

Heidegger, la metafísica y el pensamiento posmoderno

Silvana Filippi

Resumen

Existen importantes dificultades en la interpretación posmoderna del pensamiento heideggeriano. El eje de la cuestión se encuentra en la diversa comprensión del ser que puede detectarse en Heidegger y en los autores posmodernos. Esta divergencia provoca, con frecuencia, la perplejidad de los representantes de la posmodernidad frente al pensar de Heidegger, al que encuentran todavía “demasiado metafísico”. Ello se debe a que el filósofo alemán se propuso, no la destrucción de toda metafísica, sino la rectificación del esencialismo preponderante, mientras los autores posmodernos se han limitado, por el contrario, a una mera inversión del platonismo.

Palabras clave: Heidegger – crítica a la metafísica – interpretación posmoderna – divergencias

Summary

There are important difficulties in the post modern interpretation of Heidegger's thought. The point is that it is possible to perceive a diverse understanding of being in Heidegger than in post modern authors. Quite often, this divergence causes confusion in post modern representatives confronted to Heidegger's thought, since they found him still “excessively metaphysic”. The reason is that the German author's goal was not to destroy all metaphysics but to correct the prevailing Essentialism, while post modern authors have limited themselves to a simple inversion of Platonism.

Key words: Heidegger – critics to metaphysics – post modern interpretation – divergences

LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA: NIETZSCHE, HEIDEGGER Y LOS POSMODERNOS

La “deconstrucción” posmoderna

Es conocida la marcada posición crítica respecto de la metafísica que en nuestros días han asumido sobre todo un conjunto más o menos heterogéneo de pensadores cuyo denominador común es la pertenencia a un “estilo” de pensar al que se suele designar como “posmoderno”.¹ En esa crítica son frecuentes las alusiones a Nietzsche y también a Heidegger, que son

¹ Se discute con frecuencia el acierto o no de los términos “posmoderno”, “posmodernidad”, para calificar esta tendencia del pensamiento actual. El debate en torno a esta cuestión contiene algunos aspectos de interés. No obstante, a falta de una designación más adecuada, nos permitimos conservar esos términos al menos provisoriamente.

considerados, desde esta perspectiva posmoderna, como claros referentes de la nueva actitud frente a la filosofía tradicional. Vattimo sostiene:

Nietzsche y Heidegger y junto con ellos todo ese pensamiento que se remite a los temas de la ontología hermenéutica son considerados aquí –aún más allá de sus propias intenciones– como los pensadores que echaron las bases para construir una imagen de la existencia en estas nuevas condiciones de no historicidad, o mejor aún, de posthistoricidad.²

De estas expresiones del autor italiano, considerado no sin razón, “el filósofo de la posmodernidad”,³ se desprenden varias cuestiones que hemos de considerar. En primer lugar, se presenta el pensamiento heideggeriano asociado al de Nietzsche, aun contra lo expresado por el propio Heidegger, que se sentía muy distante de aquél. La razón de tal acercamiento, al parecer forzado, se encuentra, según autores como Vattimo o Derrida, en la crítica deconstructiva que ambos filósofos emprendieron contra la metafísica y que arrojaría como consecuencia la clausura del pensar fundado en las categorías “fuertes”, “violentas”, propias de la metafísica, y la inauguración de otro tipo de pensar vinculado a la pluralidad interpretativa. Es decir, la metafísica resulta sustituida por una ontología hermenéutica al decir de Vattimo, o bien por el infinito diferir significativo del que se ocupa la gramatología derridana, o por el juego nómada y azaroso de los simulacros según la óptica de Deleuze. Sea como fuere, desde la perspectiva posmoderna que dice remontarse a Nietzsche y Heidegger, la metafísica ha llegado a su consumación, a su acabamiento. Una visión de la totalidad de lo real, una visión omniabarcante del conjunto de lo que es, como la que propone la metafísica, ha perdido vigencia. Un saber de la totalidad, que además pretende poseer un conocimiento del origen, del fundamento de la realidad, resulta desestimado. Tan es así que Lyotard propone como el rasgo quizás más distintivo de la

² Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad* (Barcelona: Gedisa, 1986), 13.

³ Así lo califica Andrés Ortiz-Osés en la obra conjunta *En torno a la posmodernidad* de Gianni Vattimo y otros (Barcelona: Anthropos, 1990), 166. Por nuestra parte nos parece que considerar a Vattimo como “el filósofo de la posmodernidad” no es una expresión del todo exagerada, puesto que es precisamente este autor italiano el que, a nuestro entender, presenta la faz filosófica del movimiento posmoderno (abarcativo de múltiples fenómenos culturales, sociales y artísticos) con mayor solidez y amplitud. Por otra parte, en cuanto que lo que nos ocupa es la presunta vinculación del pensamiento heideggeriano con el posmoderno y sus respectivas posiciones frente a la metafísica, hemos advertido que, aunque Heidegger es un autor mencionado por casi todos los pensadores considerados posmodernos, la frecuencia y profundidad con que aluden al filósofo alemán no es idéntica en todos ellos. Al respecto, parece que aquel que remite con más frecuencia a Heidegger es G. Vattimo, quien incluso ha dedicado especialmente algunos de sus escritos al filósofo friburgués.

posmodernidad la incredulidad con respecto a los metarrelatos, entre los cuales resulta ejemplar el discurso de la metafísica.

Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella. La función narrativa pierde sus funtores, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito. Se dispersa en nubes de elementos lingüísticos narrativos, etc., cada uno de ellos vehiculando consigo valencias pragmáticas *sui generis*. Cada uno de nosotros vive en la encrucijada de muchas de ellas. No formamos combinaciones lingüísticas necesariamente estables, y las propiedades de las que formamos no son necesariamente comunicables.⁴

En suma, no hay ningún “relato” o discurso que pueda ser válidamente reconocido como un “interpretante universal” de lo real en su totalidad. A la pretendida captación metafísica del fundamento único y unificante de lo real, le sigue en la actualidad el descrédito de un discurso semejante y la constatación fáctica de la convivencia de una pluralidad de discursos, sin que pueda decidirse cuál es “más verdadero” entre ellos. “Hay muchos juegos de lenguaje diferentes, es la heterogeneidad de los elementos. Sólo dan lugar a una institución por capas, es el determinismo local”.⁵ Se entiende, pues, por qué la metafísica resulta sustituida por una “ontología hermenéutica” que se limita a dar cuenta de la “diseminación de los juegos de lenguaje”, renunciando a la búsqueda de todo principio o fundamento. Tal es la situación en estos tiempos posmetafísicos y, por ende, también poshistóricos, en cuanto que la concepción de la historia como una unidad dotada de un sentido y una dirección determinados ha sido siempre solidaria de la metafísica, por lo menos durante la modernidad: la Historia se disuelve y da paso ahora a la emergencia de una pluralidad de historias singulares, microhistorias que se entrecruzan y se encadenan unas a otras sin mediar ninguna necesidad causal.

Ahora bien, existe una coincidencia prácticamente unánime en considerar a Nietzsche como el primer filósofo “posmoderno”,⁶ por cuanto este pensador habría iniciado de modo paradigmático la tarea deconstructiva de la filosofía tradicional, distintiva del movimiento posmoderno.

En efecto, los pensadores posmodernos parecen concordar en su rechazo hacia la crítica que corrientes como el positivismo y la filosofía analítica han realizado respecto de la metafísica, por cuanto ese tipo de crítica resulta sólo

⁴ Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna* (Buenos Aires: Teorema, 1991), 10.

⁵ *Ibid.*

⁶ Gianni Vattimo y otros, *En torno a la posmodernidad*, 59.

parcial: se demuele el edificio de la metafísica, pero se conservan sus bases, es decir, la admisión de algo verdadero que el pensamiento debería aprehender, “la creencia en una ‘verdad’ estable, limitándose únicamente a desplazarla de la filosofía a las ciencias (y a su disciplina auxiliar, la epistemología)”.⁷ Nietzsche, en cambio, emprendió una crítica radical arrojando una sombra de sospecha no sólo sobre las verdades metafísicas fundamentales, sino particularmente sobre la noción misma de verdad, de modo tal que, según reza un conocido pasaje de *El ocaso de los ídolos*, el mundo verdadero ha devenido fábula. Desde esta perspectiva, la noción de verdad aparece como una idea útil que en el pasado, cuando el mundo se mostraba hostil y violento para el hombre, cumplió una función de aseguramiento al punto que hoy, bajo condiciones de existencia más seguras, logrado ya un dominio suficiente del mundo, la creencia en el valor decisivo de la verdad se ha vuelto superflua:

[...] la vida es de ahora en adelante, al menos en principio, más segura; el reaseguro extremo, y de tipo mágico, que consistía en creer en una estructura estable del mundo (la verdad de los principios metafísicos, Dios, o asimismo la verdad de las leyes científicas), esa estructura tampoco es necesaria, se revela funcional en una forma de existencia que tampoco es actual.⁸

Ésta es la posición que, con alguna que otra variante, adoptan los pensadores posmodernos frente a la metafísica: no se trata de una argumentación teórica contra la metafísica, no se rebaten sus afirmaciones con otras de carácter racional, no se niega la verdad de sus principios, sino que se la rechaza por motivos “vitales”,⁹ a los que se atribuye incluso, una supuesta eticidad: la metafísica ya no concuerda con nuestro modo de existir en el mundo, obedeció a la necesidad que el hombre tuvo de ejercer un dominio forzoso y violento en circunstancias hostiles bajo las cuales la creencia en la “posesión” de un primer principio del que todo depende resultaba un mito “tranquilizador”, pero esa apropiación del mundo mediante categorías “fuertes”, violentas, mediante unos principios y una estructura de pensamiento rígida y estable, ya no es necesaria. Es más, perseverar en semejante actitud, es indicio hoy día de una postura que extemporáneamente persiste en la

⁷ Gianni Vattimo, “Destinación de la metafísica, destinación de la violencia”, en *Actas del Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía* (Córdoba, 1987), 414. Cf. Richard Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos* (Barcelona: Paidós, 1993), 37.

⁸ Vattimo, “Destinación de la metafísica, destinación de la violencia”, 415.

⁹ Véanse las interesantes observaciones que aparecen en la introducción con la que Ramón Rodríguez presenta el escrito de Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación* (Barcelona: Paidós, 1995), 11.

beligerancia y la imposición dominante como modo de existencia, en lugar de adoptar la tolerancia y el reconocimiento de la heterogeneidad. En suma, “el núcleo de la crítica nietzscheana de la metafísica se nos revela aquí como un desenmascaramiento de la relación que mantiene con la violencia”.¹⁰ De lo que ahora se trata no es de reemplazar la metafísica y su creencia en un mundo verdadero, por una verdad que fuese más verdadera o más correcta, como lo han pretendido tanto el positivismo y el cientificismo, como la crítica de la ideología. “La metafísica es más bien abandonada (se trata de un “*Abschied*”, de un despido) en la medida en que está ligada a una condición de peligro y de **violencia** que no es actual”.¹¹ Por eso, el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios, sostiene Vattimo reiteradamente, no es una tesis teórica presentada bajo una forma “poética”, no tiene ya el carácter de un argumento metafísico que negara la existencia efectiva del ente supremo o de un principio primero, pues esto significaría pensar aún de modo enteramente metafísico, sino que se trata del relato de un acontecimiento.¹² Este anuncio ya no tiene ninguna pretensión de verdad, no intenta evidenciar algo “real”, sino tan sólo dar expresión al hecho de que la creencia en los principios y estructuras de la metafísica no nos hace falta, no forma parte de nuestro mundo y no podemos seguir comportándonos como si ignorásemos que ya no constituye la condición de nuestra existencia. El fin de esta ilusión, el fin de la metafísica, da pie al **nihilismo** como situación epocal de disolución de toda objetividad y verdad, que impide el surgimiento de nuevos fundacionismos. En este sentido, la emancipación posmoderna respecto del “principio de realidad” aparece como el reverso de la libertad metafísica fundada en el conocimiento de la estructura de lo real mediante la contemplación teórica y la adecuación a lo que las cosas son.¹³ La filosofía cobra conciencia de que su ámbito no es el de una estructura real y metafísica inmutable, sino el de la oscilación y la pluralidad, en tanto que su tarea propia puede interpretarse a partir de aquí, bien como relevamiento de la heterogeneidad y concatenación de acontecimientos epocales, de los siempre cambiantes horizontes histórico-culturales (Vattimo), o como deconstrucción permanente del logocentrismo que amenaza apropiarse de todo discurso (Derrida), o como elección más o menos arbitraria y azarosa de un plano de immanencia sobre el cual crear conceptos que nos vinculen de algún modo con

¹⁰ Vattimo, “Destinación de la metafísica, destinación de la violencia”, 415.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., 416. Cf. Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia* (Barcelona: Península, 1990), 154.

¹³ Gianni Vattimo, *La sociedad transparente* (Barcelona: Paidós, 1994), 82.

el caos inapresable (Deleuze),¹⁴ o bien como constante invención de nuevas cadenas lingüísticas que nos presten una renovada utilidad y contribuyan al bienestar democrático del mayor número (Rorty).¹⁵

Sea como fuere, y pese a las divergencias entre los pensadores que se adscriben a este estilo de pensar posmoderno –divergencias que dan ocasión a las críticas que se formulan unos a otros– lo indiscutible es su común aversión por la metafísica, cuyo acabamiento proclaman.

