

Martin Heidegger
Pensador para nuestro tiempo

Martin Heidegger

Pensador para nuestro tiempo

Manuel Oswaldo Ávila Vásquez
Compilador



Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
Facultad de Ciencias de la Educación
Escuela de Filosofía y Humanidades
2012

Martin Heidegger: pensador para nuestro tiempo / compilador Manuel Oswaldo Ávila Vásquez. – Tunja: Editorial Uptc, 2012.
162 p. – Colección Facultad de Educación 70 años
ISBN 978-958-660-194-8
1. Heidegger, Martin – Crítica e Interpretación. – 2. Filosofía.
– I. Ávila Vásquez, Manuel Oswaldo, comp.
– II. Martínez Ferro, Hernán. – III. Hernández Betancur, Juan Pablo. – IV. Caycedo, Carlos Bernardo. – V. Garavito Zuluaga, Juan Pablo. – VI. Cardona Suárez, Luis Fernando. – VII. Gómez Pérez, Gustavo. – VIII. Tit. – IX. Ser.
CDD 193/M417

Primera edición, 2012
300 ejemplares

Martin Heidegger: Pensador para nuestro tiempo
ISBN 978-958-660-194-8
Colección Facultad de Educación 70 años

- © Manuel Oswaldo Ávila Vásquez, comp.
- © Hernán Martínez Ferro
- © Juan Pablo Hernández Betancur
- © Carlos Bernardo Caycedo
- © Juan Pablo Garavito Zuluaga
- © Luis Fernando Cardona Suárez
- © Gustavo Gómez Pérez
- © Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Resultado de la conmemoración de los 35 años (1976-2011), del fallecimiento de Martin Heidegger en el marco de la línea de Investigación Filosofía y Problemas Contemporáneos del Grupo Filosofía Sociedad y Educación SGI 206.

Gustavo Orlando Álvarez Álvarez, Rector, Uptc

Comité Editorial

Orlando Vergel Portillo, Ms.C.
Nelson Vera Villamizar, Ph.D.
Liliana Fernández Samacá, Ph.D.
Luz Eliana Márquez, MSc.
Hugo Alfonso Rojas Sarmiento, Ph.D.
Fanor Casierra Posada, Ph.D.
Rigaud Sanabria Marín, Ph.D.

Coordinadora editorial: Yolanda Romero A.

Corrección de Estilo: Claudia Helena Amarillo Forero

Ilustración carátula: Dilsa Jiménez. Se volo el sombrero. Acrílico sobre tela. 1.50 x 1.04 cm, 2009

Libro financiado por la Dirección de Investigaciones de la Uptc y la Facultad de Ciencias de la Educación.

Se permite la reproducción parcial o total con la autorización expresa de los titulares del derecho de autor.

Este libro es registrado en Depósito Legal, según lo establecido en la Ley 44 de 1993, el Decreto 460 del 16 de marzo de 1995, el Decreto 2150 de 1995 y el Decreto 358 de 2000.

Editorial Uptc

Edificio Administrativo – Piso 4
Av. Central del Norte
Tunja – Boyacá – Colombia
comite.editorial@uptc.edu.co
www.uptc.edu.co
(+57) 8 7425268

Impresión: Grupo Imprenta y Publicaciones

UPTC - Avenida Central del Norte

Tels.: (0*8) 740 5626 - Exts. 2366 - 2367 - Fax 2408

imprenta.publicaciones@uptc.edu.co

Tunja - Boyacá – Colombia

Contenido

| | |
|--|-----|
| Presentación | 7 |
| Martin Heidegger pensador para nuestro tiempo | |
| Primera parte | |
| En torno a la fenomenología y <i>Ser y tiempo</i> | 9 |
| La fenomenología y la crisis de la razón | 11 |
| <i>Hernán Martínez Ferro</i> | |
| ¿Depende lo real del mundo de <i>Dasein</i> ? | 25 |
| <i>Juan Pablo Hernández Betancur</i> | |
| Sobre el sentido existencial de la posibilidad en <i>Ser y tiempo</i> | 41 |
| <i>Carlos Bernardo Caycedo Casallas</i> | |
| Tiempo y espacio en el análisis del aburrimiento de la lección del semestre de invierno 1929/30 | 63 |
| <i>Juan Pablo Garavito Zuluaga</i> | |
| Segunda parte | |
| Heidegger y la modernidad | 83 |
| La consideración heideggeriana de la modernidad a la luz del dolor | 85 |
| <i>Luis Fernando Cardona Suárez</i> | |
| Martin Heidegger o los ecos del nihilismo | 111 |
| <i>Manuel Oswaldo Ávila Vásquez</i> | |
| Poética y ontología del don en Heidegger: el ser-pasado del arte y el rapto de la obra | 133 |
| <i>Gustavo Gómez Pérez</i> | |

Presentación

Martin Heidegger pensador para nuestro tiempo

Martin Heidegger se erige, sin duda alguna, como una de las figuras más destacadas del siglo xx. Y no podría ser menos, pues, como escribió Safranski en su libro *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, la filosofía de este hombre encarna “las pasiones y las catástrofes de todo el siglo” (2000, p. 23). No es casual que haya sido precisamente él, el encargado de pensar algunos de los fenómenos más representativos de nuestro propio tiempo. Basta pensar, en este sentido, por ejemplo, en su penetrante examen de la ciencia moderna, la técnica mecanicista, el quehacer cultural o la estética. ¿Y, acaso podría esperarse algo diferente de un ser humano cuya pasión fundamental fue la pregunta por el sentido de lo que es? ¿Esperar algo radicalmente distinto de alguien que comprendió que era necesario “devolver a la vida su misterio, [en una época en la cual éste (sic)] amenaza con desaparecer”? (Safranski, 2000, p. 23).

Sea cual sea la postura que asumamos frente a este pensador tan controvertido, lo cierto es que sus reflexiones continúan siendo un aporte significativo en cualquier consideración que se haga acerca de nuestro propio tiempo. No está demás decir que esta compilación no es tan solo el fruto de un simple agregado de ensayos que tiene como pretexto la figura de un pensador eminente, sino que pretende ser un aporte, no solo a la reflexión en torno de Martin Heidegger, sino acerca de algunos de los problemas más álgidos de nuestro tiempo. Por eso hoy presentamos a la comunidad académica, este compendio de diversos ensayos, que tienen su origen en las más variadas tendencias, con el ánimo de contribuir significativamente a la reflexión de una época que Heidegger no dudó en llamar, con el poeta Hölderlin, de penuria.

Por otra parte, es importante subrayar que este libro, además, es el resultado de las inquietudes generadas en las discusiones que se han suscitado al interior del semillero Prisma: Filosofía y problemas contemporáneos, el cual ha estado a mi cargo desde hace ya un buen tiempo. Semillero que se enmarca en el trabajo que viene desarrollando el grupo Filosofía, sociedad y educación, de la Escuela de Filosofía y Humanidades, que hace parte de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, sede Tunja.

El libro está dividido fundamentalmente en dos apartados. En el primero, se encuentran algunas reflexiones sobre la fenomenología, la relación de Martin Heidegger con esta, y el desarrollo del pensamiento de este autor en su obra cumbre *Ser y tiempo* (1927). El segundo gira en torno a la crítica heideggeriana a la época moderna, las implicaciones de esta en el desarrollo de las dinámicas humanas del presente y el problema del arte en el pensamiento de Martin Heidegger.

Finalmente, quisiera agradecer a todos aquellos que, de una u otra manera, hicieron posible esta compilación. Particularmente, a la Dirección de Investigaciones de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (DIN), al señor decano de Ciencias de la Educación, doctor Gilberto Forero, a la profesora Rosalba Sánchez Matamoros, directora del Centro de Investigaciones de la Facultad de Educación (CIEFED), al doctor Hernán Martínez Ferro, director de la Escuela de Filosofía y Humanidades. A estos nombres debe sumarse, especialmente, el del profesor doctor Luis Fernando Cardona Suárez de la Pontificia Universidad Javeriana, cuya colaboración y consejos para la presente compilación han resultado invaluable, así como los de cada uno de los que muy gentilmente aportaron sus escritos para que se hiciera realidad esta sentida contribución. Desde luego, me refiero a los profesores Juan Pablo Garavito Zuluaga, Juan Pablo Hernández Betancur, Gustavo Gómez Pérez y Carlos Bernardo Caycedo Casallas.

Manuel Oswaldo Ávila Vásquez
Compilador

Primera parte

**En torno a la fenomenología y
*Ser y tiempo***

La fenomenología y la crisis de la razón

Hernán Martínez Ferro*

1. Introducción

La época y la cultura moderna están marcadas por el sino de una gran paradoja. Por un lado, el desarrollo extraordinario de la ciencia y la técnica –que no deja de asombrarnos–, ha mostrado, para nuestro orgullo, la capacidad y el poder de la razón humana. Por otro lado, el incipiente desarrollo moral de las sociedades y el creciente escepticismo con que se percibe el sentido y la finalidad de la existencia, atestiguan un malestar generalizado que ha producido una desconfianza en la razón y en el proyecto de la modernidad.

La conciencia de esta trágica paradoja fue lo que llevó al filósofo Edmund Husserl¹ a dedicar gran parte de sus reflexiones, en los últimos años de su vida, a la clarificación del origen, sentido y alternativas a la crisis que aqueja a

* Doctor en Sociología Jurídica de la Universidad Externado de Colombia. Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, filósofo Universidad Nacional de Colombia. Profesor de la Facultad de Ciencias de la Educación. Director Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Integrante del grupo de investigación Filosofía, Sociedad y Educación. martinezferro@yahoo.es

¹ Edmund Husserl nació en Prosznitz, Moravia, en 1859. Estudió matemáticas y filosofía en Halle, donde más tarde sería profesor. Profesor titular en Gotinga en 1906. En 1916 se traslada a Friburgo, y allí se jubila en 1928. Muere en 1938 a la edad de 79 años. Entre sus obras más destacadas, publicadas en vida del autor, se pueden señalar: Las investigaciones lógicas (1900/1901); Filosofía como ciencia estricta (1911); Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (1913); Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica (1929); Meditaciones cartesianas (1931); La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental (1936). Pero hay que destacar que la mayoría de sus investigaciones permanecieron inéditas durante su vida. Después de su muerte, el Archivo Husserl de la Universidad de Lovaina se ha encargado de editar las más de 45.000 páginas en taquigrafía, de investigaciones fenomenológicas que Husserl dejó sin publicar.

la cultura moderna de Occidente. Este es el tema de su conocida *Conferencia de Viena*² y de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*³, en los que el fundador de la fenomenología, asumiendo la tarea del filósofo como “funcionario de la humanidad” (Husserl, 1991, p. 18), después de hacer un diagnóstico del sentido y la causa de la crisis, propone recuperar para las ciencias y la filosofía, un sentido amplio de racionalidad como la única alternativa capaz de superar el estado de postración de la cultura moderna.

Nos interesa hacer la presentación y el análisis de las reflexiones de Husserl en torno a la crisis, pues la consideramos de suma importancia, ya que también hoy –como en tiempos de Husserl– se sigue responsabilizando a la razón de todos los males modernos, y las salidas irracionalistas, amparadas en la jerga de la posmodernidad, ponen en peligro los logros del proyecto ilustrado. Creemos, con Husserl, que la fenomenología puede recuperar un sentido amplio de racionalidad que rinda cuentas de la subjetividad y del mundo de la vida, convirtiéndose sino en la salida, sí en la premisa para superar la crisis de la cultura moderna. La posibilidad de un concepto amplio de racionalidad nos permitirá volver a plantear nuestro problema de la legitimidad bajo un nuevo paradigma.

2. El sentido de la crisis

Para Husserl, en la crisis de la cultura moderna, están sumidas, desde hace largo tiempo, las ciencias y la filosofía. Por eso su reflexión empieza por clarificar el sentido en que se puede hablar de una crisis de las ciencias. Desde luego, a primera vista parece desatinado y exagerado hablar de una crisis de las ciencias en general, pues se acepta que a la filosofía, y aun a las ciencias del espíritu, se les puede hacer el reparo de que están en crisis o de que no han encontrado un camino seguro todavía, pero que las ciencias naturales –que tan orgullosas están de sus logros y triunfos en la transformación técnica del mundo– están en crisis, es cosa que no se entiende ni se acepta fácilmente. ¿Cómo podríamos dudar del método y de la cientificidad de una ciencia como la física o la química?

Por tanto es necesario aclarar que no se trata de una crisis respecto de su validez teórica o de su utilidad práctica. Tampoco el método de la ciencia se

² Conferencia impartida en el Círculo de Viena, los días 7 y 10 de mayo de 1935 con el título *La filosofía en crisis de la humanidad europea*. (Husserl, 1981).

³ Libro editado en 1954 por Walter Biemel, bajo el acreditado sello de Martinus Nijhoff, como volumen sexto de las *Obras Completas (Husserliana)* de Edmund Husserl, dirigidas por el padre Van Breda, y que recoge una serie de textos en los que el autor se ocupó entre 1934 y 1937.

está descalificando, pues en cuanto creación, es un triunfo del espíritu humano y con él se pueden hacer cosas maravillosas. “No se trata de una crisis de científicidad, sino de sentido”, ha dicho Husserl⁴ (1991, p. 6). En efecto, las ciencias han perdido su significado e importancia para la existencia humana:

¿Qué tiene que decirnos la ciencia sobre razón y sinrazón, qué sobre nosotros, los seres humanos en cuanto sujetos de esta libertad? La mera ciencia de los cuerpos materiales nada tiene, evidentemente, que decirnos, puesto que ha hecho abstracción de todo lo subjetivo (Husserl, 1991).

Lo que Husserl constata es el proceso mediante el cual la ciencia moderna lleva hasta sus últimas consecuencias la división cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*. Con esta división, el mundo queda dividido en dos: por una parte, el mundo de la objetividad que es el mundo de la cantidad, de la geometría, el de las cualidades primarias necesarias y universales. Por otra parte, el mundo de la subjetividad, escenario de nuestra vida, de nuestras angustias, pasión y muerte, terreno de las cualidades secundarias y por tanto contingentes. Formado sobre la base de esta división –entre lo subjetivo y lo objetivo–, el mundo de la ciencia se hizo extraño y se diferenció radicalmente de “mundo de la vida”, que la ciencia no ha sido capaz de explicar ni siquiera definiéndolo como subjetivo. En otras palabras, la ciencia moderna presenta una realidad en donde solo hay lugar para lo objetivo –lo real cuantificable, pero no para lo subjetivo, a menos que lo subjetivo se reduzca a objeto. De aquí va a partir la crisis del hombre y las ciencias, que se plasma en la enajenación y alienación humana, en la incapacidad de la ciencia para ofrecer soluciones a una sociedad enferma, en la incomprensión de los problemas de la existencia, y en la frustración de una ciencia que se autodeclara incompetente para pensar en valores y principios.

La crisis de las ciencias no se circunscribe a ellas; afecta a la civilización tecnológica que es un resultado suyo y con ella a la existencia humana misma. La desorientación sobre el sentido de la vida y de la historia, síntoma de la crisis, pone en riesgo el proyecto moderno de la Ilustración y de la tradición humanista, es decir, el sistema de ideas y valores que hemos dado en llamar modernidad. Lo que ha hecho crisis es la relación del hombre con la ciencia y la técnica, es el sentido de estas lo que se ha perdido, por eso podemos decir que se trata no de una crisis de medios sino de fines y que su lugar es el mundo ético-político.

