

2. HEIDEGGER, 'EL FILÓSOFO DEL SER'

2.1. Introducción: luces, tinieblas y serenidad

Hablar de Heidegger (1889-1976) lleva de suyo una toma de posiciones ante su vida y su obra. Siempre es difícil iniciar tal diálogo, ya que ambos, pensamiento y vida, son muy controvertidos y sumen a sus estudiosos en incómodas perplejidades. En los años de posguerra, cuando los hombres comienzan a poder distanciarse de sus horrores y volver al ejercicio del pensamiento, glorificaciones y anatemas se dan al unísono. Con posterioridad, y con recurrencia imprevisible, un nuevo texto de o sobre el mayor filósofo alemán de esta siglo, un nuevo 'hallazgo' de algún rastreador de oscuridades, vuelve a traer a los medios y a poner, de nuevo, de actualidad el 'caso Heidegger'.

Para seguir los vericuetos de la larga noche de un espíritu, que suponemos atormentado, haremos tres posibles calas de observación y cada una de ellas estaría representada por un concepto: *cristianismo, angustia y serenidad*.

La primera, relativa al joven Heidegger, formado filosóficamente y teológicamente en el rigor de la tradición escolástica y en las lecturas de Kant, Schleiermacher e Ignacio de Loyola, su guía espiritual de esta época y cuyo aliento místico nunca le abandonó. También su escrito de habilitación: *La doctrina de las categorías y de la significación de Duns Scoto (Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus, 1916)*³¹ está en esta órbita de pensamiento. A través de una elaboración personal intenta apropiarse, de un modo nuevo, de lo pensado en la metafísica occidental, en este caso, de la lógica medieval y la mística de Eckhart. Plantea la necesidad de ir más allá de la lógica y su negativa a considerar las categorías como puras funciones del pensamiento; su validez se fundamentaría en la vida de la consciencia, que se caracteriza por su temporalidad e historicidad. En las páginas finales del escrito hace referencia a Hegel; el joven Heidegger se acerca a su pensamiento no por la vía del neohegelianismo -entonces incipiente-, sino precisamente a partir de la teología especulativa de la escuela católica de Tübingen (donde Hegel había también realizado sus estudios de juventud).

El segundo hito lo estableceremos en torno a la serie de reflexiones que el concepto de la *angustia* le suscitara. El piadoso joven abandona formalmente el catolicismo. "El sistema del catolicismo me resulta problemático e inaceptable", le dice en una carta de 1911 a su amigo el sacerdote Krebs. El escrito más importante de esta época (y según algunos autores, el de toda su producción) es *Ser y tiempo (Sein und Zeit, 1927)* en el que se plantea, en continuidad con las reflexiones anteriores, el problema de reconocer la historicidad del "espíritu viviente", es decir, la efectividad de la existencia, frente al sujeto puro transcendental kantiano. Ahora, por influencia de Kierkegaard, se consagra al

³¹ Heidegger se refiere al tratado *De modis significandi*, atribuido todavía entonces a Duns Scoto. Posteriormente se demostró que el autor era Tomás de Erfurt.

problema de la existencia como problema existencial ³² considerando, sin embargo, que aquel no supo verlo desde una perspectiva ontológica (relativa al ser), ya que estaba aún bajo el dominio de Hegel, que se quedó en lo meramente óntico (los entes intramundanos). A partir de 1ª existencia de aquel ente que se abre a la comprensión del ser, o ser-en-el-mundo (*Dasein*) ³³ o proyecto lanzado al mundo, se inaugura la reflexión sobre el tema de la angustia, que está relacionada con la nada y la finitud. Aquello ante lo que se angustia la angustia es el mismo *Dasein*, o “ser-ahí” La existencia humana es finita, colgada entre dos nadas: nada de origen (fundamento en falta) y nada como finalidad (ser-para-la-muerte).

Al año siguiente, 1928, al ser nombrado sucesor de Husserl en la universidad de Friburgo, prepara el texto *¿Qué es la metafísica? (Was ist Metaphysik?)*, donde vuelve sobre el problema de la angustia por la falta de fundamento de la existencia. En él plantea que las ciencias se preocupan del problema del ente y *nada más*. Y continua preguntándose: ¿qué es esta nada, tenemos una experiencia de ella?. Sí, se responderá, pero no a nivel de comprensión, sino a nivel emotivo, y es la vivencia de la angustia. A diferencia del miedo, que es siempre miedo a algo (un objeto determinado), la angustia se revela como miedo ante la nada (temor sin objeto, dirá más tarde en sus análisis Freud). ¿De qué se angustia la angustia? De nada o de la nada. El *Dasein* se siente amenazado en su existencia misma, como tal, y se hunde en la insignificancia. Así advierte que no está en el mundo como un ente cualquiera, sino que se siente extraño, ajeno al mundo. Y es la angustia la que sitúa al *Dasein* ante su propia trascendencia, que en este contexto significa responsabilidad

De los análisis anteriores surge el gran malentendido de considerar a Heidegger como un filósofo *existencialista*, es decir, preocupado por la existencia humana con sus inseguridades, desazones y temores (al modo de Sartre, Beauvoir o Camus), cuando en realidad su verdadero tema era ‘el ser y nada más que el ser’. Para pensarlo necesitaba, en primer lugar, establecer la *diferencia* con respecto a los entes intramundanos. Él mismo, y reiteradamente, avisa de ello. Ya en las primeras páginas de *Ser y tiempo* dice de forma explícita que la analítica del *Dasein* sólo era un camino para plantear adecuadamente la cuestión del ser en general y en cuanto tal. Es sabido que esta obra no la acabó, se quedó sin palabras porque el lenguaje de la metafísica tradicional no le servía. Más tarde usará un lenguaje más próximo a la poesía y su obra se alejará, cada vez más, de lo que tradicionalmente era la terminología filosófica (de un profesor alemán, además). Así empezaba a consumarse la condena de los múltiples malentendidos a los que hubo de estar expuesto Heidegger, durante toda su vida.

³² Los adjetivos “existencial” (*existenziell*) y “existenciario” (*existenzial*) aluden ambos al problema de la existencia. Son existenciales los problemas concretos que encontramos e intentamos resolver todos los días. Llama, sin embargo, existenciarios a los que se plantean a nivel reflexivo ontológico.

³³ “Existencia” es la traducción del término alemán *Dasein*, que literalmente significa “ser-ahí”. El hombre es el lugar, *Da* (“ahí”) donde el *Sein* (“ser”) se manifiesta, se le abre a comprensión.

A esta larga noche de la angustia pertenecerían los análisis sobre nuestro mundo y nuestra época, a la que denomina “mundo de la técnica”.³⁴ *Gestell* es el término que acuña para designar la esencia de la técnica y es de difícil traducción³⁵; usaremos la de E. Barjau “*estructura de emplazamiento*”, ya que refleja la idea de que en el mundo de hoy la técnica (el ser que subyace en la esencia de la técnica) provoca al hombre, se le impone. Remonta Heidegger sus análisis a la mentalidad del hombre moderno, que nace con Descartes. El sujeto cartesiano pretende conocer el mundo para dominarlo; así va introduciendo en él *organización* y *automatización*. En la época actual este proceso se ha consumado, y la relación del hombre con el ser ha quedado pervertida y trastocada, ya que ahora es la técnica la que hace ser (valer) al hombre y al ser. Usamos y abusamos de la naturaleza, la destruimos y así creemos estar ejerciendo una dominación absoluta sobre ella; pero por este camino las más altas virtualidades del hombre: la reflexión filosófica y la palabra poética empiezan a quedar abolidas.

Es de interés poner de manifiesto que Heidegger es ambiguo al tratar este tema. Así dice en su escrito *El principio de identidad*, en que vuelve a reflexionar sobre el mundo de la técnica³⁶, que en el *Gestell* se experimenta el juego de la “transpropiación recíproca” entre hombre y ser, que significa que “hay una mutua *pertenencia* de hombre y ser a modo de provocación alternante (...) que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre”.³⁷ Heidegger daba ya una extraordinaria importancia a lo que en *Ser y tiempo* (en el capítulo dedicado al tema de la muerte), llamaba modo de ser *propio*, que significaba una manera de comportarse con el carácter oneroso del ser-ahí, no rehusando la carga de la existencia, sino asumiéndola. El hombre auténtico (propio) lleva, como Atlas, el peso del mundo, pero además ha de tener un audaz proyecto de vida. Retomando estos análisis de *Ser y tiempo*, tres decenios más tarde, y pasada la tormenta devastadora del nacionalsocialismo, Heidegger sigue preocupado por el modo de ser *propio* e *impropio* en el texto ya citado de *El principio de identidad* (1957). Ahora interpreta que en la época del mundo que ha denominado como *Gestell* (en la que ejerce su dominio la técnica) y si tomamos consciencia de que ese es hoy nuestro genuino lugar (“no podemos desechar el mundo técnico como obra del diablo, ni tampoco destruirlo, caso de que no se cuide él mismo de hacerlo”, dice en las páginas

³⁴ Heidegger, *La pregunta por la técnica (Die Frage nach der Technik)* conferencia dada en Munich en 1953 y publicada en 1954, en la recopilación de *Conferencias y artículos (Vorträge und Aufsätze)* Ed. Del Serbal, Barcelona, 1994. Hay que tener en cuenta la extraordinaria traducción, por más que tortuosa y torturada, por su dificultad intrínseca, de Eustaquio Barjau.