Pero ¿qué entienden propiamente por metafísica? Ella aparece, según esta visión, como signada históricamente por la hegemonía de las categorías “fuertes”, por el dominio del ser como fundamento incommovible: lo que es siempre del mismo modo frente al fluir de las apariencias cambiantes. Este “platonismo” hegemónico, denunciado a su hora por Nietzsche, quedaría plenamente desarticulado en el *pensiero debole*,¹⁶ según la expresión de G. Vattimo, puesto que en ese pensar ya no se apela a ningún fundamento (*Grund*) privilegiado, ni se propone la referencia a categorías “fuertes” (como *eidos*, sustancia, esencia, verdad, sujeto, etc.). La búsqueda metafísica de la *arjé*, del origen, aquella presencia plena e incommovible del ser que da la razón última de todo lo demás debe dar paso a la anarquía, a la ausencia de todo principio originario, sostiene Derrida.¹⁷ En el pensamiento posmoderno se opera un aflojamiento, un descentramiento en el que caben la multiplicidad y la dispersión de los fenómenos. Se trata de un pensamiento afirmativo de la divergencia, de la disyunción, que no se sujeta a la coacción de lo Mismo, del modelo. “En vez de ser la imagen todavía incompleta y confusa de una Idea que allá arriba, desde siempre, detentaría la respuesta, el problema es la idea misma, o más bien la Idea no tiene más modo que el problemático”.¹⁸

¹⁴ Cf. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Barcelona: Anagrama, 1993).

¹⁵ Cf. Richard Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*.

¹⁶ Últimamente Vattimo ha preferido sustituir por otras la expresión “pensamiento débil” (como por ejemplo “ontología hermenéutica”), a fin de evitar que se la interprete en el sentido de una carencia o impotencia del pensar, cuando en realidad alude al hecho de que en nuestra época, signada por el crepúsculo de la metafísica, es la misma noción de ser la que aparece desprovista de sus antiguos caracteres “fuertes” (ejemplo de ellos serían, según Vattimo, la estabilidad, la eternidad, la presencia plena, etc.). El “pensamiento débil” sería, por tanto, un pensar acerca de la “debilidad” de la noción de ser vigente en la actualidad (Cf. Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación*, 15 nota 7, y 35).

¹⁷ Jacques Derrida, *De la gramatología* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1971), 80. Cf. Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación* (Buenos Aires: Paidós, 1992), 25 nota 11.

¹⁸ Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum* (Barcelona: Anagrama, 1972), 33.

La revisión heideggeriana de la historia del pensar

Ahora bien, resulta hartamente conocida la crítica que Heidegger emprendió contra la filosofía platónica en cuanto que a partir de ella se impondrá con fuerza creciente la interpretación del ser como ὄντως ὄν, como presencia plena e inmutable de la *ιδέα*, de **lo que** es propiamente. Desde entonces, la οὐσία, la entidad del ente, designa la pura presencia de lo que es, la constancia y permanencia de lo que se muestra en la presencia. La consecuencia más inmediatamente evidente que se deriva de la interpretación del ser como *ιδέα* es la escisión de lo real en regiones, de las cuales unas “son” más propiamente que otras. Si el ser, vale decir, la *ιδέα*, constituye el ὄντως ὄν, lo real, lo que es en sentido más propio, entonces ella se constituye en παράδειγμα, en modelo. Según esto, **ser** significa ahora ser **lo que** se es del modo más perfecto posible. Pero como lo que está sujeto al cambio, por más que continúe subsistiendo, en algún sentido deja de ser **lo que** es para convertirse en algo diferente, entonces esto ya no “es” propiamente: es casi un no ser. Sólo la *ιδέα* que se mantiene siempre idéntica a sí misma, que es definitivamente tal o cual, constituye el verdadero ser. Se abre así un χωρισμός, un abismo, entre la *ιδέα* y aquellos entes que sólo torpemente aspiran a su perfección por la vía de la imitación, de la participación en la *ιδέα*. “Al ser pertenece por eso –visto desde un punto de vista platónico– la constancia. Todo lo que deviene y cambia, en cuanto inconstante, no tiene ser. En el sentido del platonismo, por ende, el ‘ser’ permanece siempre en una oposición excluyente respecto del ‘devenir’ y el cambio”.¹⁹ Por ello, el auténtico aparecer, el mostrarse y lucir de la *ιδέα*, se contrapone al falso y engañoso aparecer, a la pura apariencia de las cosas que tan pronto son esto como después lo otro.²⁰ Desde que Platón dejó sentadas estas distinciones y oposiciones, el ser y la verdad se medirán por su grado de ajuste a la *ιδέα*, al ὄντως ὄν, en cuanto siempre y constantemente es lo que es. La determinación platónica de las nociones de **ser** como **ontos on**, como presencia constante, y de la **verdad** como aprehensión de esa presencia y ajuste a ella, se convirtieron en adelante en la línea directriz de la filosofía occidental. Platón ha sido considerado el “más grande” de los filósofos griegos.²¹ “En la historia de occidente Platón se convierte en el prototipo del filósofo”,²² a tal punto que,

¹⁹ Martin Heidegger, *Nietzsche, I. Band* (Pfullingen: Neske, 1961), 201.

²⁰ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen: Niemeyer, 1953), 141.

²¹ Heidegger, *Was heißt denken?* (Tübingen: Niemeyer, 1954), 112.

²² Heidegger, *Nietzsche, II. Band* (Pfullingen: Neske, 1961), 220.

según Heidegger, la filosofía subsiguiente puede ser entendida como la trama de las vicisitudes experimentadas por el pensar de Platón y el platonismo.²³ Así pues, Platón es en verdad el más grande si es que hemos de juzgar su pensamiento desde el punto de vista de la influencia que ejerció. En efecto, en el pensar de Platón se operó un viraje de tal magnitud que el naciente esencialismo y la consiguiente interpretación del ser del ente como entidad se volvieron dominantes para toda la historia de la filosofía hasta Nietzsche e incluso después de él. Poco importa, sostiene Heidegger, que se propugne una doctrina antagónica o hasta una inversión del platonismo: si a sabiendas o no se acepta su peculiar concepción del ser como nombre, como entidad del ente, entonces aún se estará bajo la potencia dominante de la filosofía platónica.

He aquí, sucintamente expuesta, la crítica de Heidegger al platonismo y a la concepción metafísica del ser como presencia constante de lo presente, crítica con la cual los pensadores posmodernos creyeron sentirse identificados,²⁴ crítica que —a su entender— no era más que una reiteración y un eco de la que había emprendido precedentemente Nietzsche, y que ellos no harían sino continuar y profundizar. Por eso, piensa Vattimo, no puede llegarse sino al

[...] reconocimiento de la continuidad sustancial que, incluso contra la letra de los textos, persiste entre los pensadores que más han influido en la definición de la teoría de la interpretación, esto es: Nietzsche y Heidegger. La continuidad entre ellos es el nihilismo —no entendido tanto ni principalmente como filosofía de la disolución de valores, de la imposibilidad de la verdad, de la renuncia y de la resignación; sino más bien como una auténtica ontología nueva, como un nuevo pensamiento del ser capaz de ultrapasar la metafísica (entendida ésta en el sentido de Heidegger: pensamiento que

²³ Heidegger suele distinguir entre la filosofía de Platón, que a pesar de su visión marcadamente esencialista del ser, aún ostenta grandeza y potencia creadora, y, por otro lado, el platonismo en sus diversas formas, que incluso habría llegado a obstaculizar una genuina comprensión del pensar de Platón. Cf. *Parmenides* (Frankfurt: Klostermann, 1982), 139-40, 143-4. Conviene aclarar que Heidegger incluye dentro de las variaciones del platonismo, por ejemplo, la filosofía kantiana y la hegeliana.

²⁴ Así por ejemplo, Derrida identifica su crítica al logocentrismo y al fonocentrismo con la concepción del ser como presencia: “Se presiente desde ya que el fonocentrismo se confunde con la determinación historial del sentido del ser en general como presencia, con todas las sub-determinaciones que dependen de esta forma general y que organizan en ella su sistema y su encadenamiento historial (presencia de la cosa para la mirada como *eidōs*, presencia como substancia/esencia/existencia [*ousía*], presencia temporal como punta [*stigmē*] del ahora o del instante [*num*], presencia en sí del cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de sí mismo, inter-subjetividad como fenómeno intencional del ego, etc.). El logocentrismo sería, por lo tanto, solidario de la determinación del ser del ente como presencia” (*De la gramatología*, 18-9).

se identifica con el ser del ente, y, en último término, con la objetividad del objeto calculado y manipulado por la ciencia-tecnología).²⁵

En efecto, en lugar de identificar el ser con una presencia dotada de caracteres estructurales fijos y atemporales, Heidegger habría advertido que la historia del pensar no es otra cosa que una sucesión de épocas en las que las respectivas configuraciones de la *arjé* (*Grund*), de los caracteres del ser en cuanto origen y fundamento, constituirían acontecimientos históricamente signados, y por ende, desprovistos de la condición absoluta que pretendía adjudicarle la metafísica. De ahí, según Vattimo, el sentido de relativización y desfundamentación que desde este punto de vista asumen las nociones heideggerianas de *Andenken* y *Verwindung* pues, en opinión de este autor, la rememoración a la que nos exhorta Heidegger continuamente, el volver a pensar la historia de la metafísica en cuanto historia del ser, no tiene otro objeto que la *Verwindung* entendida como una recuperación y una liberación respecto de la metafísica, no superándola (pues la *Aufhebung* al modo hegeliano se ha mostrado siempre como una operación esencialmente metafísica), sino distorsionándola: “En qué puede la metafísica ser aceptada, conservada y reasumida como distorsión es lo que Heidegger muestra merced a su elaboración rememorativa de la metafísica como historia del ser: metafísica es la epocalidad del ser de las épocas dominadas por un *archè*, por un *Grund*, que adopta diversas configuraciones; estos *archai*, en el pensamiento posmetafísico, son repensados y reconocidos como ‘acaecimientos’ de la historia del ser, como *epistemai* foucaultianas, y *no* como ‘estructuras’ eternas del ser, de la razón, etc.”²⁶ Así, entonces, si la *Verwindung* heideggeriana es interpretada por Vattimo como una distorsión de la metafísica, en cuanto la despoja de su pretensión descubridora de una estructura necesaria e inmutable, esa tarea de desfundamentación se lleva a cabo mediante el *Andenken* entendido como pensamiento rememorante que recorre la historia de la metafísica y sus nociones o palabras clave, en un gesto que, remontándose al infinito, no hace sino mostrar el ser y sus sucesivas interpretaciones como acontecimientos históricamente contextualizados.²⁷ En este pensamiento de raíz hermenéutica, el ser quedaría finalmente liberado de su identificación con la presencia o con la objetividad inconvencible, sea que ésta se entienda al modo del *eidos* platónico o de la autoconciencia moderno-idealista.

²⁵ Vattimo, *Ética de la interpretación*, 10.

²⁶ *Ibid.*, 24-5.

²⁷ Vattimo, *Las aventuras de la diferencia* (Barcelona: Península, 1990), 121-124.

En este sentido precisamente, piensa Vattimo, habría procedido Heidegger, particularmente en su obra posterior a la *Kebré*: “El trabajo de Heidegger, tras el cambio de rumbo de los años 30, constituye un esfuerzo colosal para pensar de nuevo, rememorar y modificar, rebajándola, la tradición metafísica”,²⁸ excluyendo de las categorías metafísicas lo que las constituía como tales, es decir, su pretensión de acceder al *ontos on*, y atribuyéndoles únicamente el “valor” de monumentos, en cuanto son nuestra herencia, las huellas del pasado a las que se ha de conceder la debida *pietas*, la respetuosa consideración hacia lo que nos ha precedido y se nos ha legado, pero por ello mismo, signado por la finitud y la caducidad propias de lo temporal y mortal, es decir, propias de lo histórico, de lo humano. El ser (o mejor, lo que se entiende cada vez por él) proviene de un acontecimiento que se da en cada ocasión como apertura de un nuevo horizonte histórico cultural. De ahí la caracterización heideggeriana del ser a partir del *Ereignis*, del evento, como así también su particular visión de esta etapa de acabamiento de la metafísica que comienza a disolverse precisamente en el *Ge-Stell*, es decir, en la época de la imposición científico-técnica, en la cual, radicalizada al extremo la dupla metafísico-idealista de sujeto-objeto, estos terminan confundándose, perdiendo sus respectivos límites y determinaciones metafísicas en el mundo de la comunicación generalizada, de los medios masivos de comunicación que trastruecan continuamente lo real y lo imaginario, el sujeto y el objeto.²⁹ El pensamiento asume, pues, los trazos disolutivos o nihilistas implícitos en el *Ge-Stell*, en un mundo plurivalente y heterogéneo donde una concepción rígida y estable de “lo real”, no sólo se ha vuelto innecesaria, sino hasta violenta y peligrosa, contraria a la multiplicidad de los fenómenos.³⁰

Por eso, si para muchos Heidegger es el filósofo de la nostalgia del ser, que busca una alternativa a la determinación platónica del ser como *ontos on* y como idea, para Vattimo, sus nociones de *Ge-Stell* y *Ereignis* –palabras enigmáticas y diversamente comprendidas– no hacen sino marcar los hitos de esta época posmetafísica, por cuanto conducen a la revisión de la tradición (*Überlieferung*) entendida ahora como transmisión e interpretación de mensajes, en una

²⁸ Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *El pensamiento débil* (Madrid: Cátedra, 1990), 33.

²⁹ En un sentido aún más radicalizado que el del pensamiento de Vattimo, puede verse la obra de Mario Perniola, particularmente *La società dei simulacri* (Bologna: Capelli, 1980), donde se pone de manifiesto la “desrealización” operada en la sociedad contemporánea por los medios masivos de comunicación: el simulacro disuelve la distinción entre lo real y la apariencia; el platonismo queda desvirtuado y desarticulado.