⁴ Es importante resaltar que el interés de Husserl no es rechazar, ni sumir en el oscurantismo los logros y las tareas de la ciencia –como era el caso de místicos y existencialistas de su tiempo–, sino más bien, poner de relieve cómo el privilegio de lo objetivo ha hecho ocultar y olvidar la subjetividad que crea la ciencia y desde la cual esta cobra sentido.

Pero las ciencias no siempre han sido positivistas. Ha sido el modelo o la mentalidad positivista que, deslumbrada por la *prosperity* de las ciencias modernas, se ha convertido en “mera ciencia de hechos” que al hacer “meros hombres de hechos” (Husserl, 1991, p. 5), conlleva a la crisis de la cultura humanista. Según Husserl, hay que ver como dos caras de una misma moneda el triunfo del paradigma positivista de la razón y la crisis de las ciencias y la filosofía. Ahora bien, ¿cuál es el paradigma de razón que el positivismo postula? Podemos responder con sencillez que el positivismo permanece en un sentido de razón que se considera a sí misma incapacitada para dar respuesta a las preguntas fundamentales que el hombre se formula respecto de su propio ser y del ser en general. En otras palabras, la mentalidad positivista encubre un fundamental escepticismo respecto del poder de la razón para configurar un conocimiento riguroso que se plantee y trate de resolver los problemas específicamente filosóficos y humanos. En términos más radicales, Husserl va a ver en la mentalidad positivista la autodestrucción del espíritu, su suicidio.

Miremos en detalle la explicación y sustentación de este último planteamiento, para de esta manera hacer comprensible cómo la superación fenomenológica del positivismo, puede considerarse como una defensa de la Ilustración, de un sentido aún para la filosofía y una alternativa a la crisis de la modernidad.

3. La causa de la crisis: el triunfo del paradigma positivista

Para exponer los argumentos críticos que Husserl esgrime contra el positivismo y que nos permitirán comprender posteriormente el sentido de la fenomenología, es preciso dilucidar en qué consiste la mentalidad positivista y examinar su génesis.

Fue labor del empirismo inglés el poner la primera piedra de la crisis del pensamiento científico. El análisis de David Hume (1711-1776) –a quien puede considerarse como el verdadero padre del positivismo– descubre el punto vulnerable de la arquitectura racionalista que llenaba de optimismo el mundo con su convicción de que la razón y la ciencia terminarían orientando una convivencia armoniosa entre los hombres. El psicologismo escéptico de Hume lleva hasta sus últimas consecuencias las propias exigencias del método cartesiano, pues termina pasando del concepto de experiencia a la desubstancialización del cosmos y a la destrucción de sus bases naturales. En efecto, lo único que nos queda como residuo de la duda metódica es el hecho

de la percepción sensorial. La realidad en este proceso va quedando reducida a contenido de conciencia y el ser de las cosas agota su realidad en el hecho de ser percibido. Este es el punto culminante del idealismo escéptico, según el cual, el mundo entero no es más que una ficción o una representación compuesta internamente.

Con el análisis de Hume, las categorías de *objetividad*, tanto las de orden científico como las precientíficas de la vida cotidiana, mediante las cuales pensamos el mundo externo, resultan ficciones. La identidad de la substancia no es más que ficción psicológica originada en complejos de datos en virtud de las leyes de asociación, y la realidad una apariencia alucinatoria. Por tanto, para el empirismo, el mundo en el cual vivimos y sobre el cual la ciencia proyecta sus leyes e hipótesis, no es en realidad un mundo. No posee en sí ni fuera de sí, fundamento. No tiene orientación, ni estructura, ni principio, ni fin. Su supuesta unidad es una ficción psicológica.

Las consecuencias de la crítica empirista, llevadas hasta sus últimas derivaciones en el siglo XIX, son todavía más graves, conducirán no solo a reducir las cosas a contenidos de conciencia, sino que harán de la conciencia misma un agregado de sensaciones. La conciencia como las cosas que se dan en ella, resultarán ser un agregado de “hechos”, un flujo inconexo de sensaciones asociadas en forma diversa, la diferencia cartesiana entre cosas extensas y cosas pensantes ya no será posible.

Es Augusto Comte (1798-1857) en su *Curso de filosofía positiva* (1984), aparecido en 1830, quien va a establecer las bases teóricas y doctrinarias de lo que se ha denominado como positivismo, que, si bien es cierto, a lo largo de su desarrollo filosófico e histórico presenta diferentes matices como psicologismo, pragmatismo, agnosticismo, etc., va a conservar algunos postulados esenciales con los planteamientos de Comte, en especial su actitud común adversa a la filosofía entendida como metafísica.

Comte, en su *Curso de filosofía positiva*, explica en forma clara lo que debe entenderse por “filosofía positiva”:

Al añadir el término “positiva” indico la manera especial de filosofar, que consiste en examinar las teorías de cualquier orden, teniendo por objeto la coordinación de los hechos observados, lo cual constituye el tercero y último estado de filosofía general, primeramente teológica y después metafísica, tal como lo explico desde la primera lección. (1984, p. 22-23).

La propuesta de una filosofía positiva empieza a estructurarse con la formulación de una ley necesaria de la evolución, que explica los diferentes estados por los que atraviesa el individuo y la humanidad antes de llegar al estado más pleno de su desarrollo: el positivo. En este último, la ciencia positiva sustituye las explicaciones que recurren a ideas absolutas y causas últimas, por la de relaciones necesarias entre los hechos denominados leyes. Lo cual, dicho de otra manera, significa eliminar las pretensiones cognoscitivas de lo que tradicionalmente se había entendido por filosofía, y concretamente las de la metafísica, ya que desde el planteamiento positivista, no hay causa alguna que fundamente la diferencia entre ciencia y filosofía, pues la filosofía se debe entender en un nuevo sentido que es precisamente el de la ciencia. Es por eso que Husserl va a decir que “el positivismo decapita la filosofía” (1991, p. 9).

Comte establece como regla fundamental de la filosofía positiva, que toda proposición que no sea estrictamente reducible al enunciado de un hecho particular o general, no puede tener sentido real inteligible. Con lo cual está sancionando al *hecho* como único criterio sobre el que se puede erigir el conocimiento real y verdadero. Dado que los hechos son entendidos como cosas o acontecimientos accesibles a la observación, las hipótesis científicas encuentran su único fundamento en la capacidad de derivar predicciones sobre los fenómenos en el espacio y el tiempo. La verdad de las ciencias depende de la eficacia para obtener aplicaciones. La realidad no añade nada a la realidad inmediata de la sensación, se limita a ser el instrumento mediante el cual ordenamos y ponemos a nuestro servicio la experiencia inmediata.

El paradigma positivista se expresa en su máximo principio gnoseológico, según el cual no hay más conocimiento, en el sentido estricto de la palabra, que el conocimiento científico producido por la ciencia natural, cualquier otro pretendido conocimiento que no cumpla con el modelo metodológico de tal conocimiento no es más que vana y simple especulación, en el sentido peyorativo de la palabra.

El positivismo no es plenamente consecuente con su propio principio de ir únicamente a los hechos pues, como lo va a mostrar en forma certera la fenomenología, los llamados “hechos” del positivismo son ya interpretaciones de la inmediata realidad, es decir, que queriendo huir de la abstracción y en su pretensión de ir a lo concreto, recae, sin tener conciencia de ello, en una nueva abstracción.

Pero es en el plano práctico, social o humanista, donde las consecuencias del paradigma positivista se dejan sentir con mayor gravedad, pues postula un modelo de racionalidad que se considera a sí misma incapacitada para dar

respuestas a las preguntas fundamentales que el hombre se formula respecto de su propio ser y el sentido del ser social en general. Al perderse el horizonte de la razón como instancia desde donde cobra sentido todo lo que es o existe, se pierde el sentido del mundo, de la historia y de la humanidad, por consiguiente, se pierde la creencia en la libertad, esto es, en la posibilidad que el hombre tiene de dar sentido racional a su existencia individual y a la especie.

4. La alternativa fenomenológica: la subjetividad y el mundo de la vida

Plantear el tema del arquetipo positivista de la razón significa, en otros términos, plantear el tema de la crisis de lo máspreciado a la tradición filosófica: la razón. Es por esto que Husserl asigna a la filosofía, no la simple tarea de reconocer la crisis, sino de resolverla. El proyecto husserliano consistirá entonces, en develar los orígenes del funesto naturalismo objetivista, señalar las causas del extravío de la razón y recuperar un sentido amplio de racionalidad no enajenado ni absorbido por el objetivismo positivista. Para llevar a cabo tal empresa, la fenomenología se presenta como reconstrucción genética y originaria de la explicación y autorrevelación de la razón, puesta de manifiesto en los albores de la filosofía con los griegos.

En efecto, es con los griegos que nace una forma espiritual nueva con el surgimiento de una actitud distinta frente al mundo. Forma intelectual que se encuentra íntimamente unida a la aparición de la filosofía y al modelo racional, en donde se traza el derrotero de toda la cultura occidental y en donde se configura el ideal del humanismo. Lo que quiere decir, en el orden práctico, orientar la vida de los hombres y de las instituciones conforme a normas ideales, lo que implica, a su vez, la capacidad de concebir la norma como idea. El hombre griego inaugura un orden de lo humano, en el que es posible e inteligible el progreso.

Con ello precisamente surge una nueva manera de relación comunitaria y una nueva forma de perdurable comunidad, cuya vida espiritual, coparticipada por el amor a las ideas, la creación de ideas y la normación ideal de la vida, lleva en sí el horizonte futuro de la infinidad de generaciones que va renovándose a partir del espíritu de las ideas. (Husserl, 1981, p. 144).

Lo que Husserl destaca como radical y esencial diferencia de la actitud filosófica es su posición teórica, que implica una ruptura con la actitud natural ingenua y su estar orientada al mundo sin tematizarlo. En la actitud filosófica, el hombre se aparta de todos los intereses prácticos y no desarrolla

ni aspira sino a la teoría pura.

Las adquisiciones de la ciencia, contrario a otras formas culturales precientíficas como el artesanado, el mito y la agricultura, tiene una temporalidad distinta, lo alcanzado por la ciencia no es algo real sino ideal, y lo logrado es utilizado por una idealidad de grado superior y así siempre de nuevo, constituyéndose cada adquisición en una premisa para un horizonte de tareas infinitas. La idea de verdad de la ciencia es totalmente nueva, es una verdad que quiere ser incondicional, cada verdad fáctica es entendida como relativa, como mera aproximación al horizonte infinito, a una verdad como punto infinitamente lejano.

Así pues, Husserl encuentra el origen del humanismo, de un hombre nuevo, en la modificación de la actitud natural a la actitud teórica o filosófica. La primera se ocupa de las cosas del mundo, la segunda tiene por tema el mundo. Es la actitud teórica la que posibilita el acceso al horizonte infinito del mundo ideal, y este paso distingue esencialmente a la cultura de base filosófica, de todas las anteriores formas culturales.

No obstante haber sido formulado el ideal racional de la filosofía en la antigüedad, el aspecto subjetivo no fue tematizado plenamente en lo que de peculiar y propio tiene, por el contrario, ha sido cubierto, velado desde entonces por “la ingenuidad del objetivismo naturalista que se configura en los diferentes tipos de naturalismo, de la naturalización del espíritu” (Husserl, 1981, p. 162).

En la época moderna se reconoce el aspecto subjetivo, pero con el entusiasmo despertado por la eficacia de la ciencia naturalista se reduce y mezcla con elementos objetivos. Esta ingenuidad objetivista es propia de la actitud natural que consiste en estar orientado en el mundo, siendo inherente a lo mundano enmarcarse dentro de parámetros espaciotemporales, de ahí precisamente la propensión a concebir todo bajo el paradigma de la *res extensa*. No obstante estas consideraciones críticas, Husserl hace un balance positivo de la filosofía moderna. En el pensamiento de Descartes reconoce la radicalidad del *ego cogito*, que gracias a la *epoché* descubre el continente de la subjetividad trascendental, aunque, llevado por elementos objetivistas que le ocultan el verdadero sentido de su descubrimiento, no se atreve a conquistarlo.

En la lectura husserliana de la filosofía moderna se reconoce al empirismo inglés —por paradójico que parezca— el desarrollo del motivo trascendental, aunque haya sido en la forma de un negativo fotográfico. En efecto, tanto el pensamiento de Locke, como el de Berkeley y Hume pueden considerarse

bajo parámetros subjetivos, pues al negarse a seguir los lineamientos del racionalismo, llevaron a cabo análisis de la experiencia del *ego* que dieron como resultado una filosofía situada como contrapartida al racionalismo objetivista: psicologismo, idealismo, escepticismo. Pero su inconsecuencia fue el no preguntarse por aquello que sirve de fundamento a sus escépticas conclusiones, no se preguntan por la razón que sirve de base a sus teorías, la que ha llevado a cabo los análisis psicológicos y ha descubierto las leyes de asociación. Su limitación e inconsecuencia han sido estancarse en la conclusión del escepticismo que, como tal, se anula a sí mismo.

Kant descubre el “yo trascendental”, la subjetividad anónima originaria y operante que interviene en la configuración del objeto de conocimiento. Pero a pesar de haber hecho ese gran descubrimiento, Husserl le objeta que, al igual que el idealismo posterior, no encuentra un medio riguroso y consecuente de aproximación a ese “yo trascendental”, quedándose en un constructivismo intelectual que impide que sus conceptos trascendentales se clarifiquen con la evidencia debida.

Así pues, el empirismo y el idealismo alemán no logran tematizar plena y rigurosamente la subjetividad, aunque pisan su terreno y aportan las premisas para una superación de la limitación objetivista del racionalismo. Limitación que Husserl caracteriza como “aberración” del racionalismo que conducirá a su vez a una crisis de la razón y del humanismo. Es pertinente precisar que este diagnóstico husserliano no se refiere a la razón en sí misma considerada, sino a la unilateralidad del paradigma racional positivista.

También yo estoy convencido que (*sic*) la crisis radica en una aberración del racionalismo. Mas esto no autoriza a creer que la racionalidad como tal es perjudicial o que en la totalidad de la existencia humana sólo posea una significación subalterna... es ella (la racionalidad) la llamada a dirigir el desenvolvimiento de la humanidad hacia la madurez (Husserl, 1981, p. 160).

Es por esto que podemos considerar a Husserl un heredero de la tradición ilustrada, que no obstante reconocer los peligros y excesos de la razón teórica (positiva e instrumental), apuesta por una racionalidad en sentido amplio.

La raíz de la crisis consiste en que la ingenuidad y unilateralidad de la *ratio* positivista ha olvidado la subjetividad que produce y da sentido a la ciencia. El científico, en nombre de la objetividad, se empeña en prescindir de todo elemento subjetivo, y tal empeño es válido siempre y cuando no pretenda imponerse como único y total ámbito del saber. Lo que no es válido es someter a tratamiento objetivo el mundo de la subjetividad mediante el método de las

ciencias naturales, pues los parámetros espacio-temporales con que se mide y se hace ciencia de objetos no pueden ser automáticamente transportados hacia la subjetividad, ya que con tales parámetros no se da explicación de ella.

La ciencia objetivista toma lo que ella denomina mundo objetivo por el universo de todo lo existente sin considerar que la subjetividad creadora de la ciencia no puede hallar cabida en ninguna ciencia subjetiva (Husserl, 1981, p. 161).

