farías, Victor - *Heidegger et le nazisme*, Editions Verdier, 1987 (*Heidegger y el nazismo* P.Mallorca, Objetos Perdidos Ediciones, 2009)
- Farrell, D. - *Heidegger/Nietzsche*, De l'Herme, 1983
- Ferry, L y Renault, A. - *Heidegger et les modernes*, Grasset, 1988 (*Heidegger y los modernos*, Barcelona, Ed. Paidós, 2001)
- Figal, Günter - *M. Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Beltz Athenäum, 1988
- Froment-Meurice, Marc - "El arte moderno y la técnica" en *La técnica en Heidegger vol. 2º* Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2006

- Galcerán, Montserrat - *Silencio y olvido. El pensar de Heidegger durante los años 30*, Ed. Hiro, 2004
- Gigon, O. - *Los orígenes de la filosofía griega*, trad. Manuel Carrión, Madrid, Ed. Gredos, 1980
- Gilson, E. - *Las constantes filosóficas del ser*, trad. Juan R. Courrèges, Pamplona, Ed. EUNSA, 2005
- _____ *El ser y los filósofos*, trad. Santiago Fernández Burillo, Pamplona, Ed. EUNSA, 1985
- Givone, S. - *Storia del nulla*, Laterza, 2001 (*Historia de la nada*, Ed. Adriana Hidalgo, 2009)
- Haar, Michel - *La fracture de l'Histoire*, Ed. Millon, 1994
- Habermas, J. - *Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985 (*El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Ed. Katz, 2008)
- _____ *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969 (*Ciencia y técnica como 'ideología'*, trads. Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido, Madrid, Tecnos, 1989)
- Hegel, G.W.F. - *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls, Madrid, Alianza Ed. 2008
- _____ *Filosofía de la historia universal*, edición de Ramón Cuartango, (bilingüe), Madrid, Ed. Istmo, 2005)
- Held, Klaus- "Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie" en *Heidegger und die praktische Philosophie*, Annemarie Gethmann Siefert und Otto Pöggeler (hrsg), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988
- Herrmann, F.W. von - *Wege ins Ereignis: Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie'*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1994
- _____ *Subjekt und Dasein*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1985
- Horkheimer, Max - *Zur kritik der instrumentellen Vernunft*, Gesammelte Schriften, Fischer Verlag, Bd. 6, 1991 (*Crítica de la razón instrumental*, trad. Jacobo Muñoz, Madrid, Ed. Trotta, 2010)
- Husserl, E. - *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie* Martinus Nijhoff, 1976 (*Ideas I*, trad. José Gaos, México D.F., FCE, 1985)

- Inneraty, Daniel - *Dialéctica de la modernidad* , Madrid, Rialp, 1990
- Jonas, H. - *Das Prinzip Verantwortung* , Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1979 (*El principio de responsabilidad*, trad. Javier M^a. Fernández Retenaga, Barcelona, Ed. Herder, 2004)
- Jünger, E. - *El trabajador*, Barcelona, Ed. Tusquets, 1990
- _____ *Über die Linie*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1977 (“Sobre la línea” en *Acerca del nihilismo*, trad. José L.Molinuevo, Barcelona, Ed. Paidós, 1994)
- Kant, I. - *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Ed. Alfaguara, 1978
- _____ *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*
Gesammelte Schriften, Bd. II, Berlin, 1912
- _____ “Respuesta a la pregunta ¿Qué es ilustración?” en *En defensa de la Ilustración*, trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Barcelona, Alba Editorial, 1999
- _____ “Idea de una historia universal con propósito cosmopolita” en *En defensa de la Ilustración*, trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Barcelona, Alba Editorial, 1999
- _____ *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe, Bd. 10, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978 (*Crítica del juicio*, trad. M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1991)
- Kierkegaard, S.- *Post-scriptum a las migajas filosóficas*, Madrid, Ed. Trotta, 1997
- Kirk, G.S. y Raven, J- *Los filósofos presocráticos*, trad. Jesús García Fernández, Ed. Gredos, 1974
- Leibniz, G.W. - “Principios de la naturaleza y la gracia” en *Tratados fundamentales*, trad. Vicente P. Quintero, Buenos Aires, Ed. Losada, 2004
- _____ “Discurso de metafísica” en *Tratados fundamentales*, trad. Vicente P. Quintero, Buenos Aires, Ed. Losada, 2004
- Leidlmaier, K.- “Das ‘Man’ als Indikator der Technik” en *Heidegger: Technik, Ethik, Politik* (hrsg.) Reinard Margreiter/Karl Leidlmaier, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1991
- Levinas, E. - *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* , J. Vrin, 2001 (*Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. Manuel E. Vázquez, Madrid, Ed. Síntesis, 2005)