³⁰ Vattimo, “Destinación de la metafísica, destinación de la violencia”, 419.

concatenación infinita.³¹ En consecuencia, Heidegger no puede ser considerado como el pensador del retorno del ser en sentido metafísico. La ontología heideggeriana es una “ontología débil” que se ha despedido del ser metafísico y sus caracteres fuertes (esencia, centro, permanencia, certeza, etc.).³² El ser ya no es fundamento. La asunción del **nihilismo** se muestra como la única opción positiva en estos tiempos de despedida respecto de la metafísica.

Por esta misma razón resulta patente para Vattimo que Nietzsche es un precursor de Heidegger: la disolución de la distinción platónica entre el mundo verdadero y el aparente, entre el ser como *ontos on* y la multiplicidad de los fenómenos, conduce al debilitamiento del ser, a la consideración de la tradición como historia de las fabulaciones, de los diversos relatos e interpretaciones que han constituido cada horizonte histórico-cultural, de manera tal que el pensamiento se convierte en rememoración (*Andenken*), en una “fiesta de la memoria”.³³ De esta manera, el ser nunca se puede dar todo en presencia, porque la rememoración no puede conducirnos a captar el ser como un objeto ante nosotros, en tanto se resuelve en un errar incierto, en el *regressus in infinitum* característico de la reconstrucción etimológica.

Este remontarnos no nos conduce a ninguna parte y sólo nos recuerda al ser como algo de lo que ya nos habíamos despedido. El ser se da aquí en la forma del *Geschick* (el conjunto del envío y del destino) y de la *Ueberlieferung* (la tras-misión). En los términos de Nietzsche, el pensamiento no se remonta a los orígenes para apropiarse de ellos; sólo recorre los caminos del errar incierto que es la única riqueza, el único ser que nos es dado.³⁴

La presunta cercanía de Heidegger y Nietzsche

Es por ello que la posmodernidad propone y acepta una continuidad de fondo entre el pensamiento nietzscheano y el de Heidegger, pues si en Nietzsche se anuncia el pasaje a la posmodernidad, éste se cumple en el pensamiento heideggeriano.³⁵ “Y es en esto en lo que, con buen derecho, ambos pueden ser considerados los filósofos de la posmodernidad”, porque dejan de pensar al hombre y al ser mediante las estructuras estables, fuertes, de

³¹ Vattimo, *El fin de la modernidad*, 29.

³² *Ibid.*, 79.

³³ Vattimo, *Ética de la interpretación*, 42 y 44.

³⁴ Vattimo, *El fin de la modernidad*, 153-154.

³⁵ Vattimo, *Ética de la interpretación*, 120-121.

la metafísica platónica, para proceder a la destrucción de la ontología, es decir, a una crítica que ya no se realiza en nombre de otro fundamento más verdadero.³⁶ De ahí que, según entiende Vattimo, la rememoración del pasado, la noción de *An-denken*, aproxima a Heidegger “de manera sustancial” al Nietzsche de la filosofía de la mañana.³⁷ Es más, no sólo el pensamiento heideggeriano es perfectamente acorde con el nihilismo de Nietzsche, sino que interpretarlo por esta vía redundaría en beneficio de aquél en tanto lo muestra en sintonía con la condición de nuestro tiempo. Así han de entenderse las expresiones de E. Trías, el cual sostiene en un comentario que

[...] la obra de Derrida, al igual que la de Deleuze y en cierto modo también la de Foucault –y hasta si se me apura también la obra filosófica de Klossowski– cobran, leídas desde las cuestiones incitadas por Heidegger en sus últimos escritos, una significación y un relieve que redundan, a la postre, en favor del propio Heidegger, el cual se sabe a sí mismo únicamente un incitador de cuestiones –que al fin comienzan a ser convenientemente tomadas en consideración.³⁸

Sin embargo, ¿es cierto que el pensamiento heideggeriano “salga beneficiado” a través de su reelaboración posmoderna? ¿Acaso resulta “mejor comprendido” y su intención profunda no sólo conservada, sino explicitada y ampliada? ¿Existe verdaderamente una hermandad entre la reflexión nietzscheana y el pensar del ser heideggeriano? Habiendo considerado Heidegger que el pensamiento nietzscheano se encuadraba dentro de la metafísica y su generalizado olvido del ser en la etapa final y más extrema de su desarrollo histórico, al punto de calificar a Nietzsche como “el más desenfrenado platónico”,³⁹ ¿por qué razón los pensadores posmodernos insisten en vincular la reflexión de ambos filósofos? Que ambos hayan formulado severas críticas a la metafísica de corte platónico no es aún motivo suficiente.

Al respecto, Vattimo reconoce con frecuencia que el acercamiento entre Nietzsche y Heidegger no puede realizarse sino contra la letra, contra los textos del propio Heidegger, que con toda claridad, lejos de expresar algún tipo de identificación o similitud con Nietzsche, lo incluyen dentro del “olvido del ser” que habría signado al pensamiento metafísico tradicional, a tal punto

³⁶ Vattimo, *El fin de la modernidad*, 10 y 19.

³⁷ *Ibid.*, 153.

³⁸ Eugenio Trías, nota introductora a *Dos ensayos* de Jacques Derrida (Barcelona: Anagrama, 1972), 7.

³⁹ Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den “Humanismus”* (Bern: Francke, 1954), 37.

que en el pensamiento nietzscheano esa tendencia esencialista dominante en la historia de la metafísica habría llegado a su máxima expresión y sus últimas posibilidades.

Frente a esta dificultad evidente e insalvable, los pensadores posmodernos han adoptado la actitud de tratar de “reinterpretar” la oposición expresada por Heidegger hasta lograr reducirla lo suficiente como para pasarla por alto, o bien han protestado contra la “mala fe” de la exégesis heideggeriana de Nietzsche. La primera actitud es la que ha tomado Vattimo; la segunda es, por ejemplo, la de Derrida.

Por lo que hace a G. Vattimo es evidente que el cuadro que presenta de la metafísica como un “bloque pétreo”, constituido sobre un conjunto de categorías “fuertes” que delatan el vínculo entre el pensamiento metafísico y el intento de lograr un dominio violento sobre un mundo hostil e inseguro, es de raigambre netamente nietzscheana⁴⁰ y sólo encuentra algunos puntos en común con la crítica que Heidegger formulara a la tradición metafísica platónica-moderna.⁴¹

Algo semejante ocurre con la peculiar versión que ofrece el autor italiano de la noción heideggeriana de *Andenken*, pues la entiende en sentido nihilista nietzscheano como un “vagabundeo errante” por la historia, que relativizaría toda concepción metafísica del ser, mientras que Heidegger patentemente apela a la rememoración para subsanar un olvido, el olvido del ser. Recuperar una comprensión del ser que ha pasado desapercibida a la tradición metafísica y que no obstante habría sido entrevista y prefigurada en el inicio del pensar entre los primeros pensadores griegos: he ahí la intención del *Andenken* y la *Wiederholung* (literalmente: volver a buscar) tal como queda expreso en las obras del “segundo” Heidegger, posteriores a la *Kebre*.

Otro tanto sucede con la enigmática noción clave de *Ereignis*. Mientras que para Heidegger parece designar un acontecimiento único y radical por el que los entes reciben el don (*Gabe*) del ser, Vattimo lo acomoda en el sentido de una sucesión de acontecimientos históricos por los cuales cada vez se instaura un nuevo horizonte histórico-cultural, se inaugura una época y su correlativa

⁴⁰ Gianni Vattimo, *Más allá del sujeto* (Barcelona: Paidós, 1992), 49: “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”.

⁴¹ No olvidemos que Heidegger incluye como formas reelaboradas de platonismo al pensamiento kantiano y hegeliano.

interpretación del sentido del ser. “Sin embargo, reconoce Vattimo, resulta bastante difícil articular el problema de la relación entre estos ‘diversos’ eventos inaugurales; Heidegger habla de ‘evento del ser’ sólo siempre en singular y también en singular habla de la **época** del ser”.⁴² Razón de más para pensar que “época” no designa para Heidegger un horizonte histórico finito, una cosmovisión históricamente determinada, sino un particular comportarse del ser por el cual en cada aprehensión, en cada intento que se ha hecho en la historia del pensar por capturarlo, se ha retraído en favor de la mostración del ente, pasando inadvertido.⁴³ El *Ereignis*, pues, no está designando el sucesivo imponerse de una u otra perspectiva humana, sino algo anterior y más radical, la emergencia del ente merced al ser.

Así, el propio Vattimo acaba por admitirlo:

En la relación y aproximación que propuse entre filosofía de la mañana de Nietzsche y el *Andenken* heideggeriano hay, es menester reconocerlo, una *Verwindung*, una distorsión que se ejerce sobre el mismo Heidegger. Consiste ella en la preferencia que aquí se da al aspecto más hermenéutico y hasta nihilista, del pensamiento heideggeriano. En efecto, en su remontarse a través de los vagabundeos inciertos de la metafísica, Heidegger parece siempre tener en su mira un objetivo que no se identifica sencillamente con esos vagabundeos mismos, como si el remontarse debiera en cambio conducir a alguna parte más allá de ellos.⁴⁴

De este modo, Vattimo cree advertir una doble vertiente en el pensamiento heideggeriano, de manera que acentuando uno u otro aspecto de su filosofía se llega a consecuencias esencialmente dispares:

La tensión hacia un pensamiento totalmente diferente puede conducir a resultados místicos; el interés en el remontarse, no tanto más allá sino a través de los inciertos vagabundeos de la metafísica, va en cambio en la dirección de una ‘filosofía de la

⁴² Vattimo, *El fin de la modernidad*, 62.

⁴³ Así se expresa Heidegger en *Zur Sache des Denkens* (Tübingen: Niemeyer, 1969), 9: “Contenerse significa en griego ἐπιχρή. De ahí el discurso sobre épocas del destino del ser (*Seinsgeschick*). Época no designa aquí un período de tiempo en el acontecer, sino el carácter fundamental del enviar (*Schicken*), el respectivo contenerse de él mismo a favor de la perceptibilidad del don, es decir, del ser con miras al desvelamiento (*Ergründung*) del ente”. No obstante la dificultad del texto, se evidencian al menos dos cuestiones: el ser resulta caracterizado por el envío, por la donación destinada al surgimiento y perceptibilidad del ente; sin embargo, aunque el ser “se da”, no aparece (puesto que no es un ente), sino que se oculta en el ente y en pro de su presentación y revelación.

⁴⁴ Vattimo, *El fin de la modernidad*, 156.

mañana' de tipo nietzscheano y subraya un tono 'nihilista' en el pensamiento de Heidegger.⁴⁵

Esta es la dirección, agrega Vattimo acertadamente, que ha tomado la hermenéutica posterior a Heidegger, particularmente aquella que ha desarrollado Gadamer.

Por nuestra parte y por razones que expondremos más adelante, nos inclinamos a pensar que si excluimos una lectura nietzscheana nihilista, que en modo alguno parece avalada por la letra y el espíritu de la obra heideggeriana, no necesariamente queda como única alternativa una visión "mística" de ella, en el sentido de una teología negativa, como suele decir Vattimo, que buscara incansablemente el ser como aquel inefable que nunca se alcanza y nos conduce a la nostalgia de una presencia añorada pero inapresable.

La "superioridad" posmoderna de Nietzsche frente a Heidegger

Sin embargo, G. Vattimo –y en general todos los pensadores posmodernos que hacen alusión a Heidegger– no advierte otra posibilidad que las mencionadas: o un regreso a la metafísica del ser como presencia (aunque sea en la forma negativa de lo siempre buscado y nunca hallado) o el nihilismo aceptado sin nostalgia. Por ello, entiende como una insuficiencia por parte de la escuela heideggeriana "la ausencia de una elaboración teórica de la ontología del declinar", es decir, del ser como noción "débil" y relativizada, lo cual –piensa Vattimo– se debe probablemente al hecho de que "se sigue pensando en la meditación de Heidegger sobre el ser en términos de fundación. Heidegger, por el contrario, ha reclamado la necesidad de 'olvidar el ser como fundamento', si nos queremos encaminar al pensamiento rememorador".⁴⁶ Sin embargo, tendremos ocasión de ver que lo que Heidegger rechaza no es la noción del ser como fundación, sino como fundamento **entitativo** del ente, razón por la cual puede decir a la vez, que resulta preciso prescindir del ser "en tanto es indagado e interpretado sólo a partir del ente y para éste como su fundamento",⁴⁷ y por otro lado, que la pregunta fundamental (*Grund-frage*) de la filosofía (aquella que, en lugar de preguntar por el ente como ha sido habitual en la tradición occidental, pregunta por el ser) es la que interroga por "el fundamento del ente **como fundamento**" (*als Grund*), pregunta que además "permanece tan extraña a Nietzsche como a la historia del pensar anterior a

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Vattimo, *Más allá del sujeto*, 50.

⁴⁷ Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 6 (a este texto remite Vattimo).