³⁵ El término *Gestell* está formado por el prefijo *Ge-*, que tiene el sentido de reunir un conjunto de elementos y el verbo *stellen*, “poner”, “colocar”, “disponer”. *Ge-stell* puede significar algo así como “chasis”, “tinglado”, “montaje” (que aguanta otras cosas) y designa lo reunidor de aquel poner (*stellen*) que requiere al hombre, es decir lo provoca. El hombre debe saber oír la llamada del ser que habla en la esencia de la técnica.

³⁶ Heidegger, *Identität und Differenz*, 1957 (trad. H. Cortés y A. Leyte) *Identidad y diferencia*, “El principio de identidad”, Anthropos, Barcelona, 1988.

³⁷ Heidegger, *op. cit.*, pág. 85.

finales del escrito), al volver a intentar la pregunta por el sentido del ser, pensamos la *identidad* entre hombre y ser. Lo nuevo y extraordinario que sucede ahora es que en la constelación hombre y ser comienza a gestarse la co-pertenencia – *Zusammengehören*-. Hombre y ser se atribuyen *propiedad* mutuamente, se alcanzan el uno al otro en su esencia, y ello es el preludio del verdadero acontecimiento (*Ereignis*), de la mutua pertenencia de ambos en el ámbito de la serenidad (*Gelassenheit*).

2.2. Relación entre sus ideas políticas y su pensamiento

Pero antes de llegar a este temple de ánimo sereno de fin de trayecto, el espíritu de Heidegger aún hubo de atravesar una zona de tiniebla llamada nacionalsocialismo. Como pensador y como alemán, igual que otros muchos intelectuales, fue nacionalista (piénsese, por ejemplo, en los *Discursos a la nación alemana* de Fichte, 1808), y desde este presupuesto concibió la historicidad de la existencia en *Ser y tiempo*. Este nacionalismo, aún no hitleriano, le llevó al nacionalsocialismo al identificar filosofía y política, e historia con ‘historia del ser’. Es decir, la subida de los nazis al poder significó para Heidegger un nuevo acto del ser, a la vez que una revolución; era mucho más que política, era un evento (*Ereignis*) poderoso para el ser-ahí, un cambio de época.

Rüdiger Safranski, en un libro magnífico, de reciente publicación en España, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*³⁸ ha reconstruido una escenografía de la época y tiene el mérito extraordinario de ir introduciendo el pensamiento de Heidegger, contextualizándolo para tratar de entenderlo; ya que en su aventura intelectual y vital están presentes las pasiones y catástrofes de nuestro siglo. Así elabora todo un entramado en la que están contempladas ideas filosóficas con las que Heidegger dialoga (Husserl, Jaspers, Scheler, Cassirer, Kojève, Sartre y tantos otros), problemas sociales (el paro, la crisis económica, las reparaciones exigidas a los alemanes después de la Primera Gran Guerra) y el sistema político de la República de Weimar, que se sentía impotente para solucionarlos. La tesis de Safranski, con la que me identifico, es que Heidegger “soñó la política”, e intentó hacer coincidir la historia “real” con la historia de la filosofía (de los envíos o mandatos del ser), reservándose el papel de intérprete auténtico (en sentido *propio*). La toma del poder por el nacionalsocialismo desató un sentimiento esperanzado entre las masas, ya que confiaban en su pretensión de solucionar los problemas y configurar de nuevo “el espíritu del pueblo”. Heidegger, metido en la red de su propio sueño de una historia del ser, decidió adherirse al movimiento.³⁹

No es de extrañar, por tanto, que se viese a sí mismo como artífice de la Universidad que habría de ser la guía espiritual de Occidente y que aceptase el cargo de rector de Friburgo. Consideraba que la filosofía ha de adueñarse de su

³⁸ Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*, 1994 (Trad. de Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona, 1997).

³⁹ R. Safranski, *Op. cit.* .Especialmente los capítulos doce y trece.

tiempo y que el filósofo ha de jugar el papel de “sabio caudillo y guardián” (como en la República de Platón, del que está impartiendo un curso en el año 1932). Un claro reflejo de estas ideas es su controvertido *Discurso del Rectorado* en el que se refiere al citado “principio de caudillaje”. En 1934 deja el cargo, ha permanecido apenas un año, pero no lo abandona por desacuerdos con el Reich, sino por una pretensión de mayor pureza en el movimiento “revolucionario”, encargado a los fuertes, los osados y los resueltos (Nietzsche, con el que se debatió largos años, está en el transfondo). No se sabe exactamente cuantos años conservó el carnet del partido nazi, o si llegó a devolverlo alguna vez, cuestiones en las que se demoran los preocupados analistas del ‘caso Heidegger’. Lo que sí creo que es importante es qué relación puede establecerse entre su pensamiento y sus ideas políticas. Esta es la cuestión, aquí sí valdría la pena que los ‘preocupados’ se demorasen.

Para intentar entender esta relación entre filosofía y política usaré un concepto, que considero clave en todo su pensamiento: *Geschick*, que habitualmente se traduce por “destino”, pero que también puede traducirse como “comisión”. Para esta interpretación, nos quedamos con este segundo sentido. Los estudiosos de Heidegger hablan de dos etapas en su pensamiento, diferenciadas en cuanto a la relación entre el ser y *el Dasein*. En la primera, en la analítica existencial de *Ser y tiempo*, el que tiene la primacía es el *Dasein*, que lanza en el proyecto un mundo y al ser mismo. En el llamado segundo Heidegger se produce una inversión en su pensamiento, ya que el que ostenta la primacía es el ser: el ser se da o se presenta a través de envíos o “comisiones”, dando lugar a las épocas (εποχαι) del ser. El ser dicta y comanda y el hombre ha de ponerse a la disposición de tal dictado. En *La superación de la metafísica (Überbindung das Metaphysik, 1954)* ⁴⁰ encuentro palabras reveladoras relativas al tema que nos ocupa. La metafísica es la fatalidad de Occidente (especialmente de Europa, de su región central, dice; es decir, de Alemania) y el presupuesto de su dominio planetario. La razón oculta de esta fatalidad es que “el ser no ha tomado aún sobre sus espaldas su dominio incondicionado”. ⁴¹ Este vacío, producido por el olvido del ser, es la ausencia de destino (*Geschick*) y la no historicidad. Esta situación lleva a los hombres al error de la necesidad del cálculo y la organización general de todas las cosas, es decir al mundo de la técnica. Y aquí la palabra *técnica* abraza todas las zonas del ente que están equipando la totalidad (“la naturaleza convertida en objeto, la cultura como cosa que se practica, la política como política que se hace, los ideales como algo que se ha construido encima” ⁴²). En todos los territorios reina la errancia porque no se conoce la verdad del ser y sus mandatos, y ello se traduce en planes que aseguran la seguridad y la posesión. Se necesitan jefes, planes, programas de actuación; la era del *Gestell* es el intento de organización de la penuria.

⁴⁰ Heidegger, texto incluido en el ya citado *Conferencias y artículos*.

⁴¹ Heidegger, *Op. cit.*, pág. 69.

⁴² Heidegger, *op. cit.*, pág 77.