- _____ *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1984 (*Totalidad e infinito*, trad. Daniel E. Guillot, Salamanca, Ed. Sígueme, 2006)
- Leyte, A. - *Heidegger*, Madrid, Alianza Ed., 2005
- Linares, Jorge E. - *Ética y mundo tecnológico*, México D.F., FCE, 2008
- Löwith, K. - *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, trad. Ruth Zauner, Madrid, Ed. Visor, 1993
- _____ *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, trad. Román Setton, Buenos Aires, FCE, 2006
- Marcuse H. - *Der eindimensionale Mensch*, Suhrkamp Verlag, 1989, Schriften, Bd. 7 (*El hombre unidimensional*, trad. Antonio Elorza, Barcelona, Seix Barral, 1969)
- Marion, J.L. - "El sujeto en última instancia" *Revista de Filosofía*, Madrid, Ed. Complutense, 1993
- Martinez Marzoa, F. - *Iniciación a la filosofía*, Madrid, Ed. Istmo, 1974
- Marx, K. y Engels F. - *La ideología alemana*, Barcelona, L'eina Ed. 1988
- Marx, Werner - *Heidegger and the tradition*, Northwestern University Press, 1989
- Merker, Barbara - *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988
- _____ "Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie M. Heideggers" en *M. Heidegger: Innen und Aussenansichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989
- Mongis, H. - *Heidegger et la critique de la notion de valeur* Martinus Nijhoff, 1976
- Moreno Claros, L. F.- *Martin Heidegger*, Madrid, Edaf Ensayo, 2002
- Müller, Max - *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1964
- Müller-Lauter, W. - *Heidegger und Nietzsche*, W de G, 2000
- Muñoz, Jacobo - *Figuras del desasosiego moderno*, Madrid, A. Machado Libros, 2002
- Navarro Cordón, J.M.- "Técnica y libertad. Sobre el sentido de los 'Beiträge'" en *Heidegger o el final de la filosofía*, Juan M. Navarro Cordón y Ramón Rodríguez (compiladores), Madrid, Ed. Complutense, 1993
- Nietzsche, F.- *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad. Luis F. Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 2003

- _____ *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, trad. Joaquín Etoarena, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006
- _____ *La voluntad de poderío*, Madrid, Edaf, 1981
- _____ *Fragmentos póstumos*, trad. Juan L. Vermal y Juan B. LLinares, Madrid, Tecnos, 2006, vol. IV
- _____ *La gaya ciencia*, trad. Luis Díaz Marín, Madrid, Poesía y Prosa Popular, 1990
- _____ *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, 2009
- _____ *Genealogía de la moral*, trad. José L. López y López de Lizaga, Madrid, Ed. Tecnos, 2010
- Ortega y Gasset, José - *Meditación de la técnica*, Madrid, Alianza Ed., 1982
- Ortiz-Osés, Andrés - *Heidegger y el ser-sentido*, Bilbao, Deusto Publicaciones, 2009
- Paul Jean - *Alba del nihilismo*, trad. Jorge Pérez de Tudela, (edición bilingüe), Madrid, Ed. Istmo, 2005
- Peperzak, Adrian - "Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas" en *Heidegger und die praktische philosophie*, Annemarie Gethmann-Siefert y Otto Pöggeler (Hgbn), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988
- Philipse, Herman - "Heidegger and Ethics" Rev. *Inquiry* (nº42) pp.458-468 (ed. virtual)
- Platón - *Fedón*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997
- _____ *República*, trad. Conrado Eggers, Madrid, Ed. Gredos, 1992
- Plotino - *Enéadas*, Madrid, Ed. Gredos, 1982
- Pöggeler, O.- *Der Denkweg Martin Heideggers*, Günther Neske, 1983 (*El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. Félix Duque, Madrid, Alianza Ed. 1986)
- _____ "Heidegger und die politische Philosophie" en *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1991, Bd. 1
- _____ *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Karl Alber Verlag, 1972 (*Filosofía y política en Martin Heidegger*, trad. Juan de la Colina, México D.F., Ed. Coyoacán, 2005)
- Rábade, Sergio- *La razón y lo irracional*, Madrid, Ed. Complutense, 1994

- Rodríguez, Ramón. - *La transformación hermenéutica de la filosofía*, Madrid, Ed. Tecnos, 1997
- _____ *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Ed. Cincel, 1987
- _____ “Historia del ser y filosofía de la subjetividad” en *Heidegger o el final de la filosofía*, Juan M. Navarro Cordón y Ramón Rodríguez (compiladores), Madrid, Ed. Complutense, 1993
- _____ *Del sujeto y la verdad*, Madrid, Ed. Síntesis, 2004
- Rodríguez González, Mariano - *La teoría nietzscheana del conocimiento*, Madrid, Ed. Eutelequia, 2010
- Sacristán, Manuel - *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Ed. Crítica, 1995
- Safranski, R.- *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser Verlag, 1995 (*Un maestro de Alemania*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Ed. Tusquets, 2000)
- Sánchez Meca, D. - *El nihilismo: Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Madrid, Ed. Síntesis, 2004
- _____ *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Ed. Tecnos, 2006
- _____ *Entorno al superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1989
- _____ “La última figura del ser” en *Itinerarios del nihilismo*, R. Ávila, Juan A. Estrada, E. Ruiz (eds.), Madrid, Arena Libros, 2009
- Santiesteban, Luis C.- *Heidegger y la ética*, México D.F., Ed. Aldus, 2009
- Sartre, J.P. - *El existencialismo es un humanismo*, Ed. del 80, Buenos Aires, 1980
- _____ *El ser y la nada*, trad. Juan Valmar, Buenos Aires, Ed. Losada, 1979
- Schelling, F.W.J.- *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Ed. Anthropos, 1990, edición bilingüe.
- Schürmann, R.- *Heidegger. On being and acting: From principles to anarchy*, Bloomington Indiana University, 1987
- _____ “¿Qué hacer en el fin de la metafísica?” en *Cahier de l’Herme*, 1983 (nº 45), *Heidegger*