él”.⁴⁸ De ahí que resulta difícil comprender por qué Vattimo, al igual que otros pensadores posmodernos, se empeña en presentar a Nietzsche como la vía más adecuada y fructífera para interpretar a Heidegger.⁴⁹ Que una exégesis del pensamiento heideggeriano en un sentido místico o teologizante (al modo de una teología negativa) no se muestre como la más indicada para esclarecer el conjunto de la obra del filósofo friburgués, no puede inducirnos a optar por una lectura nihilista, que le cuadra aún menos, sólo para despojarlo de esa tonalidad metafísica que lo vuelve odioso a los posmodernos. Tal el caso, por ejemplo, de Rorty o de Derrida, que en ocasiones manifiestan su molestia airadamente y sin ambages. Sin embargo, semejante acercamiento del pensamiento de Heidegger al de Nietzsche, tal como lo observa lúcidamente T. Oñate, no sólo es discutible, sino que acarrea graves consecuencias por lo menos en un triple sentido: en primer lugar, oscurece la crítica de Heidegger a Nietzsche que ya no se comprende, puesto que si en verdad el pensamiento heideggeriano se hallara “en la misma línea” del nihilismo nietzscheano, no se ve por qué Heidegger haya de considerarlo como la consecuencia más extrema a que ha conducido el esencialismo metafísico. Por eso, en segundo lugar, al asimilar la reflexión de Heidegger a la de Nietzsche se vuelve imposible entender en qué sentido el pensador de Friburgo se siente distante de la metafísica tradicional, por qué la acusa constantemente de un olvido del ser y por qué insiste en la rememoración como vía de recuperación de un destello originario del ser. Finalmente, esa exégesis nihilista coloca a Vattimo en una “peligrosa proximidad con la metafísica” puesto que, aunque parezca paradójico, su presunto alejamiento de la metafísica tiene mucho más el aspecto de una inversión del hegelismo que de una auténtica “despedida”, en tanto la historia del pensar se resuelve no como un progreso hacia la plenitud autoconciente del ser bajo la forma del Espíritu Absoluto, sino como una marcha invertida hacia el desfondamiento, hacia el perpetuo debilitamiento del ser (o mejor de la noción de ser) del que nunca lograremos desprendernos

⁴⁸ Heidegger, *Nietzsche I. Band*, op. cit., 80. Asimismo en *Grundbegriffe* (Frankfurt a. Main: Klostermann, 1981), § 12, 62-3, el filósofo de Friburgo caracteriza al ser simultáneamente como *Grund* y *Abgrund* (palabra que significa “abismo” en el sentido de procedencia, separación, distanciamiento y privación, *ab*, respecto del fundamento, *Grund*). El ser, pues, podría decirse entonces que es el fundamento infundado.

⁴⁹ Así, el autor turinés destaca la importancia de considerar no sólo a Heidegger como intérprete de Nietzsche, sino inversamente y, aunque parezca paradójico, a Nietzsche como intérprete de Heidegger, puesto que en opinión de Vattimo aquél “desvela los aspectos nihilistas del pensamiento heideggeriano, impidiendo, o de todos modos orientando, la lectura de Heidegger, no en la dirección todavía metafísica, teológica, de teología negativa, sino hacia la idea de ser como disolución” (citado por Teresa Oñate en la Introducción a *La sociedad transparente* de Gianni Vattimo, 33, nota 30).

mediante superación alguna, pero al que podremos relativizar, historizar, devolviéndole su “mortalidad” y caducidad constitutiva.⁵⁰

En este sentido, no es casual que actualmente se tienda a admitir el hecho de que la posmodernidad consiste mucho más en la distorsión y dilución de nociones y categorías fundamentales de la modernidad, que en una ruptura radical respecto de ella. Éste ha sido, en cambio, el intento de Heidegger, sobre todo a partir de la *Keibre*, que marcó una reorientación importante en su reflexión.

Todas estas dificultades que Heidegger presenta al pensamiento posmoderno explican, por ejemplo, la actitud ambivalente de Derrida, que oscila entre el reconocimiento por los aportes del filósofo alemán y el áspero reproche por sus “inconsistencias” metafísicas. Así, Derrida manifiesta que la reflexión heideggeriana ha sido de extrema importancia para él, puesto que “constituye una avanzada inédita, irreversible” cuyos recursos críticos aún están lejos de haber sido plenamente explotados.⁵¹ Pero, por otro lado, expresa el temor que a veces experimenta, de que la problemática heideggeriana sea “la defensa más ‘profunda’ y más ‘poderosa’” del **pensamiento de la presencia**.⁵²

En el fondo, explica Derrida a fin de encontrar una salida a la cuestión, la dificultad reside en que, para desarticular y deconstruir el discurso de la metafísica resulta preciso valerse de ese mismo discurso, de manera tal que ningún pensador puede escapar de conservar algún residuo metafísico. La intrepidez de un pensamiento deconstructivo se encuentra en relación con la estrategia que propone y la habilidad que demuestra para permanecer permanentemente alerta ante estos vestigios residuales del discurso logocéntrico, típico de la metafísica, y continuar socavándolos indefinidamente. Esto vuelve comprensible que existan muchas maneras de quedar atrapados en el círculo del sistema metafísico, con sus dualidades y subordinaciones jerárquicas entre conceptos. De la lucidez del discurso crítico dependerá por ejemplo que esas “filtraciones” metafísicas sean más o menos profundas, más o menos empíricas o sistemáticas.

Son esas diferencias las que explican la multiplicidad de los discursos destructores y el desacuerdo entre quienes los sostienen. Es en los conceptos heredados de la metafísica

⁵⁰ Véase la Introducción de Teresa Oñate a *La sociedad transparente*, particularmente 22, 41-2 y 54.

⁵¹ Jacques Derrida, *Posiciones* (Valencia: Pre-textos, 1977), 70-1.

⁵² *Ibid.*, 73.

donde, por ejemplo, han operado Nietzsche, Freud y Heidegger. Ahora bien, como estos conceptos no son elementos, no son átomos, como están asidos en una sintaxis y un sistema, cada préstamo concreto arrastra hacia él toda la metafísica. Es eso lo que permite a esos destructores, destruirse recíprocamente; por ejemplo, a Heidegger, considerar a Nietzsche, con tanta lucidez y rigor como mala fe y desconocimiento, como el último metafísico, el último “platónico”. Podría uno dedicarse a ese tipo de ejercicio a propósito del propio Heidegger, de Freud o de algunos otros. Y actualmente ningún ejercicio está más difundido.⁵³

De lo anterior se desprende, entonces, que las contradicciones y las vacilaciones que se advierten en discursos críticos como los de Nietzsche y Heidegger, no son producto de una “incoherencia”, sino “un temblor propio de todas las tentativas post-heggelianas y de ese pasaje entre dos épocas”, discordancias perfectamente comprensibles pues los movimientos de deconstrucción sólo son posibles y eficaces habitando en el interior de las estructuras que conmueven.⁵⁴ “¿No es esto lo que Heidegger experimentó en *Sein und Zeit*? El extraordinario estremecimiento al que entonces se somete la ontología clásica sigue estando comprendido en la gramática y el léxico de la metafísica”.⁵⁵ Por eso siguen apareciendo en esta obra conceptos y distinciones de raigambre netamente metafísica, como aquella entre lo auténtico y lo inauténtico, lo originario y la caída, de la misma manera que en sus obras posteriores el peso de la metafísica se hará patente en el recurso heideggeriano a un inicio, a un origen, así como en la insistencia sobre “conceptos que implican el valor de ‘propio’ (*Eigen, eigens, ereignen, Ereignis, eigentümlich, Eignen, etc.*)”.⁵⁶

Sin embargo, pese a que las “vacilaciones” de Heidegger habrían quedado de algún modo explicadas y justificadas, a la hora de confrontar el pensamiento de Nietzsche con el heideggeriano, Derrida no se muestra igualmente benévolo con el filósofo de Friburgo, pues mientras Nietzsche, en lugar de permanecer simplemente dentro de la metafísica, como pretende Heidegger, habría contribuido con fuerza a liberar el discurso de su dependencia respecto del *logos*, “el pensamiento heideggeriano no trastornaría sino, al contrario, volvería a establecer la instancia del *logos* y de la verdad del ser como *primum signatum*: en un determinado sentido significado

⁵³ Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1989), 387.

⁵⁴ Derrida, *De la gramatología*, 32.

⁵⁵ Derrida, *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 1989), 98.

⁵⁶ *Ibid.*, 99, nota 26.

‘trascendental’⁵⁷. Por eso, es preciso “salvar a Nietzsche de una lectura de tipo heideggeriano”, evitando la restauración de una ontología, en cuanto pretensión de acceder a una verdad originaria, al ser como presencia plena. Nietzsche ha llevado a cabo un olvido activo del ser, su reflexión no tiene la forma que le imputa Heidegger. Por el contrario, concluye Derrida, la cuestión de la verdad del ser representa “el último coletazo” de un pensar que aún añora la metafísica.⁵⁸

Ahora, si bien es cierto, tal como piensa Derrida, que Heidegger no diluye el ser en una cadena significativa infinita, si el ser no se identifica con el infinito diferir del discurso, si el término ser tiene un sentido propio ajeno al sucederse de los horizontes históricos a los que Vattimo reduce el darse del ser, ¿es necesario que Heidegger haya asimilado el ser a una **presencia** originaria reincidiendo en la metafísica platónica? ¿Cómo se entiende entonces la crítica heideggeriana al esencialismo dominante en la tradición filosófica que ha interpretado el ser siempre a partir del ente? ¿El ser no puede comprenderse de otro modo que el platónico o el posmoderno? Tal parece que aquí está la clave de todas las discordancias: Heidegger encuentra un sentido del ser distinto de la presencia plena platónica, y al par, ajeno a la dilución posmoderna de esa misma noción de presencia. De otro modo, su posición sería absurda o incomprensible.

Precisamente, el pensamiento nietzscheano aparece ante los posmodernos como más lúcido, más intrépido y liberador que el heideggeriano, al parecer, todavía apegado a ciertos restos de la metafísica que le impedirían asumir todas las consecuencias de la deconstrucción y el debilitamiento de las categorías tradicionales, a partir de que todos los autores posmodernos dan por supuesto que existe una **homogeneidad** entre las nociones nietzscheana y heideggeriana de ser, lo cual resulta sumamente discutible, tal como intentaremos demostrar siguiendo al propio Heidegger. Más aún, sostendremos, también basándonos en los textos del filósofo friburgués, que incluso difiere la noción de ser que aparece en los escritos del “primer” y el “segundo” Heidegger, y dado que el análisis que éste efectúa de Nietzsche pertenece a esta segunda etapa, no es posible, como lo hacen representantes del pensamiento posmoderno, evaluar la relación entre Heidegger y Nietzsche valiéndose de la noción de ser expresada en la etapa de *Sein und Zeit*.

⁵⁷ Derrida, *De la gramatología*, 26 y 27.

⁵⁸ Derrida, *Márgenes de la filosofía*, 174.

SER Y VERDAD. EL LENGUAJE Y LA HISTORIA

El giro en el pensar heideggeriano: la pregunta por el ser y su sentido

En efecto, el propio Heidegger alude a una *Kehre*, a un giro en su pensamiento que no logró hallar cumplimiento en *Sein und Zeit* y debió postergarse hasta el momento en que su reflexión encontró un modo más apto de expresarse.⁵⁹ Por eso, Heidegger califica su especulación filosófica como itinerante (*unterwegs*), siempre en la búsqueda de un camino que lo conduzca tan cerca como sea posible de aquello que con mayor o menor claridad constituyó desde un comienzo el motivo de su meditación: el ser. Sólo que en esta búsqueda centrada en la pregunta por el ser, lo que cambia ante todo es la significación atribuida al término “ser”. Esto es algo que Heidegger, a pesar de las agudas observaciones que realizó sobre la trayectoria de su pensamiento, nunca explicó convenientemente, quizá con la intención de contrarrestar las opiniones e incluso los reproches acerca de un cambio que habría experimentado su pensamiento.

Sin embargo, existen razones para creer que la *Kehre* heideggeriana, aun sin implicar una ruptura o una completa contradicción entre el “primer” y el “segundo” Heidegger, caló mucho más hondo de lo que el filósofo ha estado dispuesto a admitir.

En las obras del período inicial, entre las que se destaca *Sein und Zeit*, la cuestión no reside aún en preguntar, como lo haría más tarde adoptando la fórmula leibniziana, por qué hay entes y no más bien nada, sino en indagar antes bien por qué sea posible algo así como una comprensión del ser.⁶⁰ De acuerdo con esto, en *Sein und Zeit* “ser” significa “sentido”,⁶¹ el sentido que reviste el ente en cuanto surge en el horizonte del *Dasein* como correlato de su modo de acceder a él: ante todo y del modo más inmediato, el ente se le aparece al hombre como útil, como algo disponible, mas, por un particular proceso de distanciamiento, el hombre puede convertir el ente también en objeto de conocimiento teórico y descubrirlo como “realidad”. Tales son los dos modos fundamentales en que al *Dasein* se le vuelven accesibles los entes.

⁵⁹ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 72. Cf. *Zur Sache des Denkens*, 34; *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen: Neske, 1959), 93.

⁶⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1979), 200.

⁶¹ Tanto es así que la expresión **el sentido del ser**, empleada en *Sein und Zeit*, puede considerarse equivalente a **el ser como sentido**. No así en el segundo Heidegger, donde el ser “tiene” sentido, pero ya no “es” sentido. (Cf. *Einführung in die Metaphysik*, 63-4).

A esta altura de la reflexión heideggeriana, por tanto, el acento se halla puesto en el hombre. El *Dasein*, en efecto, aparece no como un ente entre otros, sino como un ente privilegiado, puesto que el ser –entendido como “sentido”– sólo puede surgir a partir del despliegue de su constitutivo “ser en el mundo”, “abierto” a los entes que en él se le presentan y ocupado con ellos. Por eso, aunque Heidegger siempre sostuvo que el *Dasein* no crea el ser de los entes, descartando así su posible adhesión a una postura idealista, en *Sein und Zeit* puede expresar, sin contradicción alguna, una afirmación como la siguiente: “Ser –no ente– ‘hay’ solamente en tanto la verdad es. Y ella **es** solamente en tanto y mientras el *Dasein* es”.⁶² Lo que esta discutida sentencia quiere significar entonces, es que si bien el ser, el sentido del ente, no resulta de un arbitrario designio humano, tampoco es ni puede ser independiente del *Dasein*, pues no puede darse sin él, sino como necesario correlato de su “ser en el mundo”. En síntesis, “el ente puede mostrarse, por sí mismo de distintos modos según la forma de acceso a él”,⁶³ de manera que “se vuelve accesible tal como es en sí mismo”,⁶⁴ pues el ser (el sentido) es siempre **del** ente, aunque mostrando cada vez una faceta o aspecto de sí diverso, en consonancia con la actitud tomada por el *Dasein*, que así resulta responsable de la apertura y manifestabilidad del ente en su ser.