¿Cómo no ver en las palabras de este pensador incómodo, pero rabiosamente actual, una nostalgia de formas totalitarias de gobierno y una crítica de toda forma de igualitarismo democrático?. Una vez fracasado el programa del nacionalsocialismo y quedando incumplido el dominio incondicionado de ese ser misterioso que siempre se oculta y enmascara sus *comisiones*. ¿Qué hace Heidegger?, ¿se arrepiente, hace declaraciones públicas claras y explícitas? Safranski analiza pormenorizadamente el proceso.⁴³ El año 1944 redacta Heidegger su primera autojustificación, ya que le han advertido que ha de renunciar a su casa, su biblioteca y que no podrá ejercer su profesión. Su autodefensa se basará en los mismos argumentos de años venideros : nunca tuvo un cargo en el Partido y nunca ejerció ninguna actividad en él o en alguna de sus estructuras. La administración militar francesa crea una Comisión de Depuración, que en principio parece tener una actitud benévola hacia él. Pero en esta comisión, de la que forman parte algunos antiguos compañeros de la universidad de Friburgo, está Adolf Lampe, que se muestra implacable. Sus argumentos contra Heidegger son las encendidas proclamas a los estudiantes, que hizo en sus tiempos de rector, en el más puro estilo de propaganda nacionalsocialista y la imposición sin discusiones del principio de caudillaje.

Frente a Lampe desarrolla Heidegger aquella línea de defensa propia que mantendrá hasta la entrevista hecha por el semanario *Der Spiegel* en 1966 y no publicada hasta después de su muerte, en 1976, por deseo expreso del autor. En ella aduce que prestó apoyo al nacionalsocialismo porque esperaba de este movimiento una nivelación de los contrastes sociales en el suelo de un renovado sentimiento nacional, y que si aceptó el cargo de rector y permaneció en él durante una año fue para evitar “cosas peores” (la elección de Aly, un magnate del Partido). Lampe está indignado por la total ausencia de culpa y le exige responsabilidad personal (en alusión a su teoría del *modo de ser propio*).

Finalmente se le retira la *venia docenti* desde 1945 hasta 1951. Se sabe que en 1946 padeció una crisis psicológica y después de superar el derrumbamiento se dedica a escribir, con una furia creativa asombrosa, y a impartir, a veces, Seminarios privados, y finalmente se refugia en sus soledades y en su casa de campo recibe amigos, les lee sus textos y da largos paseos, intentando buscar por otra vía el sentido del ser. Y tras el largo tormento de la angustia producida por sus fracasados intentos, cree vislumbrarlo en el espacio interior de la *serenidad*.

Así entramos en la tercera etapa de esta periodización que estamos intentando. *El debate en torno al lugar de la serenidad* (escrito en 1955, pero no publicado hasta el 1959)⁴⁴ , es un breve opúsculo dedicado a sus vecinos de Messkich, su pueblo natal. Lo tomaremos como metáfora del final de su trayectoria intelectual y vital. Lleva un subtítulo significativo: “De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo” y es un fingido coloquio entre un

⁴³ R. Safranski, *op. cit.*, capítulo veinte.

⁴⁴ Heidegger, *Gelassenheit*, (trad. Y. Zimmermann) , De. del Serbal, Barcelona, 1989.

<investigador>, un <profesor> y un <erudito>. Su propuesta es pensar, de nuevo, la esencia del hombre. Para ello parte de su situación en la que denomina la era atómica o mundo de la técnica, en el que predomina un pensamiento “calculador” y con ello la aceptación del dominio de los objetos.

Lo que ahora propone es una nueva reflexión sobre tal dominio. Piensa, como en los escritos anteriormente citados, que no es posible rechazar del todo la época del *Gestell*: se pueden usar los objetos, servimos de ellos de forma apropiada, manteniéndonos libres de manera que podamos desembarazarnos también de ellos. Podemos decir sí y decir no, usar los objetos, pero teniendo presente que podemos rehusarlos en la medida en que nos requieran de modo exclusivo, hasta el punto de que lleguen a devastar nuestra esencia. Esta es la *serenidad*⁴⁵ para con las cosas. Y para oponerse a las desdichas anteriores sugiere un pensamiento “meditativo” en el trayecto de un paseo lento por el campo. Pongámonos a la escucha de sus palabras:

- Erudito**. Para ir a la proximidad del caminar de hoy en el camino del campo.
- Profesor**. El cual nos ha guiado profundamente en la noche...
- Investigador**. ..que brilla cada vez más hermosa...
- E**. Sobrepasando en asombro a las estrellas...
- P**. ¿Podría entonces el asombro abrir lo cerrado?
- I**. Por el modo de estar a la espera...
- P**. Si esta espera es serena⁹

¿Encontró Heidegger el espacio interior y el temple de ánimo de la serenidad, del desasimiento extremo del mundo de los hombres? ¿Es legítimo juzgar el antes y el después de este largo camino?. Hegel creía que no se puede juzgar a los genios; contra él creo que se puede y se debe crear tribunales morales, especialmente para ellos, porque ellos son, o deberían ser los verdaderos responsables.

2. 3. La metafísica como tarea y destino del hombre histórico

Pienso que querencia humana es abrirse a todo lo que hay, llámese naturaleza, mundo o ser. Cómo se constituye la realidad, a qué principios obedece (si es que tales principios existen), o cómo damos razón de ella son los grandes temas del pensamiento, los asuntos que dan que pensar. La tarea del pensar nos apremia, y para pensar es necesario preguntar, ya que preguntar es querer saber.

Ayer, hoy y siempre los hombres se han preguntado acerca de lo que hay. ¿Qué es?, Τι εστιν se preguntaban los griegos, nuestros padres filosóficos. Y al preguntar de esta manera pretendían establecer una distancia con respecto al

⁴⁵ La traducción del término *Gelassenheit* es polémica el verbo *lassen* significa “dejar”, “soltar”, “ceder”. Indica un movimiento que no tendría como sujeto la voluntad; esa dejación o dejadez sugiere parentescos o afinidades con la tradición de los iluminados y con la mística en general.

⁹ Heidegger, *op. cit.*, fragmentos de diálogo seleccionados entre las págs. 80-83.

modo común de preguntar. Esta toma de distancia es lo que andando el tiempo vino a llamarse 'teoría' (del verbo griego θεωρεω, "observar", "examinar", "contemplar") y significa un querer tener acceso a todo lo que hay desde la perspectiva de lo universal. Así nace la filosofía entendida como επιστημη, como conocimiento deducible de unos primeros principios o premisas, ciencia del 'ser en tanto que ser' (como reza la definición aristotélica), filosofía primera o metafísica.

Heidegger, al que hemos llamado el 'filósofo del ser', cree que la metafísica es la tarea y el destino del hombre histórico. Este existente, el *Dasein*, ha de ponerse a la escucha del ser y dejar que éste se le manifieste. La metafísica es la historia del ser y nuestra historia. El pensador alemán reflexiona en *Introducción a la metafísica (Einführung in die Metaphysik, 1935)* sobre las bases, el fundamento y la significación de la metafísica asumiendo su propio pasado, es decir, su propia condición histórica, que es la de pertenecer a cierta tradición. Su filosofía se prefigura ya en *Ser y tiempo* como una problematización de las bases mismas del pensamiento occidental, y aunque la relación ser-tiempo no llegó a ser tratada porque su obra se interrumpió, sin embargo plantea la interconexión ser-*Dasein*, entendiendo éste como constitutivamente temporal e histórico. La metafísica no indica una esfera particular de la reflexión, sino la denominación del lugar y el dominio propio de la filosofía.

En las lecciones sobre Nietzsche, que pueden leerse como una autointerpretación recóndita de su propio pensamiento, en el año 1939 dice: "La metafísica es el título de las cuestiones propiamente dichas de la filosofía"⁴⁷ ¿Cuáles son estas cuestiones? El ser como tal y en su totalidad. La pregunta por el ser es la posición fundamental de la metafísica de Occidente, pero a pesar de que tal pensamiento se planteó el problema del ser, éste continuamente cayó en olvido y fue sustituido en todos los casos por el ente. Este error, que acompaña a toda la historia de la metafísica, no lo considera Heidegger como atribuible a este o aquel sistema de pensamiento, sino que es un hecho que incumbe al ser mismo, es un destino (*Geschick*). La metafísica como "olvido del ser" determina el modo de constitución existencial del *Dasein*, que no es otra cosa que proyecto, proyecto de apertura al ser. El filósofo ha de ser requerido y ha de poseer un temple de ánimo que le obligue a estar dispuesto a prestar atención a la palabra del ser, ha de aceptar su 'dominación incondicionada'. Pero ¿cuál es la respuesta a tal llamada? Abandono, relegación, olvido. El destino del ser es la errancia (*Irrnis*), no encuentra oídos dispuestos a escucharle, y este hecho es consustancial al ser mismo, al cual Heidegger mienta con el término griego αληθεια⁴⁸, que significa

⁴⁷ Heidegger, *Nietzsche I*, Gallimard, París, 1961, pág. 349.