La conciencia humana no es un objeto o cosa susceptible de descomponer en elementos subsistentes, tales como las sensaciones, y la comprensión del espíritu no es adecuadamente analizada en términos de una relación causa-efecto. El acto por el cual el ser humano comprende, no es la causa de lo que comprende. Es cierto que el ser humano se encuentra determinado por las influencias culturales que recibe, pero gracias a la reflexión puede llegar a comprender que está determinado y desde tal “conciencia” de su situación, deja de estar determinado a la manera de un objeto.

Si bien surgió una ciencia como la psicología que tematiza al sujeto, ha cometido el error, a juicio de Husserl, de continuar considerando la subjetividad desde un horizonte objetivamente marcado por el patrón naturalista. Consistiendo tal patrón en reducir, sobre la base de los resultados de las ciencias de la naturaleza, todo hecho “psíquico” a una manifestación dependiente de lo físico.

Para Husserl se hace inteligible la “aberración del racionalismo”, a la luz del hecho de encontrarse el espíritu humano dirigido en actitud natural a lo visto, y no al acto de ver. Y precisamente es “volver” la mirada al acto de ver lo que va a constituirse en lo radical y genuino de la actitud fenomenológica que, al poner en *epoché* la actitud natural, vuelve la mirada al acto de ver y “ve” como se dan las “cosas mismas”.

La actitud fenomenológica, al suspender la tesis de la actitud natural de estar ingenuamente orientada a un mundo de objetos, descubre el residuo que dicha actividad objetivista ha olvidado: la subjetividad y el mundo de la vida como su correlato. Ese cambio de actitud recupera el ámbito del espíritu en su plena y propia dimensión, liberando a la filosofía y a las ciencias de la limitación objetivista y constituyéndose en una alternativa para la solución de la crisis. La fenomenología es la propuesta husserliana para salir de la crisis de la razón originada en la interpretación objetivista del racionalismo moderno, cuya secuela es el positivismo en el orden epistemológico, y un hombre pragmático (de meros hechos) en el orden práctico. La fenomenología es una alternativa para la crisis porque rescata la dignidad del sujeto que, extraviado entre objetos

y objetivos, se olvida de la cuestión del sentido total del mundo y de la vida.

Ahora bien, es importante esclarecer que el retorno fenomenológico a las “cosas mismas” significa, en otros términos, el retorno a esa fuente fundamental de donde proviene toda experiencia del dominio de evidencias originarias: el mundo de la vida, el “*Lebenswelt*”. El mundo de la vida, precisamente por ser la fuente originaria de toda experiencia, es el fundamento sobre el cual reposa la ciencia como teoría en cuanto que a través de su puesta en evidencia hecha por la actitud fenomenológica, la ciencia clarifica sus orígenes. En otras palabras, el método fenomenológico –*epojé* y reducciones trascendentales– saca a la luz el residuo que la actitud natural y la ciencia, con su ingenuidad de orden superior, han presupuestado mas no clarificado: la subjetividad constituyente dadora de sentido y su propio mundo de la vida.

El mundo de la vida como fuente originaria de toda experiencia, no se nos da a la manera de la objetividad terminada y libre de discusión, sino que análogamente a como el espacio no se da originariamente en metros ni el tiempo en segundos, así el *Lebenswelt* es el dominio de lo subjetivo-relativo con toda la apertura que esto connota. El mundo de la vida es el horizonte desde donde toda perspectiva cobra sentido, es la perspectividad que posibilita la perspectiva; el *Lebenswelt* es el correlato intencional de cualquier “*doxa*”, pero también de toda objetividad. El mundo de la vida tiene el carácter de estructura a priori que posibilita la convergencia de todo aquello que existe de manera relativa. Se trata de un a priori más amplio que el kantiano, ya que no es un a priori meramente formal sino que es un a priori material que hace posible toda experiencia humana. Es, en pocas palabras, el presupuesto y correlato intencional de toda actividad humana, sea esta científica o cotidiana. Es el fundamento de la “verdad” del científico, pero también de la “verdad” del mercader.

No obstante lo dicho, el mundo de la vida no se identifica simplemente con el mundo de la actitud natural, pues su punto de partida es más originario y radical que el de la actitud natural que parte de una objetividad acrítica. Tener como horizonte el mundo de la vida implica haber cambiado la actitud de ocuparse de los contenidos del mundo, para tematizar propiamente el mundo, significa haber hecho *epojé* de contenido del mundo para pasar a horizonte de mundo. Y es en este cambio de actitud donde se sitúa precisamente la radicalidad del programa fenomenológico de “volver a las cosas mismas”.

El fenomenólogo en este sentido es el verdadero positivista, si por positivismo se comprende la radicalidad de fundamentar libre de prejuicios, pues la verdad

de todo lo que es y existe no se agota en su manifestación objetivo-empírica.

Si positivismo significa decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios de todas las ciencias en lo “positivo”, en, pues, lo que se puede aprender originariamente, entonces somos nosotros los auténticos positivistas (Husserl, 1995, p. 52).

El retorno a las cosas mismas posibilitada por esa vía de acceso, que es la *epojé* fenomenológica, va a permitir por tanto, “ir” hasta la clarificación originaria de todos los hechos (científicos o cotidianos). En este sentido se constituye la fenomenología en ciencia de fundamentos.

5. Consideraciones finales sobre la fenomenología de Husserl

La reconstrucción que hemos hecho de las reflexiones centrales de Husserl en torno a la *crisis*, nos permite distinguir tres momentos: un diagnóstico en el que se aclara el sentido de la decadencia espiritual y ética de la cultura occidental como resultado de la crisis de las ciencias y de la filosofía, que no tienen nada que decir de los problemas y angustias apremiantes del hombre moderno, por estar abandonadas a un modelo de racionalidad positivista; segundo, se identifica como responsable de la crisis al triunfo del positivismo, que en su unilateralidad, se impuso como forma paradigmática de todo saber, convirtiendo a la ciencia en mera ciencia de hechos y a los hombres en meros hombres de hechos; el tercer momento tiene que ver con la propuesta fenomenológica que invita a una renovación de la cultura recuperando un sentido amplio de racionalidad que al volver “a las cosas mismas”, pueda informar de la *subjetividad* dadora de sentido y de su correlato, el *mundo de la vida*.

Compartimos el diagnóstico de Husserl que considera, al igual que Weber, que el desarrollo de la modernidad está ligado al triunfo de la racionalidad positiva o con arreglo a fines. Esto produce un proceso de enajenación del individuo, que al vivir en un mundo de meras cosas en el que ya no hay trascendencia, se siente extrañado, pierde el sentido de mundo, y termina cosificándose como individuo y cosificando sus relaciones sociales. Por su parte, las ciencias positivizadas, en su afán por alcanzar objetividad, se alejan cada vez más de la experiencia cotidiana, a tal punto que no parecen estar referidas a nuestro mundo cotidiano y que, por lo mismo, no parece que nos puedan ofrecer soluciones a nuestros apremiantes problemas. Es un mérito innegable de la fenomenología de Husserl el haber mostrado a lo largo de sus obras, la miopía positivista que desconoce que la subjetividad está siempre presente en el

proceso de constitución de toda objetividad y que es justamente la subjetividad la que da sentido a toda objetividad. El esfuerzo de Husserl por liberar la subjetividad para que no sea tratada como una cosa más de las que se ocupa la ciencia natural, constituye, al mismo tiempo, una admirable defensa de la autonomía y la libertad humana. De igual modo, al mostrar que el mundo de la vida (*Lebenswelt*), como horizonte de horizontes, está siempre presupuesto como correlato *intencional* de la conciencia, abre para las ciencias humanas la posibilidad de tematizar el mundo de la vida y construir una metodología propia, que no se ocupe solo de hechos, sino que pueda rendir cuentas del sentido de mundo que se expresa en ideas y valores, al tiempo que dar razón de la subjetividad como libertad de la voluntad. Se trata de humanizar la ciencia, de devolverle su sentido originario orientado a resolver los problemas que aquejan a los individuos y sus sociedades.

Sin embargo, la fenomenología como propuesta para resolver la crisis de la modernidad y superar el positivismo, no parece ser suficiente. En primer lugar, porque parte de una discutible postura idealista que considera que las “ideas son más fuertes que todos los poderes empíricos”, desconociendo que, como veremos más adelante con la *Teoría Crítica*, las ideas también están mediadas socialmente; en otras palabras, la crisis no es solo un problema de ideas, sino también de poderes materiales que para mantener su dominación imponen una falsa conciencia, haciendo de la ciencia y la técnica elementos de control social. En segundo lugar, el método fenomenológico de Husserl que prometía “volver a las cosas mismas”, hace de las vivencias intencionales el tema principal de reflexión, dificultando el acceso a la intersubjetividad y a la interacción social.

Por lo anterior, podemos decir que el gran aporte de la fenomenología es haber abierto el horizonte de un sentido amplio de racionalidad y con ello dar paso a un nuevo paradigma para las ciencias sociales⁵. Ejemplo de esto son los trabajos sociológicos de Berger y Luckman (1973), que pretenden hacer comprensible la realidad social en clave fenomenológica. O los trabajos del profesor colombiano Guillermo Hoyos (1994, p. 137-147), quien insiste en que el tema de la fenomenología es el mundo de la vida y no las vivencias intencionales, lo que le ha permitido aplicar el método fenomenológico a distintos problemas sociales.

Referencias bibliográficas

- Berger, P. & Luckmann, T. (1973). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Comte, A. (1984). *Curso de filosofía positiva*. Barcelona: Orbis.
- Hoyos, G. (1994). El mundo de la vida como tema de la fenomenología. *Universitas Philosophica*, 10 (20), 137-147.
- Hoyos, G. & Vargas, G. (1996). *La Teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*. Bogotá: ICFES.
- Husserl, E. (1981). *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Husserl, E. (1995). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE.

⁵ Hoyos y Vargas presentan la fenomenología como eje del paradigma de la acción comunicativa (1996).

¿Depende lo real del mundo de *Dasein*?¹

Juan Pablo Hernández Betancur*

1. Introducción

La pregunta que voy a tratar ha sido parte importante del repertorio de problemas filosóficos, al menos desde Kant. En términos generales, la cuestión se puede formular así: si nuestro modo de comprender el mundo está condicionado por ciertos factores constitutivos de lo que somos, entonces ¿cómo se puede justificar la idea de que el objeto de nuestra comprensión es independiente de nuestro modo de comprenderlo o incluso de que lo comprendamos o no? Por supuesto, la cuestión acerca de la independencia de lo que comprendemos solo es procedente respecto de ciertos objetos, por ejemplo los objetos físicos, pues hay otros de los que no parece muy controvertido decir que dependen de ser comprendidos o percibidos de algún modo –por ejemplo, la sensación de dolor o Macondo–. También es necesario anotar que la importancia de la pregunta no depende de suponer ni que aquellos “factores constitutivos de *lo que somos*” de los que hablo consistan en una naturaleza inmutable, ahistórica, ni que todos compartimos un conjunto significativo de dichos factores en un momento dado. La pregunta es tan o más urgente

¹ El presente texto fue compuesto como parte del proyecto de investigación ‘Ontología y Poética’ auspiciado por la Pontificia Universidad Javeriana.

* Candidato a Doctor en Filosofía en la Universidad de Warwick. Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Filósofo de la Pontificia Universidad Javeriana. Profesor Instructor de la Pontificia Universidad Javeriana. Grupo de Investigación Núcleo de Investigaciones en Estética de la Pontificia Universidad Javeriana.
hernandez-juan@javeriana.edu.co

si lo que somos está transformándose constantemente o si *qué seamos* es completamente distinto para cada individuo.

Con mucha frecuencia la pregunta acerca de la independencia de lo real se responde de forma negativa. Se declara desde muchos cuarteles filosóficos o bien que hay un sentido fundamental en que puede decirse que *no* tenemos acceso a la realidad tal y como es en sí misma, o que de hecho no existe tal realidad independiente, o incluso que la noción de una realidad independiente no tiene sentido. Estas son variedades de lo que se denomina antirrealismo, en unos casos epistemológico, en otros metafísico.

En este artículo trataré el problema de la independencia de lo real en el marco de la filosofía de Heidegger en el período de *Ser y Tiempo*. Este es un caso de gran interés porque Heidegger propone una filosofía que para muchos hace muy atractiva o inclusive natural una interpretación antirrealista, y, sin embargo, en varias ocasiones Heidegger también parece preocuparse por evitar que se haga este tipo de lectura, aunque sus intentos en este sentido a veces no sean lo suficientemente explícitos e inequívocos. Creo que del caso heideggeriano se pueden extraer unos modos promisorios para pensar el problema general.

Empezaré por explicar la forma que toma el problema de la independencia de lo real en el marco de la filosofía heideggeriana. A continuación argüiré que hay fuertes razones para pensar que la lectura antirrealista es insatisfactoria a la luz de algunas de las metas más importantes de *Ser y Tiempo*. Posteriormente discutiré algunos pasajes de la obra de Heidegger que sugieren la adopción de una postura que rechaza el antirrealismo. Este rechazo, sin embargo, parece ser incompatible con la idea de que nuestra comprensión es condicionada del modo en que lo afirma Heidegger. Terminaré entonces argumentando que no hay conflicto entre el núcleo de la filosofía heideggeriana y el rechazo del antirrealismo.

2. El problema en *Ser y Tiempo*

Una de las tesis fundamentales de *Ser y Tiempo* es que lo que caracteriza el tipo de ser que somos, lo que Martin Heidegger llama 'Dasein', es que siempre nos comprendemos y nos encontramos a nosotros mismos en un mundo de sentido (2009, p. 12-18; 1978, p. 31)². La idea de un mundo de sentido se

² Cuando cite números de página daré primero la paginación de la versión castellana (2009) y luego la de la edición alemana (1978).

debe entender en contraposición a la idea de un conjunto de datos crudos sin significado que debe ser sometido a algún tipo de proceso de interpretación, sea cual sea el modo en que este se conciba: como una cuestión de organización, de categorización, de dar forma a cierta materia prima básica. Para Heidegger, siempre nos encontramos ya en un mundo *comprendido* de cierta manera, y la idea de los datos puros es una abstracción que fenomenológicamente no tiene ningún papel que cumplir, aunque sin duda sea relevante para investigaciones de otro orden, como las de algunas ciencias empíricas.

Esta tesis aplica para el nivel de comprensión que para Heidegger es más fundamental, a saber, el del trato inmediato, práctico y prerreflexivo con las cosas en nuestra vida ordinaria. Piénsese en el proceso de construir una mesa, hacer el desayuno, ordenar un escritorio, tomar un bus, etc. Todo aquello con lo que nos topamos y que debemos adaptar a nuestros propósitos o que nos obliga a calibrar nuestras acciones con miras a dichos propósitos aparece siempre ya en primer lugar como comprendido en alguna medida. En otros términos, aparece como *teniendo sentido* en el contexto de las acciones que estamos en curso de efectuar. En un momento dado, y de hecho momentos como este ocupan la mayor parte de nuestra vida, nuestra comprensión de algo puede ser tan firme y tan efectiva en alinear el objeto con nuestras acciones, que tanto dicha comprensión como su objeto se tornan, como dice Dreyfus (1991), transparentes; no son tema de nuestra atención a menos que algo vaya mal.