Esta apertura o desocultamiento del ente en su ser, viene a depender así del ser del *Dasein*, el cual reside en la temporalidad.

El *Dasein* **es** en el modo de, siendo, comprender algo así como el ser. Una vez fijada esta relación, debe mostrarse que aquello desde lo cual el *Dasein* en general comprende e interpreta implícitamente algo así como el ser, es el **tiempo**. Este debe sacarse a la luz y concebirse genuinamente como el horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser. Para hacerlo comprensible se requiere una explicación original del tiempo como horizonte de la comprensión del ser a partir de la temporalidad como ser del *Dasein* que comprende el ser.⁶⁵

Vistas así las cosas, la verdad, la ἀλήθειᾶ, reside primariamente en el *Dasein* pues sólo desde él y para él el ente se vuelve accesible de tal o cual modo. El desocultamiento del ente en su ser es efectuado por el *Dasein*. Por ello Heidegger podrá afirmar de la misma manera que respecto del ser: “**Verdad hay sólo en tanto y mientras el *Dasein* es.** El ente es recién

⁶² Heidegger, *Sein und Zeit*, 230.

⁶³ Ibid., 28.

⁶⁴ Ibid., 6.

⁶⁵ Ibid., 17.

entonces descubierto y abierto sólo **mientras** el *Dasein* **es**”, razón por la cual “la verdad, entendida en su sentido más original, pertenece a la constitución fundamental del *Dasein*”.⁶⁶ De esta manera, sólo por el *Dasein* surge la posibilidad de una comprensión del ser, sólo así se da el ser como sentido, y, por ende, sólo así resultan accesibles los entes como entes.⁶⁷

Pero ya a partir de los años 30, y de modo particularmente manifiesto en la *Einführung in die Metaphysik* que data de 1935, asistimos a un importante cambio en la noción heideggeriana de “ser”. En la mencionada obra, que representa un importante hito en la evolución del pensamiento heideggeriano, se aprecia que el ser ya no designa el sentido del ente en su relación con el hombre, sino aquello por lo cual un ente simplemente **es**, ello por cierto sin desmedro de que, **siendo**, el ente pueda resultar accesible al hombre de un modo u otro, vale decir, desde distintos puntos de vista. Mas, ante todo, antes aún de que el ente aparezca bajo tal o cual sentido, resulta preciso que el ente efectivamente aparezca: se trata entonces aquí de un desocultamiento de índole mucho más profundo que aquel al que hace referencia, por ejemplo, *Sein und Zeit*. Claro que el hombre, desde esta nueva perspectiva, sigue siendo el único ente capaz de advertir el ser, por lo cual Heidegger lo llama pastor y guardián del ser, destinado a mantenerse atento al ser y único capaz de reparar en él y traerlo a la palabra.

Sin embargo, esta relación esencial existente entre el ser y el hombre señala un tipo de vínculo completamente diverso del establecido en la primera etapa

⁶⁶ Ibid., 226. Respecto de esta posición de Heidegger, expresada en estos pasajes de *Sein und Zeit*, Juan Antonio Nuño cree que constituye una dificultad insuperable tratar de resolver “la antinomia que se produce entre el ‘objetivismo’ que aparenta alcanzar Heidegger en las últimas obras (verdad de la esencia del ser; verdad como lo que se revela en el ente por iluminación del ser) y el ‘subjektivismo’ radical y no renegado de SZ” (Nuño, “La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía”, *Episteme* 3 [1962], 46, nota 71. Sugerimos la lectura completa de esta extensa nota de la cual sólo hemos citado un brevísimo fragmento). Por nuestra parte nos parece que buen número de las dificultades y contradicciones insolubles que Nuño cree advertir en la obra de Heidegger podrían desaparecer, o al menos hallar una explicación, si se tuviese siempre presente qué significa “ser” en los dos períodos fundamentales del pensamiento heideggeriano. El supuesto “subjektivismo” de SZ guarda relación con el ser entendido como sentido; mientras que el mal llamado “objetivismo” de sus últimas obras proviene de la consideración del ser como aquella “energía” (por cierto no física, sino metafísica) por la cual todo ente **es**. El aparente desconocimiento de esta radical variación en el significado de la palabra “ser” (y, por tanto, en la dirección de la búsqueda y la reflexión heideggeriana) ha provocado por desgracia varios errores de juicio importantes respecto de la filosofía de Heidegger, errores de los que evidentemente no escapan los pensadores posmodernos.

⁶⁷ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, 212.

del pensar heideggeriano. Si entonces el ser del ente, el rostro bajo el cual aparecía dentro del horizonte humano, dependía enteramente de la actitud –instrumental o cognitiva, práctica o contemplativa– que en cada caso caracterizaba el encuentro y la copresencia del hombre y los entes que constituían su entorno, ahora el ser se manifiesta en el advenir a la presencia y permanecer temporalmente en ella propio de los entes. Este estar presente de los entes, naturalmente resulta presencia ante el hombre, pero no depende de la actitud que lo vincule a los entes, sino que más bien el hombre está llamado –casi diríamos, forzado– a advertir la presencia del ente. Se trata aquí pues del ser entendido como el surgir y estar presente del ente, más allá de cualquier sentido o faceta de sí que pueda interesar circunstancialmente al hombre. Ha cambiado entonces el centro de gravitación en el pensar heideggeriano: si antes el ser giraba en torno al *Dasein*, ahora el hombre gira en torno al ser, tanto que la esencia humana, según Heidegger, descansa sobre el destino, que significa a la vez un privilegio, por el cual el hombre constituye el único ente capaz de advertir y pensar el ser: “Sólo el hombre entre todos los entes experimenta, llamado por la voz del ser, la maravilla de todas las maravillas: que el ente es”.⁶⁸

Resulta evidente, por tanto, que a partir de la *Einführung in die Metaphysik* el ser ya no reside simplemente en el sentido que revela el ente en su trato con el *Dasein*, sino que el ser ha adquirido una dimensión propia que en adelante ya no perderá. Sólo por esta transformación en la exégesis del ser se vuelve claro por qué en las obras de su madurez Heidegger ya no se pregunta cuál es el sentido asumido por el ente y sobre qué base, sino en virtud de qué el ente es: la opción ya no está planteada entre un sentido y otro, sino entre el ser y el no ser. Ya no se interroga por el fundamento del sentido del ente, sino por el fundamento del ente como tal.

Por eso, si efectuamos de modo apropiado la pregunta ‘¿Por qué es en verdad el ente y no más bien la nada?’ en su sentido interrogativo, debemos omitir el énfasis en cualquier ente particular y singular, incluso la referencia al hombre. Pues ¿qué es al fin y al cabo este ente? [...] Dentro del ente en su totalidad no se puede encontrar ningún fundamento de derecho para poner énfasis precisamente en el ente que se llama hombre y al cual casualmente nosotros mismos pertenecemos.⁶⁹

Desde esta nueva manera de interrogar por el ser ya no hay motivo para privilegiar al hombre, que se distingue del resto de los entes justa y únicamente

⁶⁸ Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt a. M.: Klostermann), 46-7.

⁶⁹ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 3.

por su condición de poder formular la pregunta por el ser. Fuera de ello y desde el punto de vista del ser, el águila, la piedra, el hombre, en nada se distinguen, pues todos igualmente **son**.⁷⁰

El *Dasein* desaparece así del primer plano y aunque no abandone la escena, la “analítica existencial” dará paso al asombro ante el misterio del ser, ser que ya no indica el sentido, sino aquello por lo cual todo ente, y consecuentemente todo sentido, se vuelve posible y aparece. Ante este desocultamiento radical del ente por el ser, el desocultamiento operado por el *Dasein* de *Sein und Zeit* adquiere un carácter relativo y subordinado. Este desocultamiento alude tan sólo a un descubrimiento del ente por el hombre, es un desocultamiento que se da a nivel del conocimiento, de la conciencia, de la atención o trato dispensado al ente por el hombre. El desocultamiento del que Heidegger habla en las obras posteriores tiene, en cambio, un carácter completamente diferente, pues indica el fundamento de toda presencia, de todo ente. Se trata de la génesis misma del ente, no del sentido que asume en referencia a tal o cual actitud del *Dasein*. Nuestro filósofo pues, ha interpretado la *ἀλήθεια* de dos modos diversos. En un caso se trata del desocultamiento operado por el hombre mediante el cual accede al ente bajo un cierto sentido; en otro, la *ἀλήθεια*, la *Unverborgenheit*, apunta al advenimiento de todo ente (incluso el hombre) a la presencia por obra del ser: energía fundante, desvelante, por la cual cada ente llega a ser y puede decirse de él que es, que está siendo.

Ahora bien, una vez que se ha reconocido el eje de la transformación en el pensamiento heideggeriano, cabe todavía preguntar por la relación que media entre las diversas etapas atravesadas. Sobre esta cuestión los intérpretes han emitido diferentes opiniones: se habla de un cambio de metodología, de un cambio de posición o de acento, a veces en tono de reproche, otras, de aprobación; hay quienes califican la transformación de “profundización”,⁷¹ y quienes la atribuyen a una inconsistencia metodológica. Otros, como es el caso de G. Vattimo, consideran que “el desarrollo de este pensamiento es bastante

⁷⁰ “Manifiestamente es el hombre algo que es (*etwas Seiendes*). Como tal pertenece como la piedra, el árbol, el águila, a la totalidad del ser. Pertenecer significa aquí aún: ordenado en el ser. Pero lo distintivo del hombre reside en que como naturaleza pensante, abierto al ser, está puesto ante éste, permanece referido al ser y así le corresponde. El hombre **es** propiamente esta referencia de la correspondencia, y es sólo eso”. [Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen: Neske, 1957), 22].

⁷¹ Por ejemplo, Albert Dondeyne, para quien en el pensamiento heideggeriano no hay tanto una *volte-face* como un *approfondissement*: “La différence ontologique chez M. Heidegger”, *Revue Philosophique de Louvain* LVI (1958), 280.

lineal”.⁷² Por nuestra parte, insistimos en sostener que ha existido una evidente transformación en la reflexión heideggeriana y que ella se ha dado en torno a una nueva manera de comprender el ser. Ello no significa, sin embargo, que exista una oposición insalvable entre ambas etapas, sino que, por el contrario, suscribimos la opinión de aquellos intérpretes para quienes ambas posturas, aunque heterogéneas, son congeniables “pues la verdad como desocultamiento de lo real efectuado por el *Dasein* (primer Heidegger) sólo resulta posible si lo real ha sido previamente desocultado por el ser (segundo Heidegger)”.⁷³ A nuestro juicio, pues, la unidad del pensar heideggeriano puede hallarse en una búsqueda permanente en torno al ser y su significado; la discontinuidad, en cambio, se encuentra en el modo de entenderlo y de buscarlo, el cual cada vez irá calando más hondo hasta el último fundamento de todo lo que es: lo que ya no reconoce ningún otro principio fundante tras de sí, lo radicalmente fundante y al par infundado.

Ahora bien, si realmente las obras de la madurez significan un ahondamiento, una profundización de lo alcanzado en la etapa inicial, entonces existirían razones para enfocar al “primer” Heidegger desde el “segundo” y no a la inversa. En este sentido sostiene P. Casalone: “Ciertamente desde las primeras a las últimas obras hay un largo trecho, pero existe una innegable solidaridad entre los escritos del filósofo y en verdad no raras veces las obras sucesivas tienen un valor retrospectivo de iluminación de las obras precedentes”.⁷⁴ Este punto resulta de capital importancia cuando, como en nuestro caso, debe decidirse cuál es la posición “definitiva” de Heidegger, o cuál la que traduce mejor su pensamiento comprendido como una totalidad.

La confusión y el desconcierto posmodernos

¿En verdad podemos entender con los posmodernos, que Heidegger desarticula la concepción del ser como presencia plena asimilando la noción de ser a la diversidad de sentidos que ha recibido históricamente? ¿Se confunde el ser con las sucesivas aperturas epocales, con la multiplicidad de cosmovisiones que tiñen el ser con colores en cada ocasión diferentes? O mejor, ¿el ser “se da” en las tonalidades, en las modalidades lingüísticas con que cada humanidad

⁷² Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger* (México: Gedisa, 1989), 63. Que Vattimo sigue entendiendo la noción de ser en las obras del “segundo” Heidegger como sentido, se vuelve evidente en sus escritos sobre la posmodernidad.

⁷³ Raúl Echaury, *Heidegger y la metafísica tomista* (Buenos Aires: EUDEBA, 1970), 100.