⁴⁸ Αληθεια está formada por el prefijo negativo α- y la raíz λαθ-, que aparece en ληθη ("olvido") y en λανθανω ("permanecer oculto"). Puede traducirse por "verdad", ya que para los griegos de la época arcaica la verdad era entendida como presencia del ser, como salir a la luz. De aquí Heidegger deduce que αληθεια sugiere una ambigüedad de significados: *iluminación* y *ocultación*, a la vez, que los griegos no supieron ver, ya que se quedaron con uno de los significados: la presencia. Sin embargo, Heidegger sí sabe sacar rendimientos de esta rica ambigüedad, por ejemplo en el escrito *El origen de la obra de arte*, (apartado: "La obra y la verdad") incluido en *Holzwege (Sendas perdidas)*, 1950.

iluminación y ocultación a la vez. Esta ambigüedad originaria de la palabra será ya para siempre para Heidegger el sentido o el 'sin-sentido' del ser. El ser se muestra en la palabra, porque la palabra es la 'casa del ser'. Pero el ser parece querer jugar al escondite con el filósofo, o al menos eso parece querer decirnos Heidegger, quizás poniéndose a la escucha de lo que en un tiempo originario Heráclito, 'el oscuro', dijo acerca de la $\varphi\nu\sigma\iota\varsigma$, que "gusta de ocultarse".

2. 4. La vuelta a lo 'no-pensado' por la metafísica: la contemporaneidad de lo originario

El filósofo del ser se encuentra con la tarea, preparada por su propia tradición, de tener que repensar la historia de la metafísica para pensar lo impensado en ella, lo olvidado, el ser mismo. Para ello cree necesario volver a plantearse la pregunta originaria: "¿Qué pasa con el ser?", propone repetir el origen de nuestra historia, recomenzarla originariamente, con todo lo que de extraño, oscuro e inseguro tiene un verdadero comienzo. Esa pregunta permitirá que la existencia histórica tenga un suelo firme. El concepto hermenéutico, al que denomino *repetición* es clave para entender el quehacer heideggeriano. Mi interpretación de tal idea seguramente adolece de todos los peligros y malentendidos de los que el propio pensador alemán nos avisaba.

El talante historicista y culturalista de la hermenéutica contemporánea se encuentra firmemente arraigado en la tradición decimonónica, cuyas relaciones con el historicismo (Dilthey fundamentalmente) son evidentes. La influencia de la tradición hermenéutica en la cultura alemana es tan intensa que hemos de reconocerle el 'mérito' (no se si dudoso) de la fase actual de euforia de la hermenéutica filosófica. Esta euforia es deudora de la fascinación que el historicismo manifestó por la tarea de *comprender desde dentro el sentido*, es decir, tener en cuenta los vestigios culturales que forman nuestro pasado histórico. A esta razón puede añadirse una segunda : la fertilidad conseguida a lo largo del siglo XIX de las escuelas hermenéuticas, las cuales reaccionaron contra el *monismo metodológico* que propugnara la modernidad. Seguramente este fue el motor de una atmósfera de recelo anti-explicativo, es decir, de un sentimiento de insatisfacción hacia el modelo típicamente moderno, tanto en ciencia como en filosofía, de una explicación causal, y las más de las veces unilateral, de los fenómenos.

En contra de ello, y en concordancia con la llamada "hermenéutica de la sospecha" cuyos orígenes podemos atribuir a Nietzsche, ahora se piensa que el sentido no está en lo que muestran las apariencias, sino que pudiera ser que se ocultara y estuviese 'debajo'. Por ello, el primer maestro de la sospecha se convirtió en un excavador de bajos fondos, en un espeleólogo de las profundidades. Sabemos que él practicó este método, con extraordinaria sutileza en el territorio de la psicología (que fue su arma contra la metafísica) , y que Freud continuó esta trayectoria, aunque explícitamente nunca reconociera su deuda para con Nietzsche.

Parece razonable que ante este ‘estado de la cuestión’ naciera, con tanto vigor en la contemporaneidad, lo que vino a denominarse el *círculo hermenéutico*. Por definición, la naturaleza de cualquier tipo de interpretación es, en efecto, ‘circular’. Dicho en otros términos: si bien es cierto que sólo es posible comprender el todo a partir de las partes, hay que admitir, al mismo tiempo, el hecho de que la comprensión de las partes exija la previa pre-comprensión del todo. Aquello que se interpreta determina el proceso interpretativo y, por medio de este proceso, el intérprete se integra en aquello que interpreta. Gadamer, en *Verdad y método (Wahrheit und Methode, 1975)* insiste en esta idea: el intérprete llega a pertenecer al mismo texto o vestigio cultural que se ha propuesto interpretar. ¿Legítima esta pertenencia que cualquier interpretación es válida? Sí, pero con el añadido de que cualquier otra también pudiera serlo y que la propia siempre es revisable.

Toda esta problemática, si queremos aplicarla al quehacer heideggeriano, exige una serie de consideraciones. Si nos referimos a la primera etapa de su pensamiento, existe una dimensión hermenéutica en *Sein und Zeit* y algunos autores han visto en esta obra, tanto una clara influencia del historicismo de Dilthey, como una oposición frontal a su maestro de juventud, Husserl, a su conocido *dictum* fenomenológico: “ir a las cosas mismas”, que implicaba un claro antiinterpretacionismo. Después de la ruptura doctrinal, *Khere* (giro), que conduce al llamado ‘segundo Heidegger’ esta dimensión interpretativa podríamos considerarla abolida, ya que su único tema es la ontología. Sin embargo, es difícil pronunciarse al respecto, ya que durante su larga trayectoria intelectual está presente un deseo de volver a la tradición, lo que habíamos nombrado como *repetición*.

Paladín del ser y para paliar el injusto olvido en el que lo ha sumido el pensamiento occidental, cree necesario volver a los textos clásicos para indagar en lo *no-pensado*, que se muestra no obstante, en el estado que él denomina “de abierto”, es decir, a disposición para ser interpretados. Interpretar un texto es penetrar en sus intersticios, ingresar y demorar en su interior hasta llegar a lo *no-dicho*. Esta afirmación no es muy diferente de lo que se ha pensado en todos los tiempos acerca de la tarea infinita de la filosofía, ya que las grandes cuestiones del pensamiento, por su dificultad intrínseca, han de ser pensadas siempre, de nuevo, o incluso simultáneamente por distintos filósofos, en un esfuerzo único por indagar sobre lo mismo.

En el escrito de Heidegger *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*⁴⁹ discute con Hegel su procedimiento hermenéutico de la *refutación*. Aunque también este último método interpretativo sugiere introducirse en el interior de un texto, con la intención de desarrollar la verdad latente, aunque parcial, que sus palabras encierran; hay una diferencia importante entre la repetición heideggeriana y la refutación hegeliana. Refutación (*Aufhebung*) es conservación y superación, es el trayecto del itinerario de la consciencia, que va

⁴⁹ Texto incluido en *op. cit. Identidad y diferencia*.

experimentando el progresivo desvelarse de la verdad, hasta llegar al Absoluto. Heidegger propone dos procedimientos para ir a lo no-pensado por la metafísica, al momento originario en el que el ser se da; pero en ninguno de ellos el ser se resuelve en el Saber Absoluto. Esta doble manera de proceder con los textos de la tradición los nombra Heidegger como: *salto y paso atrás*.⁵⁰ Ambos consisten en un nuevo modo de pensar 'no metafísico', pero ello entraña una dificultad metodológica de principio, ya que sólo disponemos de un pensar representativo, por medio de los conceptos tradicionales de la metafísica, conceptos nacidos en el seno de una determinada forma de pensar, luego no son originarios. Heidegger ensaya un pensar que fuese anterior o fuera de la metafísica; este pensar piensa lo im-pensado en ella, lo olvidado, lo que está presente bajo la forma de la ausencia, el ser o la verdad, que es *αληθεια*, que se muestra y oculta, a la vez. Mediante el 'paso atrás' se retrocede hacia el origen y mediante el 'salto' se avanza más allá del ser. Ambos piensan lo impensado: la forma en que se interrelacionan hombre y ser. Estos dos movimientos sitúan a la metafísica en el medio, en un tiempo más originario, que no es un tiempo anterior que precediera a nuestra historia, sino el tiempo que está ahí, pero que sólo nos resulta conocido de modo extrañado. No se trata de invertir a Hegel, de ir a los orígenes del pensamiento porque éste estuviese más próximo al ser, y ver la historia de la metafísica como un progresivo alejamiento de él. Heidegger no propone volver atrás en sentido temporal (*Historie*, entendiendo la historia como una secuencia de acontecimientos), sino retroceder en el sentido de tomar distancia para ver la metafísica como "historia y destino del ser" (*Geschichte*) y así ponerla en movimiento, verla en relación con su de dónde, eso oscuro de lo cual proviene y que constantemente olvida.