A pesar del énfasis que pone Heidegger en la comprensión práctica y prerreflexiva, el punto también aplica a otras formas de comprensión. La percepción, por ejemplo, tampoco nos presenta datos puros, sino, por ejemplo, puertas abiertas, vasos al borde de una mesa, las llaves de mi casa, el ruido de un motor de motocicleta, etc. Incluso nos muestra, por ejemplo, *que* no hay nadie en la habitación, o *que* la chaqueta que se veía verde en la tienda en realidad es beige. Y lo mismo se puede decir de la comprensión científica. No solo porque las percepciones que ella involucra son siempre ya interpretadas de cierta forma –aunque en muchas etapas se requieran procesos *posteriores* de interpretación–, sino porque la ciencia necesita una movilización masiva de prácticas, instrumentos y materiales, por lo que el punto acerca de la comprensión práctica prerreflexiva también le concierne³. Esto es algo que Heidegger señaló ya en *Ser y Tiempo* (2009, p. 372; 1978, p. 358) y que explotó ampliamente en su llamado segundo periodo.

³ Para una discusión de este punto ver Malpas (2008) 140 ss.

La idea de que nos encontramos siempre a nosotros mismos como situados en un mundo de sentido, es lo que lleva a Heidegger a decir que somos seres-en-el-mundo, o que ser-en-el-mundo es uno de los aspectos constitutivos del ser de *Dasein* (1978, p. 12).

Para dar una formulación precisa de cómo la inquietud por la independencia de lo real puede surgir en el marco de la filosofía de Heidegger, será útil atender a su distinción entre cuatro sentidos en que se puede entender el concepto de mundo (2009, 86-87; 1978, p. 64-65). Primero, este término se puede entender como la totalidad de las entidades. Este es un sentido que podríamos denominar metafísico y en particular cosmológico. Este es el sentido del que usualmente nos ocupamos al hablar de “lo real” o “la realidad”⁴. Segundo, ‘mundo’ puede entenderse como el modo de comprender el ser de una región de entidades, por ejemplo, la de los objetos posibles de la matemática. Así, se habla del mundo de las matemáticas. ‘Mundo’ también puede entenderse como allí donde vive un *Dasein*. Se trata precisamente del sentido al que aludía arriba, al decir que cada uno de nosotros se encuentra a sí mismo siempre situado de antemano en un mundo de sentido. En cuarto y último lugar, ‘mundo’ puede referirse también a la estructura constitutiva de *Dasein* por la que este siempre es un ser-en-el-mundo. No nos debemos preocupar por desarrollar mucho cada uno de estos sentidos. Lo importante es esto. El tercer tipo de mundo, el mundo de sentido en que uno se encuentra y que comprende de alguna manera y en forma inmediata, se define en referencia a un *Dasein* particular, y esto significa que de alguna manera el sentido de este mundo es el sentido que tiene para, y que se constituye por, un *Dasein*⁵. Pero, evidentemente, el mundo de sentido está poblado o constituido por entidades. Y estas entidades son, se diría, precisamente del mismo tipo que las entidades que constituyen el mundo en sentido cosmológico, la realidad, o una parte de ella. La pregunta es entonces: *¿Cuál es la relación entre la realidad (el mundo entendido como la totalidad de lo que es) y el mundo de sentido (aquel en que nos encontramos siempre a nosotros mismos de antemano y que parece definirse en relación a nosotros)? ¿Cuál es el lugar del sentido respecto de lo real?*

Heidegger considera en *Ser y Tiempo* al menos dos formas de pensar esta cuestión. La primera consiste en suponer que el sentido de alguna manera es “añadido” o “superpuesto” por nosotros a las cosas, como si se tratara de la “coloración subjetiva” de una “materia cruda” (Heidegger, 2009, p.

⁴ Heidegger de hecho va a usar estos términos de un modo más específico, que aquí podemos ignorar.

⁵ Heidegger admite que este mundo puede también definirse en términos de un “nosotros”, pero esto no afecta mi análisis.

93; 1978, p. 71). En muchos contextos esta acción se concibe como algún tipo de “proyección”, y en debates cercanos al tema general que estamos examinando se habla de teorías proyeccionistas. Es importante, sin embargo, no confundir este sentido de proyección con uno que Heidegger acuña en *Ser y Tiempo*, así que hablaré de un modelo superposicionista. Este modelo tiene dos implicaciones importantes. Dado que el sentido se superpone sobre algo, pero ese algo solamente es inteligible y por ende determinado en tanto es investido de sentido, entonces hay que concebir aquello sobre lo que se superpone el sentido como una especie de materia que en sí misma es ininteligible e indeterminada (*Weltstoff*)(Heidegger, 2009, 1978). Lo más real, o, en otras palabras, lo que se podría llamar *lo más objetivo*, en el sentido de ser independiente de lo humano, se hace así algo enteramente indeterminado e impensable, de un modo muy semejante a como lo es el noúmeno kantiano. Pero, en contrapartida, el sentido se convierte en algo estrictamente subjetivo.

Heidegger discute este modo de pensar en relación con la comprensión práctica prerreflexiva, pero, en mi opinión, el modelo superposicionista podría aplicarse a cualquier otro tipo de comprensión en el contexto del problema que estamos discutiendo. También los mecanismos y hábitos perceptivos que determinan nuestra experiencia y los aparatos conceptuales con que la pensamos podrían ser concebidos como implicando el tipo de superposición en cuestión, y los efectos serían los mismos: la indeterminación de lo objetivo, y la subjetivación del sentido. Sobra decir que este tipo de perspectiva implica antirrealismo epistemológico: lo real en sí queda más allá del ámbito de lo que podemos comprender. Como mencioné, Heidegger rechaza esta concepción. Pero podemos prescindir de los detalles de su argumento, pues las consideraciones que presentaré más adelante también apoyan este rechazo desde un punto de vista que en mi opinión tiene todo el derecho de ser llamado heideggeriano.

El segundo modo de concebir la relación entre el sentido y lo real, ya lo hemos anticipado. Consiste en afirmar que si el sentido es lo que nos permite pensar la noción misma de realidad, esta solo *tiene sentido* en relación con nuestras condiciones de comprensión, y por ende, es absurdo preguntarse por una realidad independiente de dichas condiciones. La idea de una realidad independiente implica la suspensión de lo que hace posible la inteligibilidad. De este modo lo real solamente se puede pensar en tanto dependiente del ámbito del sentido. Aquí estamos ante una concepción también antirrealista, y posiblemente de tipo metafísico, en la medida en que niega la noción misma de una realidad independiente. Hay bastante debate acerca de si Heidegger aceptó este tipo de perspectiva antirrealista. Varios intérpretes aducen a favor de una respuesta afirmativa un pasaje famoso del final del parágrafo 43 de *Ser y Tiempo*, que sin duda parece sugerirla:

Ciertamente tan solo mientras el *Dasein*, es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser, *es*, “hay” [*es gibt*] ser. Si el *Dasein* no existe, la “independencia” tampoco “es”, ni tampoco “es” el en-sí. Nada de esto es entonces comprensible ni incomprensible. Y entonces tampoco el ente intramundano puede ser descubierto ni quedar en el ocultamiento. *En tal caso* no se puede decir que el ente sea ni que no sea. *Ahora*, mientras la comprensión del ser es *y*, por ende, la comprensión del estar-ahí, podemos decir que *entonces* el ente seguirá todavía siendo (Heidegger, 2009, p. 229; 1978, p. 212).

En una interpretación bastante importante, William Blattner (1999 y 2004) sostiene que el punto de Heidegger es que dentro del ámbito del sentido resultan posibles afirmaciones acerca de relaciones empíricas, de acuerdo con las cuales muchas cosas naturales son causalmente independientes de lo humano, y, por ende, podemos concebir el mundo prehumano. Pero todo esto es ya una función de nuestras capacidades de comprensión y de la producción de sentido que estas efectúan. Si tratamos de pensar lo real independientemente de estas capacidades, caemos en una noción completamente incoherente. Blattner retrata a Heidegger como llevando el razonamiento kantiano hasta sus últimas consecuencias. Sobra decir que el resultado es una lectura idealista de Heidegger (idealista trascendental), lo cual no es sino una forma de antirrealismo metafísico. No puedo embarcarme en una discusión detallada de este pasaje, pero es importante notar que lo que Heidegger dice no es inequívoco. Varios intérpretes han explotado el hecho de que Heidegger pasa de hablar directamente de que “la independencia no es”, por ejemplo, a hablar de que “*no puede decirse que el ente sea*”. Esta oscilación entre afirmaciones acerca de *qué es* y afirmaciones acerca de *qué puede decirse*, sugiere para muchos que lo que Heidegger está tratando de expresar tiene un carácter empírico relativamente trivial: si no hay un *Dasein* presente, no hay comprensión (Carman, 2003; Cerbone, 2002). Este tipo de interpretación es perfectamente compatible con una postura realista, por el simple hecho de que según ella, el pasaje no está diciendo nada acerca de los rasgos metafísicos de lo real, mucho menos que lo real dependa de *Dasein*.

3. Cartesianoismo, pragmatismo y fenomenología

La anterior observación tenía el fin de mostrar que el mencionado pasaje, que con tanta frecuencia se aduce como prueba del antirrealismo de Heidegger, no está libre de equívocos, y que, de hecho, puede leerse de una manera que no sirve de soporte a dicha postura. Por supuesto, no he dado pruebas de cuál es la lectura correcta. En mi opinión, la respuesta a dicha pregunta depende de una interpretación global de la filosofía de Heidegger. Así que, en lugar de

concentrarme en este pasaje, en esta y las siguientes secciones bosquejaré una lectura según la cual la filosofía de Heidegger en el período de *Ser y Tiempo* involucra un rechazo al antirrealismo.

Para empezar, expondré dos razones que hacen del antirrealismo una postura insatisfactoria a la luz de algunas de las metas más importantes de *Ser y Tiempo*. Ambas razones tienen que ver con el anticartesianismo de Heidegger. El sujeto cartesiano es uno de los grandes antagonistas de *Ser y Tiempo*. El cartesianismo, tal y como lo estoy entendiendo aquí, mantiene que hay una brecha ontológica entre la mente y el mundo tal que los contenidos mentales se pueden comprender con completa independencia de que haya un mundo externo a, independiente de, dichos contenidos. Como se sabe, esta concepción tiene por consecuencia que cualquiera de nuestros contenidos mentales es compatible con que no haya un mundo independiente. De aquí deriva el poder corrosivo del llamado argumento del sueño. La imagen de la relación entre nosotros y lo real que emerge de este modo de pensar, es la de un sujeto encerrado en una esfera poblada por sus propios contenidos mentales y sin recurso alguno para superar dicho enclaustramiento.

Heidegger contrapone a esta postura la idea de que *Dasein* debe pensarse como fundamentalmente ser-en-el-mundo.

Dirigiéndose hacia... y aprehendiendo algo, el *Dasein* no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre “fuera”, junto a un ente que comparece en el mundo [...] En el “mero” saber acerca de una conexión de ser del ente, en la “sola” representación del mismo, en el “puro” pensar en él, no estoy menos en medio del ente allá fuera en el mundo que en una captación *originaria* (Heidegger, 2009, p. 83-84; 1978, p. 62).

La pregunta que esto suscita es en qué medida la interpretación antirrealista es compatible con este anticartesianismo. Si se acepta esta interpretación, entonces, todas aquellas entidades con las que *Dasein* se relaciona, dependerían metafísicamente de *Dasein*, exactamente del mismo modo que los contenidos mentales que supuestamente daban noticia del mundo al ego cartesiano dependen exclusivamente de este. En otras palabras, el antirrealismo parece implicar subjetivismo, y en tal caso no es fácil ver cómo puede evitarse caer en una postura virtualmente idéntica al cartesianismo.

Hay lecturas de Martin Heidegger que enfatizan el carácter pragmatista de la teoría de Heidegger, para afirmar que *Dasein* no puede pensarse en absoluto a la manera del sujeto cartesiano. Estos pragmatistas sostienen que si concebimos

nuestra comprensión como constituida por, e inseparable de nuestras prácticas, entonces no se puede decir que lo mental sea ontológicamente distinto de lo físico, en un sentido tan radical como el que enuncia el cartesianismo. La mente se expande en el mundo a través de nuestras prácticas y no es algo distinto a esta expansión. O, por decirlo menos metafóricamente, nuestras acciones físicas y su contexto son parte constitutiva de nuestra vida mental o de nuestra capacidad de comprensión del ser. Sin embargo, muchas de estas lecturas pragmatistas combinan este anticartesianismo con una variedad del antirrealismo que mencioné arriba. Dicen, por ejemplo, que dado que lo que comprendemos depende necesariamente de nuestras prácticas, no se pueden definir los objetos de nuestra comprensión independientemente de dichas prácticas. Por lo tanto, razonan, no hay modo de comprender algo tal y como es *en su independencia* de dichas prácticas. De aquí, a veces se infiere también que la misma idea de independencia no tiene sentido alguno. Este tipo de lectura es mantenida por comentaristas como Hubert Dreyfus, Charles Spinoza (2002)⁶ y Richard Rorty (1993).

Al cobijo de una interpretación como esta, parece perfectamente lícito mantener que el supuesto antirrealismo de Heidegger no es subjetivista porque *Dasein* es un agente activo, encarnado y exteriorizado, muy distinto al sujeto pasivo en el ámbito práctico, incorpóreo y recluso en su propia interioridad de Descartes.

En mi opinión, esta combinación pragmatista de anticartesianismo y antirrealismo no se puede hacer coherentemente. La razón es que si se afirma el antirrealismo, la idea de actividad práctica y exterioridad existencial (por así llamarla) de *Dasein* no se puede hacer inteligible de un modo que realmente la distinga de la concepción cartesiana. En otras palabras, la aceptación del antirrealismo obliga a concebir nuestra comprensión del mundo, por práctica que se diga que esta es, como dirigida hacia una esfera infranqueable de elementos dependientes de nosotros mismos. La imagen que emerge aquí es virtualmente indistinguible de la del autoencerramiento cartesiano. De hecho, hablar de prácticas en este contexto parece tornarse en un discurso vacío, pues si aquello sobre lo que dichas prácticas se ejercen es dependiente del sujeto

⁶ De hecho, Dreyfus y Spinoza se proponen mostrar que aunque esta lectura es fuertemente sugerida por Heidegger, hay formas de desarrollar una teoría no antirrealista con base en recursos ofrecidos por Heidegger mismo. No creo que los autores tengan éxito en su empresa, pero esto puede dejarse de lado, lo importante para nuestros propósitos es registrar su lectura antirrealista. También es importante anotar que estos comentaristas hablan de realismo "deflacionario" o "menguado" (deflationary realism) en lugar de antirrealismo, y lo contrastan con un realismo robusto.

que las ejerce, no es claro por qué no se puede concebir esto exactamente a la manera mentalista cartesiana, esto es, sin siquiera postular la existencia de un cuerpo.

La segunda razón para poner en duda la compatibilidad del antirrealismo con las preocupaciones de Martin Heidegger es un poco más indirecta, y concierne al carácter fenomenológico de la investigación. La relación de la tradición fenomenológica con el cartesianismo es compleja. En algunos momentos cierta concepción inspirada por el cartesianismo jugó un papel positivo importante en el modo en que Husserl pensó su trabajo, de lo cual el ejemplo más dicente son las *Meditaciones Cartesianas*; pero también es cierto que el mismo Husserl y muchos otros después de él vieron los grandes peligros del cartesianismo y se propusieron evitarlos. Pero el punto que quiero plantear no está directamente ligado a esta relación compleja de la tradición fenomenológica con el cartesianismo. Mi punto es bastante simple. Desde un punto de vista fenoménico parece que la experiencia nos presenta al mundo *como siendo* independiente de dicha experiencia. Lo importante, fenomenológicamente, es este “como siendo”. Este aspecto del dato fenomenológico, que parece poder considerarse estructural, y que toca lo que Husserl llamó la trascendencia del objeto, debería poder explicarse de un modo que, por decirlo así, lo legitime y le dé un lugar apropiado en el modo en que comprendemos nuestra relación con el mundo, en vez de reducirlo a términos que en últimas recomienden o hagan tentador su rechazo. Heidegger mismo vio la importancia de este aspecto de nuestra experiencia. De ello dan fe los siguientes pasajes de *Los Problemas Básicos de la Fenomenología*:

Lo que está-ahí [*Das Vorhandene*] no sufre ninguna alteración debido a mi percepción [...]. Por el contrario, en el sentido de la aprehensión perceptiva misma ya se halla que lo percibido que se descubre se muestra a sí mismo en sí mismo (1997, p. 97). (Traducción libre del autor de este artículo).