⁷⁴ Pier Casalone, “La filosofía última de Heidegger”, *Rivista Filosofica Neo-Scolastica* L (1958): 118.

histórica se encuentra en situación de ver e interpretar su mundo? Ésta parece ser, por ejemplo, la opinión de Vattimo o de Rorty, pero ¿acaso no ha insistido Heidegger en que las diversas palabras con que a lo largo de la historia del pensar se ha intentado designar el ser no son todas igualmente fieles a la voz del ser? Esto es lo que Vattimo pasa por alto, y lo que tanto irrita a Rorty para quien “el ‘giro’ de Heidegger fue un desfallecimiento”⁷⁵ que en comparación hace ampliamente preferible al último Wittgenstein y sus juegos de lenguaje, pues, en efecto, “sería de esperar que Heidegger dijese que ninguna comprensión del Ser es más o menos una comprensión del Ser, más o menos verdadera (en el sentido de verdad como desvelamiento –*aletheia*, *Erschlossenheit*, *Unverborgenheit*, *Ereignis*–) que cualquier otra” y, sin embargo, “hace todo tipo de molestas comparaciones entre el pueblo menos olvidadizo situado en la cima de la escalera –los griegos– y los más olvidadizos situados en su base, nosotros”.⁷⁶ Así, Rorty encuentra graves dificultades para comprender por qué los griegos (sobre todo Parménides) pueden haber tenido alguna ventaja sobre los modernos respecto de su concepción del ser, por qué, según Heidegger, algunas palabras elementales que acuñaron los primeros pensadores para designar el ser se encuentran mucho más próximas a éste de lo que lo están el *cogito* cartesiano o la voluntad de poder nietzscheana. Si, al fin y al cabo, “el Ser no consiste en más que en su comprensión por el *Dasein*, como el Ser no es un poder contrapuesto o superpuesto al *Dasein*, no está claro cómo pueda haber algo más auténtico o primario en la parte superior de la escalera que en su base”.⁷⁷ Y la única explicación que Rorty encuentra a este problema es la siguiente: lo que Heidegger habría querido decir es que

[...] una comprensión del ser es más primordial que otra si hace más fácil captar su propia contingencia. Decir que nosotros, en el siglo XX, nos encontramos en situación tardía, por comparación con los griegos, es decir que su comprensión del ser en términos de nociones como *arché* y *physis* tenía una menor certeza en sí misma, era más dubitativa, más frágil, que nuestra propia confianza suprema en nuestra capacidad de manipular los seres para satisfacer nuestros deseos. Presumiblemente, los pensadores griegos no entendieron sus ‘palabras más elementales’ simplemente como ‘sentido común’, pero nosotros sí lo hacemos. A medida que se sigue la lista de palabras que expresan ‘ser’ en Occidente, se comprueba que las personas que utilizan aquellas palabras cada vez son menos capaces de escuchar sus propias palabras, cada vez más irreflexivas –donde ‘irreflexivas’ significa algo como ‘incapaces de imaginar alternativas

⁷⁵ Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, 96.

⁷⁶ *Ibid.*, 64.

⁷⁷ *Ibid.*, 65.

a ellas mismas'. Algo en estas propias palabras hace que sea cada vez más fácil no oírlas.⁷⁸

Y, en verdad, es cierto que para Heidegger hay algo en esas palabras que cada vez se oye menos, pero no se trata de su propio carácter histórico y contingente, sino de una dimensión del ser –la primordial– que, según el filósofo, habría quedado crecientemente oscurecida y olvidada en las designaciones que sucesivamente han pretendido apresarla. Pero ¿cuál es ese sentido del ser que ha sido olvidado? ¿Acaso no se ha dicho ya que desde Platón hasta la disolución efectuada por la crítica posmoderna el ser ha designado siempre la presencia plena y constante frente al devenir? ¿No han sido los posmodernos los que, siguiendo a Nietzsche y a Heidegger, han advertido que las diferentes palabras con que ha sido designado el ser (presencia) durante la historia de la metafísica son tan sólo modos diferentes de determinar esa presencia? ¿Es que no basta con advertir que ese diferir y sucederse sin fin de las interpretaciones y los respectivos juegos de lenguaje es el único modo de darse el ser? ¿Qué quiere decir Heidegger cuando acusa a la historia de la metafísica de un creciente “olvido del ser”, olvido que comienza en Platón y llega a sus más extremas consecuencias en Nietzsche?

La única explicación fundada la hallamos cuando nos ajustamos a la distinción que realiza el propio Heidegger: “¿Qué es ‘lo siente’ (*das Seiende*) por ejemplo en este trozo de tiza? Ya esta pregunta es ambigua, porque la palabra ‘lo siente’ puede ser entendida según dos puntos de vista tal como el griego τὸ ὄν”.⁷⁹ En efecto, explica Heidegger a continuación, este término designa por un lado, **aquello** que está siendo, por ejemplo este trozo de materia blancuzca y quebradiza dotada de tales y cuales características, a la que llamamos tiza. Pero, por otro lado, el término “siente” alude a aquello que “hace” que el ente mencionado sea en lugar de no ser, vale decir, precisamente al ser, por el cual cada ente **es**. “La primera significación del τὸ ὄν significa τὸ ὄντα (*entia*), la segunda significa τὸ εἶναι (*esse*)”.⁸⁰ ¿Se trata acaso de la habitual distinción metafísica entre el ente y su entidad, entre la cosa y su ser tal o cual? Tal parece que no. Heidegger pone en juego la ambivalencia del participio presente *das Seiende* (el ente, lo que está siendo) de carácter a la vez

⁷⁸ Ibid., 69-70.

⁷⁹ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 23.

⁸⁰ Ibid., 24; cf. *Holzwege* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1957), 161, 162 y 317, y *Heraklit* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1970), 254. En estos textos se reitera la ambigüedad originada en el doble sentido del ὄν: “ente” (*Seiendes*) y “siendo” (*seiend*), lo presente (*das Anwesende*) y el estar presente (*das Anwesen*).

sustantivo y verbal, por lo cual se hace referencia respectivamente tanto a **aquello** que es, como al **estar siendo** de ese algo. Lo mismo sucede con el τὸ ὄν griego y el *ens* latino, del cual deriva nuestro término “ente”, pero donde la ambigüedad ya no resulta perceptible.

Así, según Heidegger, la metafísica habría reparado siempre en el ente en tanto ente, en **lo que** el ente es, en su esencia, desde que Platón nos señaló la *ἰδέα*, el aspecto esencial, como la manera excluyente de comprender el ser (tal o cual) del ente. Pero ¿qué hay del ser?, pues el ente ante todo **es**. En ese caso, en lugar de reparar sólo en el ente, en lo presente, tendremos que prestar atención a su estar presente. Sin embargo, este estar presente ya no se confunde con ninguno de los caracteres que le competen al ente por el hecho de ser algo, tal o cual cosa. El “es” resulta lo que abre el abismo entre el ente y la nada. Y puesto que el ser no consiste ni en un ente ni en un principio o propiedad que pertenezca al mismo plano del ente, de lo que es, entonces de él no puede decirse propiamente que es (sólo las cosas son), sino que simplemente se da. Enfrentados a la más admirable maravilla: que el ente es, sólo cabe afirmar que hay (*es gibt*) ser. Ello nos da la pauta de la absoluta singularidad que reviste el ser, pues mientras todo ente, aunque sea único en su especie, admite la confrontación con otros entes, “el ser en cambio no puede ser comparado con nada. Lo otro de él es sólo la nada. Y allí no hay nada que comparar”.⁸¹

Si, en cambio, como para los pensadores posmodernos, el ser no designa ese simple y a la vez enigmático “estar siendo” de los entes, sino el estar siendo cada vez de un modo u otro, el adquirir o mostrar un sentido siempre diverso según el sucederse de los horizontes históricos y los juegos de lenguaje, entonces lo otro del ser ya no es la nada, como para Heidegger, sino que precisamente lo otro del ser será el “ser otro”, lo distinto, el presentar una faz en lugar de otra, lo múltiple, lo heterogéneo, pero nunca la nada radical. Y ese justamente es por definición el “no ser” platónico.

En efecto, para Platón el **ser** se identifica con la mismidad, con el ser tal o cual, estable y constante, mientras que el **no ser** designa el no ser eso, sino lo otro, el ser otra cosa, lo distinto.⁸² Oposición que se da en el plano entitativo, una diferencia entre entes o entre caracteres de los entes. Para Heidegger, por el contrario, el ser, en tanto no resulte confundido con el ente sólo reconoce

⁸¹ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 60.

⁸² Esta concepción platónica aparece expuesta con toda claridad en el diálogo *El sofista*, 237a y ss. Cf. el excelente artículo de Raúl Echaury “Ser y no ser en el *Sofista* de Platón”, *Sapientia* LI 200 (julio-diciembre 1996): 327-334.

como su opuesto a la nada. La cuestión no reside entonces en el mero reconocimiento de que **el ente** es, o sea, de su existencia, sino ante todo en el percatarse del **es** mismo del ente, siempre huidizo ante un pensar que parece estar hecho sólo a la medida del ente, preparado y apto para decir lo que las cosas son, pero torpe para apresar el ser, que no es, sino que hace ser.

Resulta pues evidente, que el pensamiento posmoderno se ha visto envuelto en la misma dificultad, en tanto ha quedado preso de la oposición platónica entre lo mismo y lo otro, invirtiendo simplemente esta dualidad, atacando y disolviendo la unidad y mismidad de la esencia con la multiplicidad y heterogeneidad. Heidegger, en cambio, propone entender el ser en un sentido que patentemente se le ha escapado a Platón, y por ende, también a Nietzsche y los pensadores posmodernos. ¿Por qué hay ente y no más bien nada? No merced a un **ente** supremo o a algún principio de carácter entitativo que daría razón de ello, argumenta Heidegger, pues no podemos explicar al ente por el ente, sino gracias al ser que el ente recibe como un don (*Gabe*): el ser se da, hay ser. He ahí el *Ereignis*, este acontecimiento singular por el que se le confiere el ser al ente. Pero si el fundamento del ente no ha de buscarse ni en el *ontos on*, ni en un ente supremo, sino antes bien en el ser mismo, tampoco podremos “desfundamentarlo” apelando a un permanente diferir de los horizontes históricos o de los juegos lingüísticos, que patentemente también son, pues indiscutiblemente son algo y no nada, aunque su ser sea el más evanescente y perecedero que resulte posible pensar. Platón parece entonces haber ganado la partida nuevamente, ya que, mientras no se advierta otro sentido del ser que el ser tal o cual, podremos optar por lo distinto, por lo otro, por lo heterogéneo y repetido, en lugar de lo Mismo y único, pero la cuestión está planteada tal y como la pensó Platón, en sus **mismos** términos.

Al respecto, la actitud crítica de Heidegger hacia Platón y la metafísica dominada por el platonismo ha sido sustancialmente diferente de la posición que tomaron los pensadores posmodernos. Si estos se han propuesto “deconstruir” (Derrida), o “desfundamentar” (Vattimo) el ser entendido como presencia, apelando sobre todo a una “inversión del platonismo” (Nietzsche, Deleuze, Perniola),⁸³ Heidegger, en cambio, no ataca la concepción misma del ser como presencia, sino sólo el hecho de que ella haya eclipsado por completo el ser como estar presente, pues salvo una cierta aunque oscura

⁸³ Véase, por ejemplo, de Gilles Deleuze, *Logique du sens* (Paris: Minuit, 1969), particularmente el artículo titulado “Platón y el simulacro” que aparece en el apéndice, 292 y ss. También, de Mario Perniola, *La società dei simulacri*, en especial la segunda parte: “Simulacros y filosofía”, 59 y ss.

advertencia del estar siendo de los entes en el inicio de la filosofía griega,⁸⁴ desde Platón no se ha hecho más que interpretar el “es” a partir del ser esto o lo otro.⁸⁵

Por eso, Heidegger no intenta descartar la comprensión del ser como *ἰδέα*, como esencia. Por el contrario, necesariamente cada cosa se nos presenta siempre en y a través del aspecto que la caracteriza, de modo que, mostrándose como es, toda cosa está y permanece presente, vale decir, en sentido griego, *es*. “En el aspecto aflora lo presente, el ente, en su qué y cómo”.⁸⁶ Así puede manifestarse como lo presente, como lo que está allí y es de tal o cual modo. Sin embargo, en este mostrarse de las cosas, que intentan nombrar términos griegos como *οὐσία* e *ἰδέα*, resulta preciso advertir siempre una duplicidad: por un lado, designan lo que está presente en el “qué” de su aspecto (en este caso, el aspecto se refiere únicamente a lo que aparece ante la vista, o sea, a **lo que** permanece ahí delante), pero, por otro lado, implícitamente están indicando el **estar presente** de lo presente, el surgimiento del ente a partir de la desocultación, pues ¿cómo podría resultar visible una cosa en su aspecto, en su presencia, si antes no se hubiese hecho presente, vale decir, si no fuese? Esta ambigüedad en los términos desembocó por desgracia en el olvido de este último sentido del ser, que, sin embargo, sostiene Heidegger, resulta primordial, ya que si el ente no llegara a ser ¿cómo sería posible que se presentase bajo tal o cual aspecto?

De acuerdo con esto, Heidegger no intenta desarticular, ni invertir la concepción del ser como *ἰδέα*. Lejos de ello reconoce: “no se puede en efecto negar que la interpretación del ser como *ἰδέα* resulta de la experiencia

⁸⁴ Los filósofos griegos que en el inicio del pensar occidental habrían alcanzado una cierta preñación del ser como “estar siendo” son, según Heidegger, Anaximandro, Heráclito y, sobre todo, Parménides. Existe más de un estudioso que, coincidiendo con esta tesis heideggeriana, también ha sostenido que el ser al que hace referencia Parménides no es ni un ente, ni un concepto o principio lógico, ni algo que apunte a la esencia, a lo que las cosas son, sino el estar siendo, cuyo único contrario es la nada. Cf. por ejemplo, Kurt Riezler, *Parmenides* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1970). Resulta interesante observar que este comentario data del año 1934, es decir, de una época relativamente temprana en la cual el análisis de Riezler aparecía como demasiado encontrado con la tradición interpretativa de la filosofía griega más antigua.

⁸⁵ Hay quienes piensan, sin embargo, que a Heidegger se le han pasado por alto algunas muy importantes excepciones a esta línea dominante de la metafísica, tal el caso, por ejemplo, del *actus essendi* tomista. Al respecto véanse de Raúl Echauri: *Heidegger y la metafísica tomista* (ya citada) y *Esencia y existencia* (Buenos Aires: CUDES, 1990).