Mediante el salto (*Sprung*), Heidegger propone 'saltar' fuera de la representación del hombre como ser racional, y también fuera del ser, entendido por la metafísica tradicional como fundamento. "¿A dónde salta el salto cuando salta desde el fundamento?"⁵¹ Nos advierte Heidegger que se salta a un abismo (*Abgrund*), así sucede con el pensar metafísico. Dentro de esta concepción, insiste Heidegger, no se piensa el ser, sino el ente. Por ejemplo, un ente determinado es la *idea* (perfecta y eterna, modelo de las cosas del mundo sensible) pensada por Platón, al que hace responsable, igual que antes lo hiciera Nietzsche, de los errores del pensamiento de Occidente. Las consecuencias que se derivan de ello es que el tiempo mismo ha desaparecido y su lugar lo ocupa la eternidad, una eternidad que se consume en la idea de dominación. Heidegger hace el salto desde Platón al mundo contemporáneo y dice que hoy el tiempo, por ejemplo, se ha convertido en algo manipulable, controlable (tiempo de la producción o del mundo del trabajo). En la actualidad hemos 'realizado' el mundo de las ideas al configurar la realidad física de acuerdo con la permanencia (*identidad*) y hemos

⁵⁰ En "El principio de identidad" se habla del *salto* y en "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica" se habla del *paso atrás*. Ambos reunidos en la citada *Identidad y diferencia*.

⁵¹ Heidegger, *op. cit.*, "El principio de identidad", pág. 77.

‘teologizado’ al unificar y uniformar un mundo diverso. Históricamente esta planificación, que Heidegger considera consecuencia de la tradición metafísica, ha sido pensada en el seno del capitalismo, que ha conducido al saber a una mezcla con el poder. Esta constelación de elementos conducen a la ‘era de la técnica’: mundo como todo, planes calculadores, energía atómica, automatización.

¿Cuál es, a partir de este análisis desconsolado, su propuesta? Volver a pensar la esencia de la técnica, *Gestell*.⁵² Interesa ahora tomar en otra acepción de la usada en páginas anteriores, este término polisémico : *Ge--stell*, que puede significar también “com-posición”. ¿Cuáles son los elementos de la componenda? Heidegger contesta : el hombre y el ser, en el que uno y otro son provocados. El ser se encontraría provocado a dejar aparecer lo ente en el horizonte de la calculabilidad, y el hombre a poner en lugar seguro a lo ente. A partir de este momento del análisis se da un giro positivo, ya que al pensar la esencia de la técnica vemos un primer destello del ‘acontecimiento’ (*Ereignis*) de una nueva relación entre hombre y ser, en la que el “dejar pertenecer” es lo que determina el modo de la dimensión mutua y su unidad; no hay prioridad del hombre o del ser. Prestemos atención al concepto ‘salvífico’ que guarda relación con la “dejación” o “serenidad” (*Gelassenheit*) porque lo que ahora nos interesa es que desde ese temple de ánimo, el salto más allá de la metafísica, ya no lleva al abismo, sino al acontecimiento de la co--pertenencia entre el hombre y el ser. Así llega el “tiempo del pensar”, frente al “dispositivo del calcular”.

El segundo procedimiento propuesto por Heidegger para pensar el ser es el llamado “paso atrás” (*Schritt -zurück*). Es, como el salto, un pensar fuera, no metafísico. Pero no basta con esta fuera, tenemos que saber donde estamos. Para ello buscamos en el interior de la metafísica y encontramos onto-teo-logía; es decir, pensamos el ser desde lo general y común (onto), o desde el fundamento y lo más elevado (teo), y desde él lo justificamos (lógica). ¿Y quién o quienes son los responsables? Heidegger cree que el que lo es más directamente es Hegel, por ello entabla en el texto citado *La constitución ontoteológica de la metafísica* (*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, 1957 un diálogo con él marcando sus diferencias. La confrontación de Hegel con la historia de la filosofía tiene el citado carácter de la refutación (*Aufhebung*), es decir, eleva la verdad puesta de modo absoluto, a la certeza completamente desplegada del saber que se sabe a sí mismo. El carácter constitutivo del ser es la certeza indubitable que el sujeto tiene de ella. El ser se reduce a la representación, que no es el ser mismo, luego el ser queda im-pensado. De esta manera el pensamiento hegeliano queda también descalificado por Heidegger. La apuesta de éste es que el paso atrás puede llevar a la esencia de la verdad, que es el ser mismo. El pensar retrocede ante su asunto, toma distancia para contemplar el conjunto de la historia y prepararle el ámbito del que se va a ocupar, que es el origen, la fuente del pensar. El ser ‘se da’ y lleva la marca de la época histórica que en cada una le ha sido

⁵² Ver nota 32.

destinada: *physis*, *lógos*, *idea*, *enérgeia*, *sustancia*, *sujeto*, *voluntad*, *volutad de voluntad*. En todas estas manifestaciones históricas, desde los presocráticos a Nietzsche, el “es” toma voz, pero no habla del ser, sino que lo disuelve al transformarlo en representación. Para que el ser se manifieste como tal se le ha de dejar en libertad y volver a su propio ser pasado, a lo originario.

Hagamos, pues, con Heidegger, el recorrido por las distintas épocas históricas, para repensar los ‘envíos’ (destinos) del ser. Al final del viaje descubriremos que en la historia del pensamiento de Occidente, que es la historia del olvido del ser, el ser mismo es misterio, ocultación, enigma. La ‘superación de la metafísica’ que el filósofo alemán propone, no puede consistir en que el ser sea, al fin, objeto de pensamiento explícito. Esto no sería más que la perpetuación del error.

2. 5. Las épocas (εποχαι) del ser y la superación de la metafísica

Heidegger juega con el doble sentido de la palabra griega *εποχη* (“interrupción”, “cesación”). En su primera acepción significa ‘suspensión de juicio’, puesta entre paréntesis no solamente de las doctrinas acerca de la realidad, sino de la realidad misma. Su segundo significado es ‘época’, en el sentido de época histórica. El primero lo toma de Husserl. El empeño de éste era “ir a las cosas mismas”, eliminando toda contaminación empirista o antropologizante kantiana (potencias del alma o facultades). Pero en opinión de Heidegger su antiguo maestro fracasa, su *εποχη* sigue siendo intelectualista, ya que continua considerando a la consciencia trascendental kantiana (a la que Heidegger irónicamente llama la ‘jaula de la consciencia’) como el lugar en el que se produce el desvelamiento del sentido. Heidegger piensa que ese lugar ha de ser un hecho más radical, el *Dasein* o ser-en-el-mundo, y es el propio fenómeno el que debe comparecer ante la consciencia sin ‘puestas entre paréntesis’ artificiosas..

E. Trías, en uno de sus múltiples debates con Heidegger, interpreta la *εποχη* como el movimiento espontáneo del propio modo de ser del *Dasein*, modo de ser que abarca la comprensión y también la pasión; el *Dasein* es el lugar en el que se produce el engarce entre lo anímico y lo racional. Estas ideas las encontramos ya en *Ser y tiempo*, en el que reciben la denominación de *existenciaríos* tanto al ‘encontrarse’ como al ‘comprender’. El primero, que es el aspecto que le interesa resaltar a Trías, respondería a la pregunta: “¿Cómo te encuentras?” La repuesta sería: triste, melancólico; es decir, estados de ánimo. Trías echa en falta el que estas intuiciones de primera época no tengan un cumplido desarrollo posterior, y que el *Dasein* de Heidegger siga adoleciendo de los tintes intelectualistas de los que justamente acusaba a Husserl. Para que el ser se manifieste en tanto que ser, y no tan sólo absorbido en entes, sería necesaria una modificación del concepto de *Dasein*, en el que estuviese en primer plano el aspecto afectivo y pasional, que brota del *ser-ahí*. El estado de ‘suspensión’ permitirá al *existente* acceder a sus propias estructuras ontológicas por la vía de la

angustia, *páthos* promotor de *lógos*. La operación que Trías está intentando consiste en reconvertir el *Dasein* a su concepción del *sujeto pasional*, tan importante en esta etapa de su pensamiento (*Tratado de la pasión*, 1979).