No puedo ni debo preguntar ¿cómo es que la experiencia intencional interna alcanza un afuera? No necesito preguntar primero cómo es que la experiencia intencional inmanente adquiere validez trascendente; mas bien lo que hace falta ver es que la intencionalidad no es otra cosa que aquello en lo que la trascendencia consiste (1997, p. 89)⁷. (Traducción libre del autor de este artículo).

Estos pasajes sugieren que Heidegger: 1) reconoce el “dato fenomenológico” de que nuestra experiencia es una experiencia de las cosas *como independientes* de nuestra experiencia; y 2) que dicho dato debe tomarse como el punto de partida de la concepción de nuestra relación con lo ente, en lugar de tomarse

como el punto al que se aspiraría llegar tras una prueba (imposible) de cómo el sujeto cartesiano encapsulado puede superar su esfera interna y alcanzar los objetos externos.

4. El rechazo del antirrealismo

He expuesto dos modos de explicar la relación entre la realidad y el mundo de sentido, o dos respuestas a la pregunta de si lo real es independiente de nuestros modos de comprensión y de si podemos acceder a ello. Ambas perspectivas responden negativamente esta última pregunta y por lo tanto suscriben una forma de antirrealismo. La primera de estas concepciones, la superposicionista, fue rechazada por Heidegger mismo, la segunda en cambio, para muchos, es la consecuencia natural de su filosofía, y la creen ver de hecho enunciada en *Ser y Tiempo*. He aducido que esta lectura hace virtualmente inocua la oposición de Heidegger al cartesianismo, pues en últimas implica un subjetivismo que, por decirlo rápidamente, restaura la imagen del autoenclaustramiento propia del ego cartesiano. También he sugerido que el antirrealismo parece contrario a cierto dato fenomenológico, el hecho de que experimentamos un gran número de objetos *como independientes*, y que Heidegger parece interesado en aceptar dicha fenomenología como un punto de partida al que hay que hacerle justicia, en lugar de darla como equivocada y superable.

En lo que resta, daré razones más directas para considerar que la filosofía de Heidegger involucra un rechazo al antirrealismo. En primer lugar discutiré brevemente algunos pasajes que sugieren fuertemente esta lectura y la detallan un poco, y luego removeré un obstáculo teórico. Debo anotar que ni los pasajes que consideraré ni la remoción del obstáculo teórico justifican por entero la lectura que estoy recomendando. Una justificación completa requeriría una discusión detallada de una gran cantidad de evidencia textual, y la consideración de diversas modalidades de comprensión y de objetos. Lo que sigue puede verse mas bien como un paso en pos de dicho objetivo, pero también como el bosquejo de un modo promisorio de tratar el problema general de la independencia de lo real más allá de la filosofía de Heidegger mismo.

En el curso que Heidegger dio casi inmediatamente después de la publicación *Ser y Tiempo*, llamado *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, el

⁷ Heidegger está empleando el término trascendencia en el sentido que lo emplea Husserl, es decir, como referido a los objetos de los actos (o en Heidegger, comportamientos) intencionales, que se supone existen más allá de dichos actos.

filósofo discute el carácter de las entidades que figuran en el mundo de *Dasein* (el mundo de sentido). Dice de estas entidades que son intramundanas o que tienen el carácter de intramundaneidad. Pero a renglón seguido Heidegger aclara que no todas las entidades son necesariamente intramundanas, el caso representativo es el de las entidades naturales: “La intramundaneidad no pertenece a su ser”, “[la naturaleza] es sin que la descubramos, esto es, sin que la encontremos en nuestro mundo. La intramundaneidad le acaece a la naturaleza sólo cuando es descubierta como ente” (1997, p. 240). La intramundaneidad es un carácter posible pero no necesario de las entidades naturales; esto es, estas bien pueden entrar al mundo de *Dasein* –el mundo de sentido– pero bien pueden permanecer fuera de él. Así pues, Heidegger acepta que es inteligible hablar de que hay ser más allá del ámbito efectivo de comprensión de un *Dasein*, y que dicho ser puede entrar en dicho ámbito de comprensión, sin que ello implique algún tipo de transformación metafísica. Esto es, una misma entidad puede estar o no dentro del mundo de *Dasein*. Si mi interpretación de estos pasajes es correcta, Heidegger está rechazando implícitamente el antirrealismo⁸.

Hay otra sección de la obra de Heidegger que puede ser aun más dicente. Se trata de su examen de la noción de verdad. Allí Martin Heidegger se propone realizar una descripción fenomenológicamente adecuada de en qué consiste enunciar algo verdaderamente o verídicamente. Cito:

El enunciar es un estar vuelto hacia la cosa misma que es [...] El ente mismo se muestra *tal como* él es en sí mismo, es decir, que él es en mismidad tal como el enunciado lo muestra y descubre. No se comparan representaciones entre sí, ni tampoco en *relación* con la cosa real.

Y unas líneas más adelante dice:

Que el enunciado sea verdadero significa que descubre al ente en sí mismo (2009, p. 234-235; 1978, p. 218).

Es importante tener en cuenta que para Heidegger esta caracterización es opuesta a la de la concepción tradicional de la verdad como adecuación o correspondencia, en la que tanto el enunciado como su referencia se consideran como dos tipos de entidades externas entre sí y respecto a *Dasein*, y que de algún modo enigmático concuerdan. En la caracterización de Heidegger, en cambio, el enunciar algo verídicamente es ponerse en una relación de

⁸ Para una discusión de este y otros pasajes semejantes, véase Hoffman (2002) y Olafson (1987).

descubrimiento *directo* de la cosa misma tal y como esta es. Quiero registrar los tres puntos más importantes que deja al descubierto esta caracterización.

- 1) Podemos llegar a comprender las cosas como son *en sí mismas*.
- 2) Dicha comprensión no requiere de una mediación, se trata de una relación directa de descubrimiento o mostración de la cosa en cuestión.
- 3) Este tipo de acceso a las cosas en sí mismas no es nada fuera de lo normal, un tipo privilegiado de comprensión, sino que es precisamente el tipo de acceso rutinario que tenemos cuando experimentamos y pensamos verídicamente el mundo, esto es, cuando no nos equivocamos. En otras palabras, esto implica que una afirmación como “aquella mesa es rectangular” es verdadera de la mesa *en sí misma*, esto es, de la mesa tal y como es independientemente de que alguien la comprenda.

Esta concepción se podría considerar una en que se mundaniza por completo la verdad, la objetividad, y por ende el carácter “en-sí” de las cosas, a la vez que se niega cualquier otro modo coherente de pensar estas nociones. Aquí lo verdadero y lo objetivo son fenómenos pedestres, pero a su vez no son superficiales, pues no hay nada más profundo, nada metafísicamente más primordial, con lo cual compararlos. Esto es un rechazo al antirrealismo tanto a nivel metafísico, pues se acepta que hay una realidad independiente, como a nivel epistemológico, pues se acepta que tenemos acceso a ella.

5. La coherencia del rechazo del antirrealismo

Dejaré hasta aquí las sugerencias textuales del rechazo de Heidegger al antirrealismo. A continuación voy a explotar estas sugerencias para remover lo que puede parecer un obstáculo importante para la incorporación de este rechazo en la filosofía de Heidegger. El obstáculo que tengo en mente podría también percibirse en posturas semejantes a la de Heidegger, como se verá. Consiste en la idea de que no puede sostenerse consistentemente que nuestra comprensión del mundo depende de ciertos rasgos característicos de lo que somos y que sin embargo podemos comprender la realidad tal y como esta es, independientemente de dichos rasgos. En mi opinión, esta idea depende de un presupuesto problemático, a saber, que el *objeto directo* de nuestra comprensión, aquello hacia lo que esta se dirige de modo más inmediato, y que fenomenológicamente es más presente ante nosotros, es de alguna manera *constituido*, en parte, por las condiciones de nuestra comprensión. Piénsese en el caso de Kant. Al afirmar que el espacio es una forma subjetiva

de la sensibilidad, Kant acepta la implicación de que el objeto que se presenta al sentido externo más inmediatamente, supongamos esta mesa, está de cierta forma organizado o informado por nuestra sensibilidad, pues se nos presenta espacialmente. Esto da lugar a pensar que aquello que afecta nuestra sensibilidad de modo tal que nos representamos espacialmente una mesa, no es espacial en sí mismo, aunque no podemos tener acceso a ello.

De acuerdo con este modo de pensar, pues, las condiciones de nuestra comprensión son condiciones que *constituyen* su propio objeto –al menos en parte–. Bien, uno puede sentirse tentado a aplicar este modo de pensar a Heidegger. La idea sería que ciertas condiciones prácticas y de concepción de la temporalidad que según Heidegger hacen posible que comprendamos algo, en realidad constituyen ese mismo algo que conocemos (Blattner, 1999, 2002; Han-Pile, 2005).

Ante esto, la pregunta que debemos hacernos es si el reconocimiento de que hay condiciones estructurales del modo en que comprendemos, implica necesariamente que los objetos de comprensión son *constituidos* por dichas condiciones. Aunque discrepo en varios puntos importantes de la interpretación, me parece que Dreyfus y Spinoza logran un gran acierto al contrastar la idea de condiciones *constituyentes* de los objetos con la idea de condiciones de *acceso* a los objetos. Tal como lo veo, pese a que no lo explotan de modo satisfactorio, estos autores han dado con el quid del asunto. Mi opinión es que nada nos impide pensar las condiciones necesarias de nuestra comprensión como condiciones de *acceso a* y no de *constitución de* los objetos. En los pasajes de *Ser y Tiempo* mencionados por último, esta parece ser justo la idea. Un modo de comprensión (verídico) nos pone en contacto directo con el objeto tal y como este es en sí mismo. No hay nada intermedio constituido por nuestra comprensión. Una concepción de este tipo evita los problemas del antirrealismo, explica cómodamente pasajes como los discutidos hace un momento, se aviene bien con el hecho de que Heidegger constantemente expone su teoría también en términos de acceso, y, lo más importante, deja intacto todo lo filosóficamente valioso de la teoría acerca de dichas condiciones de la comprensión.

Permítaseme dar un poco más de contenido a esta idea. Para ello llamo la atención sobre un modo de hablar que Heidegger usa constantemente y que luego será retomado por John McDowell probablemente de su lectura de Gadamer. McDowell propone pensar nuestra relación con el mundo como una relación de *apertura* (1994, p. 112-113). En McDowell, el mundo al que estamos abiertos es un mundo conceptualizable, y de hecho nuestra experiencia del

mundo siempre implica ya el ejercicio de nuestras capacidades conceptuales. Heidegger no llegaría a decir tanto, pero ya hemos visto que estaría de acuerdo con la idea general de que el mundo con el que nos relacionamos es un mundo del que se ha hecho sentido. McDowell con frecuencia habla de esta apertura como una forma de ser sensible a ciertos rasgos del mundo objetivo. Esta idea se puede emplear para detallar la noción de sentido de Heidegger de un modo satisfactorio, así: el sentido no es algo subjetivo que se superpone a una materia informada (concepción superposicionista), y tampoco es la materia misma de lo real (como lo termina implicando la lectura idealista). Propongo pensar el sentido como la relación de sensibilidad a ciertos aspectos objetivos de lo real, esto es, a aspectos que están allí independientemente de ser captados por un *Dasein* particular. A qué seamos sensibles, depende por supuesto de muchos aspectos relacionados con nuestra situación, desde aspectos biológicos hasta sociohistóricos. La teoría del sentido de Heidegger se encarga de sacar a la luz muchos de estos aspectos, en particular los aspectos prácticos, los de la comprensión de la propia existencia como finita, y correlativo a todo esto, cierta concepción del tiempo. Pero la idea básica en la que quiero insistir es esta: *que nuestra sensibilidad sea informada por factores relativos a nosotros, es perfectamente compatible con la idea de que aquello a lo que dicha sensibilidad nos da acceso sea objetivo.*

Quiero terminar dejando constancia de dos puntos. Primero, sería un error craso confundir la concepción de objetividad que estoy recomendando con la idea de que hay una única descripción correcta y exhaustiva de todo lo real, que es absolutamente independiente de cualquier punto de vista. Heidegger acertadamente se opuso a semejante posición. Pero mi propuesta ni implica exhaustividad, ni ausencia de puntos de vista, ni criterios absolutos de selección entre diversas perspectivas. La idea de que tenemos acceso directo a objetos independientes tal y como son en sí mismos es perfectamente compatible con la idea de que dicho acceso sea parcial, selectivo, corregible o perfeccionable.

Segundo, mi interpretación le da un sentido específico a la noción de ser-en-el-mundo y al anticartesianismo heideggeriano. Ya he mencionado el famoso pasaje en que Heidegger declara que, a diferencia del ego cartesiano, *Dasein* está siempre *allá afuera* en medio de los entes, incluso cuando solo está “pensando” en ellos (2009, p. 84; 1978, p. 62). En mi interpretación, este “allá afuera en medio de los entes” puede pensarse sin conflicto alguno como involucrando entes o entidades independientes y acceso directo a ellas.

6. Conclusiones

He tratado de dar varias razones para empezar a dudar de la extendida interpretación que tiene a Heidegger por antirrealista. He argüido que si Heidegger en efecto lo fuera, entonces la capacidad de su postura para evitar el cartesianismo se vería comprometida, pues *Dasein* se retrataría como relacionado directamente con entidades que son (al menos parcialmente) constituidas por él mismo, y esto es suficiente para generar todos los problemas usualmente asociados con el cartesianismo. He añadido que Heidegger parece interesado en proponer un modo de entender nuestra relación con el mundo que preserve el hecho fenomenológico de que experimentamos nuestra relación de comprensión del mundo como una relación con algo independiente y en sí mismo. Posteriormente he tratado de reforzar esta posición mostrando no solo que Heidegger *debería* evitar el antirrealismo, sino que en efecto parece rechazar explícitamente dicha posición en varios pasajes importantes de su obra. Adicionalmente he tratado de esbozar un modo de concebir las condiciones de comprensión de manera que no se genere inconsistencia entre la idea de que nuestra comprensión de los seres es condicionada y la idea de que nuestra comprensión (cuando no es errada) nos da acceso a seres independientes tal y como son en sí mismo. La propuesta es que las condiciones de comprensión son condiciones de *acceso* y no de *constitución* de los seres que comprendemos.

Referencias bibliográficas

- Blattner, W. (1999). *Heidegger's Temporal Idealism*. New York: Cambridge University Press.
- Blattner, W. (2002). ¿Is Heidegger Kantian Idealist?. En H. Dreyfus & M. Wrathall (Ed.). *Heidegger Reexamined*. Vol. II. New York, London: Routledge.
- Carman, T. (2003). Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse and Authenticity. In *Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cerbone, D. (2002). World, World-entry and Realism in Early Heidegger. In H. Dreyfus & M. Wrathall (Ed.). *Heidegger Reexamined*. Vol. II. New York, London: Routledge.
- Dreyfus, H. L. (1991). *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's "Being and Time," Division I*. Cambridge: MIT Press.
- Dreyfus, H. L. & Spinoza, C. (1999). Coping with things-in-themselves: a practice-based phenomenological argument for realism. *Inquiry* 42, 49–78.