⁸⁶ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 139.

fundamental del ser como φύσις”, es decir, como aparición y desocultamiento de lo que llega a ser. Sólo que, prosigue Heidegger,

[...] si lo que es una **consecuencia** esencial se eleva a la esencia misma y así se emplaza en el lugar de la esencia ¿qué sucede entonces? Entonces la caída (*Abfall*) está allí y a su tiempo debe producir consecuencias peculiares. Así ha acontecido. Lo decisivo no reside en que después de todo la φύσις haya sido caracterizada como *ιδέα*, sino en que la *ιδέα* surja como la única y decisiva interpretación del ser.⁸⁷

Podría pensarse, sin embargo, que al fin y al cabo ésta es la misma vía que proponen los pensadores posmodernos: que la interpretación del ser como esencia, como presencia constante, resulte vista como una interpretación más entre otras que se han dado, interpretación de la que en nuestras condiciones de vida ya podemos prescindir, y que bien puede ser reemplazada, por ejemplo, por alguna otra más acorde a nuestros tiempos como la de simulacro o la de los juegos de lenguaje. Sin embargo, no sólo no es esto lo que propone Heidegger, sino que incluso resulta contrario a sus intenciones, pues sustituir la presencia plena, el aspecto constante, por el fluir de los mensajes o de los simulacros, de los horizontes históricos o de la cadena infinita de significantes, no hace más que privar a los entes de un aspecto propio y estable, para teñirlo con los valores y las lecturas que cada humanidad histórica quiera o pueda reflejar en ellos, pero el **es** del ente, su **estar siendo**, no resulta ni más ni mejor explicado porque la esencia platónica sea pulverizada en una multitud de juegos de lenguaje. Por el contrario, la disputa con Platón no ha hecho sino profundizar el olvido del ser y encerrarnos cada vez más en **lo que** se piensa y se dice acerca del ente; en cuanto al ser mismo, permanece más que nunca completamente inadvertido.

Es por ello que la crítica de Heidegger al platonismo ha de entenderse en un sentido muy distinto a la crítica posmoderna, de tal manera que incluso puede sostener el filósofo friburgués sin temor a contradecirse, que él no propone “ni una destrucción ni tampoco una negación de la metafísica”.⁸⁸ ¿Será entonces que propone una inacabable despedida (*Abschied*) de la metafísica, tal como pretende Vattimo? De la lectura de la obra heideggeriana nunca se desprende el anuncio de una interminable agonía de la metafísica, sino la exhortación a que el pensamiento realice un salto (*Sprung*) que le permita abandonar el ámbito familiar de los entes para aventurarse en la búsqueda del ser. Pero para pensar el ser hace falta un despertarse (*Erwachen*)

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen: Neske, 1959), 109; cf. *Was ist Metaphysik?*, 9.

que ante la dominante y acosadora presencia de los entes circundantes, “ve de pronto que el ente ‘es’”.⁸⁹ Lo que se produce entonces no es un inacabable despedirse de la metafísica, sino el surgimiento de una nueva acepción de ella.

Las dos acepciones de “metafísica”

En efecto, Heidegger sostiene que la “metafísica” puede entenderse desde dos perspectivas completamente diferentes, según esté en juego un modo u otro de comprender las nociones que desde el inicio intentaron nombrar el ser del ente:

Si pensamos –como en lo sucesivo será necesario– la esencia de la metafísica en la aparición de la dualidad de presente y estar presente a partir de la oculta ambigüedad del *ö*v, entonces el comienzo de la metafísica coincide con el comienzo del pensar occidental. Si, por el contrario, se toma como la esencia de la metafísica la separación entre un mundo suprasensible y otro sensible, y se considera aquél como lo que es verdaderamente, frente a éste que pasa por lo que sólo aparentemente es, entonces la metafísica comienza con Sócrates y Platón. Sin embargo, lo que comienza con el pensar de ellos es sólo una interpretación, orientada de modo particular, de aquella temprana dualidad en el *ö*v. Con esa interpretación comienza la contraesencia (*Umwesen*) de la metafísica. A partir de esta contraesencia, los que vinieron posteriormente interpretaron hasta hoy erróneamente el auténtico comienzo esencial de la metafísica. Mas la contraesencia que ha de pensarse aquí no es nada negativo si consideramos que ya en el comienzo esencial de la metafísica, la diferencia reinante en la ambigüedad del *ö*v permanece impensada, pero de modo tal que este permanecer impensada constituye la esencia de la metafísica.⁹⁰

En otras palabras, lo que subyace a la metafísica –sea como fuere que se la entienda– y constituye su único sustento, es la oculta e impensada distinción entre el ser y el ente. Claro que la inadvertencia, el olvido de esta distinción primigenia y fundante, admite grados diversos, que van desde una cierta prenocción del ser en su diferencia con el ente hasta la total y absoluta equiparación del ser con el ente, tal como aconteció, según Heidegger, en la filosofía moderna, la cual no es sino culminación del proceso que comienza con la metafísica platónica. En este sentido, sostiene el filósofo, “la diferencia se ha aclarado (*gelichtet*) antes en la temprana palabra del ser que en la posterior, aunque sin ser nunca nombrada como tal”.⁹¹

⁸⁹ Heidegger, *Parmenides* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1982), 222.

⁹⁰ Heidegger, *Holzwege*, 12.

⁹¹ *Ibid.*, 336.

Por eso, si se considera que el corazón de la metafísica reside en la vigencia de la dualidad del *öy*, Heidegger está dispuesto a identificar el comienzo de la metafísica con el inicio del pensar; si, por el contrario, la esencia de la metafísica guarda relación con la diferenciación de diversas regiones en lo real, entre las cuales una es “más real” que las otras, entonces los primeros pensadores no fueron “metafísicos” y la metafísica se resuelve esencialmente en el platonismo y sus posteriores derivaciones. De ahí que el término “metafísica” tenga para Heidegger una doble acepción. Por la primera, aunque sin completa nitidez, se apunta al ser como estar siendo del ente, como *physis*, la fuerza imperante que surge y se despliega ocultándose en la presentación del ente: la meta-física significa entonces el intento por pensar el ser como lo que se sustrae en la manifestación de lo presente; la metafísica es transfísica. Por la segunda, el ser se identifica con un sector de lo entitativo: resulta preciso pasar de lo entitativo sensible, inmediatamente presente, a lo entitativo inteligible; la meta-física entonces, proviene del esfuerzo por abandonar la apariencia sensible para acceder a lo realmente real, vale decir, a la realidad inteligible; la metafísica constituye, pues, una supra-física.⁹² De ahí, además, que, cuando Heidegger emplea el término “metafísica” en esta segunda acepción, lo haga siempre en vinculación con el olvido del ser, adjudicándole así a esa expresión la designación de un modo de pensar que ha abandonado su primigenia pertenencia al ser: la “metafísica” significa así una pérdida, una declinación, que a pesar de todo no puede sino seguir siendo sostenida por aquello que fue y será su origen y motivo.⁹³ Así pues, la condena que Heidegger pronuncia con frecuencia, no está dirigida tanto a la metafísica cuanto al olvido del ser que ella ha instaurado con pertinacia. Por eso, si bien es cierto que el olvido del ser tiene su origen ante todo en la ocultación misma del ser más que en una deficiencia del pensar humano,⁹⁴ resulta preciso al menos retomar la vía que

⁹² Cf. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 48; *Nietzsche I*, 540-1; *Nietzsche II*, 220; *Parmenides*, 216.

⁹³ En opinión de Juan Antonio Nuño, “Heidegger confiere al término metafísica una doble y no justificada acepción. Por una parte es ‘metafísica’ el estudio del ente, lo cual por suponer el olvido del ser, posee un matiz negativo; es, por otra, ‘metafísica’ ‘el preguntar por la pregunta fundamental’ (*das Fragen der Grundfrage*, EM, p. 15), sentido positivo” (“La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía”, 30, nota 39). Coincidimos con Nuño en la determinación de los dos significados del término **metafísica**, pero no creemos que Heidegger no haya justificado suficientemente esta doble acepción.

⁹⁴ Como el propio Heidegger reconoce, el olvido del ser no resulta atribuible tanto a un “defecto” o “descuido” del pensar humano, cuanto a su modo más propio de operar: en efecto, el conocimiento está siempre referido a algo, a las cosas, pero puesto que el ser no es algo, no es un ente, resulta necesaria una particular atención para que no escape tras la

habíamos abandonado y que podemos ahora distinguir más fácilmente merced a las extremas consecuencias que ha comportado el haberla pasado por alto. Recuperar esa experiencia constituye el motivo fundamental para recurrir a la historia de la filosofía.

Sin embargo, como es evidente, este motivo central de la reflexión heideggeriana no podía ser aceptado por los pensadores posmodernos, que han reaccionado ante esto o mostrando su abierta desaprobación frente a este aspecto fundamental del pensamiento de Heidegger o intentando mostrar que en realidad se trataría en este caso de una lectura inadecuada de su obra. Así, por ejemplo, Vattimo considera que aquellos que remitiéndose a Heidegger “invocan un retorno a los orígenes del pensamiento europeo, a una visión del ser todavía no infectada por el nihilismo, implícito en toda acepción del acaecer evolutivo del que depende el surgimiento y el desarrollo de la técnica moderna con todas las implicaciones destructoras que nos amenazan”, esos mantienen una posición ilusoria en tanto no sólo suponen que se puede retornar a los orígenes, sino, peor aún, que retornando a Parménides y recomenzando el pensar podría derivarse de ello algo distinto de lo que en realidad aconteció, sin darse cuenta de que, si esto fuese posible, sería menester reconocer “nihilísticamente” una absoluta casualidad en el proceso evolutivo que a partir de Parménides ha desembocado en la ciencia y la técnica modernas.⁹⁵ Por eso no resulta posible identificar a Heidegger simplistamente como el pensador del retorno del ser. Al contrario, en él resuena el nihilismo consumado de Nietzsche.⁹⁶

Vattimo sostiene, en consecuencia, que “el ser del que habla Heidegger no puede ser ya pensado con los caracteres del ser metafísico; ni siquiera cuando se lo califique de **escondido** o **ausente**”, en lo cual tiene indudablemente razón siempre que se entienda por “ser metafísico” la determinación del ser a partir del ente (de **lo que** es), que se ha impuesto desde Platón dominando a lo largo de la historia del pensar. Pero luego continúa el filósofo turinés:

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

patencia y la “solidez” de los entes que constantemente acaparan el pensar. Así, la naturaleza no entitativa del ser y el modo de operar propio del conocimiento humano parecen conjugarse para dificultar el reconocimiento del ser, el cual, paradójicamente, rebosa por doquier y, sin embargo, resulta huidizo al pensar.

⁹⁵ Vattimo, *El fin de la modernidad*, 12-3.

⁹⁶ Vattimo, 31.

preparación para un ‘retorno’ del ser, entendido aún siempre como luminosidad y fuerza fundante.⁹⁷

Mas en esto se equivoca Vattimo puesto que precisamente es lo que sostiene el propio Heidegger, de modo que, contra su lectura del filósofo de Friburgo, resulta en verdad imposible admitir la tesis según la cual **“el resultado de la meditación de Heidegger, desde *Sein und Zeit*, es la asunción del nihilismo”**, al menos, si se entiende el nihilismo, como lo hace Vattimo, “en el sentido ‘desfundante’ en que lo experimenta también Nietzsche”.⁹⁸

La raíz de todos estos equívocos, lo reiteramos, se encuentra en el desconocimiento de la noción heideggeriana de ser. Ya hemos dicho que si en la etapa de *Sein und Zeit* el ser designa el sentido del ente, la óptica bajo la cual las cosas son descubiertas, no es ésta la noción de ser que aparece descrita en las obras posteriores a la *Kehre* o giro experimentado por el pensamiento del filósofo alemán. Cabe aclarar, no obstante, que aun si tomásemos como punto de referencia al “primer Heidegger”, tampoco queda claro en los escritos de este período que nuestros modos de acceder al ente cambien históricamente: ellos están vinculados sí a la temporalidad constitutiva del *Dasein* y se corresponden básicamente con dos “tipos” de actitudes: una inmediata, práctica, productiva, y la otra teórica que surgiría por un distanciamiento derivado de aquel modo primario de vincularse con los entes. Pero no es cierto que, como sostiene Vattimo, lo que se ha producido después de la *Kehre* consista en una “radicalización de la historicidad del proyecto arrojado y posicionamiento del problema sobre el plano del *Geschick* del ser”,⁹⁹ pues no se trata de que, a partir de entonces, los modos en que el *Dasein* accede al ente hayan quedado sumergidos en el devenir histórico, sino de un cambio evidente en la noción de ser que Heidegger propugna.

Las dos lecturas del pensamiento heideggeriano... y una tercera

Esto es lo que Vattimo, al igual que los otros pensadores posmodernos, no advierte, y por eso puede oponer –contra todo lo expresado por el propio Heidegger–¹⁰⁰ la posición de Parménides referida al ser, a la del filósofo

⁹⁷ Vattimo, *Más allá del sujeto*, 55.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid., 58.