La segunda acepción de la *εποχη* aparece en el “segundo Heidegger”; el cual ya no la plantea desde la perspectiva del *Dasein*, sino desde el ser mismo. El modo como el propio ser, desde sí mismo se suspende, son las *épocas del ser*, los modos de presentársenos, los envíos del ser. Porque el ser es temporal se declina, cae, y en cada declinación el ser se extravía, se esconde; hasta que finalmente el ser se ha borrado y ha caído en olvido; es el autosustraerse último del ser. Cada época del ser es un destino (*Geschick*), se da un lugar; las épocas del ser son el fundamento de la historia. En la metafísica, por lo tanto, habrá una necesidad histórica dominada por el ser mismo, que también es histórico y temporal. La metafísica, así entendida, está destinada a errar a través de los entes para constituir las distintas épocas de la historia del ser. Estas son las que a continuación se explicitarán.

La reconstrucción hemos de comenzarla por el origen, y para Occidente ese lugar y tiempo originarios es el ‘mundo griego’ como arquetipo. Heidegger propone re-pensar o *repetir* cada uno de los momentos en que el ser o la “verdad” se da.⁵³ Para indagar en la esencia de la verdad se pone a la escucha de lo que el término griego *verdad*, *αληθεια*⁵⁴, sugiere. La *α-* privativa indica cierto conocimiento de que la verdad implica una originaria no verdad, que lo que aparece en el proyecto se sitúa sobre un fondo que permanece oscuro y que, sin embargo, interviene radicalmente en su constitución. Esta ambigüedad del ser entendido como verdad, que se manifiesta y oculta, a la vez, no supieron pensarla los padres filosóficos de Occidente, que entendieron el ser como ‘simple presencia’ y también como constancia. La etimología de este último término es *cum-sto*, que significa “estar erguido”. Heidegger lo entiende en un doble sentido: el estar-en-sí-erguido en cuanto es lo que está surgiendo: la *φυσις*. Y en la segunda acepción, el ser como perdurar constante, o permanente, la *ουσια* de Aristóteles; esto es, “existencia efectiva”. Esta última es, también para el mismo autor *ενεργεια*, “ser en acto”, que llega a su plenitud o “culminación” de un proceso en la *εντελεχεια*.

Con anterioridad, Platón había entendido el ser como la “idea” (*ειδος* del verbo *ειδω*, que significa “ver”, “mirar”, “observar”, y en voz media “hacerse visible”). El ser es entendido como el ente visible al intelecto, ‘con los ojos del alma’, por lo tanto también como presencia.

En el medioevo eso efectivamente presente es Dios, *actualitas*, acto puro. Con lo cual se acentúa el hecho de que el ser es presencia efectiva, pero al mismo tiempo también capacidad de fundación, causalidad. Pero otorgar causalidad al ser es colocarlo entre los entes, pues se lo concibe como lo que posee de manera

⁵³

⁵⁴ Ver nota 48.

tal el carácter de la presencia que puede conferírsele a los demás entes. A Dios se le concibe como la presencia efectiva y total, es decir, como eternidad.

En la modernidad ⁵⁵ continúa la trayectoria de la errancia porque el pensamiento metafísico de Occidente, a pesar de que su destino era pensar el ser, no ha sabido hacerlo. Pero al hombre lo quiere Heidegger, o así lo reflexiona, como 'animal metafísico', y si la metafísica forma parte de la propia naturaleza del hombre, estará destinado a seguirse haciendo la pregunta por el ser, a pesar de que seguirá respondiendo inadecuadamente sustituyendo al ser por un ente determinado. En esta época que estamos considerando, el ser es entendido como representación, en alemán *Vor-stellen*, que significa literalmente "poner delante" o "poner enfrente"; por lo tanto sigue adherida al paradigma griego de pensar el ser como presencia soberana. Para Descartes (y toda la filosofía a partir de él) el *ego cogito* está en todas las representaciones. El *sujeto* es el primer objeto de la representación ontológica, ya que significa *me cogitare*. El mundo todo es representación y el carácter constitutivo del ser es la *certeza* indubitable que el sujeto tiene de él.

Más tarde, la ontología de la modernidad toma la forma de la filosofía trascendental kantiana, que deviene teoría del conocimiento. Esta doctrina aparece porque la entidad del ente (*entitas, ousía, Seindheit*) sigue siendo pensada como 'presencia' para este modo de representación que quiere asegurarse de su objeto. Lo entitativo del ente es ahora la 'objetividad', que se funda en el sujeto con sus *a priori*, elementos formales, condicionantes y regulativos, cuya tarea es poner orden al caos procedente del múltiple empírico. La cuestión de la objetividad es ahora la de la posibilidad de la presencia del objeto en y para el conocimiento. Dicho de otra manera, *verdad* y *certidumbre* (u objeto y sujeto de toda gnoseología), cuya identificación había sido puesta en cuestión en los inicios de la filosofía moderna (duda cartesiana), en Kant se oponen definitivamente. El ámbito de la verdad, al que tradicionalmente se adjudicaba el lugar del ser, de la realidad exterior al sujeto que la piensa, es ahora el lugar de la 'cosa en sí', el *noumeno* o *ignotum*, y quedará para siempre desconocido. Ese polo del par epistemológico queda tachado, sólo nos queda el ámbito de la certidumbre; y así la entidad del ente deviene la objetividad implicada en la *perceptio* y la *cogitatio* del sujeto trascendental. La consecuencia a la que quiere llegar Heidegger, y de ahí su crítica a la filosofía kantiana, es que en ella hay un cambio del sentido del ser, o una nueva ocultación de tal sentido, que se transforma exclusivamente en la cosa representada. Teoría del conocimiento, dice, es el título que cubre la impotencia de la metafísica moderna para nombrar al ser.

Con Hegel comienza una nueva y decisiva etapa para la historia del pensamiento, a la que denomina etapa del comienzo de la "consumación" de la metafísica. Nietzsche será el segundo momento de esa consumación, y a partir de

⁵⁵ Las etapas comprendidas desde Descartes a Hegel, han sido tratadas de manera más sintética, y quizás más clara en *La superación de la metafísica, op. cit.*

él Heidegger espera una tercera etapa que podría pensarse como “superación” (*Überwindung*). En esta etapa ciertos mortales son conducidos por la vía del “habitar pensante y poético”.

La pretensión de Heidegger no es la demolición de la metafísica, como se le malinterpretó, ya en 1927 con la publicación de *Sein und Zeit*. La *Destruktion* por él propuesta es la de-construcción de las representaciones que habían llegado a ser banales y vacías. Se propone volver al origen de la metafísica en el sentido de la ‘repetición’ anteriormente aludida, para reganar aquellas experiencias o pruebas del ser que siguen estando puestas “ahí a disposición” para ser pensadas de nuevo. Propone seguir haciendo la pregunta por el ser, ya que “preguntar es la devoción del pensar”.

Volviendo a Hegel, a la interpretación que hace Heidegger de él, ¿por qué cree que con él comienza la consumación de la metafísica?, ¿y por qué no constituye ya su final?. Porque es etapa de completitud y acabamiento, principio del fin. El sistema hegeliano es una metafísica de la *voluntad*, una voluntad que se quiere espíritu. Y no sólo él, sino los grandes sistemas metafísicos del siglo XIX, los de Fichte y Schelling fundamentalmente, no serían concebibles sin ese sujeto animado por la voluntad de reducir la totalidad de lo ente a sí mismo.

Intentemos una recopilación de lo anteriormente dicho: si la crítica de Heidegger a la filosofía griega y medieval era que el ser era ‘simple presencia’, y en la modernidad se identificó al ser con la ‘representación’, a partir del idealismo alemán, y Hegel como máximo responsable, el ser es reducido a la ‘voluntad’. Esta voluntad estaba ya agazapada en el *cogito*. Detrás del *ego cogito* hay un *ego volo*, y en Kant el orden de la naturaleza está también subordinado al querer, como es pensado en la *Crítica de la razón práctica*. La pura voluntad y su ley son formales; ella es para ella misma, como forma, su único contenido; no hay conocimiento ni vía de acceso al ser mismo de ese querer.