- Han-Pile, B. (2005). Early Heidegger's Appropriation of Kant. In H. Dreyfus & M. Wrathall (Ed.). *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell.
- Heidegger, M. (1978). *Sein und Zeit. Gesamtausgabe vol. 24*. In Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe vol. 24*. In Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y Tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Madrid: Trotta.
- Hoffman, P. (2002). Heidegger and the Problem of Idealism. In H. Dreyfus & M. Wrathall (Ed.). *Heidegger Reexamined*. Vol. II. New York, London: Routledge.
- Malpas, J. (2006). *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge, London: MIT Press.
- McDowell, J. (1991). *Mind and World*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Olafson, F. A. (1987). *Heidegger and the Philosophy of Mind*. New Haven, London: Yale University Press-
- Rorty, R. (1993). Heidegger, contingencia y pragmatismo. En *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. J. V. Rubio (trad.). Barcelona: Paidós.

Sobre el sentido existencial de la posibilidad en *Ser y tiempo*

Carlos Bernardo Caycedo Casallas*

1. Introducción

Quizás sea inevitable que el temerario lector que enfrente el estudio de *Ser y tiempo* sin el apoyo de otros lectores, interlocutores, comentaristas y profesores, se vea repelido por la obra. Se trata, en efecto, de una obra compleja, en la que se ven entretelados diversos niveles de profundidad de un pensamiento puramente ontológico. Tanto en lo que atañe a su asunto como con respecto al modo de abordarlo, las dificultades son más la regla que la excepción. Mientras, de una parte, “la pregunta por el sentido del ser” resulta inabordable directamente –obligando por ello a la tarea analítica del ente que se pregunta por el ser, el *Dasein*–; de otra, el modo de aproximarse a este ente no tiene precedentes en la historia de la filosofía. De ahí que tanto temática como metodológicamente, el lector de *Ser y tiempo* se ve constantemente exigido.

Incluso siendo denominado “fenomenología”, el camino de Heidegger en la obra de 1927 no tiene antecedes. Ya habiendo tomado distancia de la fenomenología husserliana, y con ello de toda pretensión eidética, Heidegger termina por transformar la fenomenología con su marcado interés ontológico.

* Filósofo de la Pontificia Universidad Javeriana. Magíster en Filosofía de la Universidad de los Andes. Profesor de cátedra de la Pontificia Universidad Javeriana. bernardocaycedo@gmail.com

El entretrejimiento del tema de la obra y el modo de tratarlo, lleva a Heidegger a afirmar que “[l]a ontología sólo es posible como fenomenología” (Heidegger, §7; 2003, p. 58)*. Viéndose la fenomenología obligada a tratar un ente que pueda ser interrogado en relación con la elaboración concreta de la pregunta por el ser, se ocupa de hacer un análisis existencial del *Dasein*. Metodológicamente esto no carece de implicaciones, pues “[l]a fenomenología del *Dasein* es hermenéutica (...) una “hermenéutica” en el sentido de la elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica” (Heidegger, §7; 2003, p. 60). Encontramos de este modo que, elaborando la pregunta más propiamente ontológica, en *Ser y tiempo*, Heidegger compele a la fenomenología a devenir hermenéutica. No obstante la pretendida necesidad de estos desplazamientos, Heidegger abandonó la hermenéutica poco después de la publicación de *Ser y tiempo*, como él mismo lo reconocería años más tarde¹. Fue gracias a algunos de sus discípulos que la hermenéutica filosófica logró desarrollos posteriores, así por ejemplo con Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur², quienes siempre reconocieron su gran herencia de Heidegger.

La excepcionalidad del planteamiento heideggeriano de una “hermenéutica de la facticidad”, –es decir, de la existencia fáctica que es el *Dasein*–, hace que el lector ordinario no logre asir fácilmente la relevancia y profundidad del pensamiento del filósofo alemán. Con la intención de contribuir al estudio de esta fascinante obra por medio de la interlocución, el presente ensayo aborda la obra de 1927 desde un concepto que, siendo central, no fue explicado por Heidegger, a saber, el de posibilidad³. Cabe aclarar que no se trata de una lectura de todos y cada uno de los momentos de la obra donde la posibilidad es fundamental, ya que esta tarea excede por completo los límites de este escrito. El lector puede, sin embargo, tener presente que el potencial de la guía de lectura que aquí se propone no se agota, en modo alguno, en las temáticas explícitamente tratadas. Es posible que después de la lectura de este capítulo se haga visible la necesidad de encarar el estudio de otros momentos, no solo de la analítica existencial del *Dasein*, sino en general del pensamiento ontológico,

* Al citar *Ser y Tiempo*, anoto siempre primero la página de la obra en alemán, y después la página de la traducción al español.

¹ Véase “Diálogo sobre el lenguaje. Entre un japonés y un inquiridor”, publicado en español en *De camino al habla* (2002).

² Véanse *Los caminos de Heidegger* de Hans-Georg Gadamer (2002) y *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* de Paul Ricoeur (2004), entre otros.

³ Como se verá a lo largo de la presente reflexión, cabe hablar de “poder-ser”, de “posibilidad” como existencial y de “posibilidades” existenciales, dependiendo del contexto. Debe prestarse especial atención al uso de “posibilidad”, en singular, para designar su sentido existencial, y “posibilidades”, en plural, para hacer referencia a las posibilidades ónticas o existenciales del *Dasein*.

desde un concepto existencial de la posibilidad.

Partimos de la intuición de que incluso en el estudio del pensamiento de Heidegger, la pregunta por el ser, puede caer en el olvido; pues predicar del “*Dasein*” no garantiza no volver a pensar del modo que caracteriza a la metafísica tradicional. Tratándose de un ente –aquel ente que en cada caso soy yo mismo–, pueden hacerse innumerables predicados sobre sus características ónticas. Más aún, todo lo ontológico que hay en este ente puede presentarse como meras “propiedades” ónticas –como si habláramos de una cosa cualquiera–, aunque al precio de perder toda su significación. Nos preguntamos: ¿es posible hallar una guía que permita mantener una orientación propiamente ontológica en la interpretación del pensamiento de Heidegger, en particular en la analítica existencial del *Dasein*? ¿Cuál podría llegar a ser el derrotero que evite una lectura limitada a lo óntico?

Nuestra apuesta interpretativa consiste en sostener que el concepto de posibilidad permite dirigir ontológicamente la reflexión en momentos fundamentales de la analítica existencial del *Dasein*, evitando con ello cosificar al ente temático desde el que puede abrirse el horizonte de la pregunta por el sentido del ser.

A fin de mostrar el potencial interpretativo de la posibilidad en *Ser y tiempo*, comenzaremos por realzar el papel de las posibilidades en la presentación de las particularidades óntico-ontológicas del *Dasein*, que lo hacen ser el ente cuyo estudio puede preparar para la ontología fundamental; en este contexto tendrá lugar el estudio del estatuto ontológico de los existenciales (I). Luego se estudiarán los existenciales que constituyen el “Da” del “*Dasein*”, es decir, su “ahí”, destacando en cada caso cómo las posibilidades tienen un lugar insoslayable (II). Esto permitirá mostrar que la posibilidad puede ser pensada como la estructura existencial más fundamental del “ahí” del *Dasein*, atendiendo en particular a su relación con el comprender (III). Será posible y necesario entonces pasar a considerar las posibilidades en el nivel óntico; para ello se destacará el paradójico lugar del ámbito público en relación con las posibilidades cotidianas, *existentivas*, del *Dasein* (IV). El estudio del lugar de la posibilidad en la analítica existencial del *Dasein* no estará en modo alguno fundado sin el tratamiento de la muerte en cuanto posibilidad, con el que se concluirá este recorrido (V).

2. El estatuto fenomenológico-ontológico de los existenciales

Como es bien sabido, en la primera sección de *Ser y tiempo*, Heidegger se propone exhibir las estructuras existenciales (*die Existenziale*) de aquel ente que denomina “Dasein”. La elección de este ente no es, en modo alguno, arbitraria; por el contrario, se debe a sus particularidades ontológicas. Estas quedan resumidas en la siguiente afirmación: “El Dasein es para sí mismo ónticamente “cercanísimo”, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño” (Heidegger, § 5; 2003, p. 40). La anterior cita habla ya de la posibilidad, aunque tan solo de manera indirecta.

La *cercanía óptica* de este ente con respecto a sí mismo consiste en que “a este ente *le va* en su ser este mismo ser”, esto es, “tiene una relación de ser con su ser” (Heidegger, §4; 2003, p. 35). Por esto, el *Dasein* siempre tiene alguna comprensión de su ser. En este sentido, “la peculiaridad óptica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico” (§4; 2003, p. 35). Tal cercanía significa que, además de comprender, siempre ha decidido su propia existencia, ya sea tomándola entre manos o evitando hacerlo. En su existencia cotidiana, el *Dasein* ha elegido ya entre estas dos posibilidades fundamentales: ser sí mismo o no serlo.

Solo porque el *Dasein* tiene siempre una comprensión existencial, óptica, de su ser (*existenzielle Verständnis*) puede ganar un comprender ontológico de su existencia (*existenzialen Verstehens*) y hacer ontología. El comprender ontológico de su existencia es distante para el *Dasein* en la cotidianidad. No obstante, dado que el *Dasein* siempre ha comprendido de algún modo su existencia en cuanto ente –sus posibilidades ópticas–, no es nunca preontológicamente extraño para sí mismo.

La interpretación de la cita sobre las particularidades óptico-ontológicas del *Dasein* pone de manifiesto cómo toda ontología –toda comprensión explícita del ser– solo es posible sobre la base de una comprensión óptica, presente ya en la existencia cotidiana del *Dasein*. Queda ahora claro por qué es necesaria la analítica existencial del *Dasein* para la elaboración de una ontología que haya de poder ser considerada “fundamental”. En palabras del pensador alemán, este ente es ontológicamente particular porque:

La “esencia” del Dasein consiste en su existencia. Los caracteres destacables de este ente no son, por consiguiente, “propiedades” que estén-ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él, y solo eso (§9; 2003, p. 67-68).

Aquello que distingue ontológicamente al *Dasein* es que su existencia no es otra cosa que los modos de ser posibles para él, “y solo eso”, enfatiza Heidegger. Se sigue de lo anterior que la exhibición de las determinaciones existenciales

del *Dasein* consiste en la puesta al descubierto de maneras de ser posibles para este ente. En consecuencia, no se trata de presentar características “actuales” que definan y determinen absolutamente la presencia, en cuanto ente, de este ente en el mundo. Como la existencia del *Dasein* consiste en su estar-en-el-mundo, que en ningún caso se identifica con el “estar-ahí” de las cosas, el análisis de este fenómeno unitario permite poner al descubierto las particularidades ontológicas de este ente.

En el análisis del fenómeno “estar-en-el-mundo”, Heidegger enumera múltiples estructuras existenciales, tales como la disposición afectiva, el comprender y el discurso. Para juzgar si es posible incluir la posibilidad dentro de la enumeración de los existenciales debe aclararse primero qué es un existencial. Al respecto puede leerse en *Ser y tiempo*: “Y como estos caracteres de ser del *Dasein* se determinan desde la existencialidad, los llamamos *existenciales*. Se los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones de ser del ente que no tiene la forma de ser del *Dasein*, a las que damos el nombre de *categorías*” (Heidegger, §9; 2003, p. 70). La anterior cita indica que los modos de ser del ente que en cada caso soy yo mismo, se distinguen de los modos de ser de todo otro ente que comparezca para el *Dasein* en su estar-en-el-mundo; dicho más claramente: las cosas no tienen existenciales entre sus caracteres de ser. Estos son propios del ente cuya “esencia” es la existencia, es decir, propios del *Dasein* (Heidegger, §9; 2003, p. 67). Si las cosas, que están-a-la-mano, no se comprenden con existenciales, entonces, ¿por qué medios estas son pensadas? La cita nos dice: con categorías.

Los entes que no son *Dasein* se caracterizan por tener propiedades. Estas propiedades pueden ordenarse de distintas maneras. A estos distintos modos de organizar propiedades o características, se les ha llamado tradicionalmente “categorías”. Hablando con precisión, las categorías pertenecen al lenguaje y son los modos como pensamos y predicamos propiedades de las cosas. Arturo Leyte lo explica así:

Y el modo como se ordenan y articulan esas propiedades es lo que se llama “categorías”, que no son más que los modos de decir y pensar en un lenguaje y según ese lenguaje (*lógos*). Las categorías exponen articuladamente el ser de un ente que puede presentarse ahí delante, ante los ojos, ante la percepción y el pensamiento. En resumen, las categorías se refieren a lo ente y lo expresan según ese modo de ser presente (Leyte, 2005, p. 91).

Se puede afirmar, según lo anterior, que las cosas están en el mundo como pura presencia: “ahí delante”. Están-ahí, pero nunca al modo como el *Dasein* está en el mundo. Esto muestra que, en última instancia, es la aclaración de los existenciales lo que permite una comprensión clara de la diferencia entre

el *Dasein* y todo otro ente. ¿Cómo se llega entonces a tales estructuras de ser?

La pregunta por cómo es posible establecer los así llamados “existenciales”, es metodológicamente la más importante y la más difícil. La analítica del *Dasein* no procede por deducción, sino por exhibición. Esta consiste en poner al descubierto aquellas estructuras ontológicas implicadas en todo comportamiento cotidiano del *Dasein* –con independencia de si este es propio o impropio–. La fenomenología es el “camino” que permite realizar esta exhibición justificada de las estructuras de la existencia, por lo menos al interior del proyecto general de *Ser y tiempo*. Luego la pregunta por el modo de acceso a los existenciales es la pregunta por cómo Heidegger entiende y hace fenomenología.

Los existenciales son entonces el resultado esperado del trabajo fenomenológico, son aquello que debe salir a la luz por medio de la descripción fenomenológica. De ahí que los existenciales no puedan nunca ser supuestos: “Los existenciales no se suponen ni inventan ni deducen: se trata de reconocerlos en lo que aparece, pero justamente como aquello oculto que constituye el fondo de lo que aparece” (Leyte, 2005, p. 94). No obstante, con lo dicho no se responde a la pregunta antes formulada, a saber, ¿cómo puede y debe ser llevada la investigación fenomenológica para que los existenciales sean revelados? Según se hará claro más adelante, incluso estas cuestiones metodológicas del pensamiento de Heidegger se relacionan con el problema de la posibilidad –por ello es preciso avanzar en su estudio–.

Al intentar establecer las estructuras que hacen posibles los comportamientos cotidianos del *Dasein*, Heidegger pregunta en *Ser y tiempo* por las condiciones ontológicas de posibilidad del trato cotidiano con el ente intramundano. Esta manera de proceder caracteriza la analítica existencial, siendo el hilo conductor que permite transitar entre los distintos momentos de los fenómenos existenciales de los que se ocupa tal analítica. En un texto que guarda continuidad en tema y método con *Ser y tiempo*, Heidegger explica:

La posibilidad del comportamiento respecto del ente exige una comprensión previa del ser, y la posibilidad de la comprensión del ser exige, a su vez, un proyecto previo sobre el tiempo. Pero ¿dónde está el punto final de esta exigencia de condiciones cada una de las cuales es previa a la otra? Es la temporalidad misma, en tanto constitución fundamental del *Dasein* (§ 22; 2000, p. 386).