¹⁰⁰ Al respecto puede consultarse nuestro trabajo *Heidegger y la filosofía griega* (Rosario: CERIDER-CONICET, 1998).

alemán. En efecto, según Vattimo, Heidegger habría enseñado **contra** Parménides, que el ser no es lo que está, que es y no puede no ser, y, por ende, tampoco devenir, sino que “es, cabalmente, lo que deviene, que nace y muere, y que precisamente así tiene una historia, una ‘permanencia’ a través de la multiplicidad concatenada de los significados y de las interpretaciones, multiplicidad que constituye los cuadros y la posibilidad de nuestra experiencia de las cosas”.¹⁰¹ Sin embargo, el *Sein* heideggeriano, al igual que el εἶναι parmenídeo, no puede devenir, ni declinar, ni crecer, ni morir, puesto que sólo **los entes** devienen, declinan, crecen y mueren. Del ser tan sólo puede decirse: “pues hay ser; la nada no es”, ya que él no es ningún ente, sino aquella energía desocultante (por llamarlo de algún modo), o mejor, aquel desocultar, por el cual todo ente **es**, deviene, aparece y fenece. No por casualidad Heidegger se sintió muy próximo a Parménides, de cuyo pensamiento excluyó la identidad del ser con el ente.

Al respecto, Vattimo reconoce la coexistencia de dos posibles lecturas de Heidegger: una que invita a rememorar el ser, a fin de preparar su “retorno”, probablemente bajo la forma de una ontología mística o una teología negativa, que piensa el ser como de algún modo accesible de nuevo (o aun como perpetuamente trascendente y huidizo, pero estando allí como una presencia), más allá del olvido en que lo había hecho caer la metafísica; la otra interpretación piensa al ser como huella, monumento, memoria, bajo la forma de una larga despedida, de un debilitamiento interminable del ser, como un recordar que nunca volverá a hacer presente el ser, sino que deambulará permanentemente y sin rumbo fijo por la historia de sus determinaciones.¹⁰² Vattimo, sin embargo, no da razón alguna acerca de por qué y sobre qué bases sean posibles ambas lecturas. Sólo se limita a decir que optará por la segunda —que Heidegger mismo, agrega, no elige— puesto que le parece más acorde con nuestra actual situación y porque estima que sólo así respeta la “prohibición” heideggeriana de identificar el ser con el ente. En efecto, Vattimo cree que si se busca el ser es porque se trata de un ente; si en cambio se lo diluye en un sucederse de interpretaciones entonces ya no lo es.¹⁰³ Sin embargo, la

¹⁰¹ Vattimo, *Más allá del sujeto*, 22.

¹⁰² Cf. Vattimo, *Ética de la interpretación*, 94 y *Más allá de la interpretación*, 50-1.

¹⁰³ Por eso, contrariando lo expresamente sostenido por Heidegger, Vattimo cree que: “La apelación a un ‘regreso a Parménides’, que se hace fuerte en nombre de la lucha contra el nihilismo de la técnica, contraponen al carácter eventual del ser que se muestra en el *Ge-Stell* (y que, en filosofía, aparece a partir de *Ser y tiempo*), la recuperación pura y simple de la **estabilidad** del ser teorizada por la tradición metafísica; estabilidad que (ya) **no se da** en ningún lugar, puesto que en el intervalo la misma tradición metafísica ha avanzado hacia el

confusión en este punto resulta extrema, porque si el *Sein* heideggeriano no es un ente, tampoco alude a una interpretación histórica particular, a una **noción** del ser o siquiera a un conjunto de ellas. Vattimo hace referencia en realidad, a diversas **concepciones** en torno al ente; Heidegger, en cambio, habla del **ser mismo**, por más que para ello recurra a los diversos modos en que la historia del pensar ha intentado determinarlo.

Ahora bien, la lectura que los posmodernos han realizado de Heidegger no hubiese sido posible, entre otras cosas, si no tuviese como eje central la asimilación del ser al lenguaje, de manera tal que, mientras Heidegger habla del **ser** y, por eso, del lenguaje que lo lleva a la palabra, los posmodernos hablan del ser como **lenguaje**: “No se trata solamente de una analogía entre estas dos relaciones –hombre-lenguaje, hombre-ser–, ya que **el ser no es otra cosa que su darse en el lenguaje**; o también: **el ser no es otra cosa que el darse del lenguaje**. El evento del ser y del lenguaje, es uno solo”.¹⁰⁴ Paradójicamente, los pensadores posmodernos reconocen que esta identificación no se encuentra en Heidegger,¹⁰⁵ sin embargo, proceden como si ella constituyese una natural profundización de su meditación, lo cual está lejos de ser cierto.

Por eso, aunque Vattimo reconoce que la “urbanización”¹⁰⁶ a la que Gadamer ha sometido el pensamiento heideggeriano, mediante la lisa y llana afirmación de que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”,¹⁰⁷ deja de lado buena parte de la motivación crítica de Heidegger,¹⁰⁸ no obstante, da por sentado que, con ciertos recaudos que impidan la aceptación irreflexiva del estado actual de la lengua, ésta es la interpretación más fructífera y más coherente de Heidegger, puesto que ¿qué otra cosa propone este filósofo sino un remontarse histórico por los múltiples sentidos, mensajes e interpretaciones que cada vez han constituido la respectiva apertura de un horizonte histórico?

Ge-Stell; o, en otras palabras ‘Dios ha muerto’” (*Las aventuras de la diferencia*, 162). Evidentemente, la lectura de Heidegger desde Nietzsche trastorna seriamente el sentido del pensamiento heideggeriano.

¹⁰⁴ Vattimo, *Más allá del sujeto*, 69.

¹⁰⁵ Cf. Gianni Vattimo, Introducción a *Comunità e comunicazione* de Karl-Otto Apel (Torino: Rosenberg & Sellier, 1977), XI. Allí reconoce el pensador turinés, que en Heidegger no se da “una verdadera y propia identidad” entre ser y lenguaje, pero la ontología hermenéutica que pretende derivar de él “piensa el ser como lenguaje”.

¹⁰⁶ Cf. nuestro artículo “Contra la urbanización del pensamiento heideggeriano. Ser, lenguaje y metafísica después de Heidegger”, *Logos* XXXIII, 97 (enero-abril 2005): 81-97.

¹⁰⁷ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, vol. I (Salamanca: Sígueme, 1993), 567.

¹⁰⁸ Cf. Vattimo, *El fin de la modernidad*, 125-7.

“Lo más radical en Heidegger es que el descubrimiento del carácter lingüístico del acaecer del ser se refleja en la concepción del propio ser, que de este modo, se ve despojado de los rasgos robustos que le atribuyera la tradición metafísica”.¹⁰⁹ El ser es mensaje, transmisión, mientras que, en consonancia, la verdad posee una naturaleza retórica:¹¹⁰ se trata de un evento interpretativo.¹¹¹ La hermenéutica ocupa el lugar de la metafísica; es la “ontología de la actualidad”. Ante ella, el ser aparece despojado de sus antiguos caracteres “fuertes” y se muestra en toda su caducidad y debilidad, como declinación: los hombres nacen y mueren, y como ellos y con ellos también los respectivos horizontes histórico-culturales, la multiplicidad irreductible de lenguajes, pues bien sabemos que no hay un metalenguaje universal.¹¹² De este modo, Vattimo traslada al ser la finitud y mortalidad del *Dasein*,¹¹³ mientras que Gadamer juzga, en consecuencia, que en su “lucha con la metafísica”, la regresión de Heidegger hacia los inicios presocráticos a fin de rescatar “la experiencia primigenia griega del ser por encima del auge y del dominio de la metafísica occidental”, “fue en realidad un extravío aventurero”, puesto que no es posible dar con el comienzo: “Heidegger creyó topar sucesivamente con la experiencia inicial del ser”, pero “el comienzo retrocede siempre hacia lo incierto”.¹¹⁴

Heidegger, sin embargo, ha dado muestras de saber diferenciar bien entre comienzo (*Beginn*) e inicio (*Anfang*). El comienzo implica solamente un principio en el tiempo y como tal podrá ser objeto de la historiografía, pero no de la reflexión que él intenta emprender. Desde esta perspectiva, probablemente no quede otra alternativa que el regreso al infinito, tal como pretenden los posmodernos. Lo inicial (*das Anfängliche*), en cambio, no está sujeto a la cronología, sino que impera en el acontecer desde el principio y

¹⁰⁹ Vattimo y Rovatti, eds., *El pensamiento débil*, 29.

¹¹⁰ Cf. nuestro artículo “El carácter estético-retórico de la verdad en el pensamiento posmoderno: relato de una imposibilidad”, *Sapientia* LIII, 203 (enero-junio 1998): 111-118.

¹¹¹ Cf. *ibid.*, 38-9, y *Ética de la interpretación*, 67 y 84.

¹¹² Lyotard, *La condición postmoderna*, 87.

¹¹³ Teresa Oñate, Introducción a *La sociedad transparente* de Gianni Vattimo, 48. Así, según Vattimo, “el diálogo liberador con la *Ueberlieferung* es el verdadero acto con el cual el ser-ahí se decide por la propia muerte, el ‘paso’ a la autenticidad de que hablaba *Sein und Zeit*; sólo en cuanto mortales podemos entrar y salir del juego de transmisiones de mensajes que las generaciones lanzan, y que es la única ‘imagen’ del ser de que disponemos” (*Más allá del sujeto*, 66). Y en otro lugar expresa: “El transmitir tiene estrecha conexión con la mortalidad del *Dasein*: sólo porque las generaciones se suceden en el ritmo natural de nacimiento y muerte el ser es anuncio que se transmite” (*El fin de la modernidad*, 107-8).

¹¹⁴ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, vol. II (Sígueme: Salamanca, 1992), 351.

continúa haciéndolo sin cesar por cuanto es fuente y origen, motivo y sustento de ese acontecer. El inicio, entonces, no es un comienzo histórico de facto, sino un inicio en sentido metafísico, trans-histórico (*Über-historisches*),¹¹⁵ el origen del acontecer propio del pensar filosófico y con ello, naturalmente del ser en tanto asunto del pensar. En consecuencia, Heidegger no se remite a los griegos porque representen un comienzo histórico, sino porque “griego es el despuntar del destino” en el que el hombre repara por vez primera en el ser.¹¹⁶ La cuestión que hay que pensar resulta, por ende, el ser mismo.

Por eso, en este punto, Derrida parece haber acertado mejor en el corazón del pensamiento heideggeriano que Vattimo. Mientras para éste la dirección más rica del pensamiento heideggeriano se encuentra en la asimilación del ser al lenguaje y su comprensión como una sucesión de “*a priori* lingüísticos” que se determinarían históricamente de vez en vez, “pues no son estructuras, sino mensajes”,¹¹⁷ Derrida reprocha a Heidegger su nostálgica aspiración a encontrar un nombre, una palabra única para el ser,¹¹⁸ cediendo a “la tentación de considerar el predominio creciente de la función formal de cópula como un proceso de caída, de abstracción, de degradación, de evacuación de la plenitud semántica del lexema ‘ser’ y de todos los que se han dejado como él reemplazar o descarnar”. De esta manera, piensa Derrida, se limitaría la destrucción de la ontología clásica al horizonte de una reapropiación de la plenitud semántica de “ser”, presuponiendo entonces un origen perdido, una suerte de caída original, con todo lo que implicaría una perspectiva semejante.¹¹⁹ ¿Cómo comprender, por tanto, la atención concedida por Heidegger a “este verbo nulo y misterioso, ese verbo **ser**, que ha hecho una carrera tan grande en el vacío? Artistas muy sutiles han extraído de estas

¹¹⁵ Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984), 44.

¹¹⁶ Heidegger, *Holzwege*, 310.

¹¹⁷ Vattimo, *Ética de la interpretación*, 41. Nótese que Heidegger ha recusado enérgicamente la caracterización del ser como *a priori*. Respecto de ella sostiene: “El nombre [*a priori*] dice que el ser es anterior al ente. Pero de esta forma el ser resulta pensado precisamente a partir del ente, en referencia a éste y sólo así”, sea como fuere que la metafísica entienda este *a priori* como lo anterior a la cosa o en el orden del conocimiento y del acceso a los entes. Y luego refuerza agregando: “Que toda metafísica, también la inversión del platonismo, piense el ser como lo *apriori*, significa sólo, que para la metafísica como tal, el ser permanece impensado” (*Nietzsche II*, 346-7).

¹¹⁸ Derrida, *Márgenes de la filosofía*, 61-2.

¹¹⁹ *Ibid.*, 243.

sílabas humildes, cuyo desvanecimiento o cuya usura de sus primeros sentidos han permitido la extraña fortuna, un infinito de preguntas y de respuestas”.¹²⁰

Sea como fuere, y aunque ello contraríe la tentativa del pensamiento posmoderno, el *Sein* heideggeriano no se disuelve en una cadena significativa, ni en una sucesión de *a priori*s lingüísticos sin fin. El *Sein* no se debilita, ni declina, ni se fuga en un interminable diferir, sino que conserva toda su enigmática pero potente capacidad de desocultar el ente y mantenerlo en su presencia (más o menos estable o efímera), haciéndolo simplemente ser. Heidegger insiste y permanece en la diferencia ontológica no por temor a desprenderse nihilísticamente de la metafísica; Nietzsche no ha ido más allá de Heidegger, como piensa Vattimo,¹²¹ sino en una dirección completamente diferente. El **ser** heideggeriano no se debilita, no puede hacerlo porque él no es ni fuerte ni débil; sólo **las cosas** pueden serlo, o nuestras **concepciones sobre** las cosas y sobre el ser. Heidegger y los pensadores posmodernos hablan sobre dos cuestiones distintas: la diferencia ontológica entre el ser y el ente, permanece más olvidada y oscurecida que nunca antes.

Silvana Filippi
CONICET
Universidad Nacional de Rosario
Dirección: Francisco Miranda 3877
2000 Rosario
ARGENTINA
E-mail: silvana.filippi@fce.austral.edu.ar

Recibido: 9 de septiembre de 2004
Aceptado: 20 de noviembre de 2005

¹²⁰ Ibid., 334.

¹²¹ Cf. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, 82.