Si con Hegel comienza la ‘consumación’ de la metafísica, Nietzsche es la siguiente etapa, como se dijo con anterioridad. En el pensamiento nietzscheano (al que dedicó tantos años) se produce la consumación definitiva o acabado cumplimiento; es decir, la metafísica ha llegado al culmen de las posibilidades que le han sido asignadas. La metafísica de la “voluntad de poder” es un enroscamiento de la voluntad sobre sí, “voluntad de voluntad”; no hay ningún fin que determine a la voluntad desde fuera de ella misma y que le quitaría poder. Pero esta metafísica de la voluntad impide, de nuevo, que el ser muestre sus ‘dictados’, volvería a lamentarse Heidegger. Es la forma suprema de obstrucción del ser, por eso esta nueva época es nombrada como del *nihilismo* consumado y fin de la metafísica. Así dice : “Desde la perspectiva de la historia acontecida del ser, la esencia del nihilismo es el abandono del ser”.⁵⁶ Heidegger utiliza metáforas de fin de mundo para describir las consecuencias que se derivan de esta extrema ceguera del hombre ante la llamada del ser. Este nuevo olvido del ser cae en la

⁵⁶ Heidegger, *La superación de la metafísica*, op. cit., pág. 81.

cuenta del hombre de la 'voluntad de voluntad', que no quiere ver que este voluntario sólo puede querer la nulidad de la nada. Sin embargo, frente a esa nada, el hombre empecinadamente se afirma sin poder reconocer su propia nulidad. El hombre de la metafísica consumada sólo es capaz de aceptarse a sí mismo como 'bestia de labor', lo insulta Heidegger. Es el protagonista del "mundo de la técnica", el técnico (τεχνίτης) de la *Gestell*. Heidegger reconoce su deuda con el texto de Ernst Jünger *El trabajador (Der Arbeiter, 1939)* al tratar la cuestión de la técnica. Cree que es un intento de describir el nihilismo europeo, después de la Segunda Guerra Mundial, al pretender caracterizar la totalidad de lo real a partir de la figura del trabajador. Pero esta interpretación está bajo la óptica de la metafísica de Nietzsche de la voluntad de poder, de ahí la toma de distancia crítica de Heidegger con respecto a Jünger.

2. 6. El 'olvido de la cuestión del ser' es nihilismo

Toda la larga historia del pensamiento occidental, hasta ahora descrita, podría englobarse bajo el título de trayectoria de la errancia; su razón: el 'olvido del ser'. En cada una de las épocas el ser toma voz, pero los hombres lo disuelven en simple presencia o representación, así aparece como: *idea, ousía, sujeto, certeza, espíritu, voluntad, voluntad de voluntad*. A esta época, en la que no sabemos qué pasa con el ser, sucede otra que es la del 'olvido del olvido', en la que ni siquiera sabemos que no lo sabemos. Se produce entonces lo gravísimo, son tiempos de penuria y huida de los dioses, de los que se lamentaba Hölderlin, el 'poeta del poeta'. A él recurre Heidegger en muy especiales ocasiones para nombrar aquello que no puede ser denominado con los términos de la metafísica de la tradición.

También recurre a Nietzsche, a las palabras de aquel que se quiso 'enterrador de la metafísica' para pensar esta etapa nihilista del 'olvido del olvido' del ser. Y para pensar la esencia del fin de la metafísica, en la que se consume el olvido del olvido del ser, Heidegger emprende la tarea de volver a pensar el término *nihilismo*.

Pero antes vamos a pararnos un momento a considerar la importancia que en la reflexión heideggeriana tiene la 'historia de las palabras'. La síntesis apresurada de su pensamiento hecha en las páginas que anteceden, creo que son muestra de ello. A grandes rasgos, la historia que está en la base de la concepción nietzscheana de la voluntad de poder es la que hemos analizado. Esta historia, como ya se dijo, no es solamente la historia del desarrollo de ciertas opiniones de filósofos, sino en primer lugar la historia de las εποχαι o épocas en que el ser se revela y se oculta, a la vez. Lo cual quiere decir, entre otras cosas, que a este desarrollo filosófico corresponde un modo de ser determinado del hombre en el mundo. Quizás Heidegger está aludiendo a la confianza que tenía en que su pensamiento, o el pensamiento filosófico en general, iba a tener una importancia decisiva en la educación de la joven Alemania y a través de ella en la de Europa o el mundo. Fracasado su intento (y también el del nacionalsocialismo),

vuelve a su tarea de pensar su época y desentrañar la esencia de la que denomina era atómica o mundo de la técnica, que para él coincide con el fin de la metafísica. ¿Cómo se relacionan hombre y ser en esta época? Para contestar a esta pregunta se pone a la escucha de la palabra fundamental que la define, el controvertido término *nihilismo*. Y recurre a Nietzsche por ser el primer filósofo que lo pensó.

Se hace necesario dialogar ahora, por tanto, y en primer lugar con la interpretación heideggeriana, ya arquetípica, del aserto nietzscheano “¡ Dios ha muerto !”⁵⁷ Comienza con una aclaración importante, diciendo que no es sólo un aserto del ateo pensador, sino que resume, además, dos milenios de la historia de Occidente. La citada frase no se refiere exclusivamente a la crisis del dios cristiano, sino que el nombre de dios viene a significar el mundo de lo suprasensible. Muerto dios tal dominio queda tachado, carece de fuerza operante. Si dios, como fundamento y fin de todo lo real está muerto, ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por lo que pueda guiarse: “¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, vagamos por una nada infinita?” Pregunta el *Hombre loco* del & 125 de la *Gaya Ciencia* a los hombres reunidos en el Mercado. Ponerse a la escucha del significado de la frase “¡Dios ha muerto!” es comprobar como la nada se ensancha y el desierto crece. “El nihilismo, ‘el más inquietante de todos los huéspedes’, está a la puerta”.⁵⁸ Y al hablar así no se refiere a que el nihilismo se de en un momento concreto de la historia, sino que es la legalidad, la propia lógica interna de la decadencia, de la lucha contra los instintos y la vida, que llevaron a cabo los filósofos de la tradición. Heidegger, siendo consciente de la ambigüedad del término en los escritos de Nietzsche, trata de sintetizar y habla, al igual que él, de dos tipos de nihilismo, siguiendo casi con fidelidad los textos analizados en el apartado correspondiente. Habría un *nihilismo incompleto*, que consistió en poner en el lugar de dios la autoridad de la consciencia o la razón -como hicieron en la modernidad todos los pensadores, de Descartes a Hegel-, o sustituirlo por doctrinas de redención universal, como el socialismo o el wagnerismo. Es fácil ver en esta interpretación su correspondencia con el así llamado por Nietzsche *nihilismo pasivo*. En efecto, dios ha desaparecido de su lugar, que es el dominio de lo suprasensible, pero ese lugar vacante invita a que se lo ocupe de nuevo y a sustituir con otros valores al dios muerto. Eso fue lo que hicieron los hombres de su época, tal como Nietzsche los piensa; pero sus nuevos valores (políticos, religiosos o morales) siguieron siendo empobrecedores de la vida.

De ahí que surja la necesidad de un *nihilismo completo*, consumado o clásico (en palabras de Heidegger) que es el que el propio ‘filósofo del martillo’ quería anunciar y con el que se identificaba. Nietzsche, el visionario, se imaginaba a sí mismo como profeta y como final de trayecto de las figuras del panteón, encarnaduras necesarias anteriores en la historia del *nihilismo activo*. Su

⁵⁷ Heidegger, *Holzwege*, 1950. Contiene entre otros ensayos “Nietzsches Wort <Gott ist tot>, 1943, *Sendas perdidas*, “La frase de Nietzsche <Dios ha muerto>, Losada, Buenos Aires, 1960.

⁵⁸ Heidegger, *op. cit.*, pág. 182.

maximum de fuerza estaba en la destrucción, pero aún no eran capaces de crear nuevos valores y nuevas metas. Sin embargo él, como “el primer nihilista perfecto de Europa”, termina la demolición, y sobre sus ruinas construye, tergiversándolos, valores nuevos. ¿Cómo realiza esta nueva fundación? Anulando el lugar mismo de los valores, lo suprasensible como domino, y en consecuencia, ha de colocar los valores en otra parte y subvertirlos. Ha de realizar un doble movimiento: el primero consiste en hacer descender el ámbito dador de sentido (el mundo platónico-cristiano del arriba) al mundo sensible de aquí abajo. Y el segundo movimiento consiste en que una vez en él *subvertir* todos aquellos valores que en este mundo sigan conspirando aún contra la vida. El nihilismo se transformará de esta suerte en el ‘ideal de la vida pletórica’ de los artistas, los locos, los profetas, los poetas y los santos. Ninguno de ellos es nombrado por Heidegger, como tampoco habla del ‘más feo de los hombres’, ni del ‘viejo santo’, ni de los ‘hombres superiores’ y todo el extraordinario carnaval de figuras que circulan por los textos nietzscheanos.