- Sebreli, Juan J.- *El olvido de la razón* , Barcelona, Ed. Debate, 2007
- Seel, M. - “Heidegger und die Ethik des Spiels” en *Martin Heidegger. Innen und Aussenansichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989
- Severino, E. - *Essenza del nichilismo*, Milán, Adelphi Edizioni, 1982 (*Esencia del nihilismo* , trad. Enrique Álvarez Tólcheff, Madrid, Taurus Ed. 1991)
- Sitter B. - *Dasein und Ethik*, Karl Alber, Freiburg, 1975
- Sloterdijk, P.- *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1999 (*Normas para el parque humano*, trad. Teresa Rocha, Ed. Siruela, 2000)
- _____ *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp Verlag, 2001 (*Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* , trad. Joaquín Chamorro, Madrid, Akal, 2011)
- _____ *El pensador en escena* , trad. Germán Cano, Valencia, Ed. Pretextos, 2000
- Souche-Dagues, Denise - *Nihilismes* , París, PUF 1996
- Stirner, M. - *El único y su propiedad* , Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia
- Thurnher, R.- “Heideggers Denken als Fundamentelethik?” en *Heidegger. Technik, Ethik, Politik*, Reinhardt Margreiter/Karl Leidlmair (Hrsg), Würzburg, Königshausen und Neumann Verlag, 1991
- Trías, E. - *La razón fronteriza*, Barcelona, Ed. Destino, 1999
- Tugendhat, E. - *Wahrheitsbegriffe bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, 1970
- _____ “Poder y anti-igualitarismo en Nietzsche y Heidegger” en *Problemas*, Gedisa, Barcelona, 2002
- Vattimo, G.- “Nietzsche intérprete de Heidegger” en *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, trad. Carmen Revilla, Barcelona, Ed. Paidós, 2002
- _____ “Hacia una ontología del declinar” en *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Ed. Paidós, 1989
- _____ *El sujeto y la máscara*, trad. Jorge Binaghi, Barcelona, Ed. Península, 1989
- _____ *Nihilismo y emancipación*, Santiago Zabala (compilador) trad. Carmen Revilla, Barcelona, Ed. Paidós, 2004
- _____ *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Ed. Gedisa, 2007
- _____ *Introducción a Heidegger*, trad. Alfredo Báez, Barcelona, Ed. Gedisa, 1987

- Vermal, J.L. - *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1987
- Vitiello, V.- “Heidegger y el nihilismo” en *Secularización y nihilismo*, Buenos Aires UNSAM, 1999. (disponible en www.heideggeriana.com)
- Volpi, F.- *El nihilismo*, trad. Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo, Madrid, Ed. Siruela, 2007
- _____ *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne Ed., 1984
- _____ “Being and Time: A Translation of the ‘Nicomachean Ethics’?” en *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, 1994
- _____ “Sein und Zeit. Homologien zur Nikomachischen Ethik” Karl Alber Verlag, *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 6, 1989
- _____ “La maravilla de las maravillas: que el ente es. Wittgenstein, Heidegger y la superación ético-práctica de la metafísica” en *Heidegger. El testimonio del pensar*, Bogotá, Ed. Pontificia Universidad Javeriana, 2007
- _____ *M. Heidegger. Aportes a la filosofía*, trad. Valerio Rocco, Madrid, Maia Ediciones, 2010
- Welsch, W. - “Heidegger: antropocentrismo ontológico” en *Heidegger. Sendas que vienen*, Félix Duque (Ed.), vol. 1º, Madrid, Servicio de publicaciones UAM, 2008
- Wittgenstein, L. - *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Ed. Paidós, 1989
- Wolff, C. - *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como todas las cosas en general*, Madrid, Ed. Akal, 2000
- Zambrano, María - *Filosofía y poesía*, México DF., FCE, 1987
- Zimmermann, M. - “Esteticismo ontológico: Heidegger, Jünger y el nacionalsocialismo” en *La técnica en Heidegger*, antología de textos a cargo de Eduardo Sabrovsky, vol. 2º, Santiago de Chile, Univ. Diego Portales, 2006