Tenemos aquí una clara indicación del modo como procede Heidegger:

pregunta por las condiciones de posibilidad de los comportamientos cotidianos. La cita muestra que el preguntar “trascendental”, en sentido kantiano, debe detenerse en un punto, que es la temporalidad misma. Heidegger explica allí mismo que el carácter anterior de la temporalidad, en cuanto a condiciones de posibilidad, la hace ser el *a priori* fundamental. Y, así, el tiempo termina por ser la condición última de todas las posibilidades del *Dasein*.

Según lo dicho, los existenciales pueden ser entendidos como condiciones de posibilidad de los posibles modos de ser del *Dasein*. Por tener esta función, podemos denominarlos “estructuras *a priori* de las posibilidades”. El uso del término “*a priori*” para designar estas estructuras está justificado por el mismo Heidegger en el texto citado; sin embargo –aclara el filósofo– la completa comprensión de este carácter de los existenciales y de sus implicaciones solo es posible cuando se hayan ganado los existenciales en su carácter tempóreo, en particular el comprender: “*Sólo a partir de la temporaneidad de la comprensión del ser se puede esclarecer por qué las determinaciones ontológicas del ser tienen el carácter de lo a priori*” (§22; 2000, p. 386).

3. Los posibles existenciales del “estar-en”

Entre los existenciales del *Dasein* exhibidos por la analítica, algunos pertenecen específicamente al “estar-en” del fenómeno unitario “estar-en-el-mundo” y constituyen la aperturidad del *Dasein*; es decir, el estar siempre abierto en su “ahí”, en su “*Da*”. Las tres estructuras existenciales que constituyen el “ahí” son: disposición afectiva, comprender y discurso⁴. Estas tres estructuras existenciales son introducidas en la Parte A del capítulo quinto de *Ser y tiempo*, titulada “La constitución existencial del “Ahí””. Según Heidegger, la relación que guardan estos tres existenciales es la cooriginariedad⁵.

La primera dificultad para comprender la cooriginariedad de estos existenciales es de carácter textual: mientras en algunos pasajes Heidegger habla de dos existenciales cooriginarios, a saber, disposición afectiva y comprender; en otros, habla de tres, agregando sea el discurso o la caída. Esta es la principal causa de la diversidad de interpretaciones sobre este punto por parte de los lectores de la obra de 1927. Así, por ejemplo, mientras Mulhall explica la cooriginariedad de dos elementos: disposición afectiva y comprender (2005,

⁴ Cabe tener presentes las palabras alemanas para lograr ver las dificultades que implica su traducción. En el mismo orden, estos tres existenciales son: *Befindlichkeit*, traducido al inglés como “state-of-mind”, “affectedness”, “affectivity”, “so-foundness” y también “disposedness”; *Verstehen*, traducido como “understanding”; y *Rede*, traducido como “discourse”.

⁵ *Gleichursprünglichkeit*, traducida también como “equiprimordialidad”.

p. 75), Dreyfus, en su famoso *Ser-en-el-mundo. Comentarios a División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, habla de tres: disposición afectiva, comprender y caída (1996, p. 185). Lo destacable es que hay elementos en el texto de Heidegger para sostener ambas interpretaciones. Debido a los límites y a la orientación del presente escrito, a continuación se tratará solo la relación entre disposición afectiva y comprender, estructuras que sin lugar a dudas son cooriginarias.

A partir del hecho óntico de que el *Dasein* está siempre en un estado de ánimo, Heidegger revela un existencial: la disposición afectiva. Sin esta estructura en su ser, el *Dasein* no podría tener ningún temple de ánimo. Gracias a este existencial, el *Dasein* está siempre abierto para sí mismo: “En el temple de ánimo, el *Dasein* ya está siempre afectivamente abierto como *aquel* ente al que la existencia [*Dasein*] le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo” (Heidegger, §29; 2003, p. 159). Por lo tanto, con cada temple de ánimo, el *Dasein* tiene una cierta comprensión de su ser, o por lo menos, el *Dasein* entiende que es siempre un “ahí”, que está constantemente siendo. Su existencia siempre se le revela al *Dasein* en sus estados de ánimo. Esta es la razón por la que la disposición afectiva es un modo de la aperturidad de este ente.

En cada estado de ánimo, el *Dasein* comprende de algún modo su ser. A su vez, en cada comprensión, el *Dasein* se encuentra en cierto temple. En consecuencia, disposición afectiva y comprender son dos modos de la aperturidad del *Dasein*. Es imposible el uno sin el otro. En este sentido puede afirmarse que estas dos estructuras del ser del *Dasein* son igualmente originarias o primordiales. Mientras la disposición afectiva revela al *Dasein* que es y que tiene que ser, el comprender le hace patente su poder-ser (*Sein-Können*). Cabe aclarar: aquello que “sabe” el *Dasein* sobre sí mismo a partir del comprender, no es en modo alguno intelectual, sino existencial, “sabe” que su ser es sus posibles modos de ser.

Con este breve acercamiento a la aperturidad del *Dasein* es claro ya que la posibilidad aparece en el momento más fundamental de la analítica existencial del *Dasein*: en el “ahí” en cuanto tal. Si, como queda dicho, el ser del *Dasein* es sus posibilidades, cabe preguntar cómo se relacionan las estructuras existenciales que el análisis existencial pone al descubierto con la posibilidad. En esta dirección, se ha dicho que el comprender abre al *Dasein* a su ser en cuanto poder-ser. ¿Qué implicaciones tiene esto para la analítica existencial? Puede decirse –junto con Heidegger– que en este punto se revela un sentido existencial de la posibilidad. Si de una parte es evidente que el

Dasein tiene siempre en su existencia cotidiana múltiples, aunque no infinitos ni indeterminados, modos de ser posibles para él, esto es, en el nivel óptico, entonces debe de otra parte preguntarse –siguiendo la orientación del análisis de *Ser y tiempo*– ¿cómo son posibles para el *Dasein* estos múltiples modos de ser ópticos? ¿Qué hay en su constitución existencial que hace posibles todas sus posibilidades? ¿Hay una condición última de posibilidad existencial –un existencial absolutamente fundamental y radicalmente *a priori*– de la aperturidad, que constituye la existencia misma del ente que somos en cada caso nosotros mismos?

Al parecer, tal existencial, ontológicamente anterior a todos los demás, fue considerado pero no tematizado en la analítica del *Dasein*, y es la posibilidad misma. En una formulación hasta ahora no muy comentada, reside la posibilidad de comprender no solo el sentido de *Ser y tiempo*, sino también una de sus principales limitaciones. En el parágrafo 31, dedicado a “El *Da-sein* en cuanto comprender”, se lee:

En cambio, la posibilidad entendida como existencial (*existenzial*), es la más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*; por ahora ella sólo puede ser tratada preparatoriamente como problema –al igual que la existencialidad en general. La base fenoménica para poder siquiera verla es el comprender en cuanto poder-ser aperiente (Heidegger, §31; 2003, p. 167).

Es sorprendente que Heidegger no haya dedicado ni un parágrafo a la posibilidad en *Ser y tiempo*, pese a calificarla como “la más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*”, es decir, a pesar de ser uno de los conceptos fundamentales de su ontología, como es manifiesto en cada una de las páginas del texto de 1927. No obstante haber llegado aquí al asunto mismo de nuestra reflexión, según la cita, debemos atender al *comprender* para poder siquiera anticipar el sentido existencial de la posibilidad.

El lector de Heidegger no podrá evitar cierta perplejidad ante esta indicación: el comprender, que es uno de los existenciales que constituyen el ahí, y es en consecuencia un hallazgo fenomenológico a partir de las comprensiones ópticas de la cotidianidad del *Dasein*, deberá devenir “base fenoménica” para poder ver la posibilidad en su sentido existencial. Un “resultado” fenomenológico de la analítica ha de tornarse ahora momento fenoménico para la exhibición de una estructura existencial aun más profunda. Con todo, si no fuera por este modo de proceder, ¿cómo podría entenderse el carácter preparatorio de la analítica existencial?

El presente estudio debe ocuparse pues del comprender, “entrando” con ello en el terreno hermenéutico, caracterizado por el intento de comprender el comprender. No debe olvidarse, en cualquier caso, que el acercamiento al comprender que se hará a continuación, tiene, en buena medida, una justificación “instrumental”: con él se pretende hacer visible el sentido existencial de la posibilidad.

4. Comprender y posibilidad

Conviene comenzar por indicar como no debe entenderse el comprender en *Ser y tiempo*, distanciando así su sentido del tradicional. Para ello cabe tomar como punto de partida la pregunta: ¿qué se quiere decir cuando se habla cotidianamente de “comprender” y cuál es su relación con la “comprensión”? Esta inquietud permite ir de la cotidianidad a la interpretación existencial del comprender, como es el propósito de la analítica existencial en *Ser y tiempo*.

Se suele usar el término “comprender” para designar una actividad mental que conlleva un estado denominado “comprensión”. En otras palabras, normalmente se asume que la comprensión es el punto de llegada de una actividad del pensamiento. Así, por ejemplo, se logra la comprensión de un texto no con su mera lectura, sino por medio de la reflexión sobre lo leído. La comprensión de lo que otro dice tampoco se debe al mero escuchar, pues ocurre con demasiada frecuencia que se escucha sin comprender lo dicho. Se afirma así que siempre hace falta el concurso del intelecto para lograr la comprensión.

El hecho cotidiano de la predicación de la comprensión o incomprensión de lo que se dice, remite a una relación de comunicación, que se define por el intento de compartir un mensaje, bien sea por medio escrito, hablado, o por cualquier otro. Algo ha sido comprendido cuando el sentido de tal mensaje se ha obtenido o aprehendido. En conclusión, en la versión más generalizada –pública y anónima–, la comprensión es entendida como conocimiento y el comprender es identificado con un cierto “saber”. La pregunta, escolarmente cotidiana, “¿usted entiende matemáticas?” no significa otra cosa que “¿usted sabe matemáticas?”. Así, pues, quien sabe algo lo comprende, y quien comprende algo, lo sabe.

Este sentido del comprender, obtenido por medio del estudio del uso cotidiano de este término, no es el que interesa a Heidegger. El comprender, tomado en su sentido ontológico, no es una actividad entre otras, no es algo que el *Dasein* haga y pueda dejar de hacer, ni voluntaria ni involuntariamente. El comprender no es una actividad como otras que pueda desarrollarse durante un determinado

intervalo de tiempo. Si fuera una actividad del *Dasein*, en un momento dado este tendría que comenzar a desarrollarla, encontrándose antes en una cierta incomprensión. Desde la perspectiva ontológico-existencial, nunca tiene lugar un paso tal de la incomprensión a la comprensión. El comprender, al ser un momento fundamental de la constitución existencial, no es algo que le suceda al *Dasein*; es un modo de ser en el que existe constantemente este ente y que le permite infinidad de comportamientos en su estar-en-el-mundo.

A pesar de la distinción antes señalada del sentido ontológico del comprender y del sentido tradicional de este, cercano al de “saber”, no cabe afirmar una completa desvinculación entre el uso cotidiano y el ontológico. Debe atenderse a otro modo de predicación cotidiana del comprender; este es, cuando se dice que alguien “entiende de algo”. Este “entender de”, por ejemplo, “entiende de mecánica” o “entiende de ebanistería”, indica una capacidad de trato con el ente intramundano. Quien entiende de mecánica tiene la posibilidad de tratar (con) mecanismos, sea para el caso un automóvil. Heidegger atiende a este uso óntico y desde él se remonta al terreno ontológico-existencial del comprender, explicitando allí su relación con las posibilidades: “En el lenguaje óntico se usa a veces en alemán la expresión *etwas verstehen*, “comprender algo” (en castellano, “entender de algo”), en el sentido de “ser capaz de una cosa”, de “poder hacer frente a ella”, de “saber hacer algo”” (Heidegger, §31; 2003, p. 167). Pero, ¿de qué entiende el *Dasein*? ¿Con qué *puede* tratar este ente? ¿De qué es capaz? ¿Cómo esta capacidad tiene un sentido ontológico y no es una mera capacidad óntica de tratar con otros entes? Aquello que comprende el *Dasein* es su ser, es decir, sus posibilidades. Por esto el sentido existencial de la posibilidad se enmarca en el comprender. No obstante, podemos intentar ir más lejos y preguntar: ¿de qué estamos hablando propiamente cuando nombramos las posibilidades del *Dasein*?

Para abordar el sentido existencial de la posibilidad, es decir, el sentido en que este término es usado al interior de la analítica existencial, debe tenerse presente la siguiente indicación de Heidegger:

Lo existencialmente “podido” en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir. En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del *Dasein* que es el poder-ser. El *Dasein* no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible. El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad. El esencial poder-ser del *Dasein* concierne a los modos ya caracterizados del ocuparse del “mundo”, de la solicitud por los otros y en todo ello y desde siempre, al poder-ser en relación consigo mismo, por-mor de sí (§31; 2003, p. 167).

No hay otro lugar en *Ser y tiempo*, distinto de los párrafos dedicados a la comprensión, en el que se trate de manera medianamente explícita el sentido en que se entiende la posibilidad. A pesar de ser tantas las referencias del ser del *Dasein* a la posibilidad, no se le concede a esta un apartado dentro de la exposición de la analítica. En la anterior cita se ve cómo el *Dasein* es interpretado como un poder-ser; se ve cómo este poder-ser está permitiendo todo comportamiento, toda ocupación, solicitud y cuidado. No obstante, si nos atenemos a los párrafos y al ordenamiento de la exposición de la analítica existencial, la posibilidad no es uno de los existenciales descubiertos por la analítica del *Dasein* –con excepción de una única ocasión, aquella cita del apartado anterior en la que Heidegger considera a la posibilidad como existencial–.

Es claro que no se trata de un olvido de Heidegger, como si hubiera pasado por alto que la posibilidad tiene también un sentido existencial. Antes que evitar dificultades, el hecho de que haya tenido en cuenta tal sentido y no lo haya desarrollado implica poner en cuestión la necesidad y legitimidad de la exposición y de la analítica –pero tal crítica solo puede quedar indicada en este estudio–.

Además del argumento textual al que se ha hecho referencia, la afirmación de que la posibilidad es un existencial del *Dasein* está fundamentada en la comprensión de lo que es un existencial. Según se indicaba al comienzo de este ensayo, los existenciales son descubiertos por la analítica al ir de la cotidianidad del *Dasein* a las condiciones de posibilidad de sus comportamientos. Según se dijo, con esto se hace evidente el carácter trascendental de los existenciales. La consecuencia de todo lo anterior limita con lo obvio: la condición de posibilidad de todo comportamiento del *Dasein*, al igual que de todo existencial, en cuanto *a priori*, es la posibilidad misma. El fundamento ontológico de toda la existencia del ente que somos en cada caso nosotros mismos es la posibilidad. El *Dasein*, en cuando existir, solo es en virtud de su ser posible.

Más aun, es precisamente por el sentido existencial de la posibilidad que la analítica es esencialmente fenomenológica –al menos como Heidegger entiende la fenomenología– ya que, según sostiene, “por encima de la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad” (§7; 2003, p. 61). Al reflexionar sobre la posibilidad no solo se entra en el terreno más fundamental de la analítica existencial –por tratarse de la más originaria estructura de la constitución existencial del *Dasein*–, sino que se está en el terreno mismo de la posibilidad

de la analítica y de la fenomenología. Allí donde la posibilidad se revela como existencial fundamental, se hace posible la investigación ontológica. Solo porque la posibilidad está como suelo ontológico de todo comportamiento del *Dasein*, puede este hacer una explicitación de sus estructuras existenciales, entramadas en la existencialidad. Dicho de otro modo: solo por el carácter existencial de la posibilidad es posible el acercamiento fenomenológico a este.