La interpretación heideggeriana descrita, a pesar de ser extraordinariamente iluminadora y referencia obligada, creo que, como toda síntesis, recorta y no hace justicia del todo al pensamiento de su autor, pero especialmente al espíritu de Nietzsche, genio de múltiples almas. Se hace difícil encontrar ‘tipos puros’ como representantes de alguna de las dos clases de nihilismo, tan estrictamente pensado por Heidegger; tanto en los ejemplos históricos, que Nietzsche utiliza intencionadamente en su obra, como en sus personajes imaginarios. Se muestran en una gama de matices amplísima, ya sea en las motivaciones que les guían o en los distintos grados de consciencia de sus pensamientos y sus actos. Heidegger no supo estar a la escucha de todas las palabras de Nietzsche, no estuvo atento al desfile completo de la mascarada.

Han ido surgiendo en estas páginas las reflexiones que han ido ocurriendo en el diálogo con los textos de Nietzsche y Heidegger. He intentado ‘rumiar’, según el consejo nietzscheano, y he ido dando vueltas en torno a los dos temas que me preocupan, que definidos de manera amplia son: *metafísica* y *nihilismo*. He ido a los textos para dialogar con ellos, y en el diálogo han surgido algunos desacuerdos menores con sus potentes reflexiones. Con cautela he intentado manifestar mis disensiones. En primer lugar, no comparto la idea que Nietzsche tiene de la metafísica; por lo tanto no puedo considerarlo como su destructor. He intentado dar razones de ello a lo largo del presente texto, que sintetizadas serían la reducción de la metafísica a puras necesidades de supervivencia (los “conceptos supremos” eternos y substanciales, como remedio contra el pavor del devenir o la pura caducidad de todas las cosas). En cuanto al tema del nihilismo en Nietzsche, me distancio, de nuevo, de la interpretación heideggeriana, ya que lo lee exclusivamente desde la perspectiva de los “valores”. En la metafísica de la voluntad de poder, el valor es una de sus acepciones, pero no la única. La voluntad de poder se abre a perspectivas múltiples, sirve de principio interpretativo a todo suceso, a todo acontecimiento; a todo lo que hay.

En los seminarios sobre Nietzsche de 1940, dedicados al *Nihilismo europeo*
⁵⁹ Heidegger insiste en la ‘idea conductora’ de su tarea filosófica : en las distintas fases y formas en que el nihilismo es reflexionado por Nietzsche, es siempre una narración fallida de la historia del ser, forma parte de la larga historia de un error, que es la historia del pensamiento occidental. En el caso de Nietzsche el error radica en que trata el tema desde una perspectiva axiológica, y se olvida sin embargo, y como siempre sucedió en la filosofía occidental, del ser mismo. Lleva, por tanto, a la metafísica a su ‘consumación’ o acabado cumplimiento. El ser se ha convertido en valor y así se le ha rebajado a condición puesta por la voluntad de poder; en primer lugar desde una posición negativa como devaluación de los valores supremos y subversión; y en segundo lugar de un modo positivo, como una nueva posición que es la de crear valores nuevos.⁶⁰

¿Qué se entiende por valor? Lo que vale es lo que importa, y lo que le importa a Nietzsche es, por encima de todas las cosas, la vida. De aquí Heidegger deduce, con toda razón, que el valor sería lo que vale para la conservación y aumento de las condiciones de la vida. Esto le sirve para una serie de identificaciones: la vida es devenir, cuya esencia es voluntad de poder que asume la soberanía sobre la existente. Este principio de soberanía es el punto de vista del valor, y sus modificaciones influirán decisivamente sobre la vida. Si la esencia de las cosas es voluntad de poder, es preciso, según Heidegger, que la voluntad proyecte de antemano, que anteponga los valores como las condiciones de sustentación de la vida.

Con esta interpretación Heidegger pretende, además, avalar su idea de que Nietzsche sigue prisionero del paradigma de la metafísica occidental. No sólo no sabe salirse de las categorías tradicionales, sino que se ha tragado, sin saberlo, a Platón ; luego no ha consumado el parricidio, tal como fue su máxima obsesión y pretensión. En efecto, Platón fue el primero que instituye un valor elevado (la idea) como fundamento de todas las cosas. Y la idea del Bien, αγαθον, es la que preside a todas las ideas, es la idea suprema, ¿Es lícito deducir de ella que todas las ideas que habitan en el mundo suprasensible cobijadas por la idea de Bien, y todas las cosas del mundo sensible, que participan de tales ideas son ‘buenas’, y que por consiguiente el universo platónico con sus dos mundos separados es un universo moral? Si bien es cierto que habría que reconocer en Platón la deuda para con su maestro Sócrates, primer moralista, parece una interpretación abusiva. Porque el Bien platónico tiene una acepción mucho más amplia, tal como aparece en *República VII*, 516 c. Así dice que es causa (αιτια) y que produce (ποιειν) y gobierna (αρχειν) todo lo visible; y que es también ámbito del don, don que es luz, sol del mundo inteligible, que ofusca en un principio la mirada del prisionero recién liberado de la oscuridad de la caverna, pero que una vez que sus ojos se han acomodado al nuevo resplandor, ilumina definitivamente el

⁵⁹ Heidegger, *Nietzsche II*, cap. V, Gallimard, París, 1971.

⁶⁰ Heidegger, *op. cit.*, especialmente el apartado “La interpretación ‘moralista’ de la metafísica en Nietzsche”.

conocimiento de la verdadera realidad (ειδος). Creo, pues, que ni Platón puede ser interpretado desde la perspectiva exclusiva de los valores, ni por supuesto Nietzsche.

La esencia del valor es ser *punto de vista* para un ver, dice Heidegger, lo que está presente -leemos entre líneas-. Adjudica, además, a Nietzsche su conocida crítica a la filosofía occidental que reduce el ser a su simple presencia. Creo que aunque bien es cierto que el filósofo del devenir se fía de los sentidos para acercarse a la realidad, sabe sin embargo, que el enigma último del mundo, del ser o de la existencia, está al menos tan velado como el ser-αληθεια de Heidegger, que se muestra y se oculta a la vez, o que gusta de ocultarse, como aprendió de su maestro Heráclito, cuya enseñanza seguramente no echó en saco roto.

Achacar al que quiso librar a la humanidad de todas “las malas hierbas de la moral”, el que su punto de mira, su atalaya desde la que contempla al mundo es una perspectiva axiológica, es cuanto menos, chocante. Creo que el lugar desde el que Nietzsche reflexiona es el lugar de lo trágico, que es fundamento, origen y principio : (por seguir utilizando las categorías que Nietzsche nunca empleó por militancia antimetafísica) αρχη , principio de mando y de soberanía sobre todo lo existente; lugar del πολεμος originario en el que se produce la confrontación de fuerzas y voluntades. En ese lugar se instala y desde él se aventura a aproximarse temerariamente al enigma del mundo. Desde él lanza su doctrina de la voluntad de poder como principio universal, principio de todos los principios; categoría ontológica, no ética.

Heidegger dialogó con Nietzsche durante toda su vida, en ocasiones lo malinterpretó ; el nihilismo que su obra y su toma de posiciones políticas encarnara se convirtió en *nihilismo activo*, realizado, no sólo pensado, como fue el caso de Nietzsche. En 1933 la opinión de Ernst Krieck, que pretende ser el filósofo “oficial” del movimiento, es que el tono fundamental de la concepción del mundo de Heidegger está determinado por el concepto de cuidado y de angustia, que apuntan, ambos, a la nada, y lo califica de “nihilismo metafísico”. Pero los aparatos del poder desean seguir manteniendo a Heidegger como adepto, debido a su prestigio internacional, y prefieren cerrar los ojos al nacionalsocialismo “privado” del eminente pensador. Todavía en 1945, pasada la zona de tiniebla y evidenciado su tremendo error, aún recurre Heidegger a Nietzsche, a su doctrina del eterno retorno, que le inspira la creencia de que el ocaso no es lo mismo que el final, porque cada ocaso está ya escondido en el comienzo. Así escribe a su amigo Rudolf Stadelmann, decano de Tübingen : “Nosotros los alemanes no podemos encaminarnos al ocaso por la razón de que todavía no hemos salido a la luz del día, y hemos de pasar a través de la noche.”⁶¹

⁶¹ R. Safranski, *op. cit.*, pág. 388.