Se sigue de lo dicho que solo si se alcanza una comprensión existencial de la posibilidad, esto es, si se la destaca en su carácter trascendental, podrá comprenderse el fundamento de la fenomenología misma, de toda autointerpretación y, con ello, llegar a captar la peculiar circularidad de la explicitación fenomenológica cuando se ocupa del existir fáctico. Pues cuando la fenomenología atiende a quien la lleva a cabo, al *Dasein*, no tiene más remedio que devenir hermenéutica (§7; 2003, p. 60), e intentando comprender el comprender llegar a la condición de posibilidad de -toda- su explicitación.

El círculo de la comprensión –luego denominado “círculo hermenéutico” por Gadamer– puede ser interpretado a partir de lo anterior como la exposición de la circularidad ontológicamente fundamental en la que la investigación fenomenológica se aclara a sí misma en su posibilidad. El *Dasein* se aclara a sí mismo, es claro (*Lichtung*), incluso en la analítica existencial llevada a cabo por medio de la fenomenología, porque tiene la posibilidad como determinación última, fenoménicamente revelada por su modo de ser comprensor. Se entiende ahora que “la base fenoménica para siguiera poder verla [a la posibilidad] es el comprender en cuanto poder-ser aperiente” (Heidegger, §31; 2003, p. 167).

Si bien Heidegger afirma en el parágrafo 31 que la pregunta por la posibilidad debe ser postergada, ya que primero deben exhibirse otros existenciales, incluso en su sentido tempóreo –por lo que tal elaboración habría de venir después de todo lo publicado en *Ser y tiempo*, dentro de aquel enorme proyecto anunciado en el parágrafo 8 y más tarde abandonado–, no obstante, ya en aquel parágrafo da algunas notas de lo que entiende por posibilidad en sentido existencial.

La posibilidad en su sentido existencial –nos dice Heidegger– debe ser distinguida de tres comprensiones tradicionales. La primera es la posibilidad lógica, que califica de “vacía”: no se entiende la posibilidad en la analítica existencial simplemente como aquello que no implica contradicción. La segunda comprensión tradicional de la posibilidad es la de contingencia, que nos indica solo que esto o aquello puede o no “pasar”. Y finalmente, de la comprensión de la posibilidad como categoría modal de la mera presencia: “Como categoría modal del estar-ahí, posibilidad significa lo que todavía no

es real y lo que jamás es necesario. Ella es el carácter meramente posible. Es ontológicamente inferior a la realidad y a la necesidad” (§31; 2003, p. 167). Entendida de estos tres modos, la posibilidad da informe de los entes que no son *Dasein*; como existencial, empero, se refiere únicamente al ser de este ente particularísimo.

Distanciándose de la posibilidad entendida en sentido lógico, de su identificación con la pura contingencia, y también de su comprensión como categoría modal del estar-ahí, cabe pensarla como aquello que el *Dasein* puede elegir para sí. Es clarificadora la manera en que John Edwards ha puesto este sentido: “Evidentemente Heidegger usa “posibilidad” para hacer referencia a las alternativas que podemos elegir o, más precisamente, que nos sabemos capaces de elegir”⁶. Este “saber”, según ha sido aclarado antes en el estudio del comprender, no es en modo alguno teórico.

Siendo el *Dasein* solamente sus posibilidades, no puede nunca ser algo que únicamente está-ahí. Las posibilidades no son algo que pueda estar presente, al modo como las propiedades están presentes en los entes intramundanos. Los modos posibles de ser del *Dasein* están siempre en el horizonte del tiempo, en el haber-sido, en el futuro, y en el instante de su puesta en juego. Pero, cabe preguntar: no estando las posibilidades dadas al modo de las propiedades, ¿qué impide que las posibilidades del *Dasein* sean cualesquiera? ¿Cómo se determinan las posibilidades –ónticas– de nuestro ente? ¿En virtud de qué constitución existencial el *Dasein* es limitado en sus posibilidades concretas? Las anteriores preguntas indican que el sentido existencial de la posibilidad solamente puede comprenderse cabalmente en relación con otras estructuras de la existencia, en particular con la facticidad. Siendo el existir siempre fáctico, las posibilidades del *Dasein* no flotan en el vacío (Heidegger, §31; 2003, p. 168). No es este el lugar para adelantar una reflexión extensa sobre la facticidad, sin la cual ninguna posibilidad le sería dada al *Dasein*. Sin embargo, conviene reflexionar, aunque sea brevemente, sobre *de dónde* le vienen al *Dasein* sus posibilidades existenciales y ónticas –estas no deben ser confundidas con aquella estructura existencial que hemos venido destacando y que las hace posibles–.

A riesgo de decir lo obvio, pero intentando con ello evitar posibles malentendidos: la última condición ontológica del *Dasein* es la posibilidad

⁶ “Evidently Heidegger uses “possibility” to refer to the alternatives which we can choose or, more precisely, which we know ourselves to be capable of choosing”. (Edwards, 1975, p. 550). (La traducción citada es nuestra).

de tener posibilidades. Dicho de manera más precisa: la más fundamental estructura existencial es la posibilidad *existencial* de tener posibilidades *existentivas*. Aquello que hace posible todo modo de ser cotidiano del *Dasein* en cuanto posible es la posibilidad misma, sin que esto implique pensar en una “esencia” de la posibilidad ni nada por el estilo.

5. El “alethéico” influjo del ámbito público

Cuando se habla del uno (*das Man*) en *Ser y tiempo*, se hace referencia al ámbito público en el que el *Dasein* ya ha estado desde siempre existiendo, en el que de hecho existe y desde el cual se comprende a sí mismo. La denominación que Heidegger usa para el ámbito público surge del modo como se habla normalmente en él, a saber, usando los modos impersonales “se” y “uno”. Por ejemplo, se dice que *uno* debe estudiar para “ser alguien en la vida”; o que *uno* sabe que esto o aquello es así. ¿Quién es este “uno”? ¿Quién es el que sabe aquí algo; quién el que lo afirma? Heidegger señala que en este modo de hablar está incluido “todo el mundo”. Todo el mundo sabe que es así... y, sin embargo, visto con cuidado, este “todo el mundo” no es nadie. Desde el modo de hablar cotidiano se hace visible aquí una nueva determinación existencial.

Absorto en la ocupación cotidiana, el *Dasein* es exactamente lo que se debe ser. No es sí mismo, pues el uno determina lo que es. El ámbito público se ha apoderado del *Dasein* definiendo tanto lo que se puede ser y hacer, como lo que no se puede. Así, en su convivir cotidiano con otros, “[el *Dasein*] no es él mismo quien es; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del *Dasein*” (Heidegger, §27; 2003, p. 151). El uno brinda y “recorta” las posibilidades existentivas de nuestro ente: a la vez que las abre en el mostrar público, las cierra en la determinación de lo que no se puede. ¿Cómo puede llegar el uno a tener tal influjo sobre el *Dasein*? El uno es el ámbito común en el que se mueve cotidianamente todo *Dasein*; es un resultado necesario del hecho de la coexistencia. El uno se relaciona con el *Dasein* siendo la medianía en la que este ordinariamente existe. En el modo de la comprensión media, el uno enseña al *Dasein* los comportamientos posibles respecto de los entes, tanto con respecto a otros *Dasein* como con respecto a los útiles. Esta relación con el mundo es, por su carácter nivelador, una relación mediocre. Nadie va más allá de los comportamientos que uno puede porque se sabe (todo el mundo sabe) que no se puede. Así opera el uno su “alethéico” influjo sobre el *Dasein*: “En la previa determinación de lo que es posible o permitido intentar, la medianía vela sobre todo conato de excepción” (Heidegger, §27; 2003, p. 151).

Toda relación que el *Dasein* pueda establecer respeto de su ser, remite finalmente a este uno, en el que se encuentra cotidianamente caído. Por ello, “el *Dasein* no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primariamente ha crecido. En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación” (Heidegger, §35; 2003, p. 192). ¿Cuáles son entonces los “mecanismos” específicos por medio de los cuales el uno nivela las posibilidades del *Dasein*?

Heidegger explicita tres modos de ser cotidianos y públicos del *Dasein*: habladuría, curiosidad y ambigüedad. No deben pensarse de manera exclusiva, como si moviéndose el *Dasein* en la curiosidad no existiera también en los modos de la ambigüedad y de la habladuría. Estos géneros de posibilidades cotidianas del *Dasein* también deben ser entendidos de manera existencial, intentando evitar los matices peyorativos. Son momentos inevitables del existir fáctico que es el *Dasein*. A continuación una breve presentación de cada uno de estos modos de ser, orientada a la aclaración de la relación de nuestro ente temático con sus posibilidades.

La *habladuría* es el modo como se expresa la comprensión en el ámbito público. Esta manera de expresión, caracterizada por la función comunicativa, remite a un tipo particular de comprensión denominada “comprensión media”. En tal modo de comprender, el *Dasein* no se apropia de lo comprendido; es, en cierto modo, una incompreensión. Así, en la habladuría prima el hecho de hablar antes que lo hablado: el ente del que se habla pasa a un segundo plano. Esta primacía del hablar sobre lo hablado lleva a hablar sin decir nada. No estando fundado el hablar en una relación firme con el ente, la habladuría es posible para cualquiera y sobre cualquier cosa. Nada queda cerrado para el cadente hablar cotidiano y, por ello, parece abrirlo todo. Esta falsa apertura al ente obstruye toda relación propia con lo hablado. La habladuría deviene así centinela del ente; apertura que obstruye toda genuina relación con este. De tal modo es “alethéica” la habladuría: “El desarraigado haberse dicho y seguirse diciendo basta para que el abrir se convierta en un cerrar” (Heidegger, §35; 2003, p. 192). La habladuría, pues, abre y cierra en el constante hablar por hablar.

El *Dasein*, indica Heidegger, se mueve cotidianamente en una comprensión

⁷ “Alethéico” entendido como adjetivo derivado de “aletheia”; con él se quiere indicar que aquello de lo que se predica cumple una doble función: cierra a la vez que abre. En este caso sirve para señalar que mientras el uno descubre el mundo para el *Dasein*, brindándole comportamientos posibles, también lo encubre y oscurece por medio de la nivelación.

media –mediocre– de la realidad. La realidad con respecto a la cual se comporta ordinariamente el *Dasein* está determinada desde el hablar cotidiano; no por ser aquello de lo que la habladuría informa, sino por ser la realidad que se constituye en lo que se ha dicho, se dice, y así parece tener que ser. Con esto se hace visible el verdadero poder ontológico de lo público.

Articulada con la habladuría está la *curiosidad*. Este género de posibilidades de ser comprende los comportamientos cotidianos del *Dasein* en los que este se encuentra ávido de novedades. La tendencia a ver no es, como argumentara Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*, el argumento de que todos los hombres desean por naturaleza conocer (Aristóteles, 2000, p. 119); antes bien, esta tendencia es al mero ver: ver por haber visto. Piénsese, por ejemplo, en ese modo de turismo que termina siendo un viajar por haber viajado, o, lo que es lo mismo, por el poder aparecer ante otros como alguien que viaja.

En la cotidianidad no se persigue una relación adecuada con lo visto, pues esto, al igual que lo hablado, ha pasado a un segundo plano. Heidegger lo pone en los siguientes términos: “En este ver, el cuidado no busca una captación [de las cosas], ni tampoco estar en la verdad mediante el saber, sino que en él procura posibilidades de abandonarse al mundo” (§36; 2003, p. 195). Por lo anterior, la curiosidad, el afán de novedad, la tendencia al mero ver, es un ocuparse que busca, saltando de novedad en novedad, posibilidades cadentes. La novedad exige siempre la ocupación en la que el *Dasein* se torna ciego para sí mismo, teniendo su distraída mirada en todas partes y en ninguna.

En este aturdido ocuparse del *Dasein* de la realidad que *se dice* y de lo nuevo que distraídamente ve, pierde toda certera orientación a la verdad. En la mediocridad de la comprensión cotidiana es imposible para el *Dasein* discernir lo auténtico de lo inauténtico. Las posibilidades aparecen así en una completa *ambigüedad* en la que, tal como lo ha fijado bellamente Gardel, “itodo es igual, nada es mejor, lo mismo un burro que un gran profesor!”. Las alternativas existenciales que el uno abre al *Dasein* aparecen así tras un velo que lleva a este ente a errar en su comprender-se: “La comprensión del *Dasein* en el uno *se equivoca*, pues, constantemente en sus proyectos en relación a las genuinas posibilidades de ser” (Heidegger, §37; 2003, p.197).

Como el *Dasein* no puede tener inmediatamente, en su existir cotidiano, comprensiones auténticamente fundadas, no tiene otra opción que partir de las comprensiones públicas y ambiguas, aquellas que lo han puesto ya en los templos afectivos en los que *se suele* estar. De ahí que la mediocridad en la que el *Dasein* existe cotidianamente sea parte inherente de su finitud. El ser del *Dasein*, siendo solo posibilidades, queda limitado por el uno en la obstrucción de una relación propia con sus posibilidades por medio de la determinación

de “lo que es” por lo que *se dice, se ve y parece ser*.

El propósito del presente estudio ya ha sido en buena medida realizado: consistía en poner de relieve la importancia de la posibilidad al interior de la analítica existencial del *Dasein*, atendiendo para ello a algunos de sus momentos existencialmente más decisivos. Esta importancia ha sido destacada tanto en el nivel existencial, donde la posibilidad se ha mostrado como la más originaria y fundamental determinación positiva de la existencia del *Dasein*, como en el nivel existencial, al reflexionar sobre los modos posibles de ser que este ente toma del ámbito público, del uno. Si bien no es posible hacer aquí una lectura completa de *Ser y tiempo* desde la posibilidad –que se hace tanto más interesante cuanto más se avanza en el desarrollo de la ontología fundamental, es decir, en la medida en que se piensa la temporeidad, los éxtasis tempóreos, en relación con la posibilidad–, resulta útil terminar señalando que solo a través del concepto de posibilidad es posible comprender la finitud del *Dasein*, aquella que lo distingue de los otros entes.

6. La muerte como posibilidad

La muerte es comprendida cotidianamente como un mero evento entre otros. Tal es la interpretación pública de la muerte, según la cual en el futuro a uno también le llegará la hora. Esta interpretación, en consonancia con lo exhibido del ámbito público, es impropia y pretende tranquilizar al *Dasein* ante la finitud de su existencia. Pero, ¿es necesaria esta huida del *Dasein* de aquella posibilidad que es su propia muerte? ¿Acaso está condenado el *Dasein* a comprenderse siempre bajo el yugo del uno? ¿Puede el *Dasein* liberarse, superar o reinterpretar el “alethéico” influjo de lo público? Si puede, ¿por qué medios logra evitar un existir caído en lo impropio?

Según Heidegger, la posibilidad de un existir propio se hace patente para el *Dasein* al comprender la muerte como posibilidad. Aquí debe tenerse presente que el comprender del *Dasein* no es en modo alguno un pensar o conocer, sino un proyectarse en tal posibilidad, un adelantarse a ella. Siendo el comprender un comportamiento existencial fundamental con respecto a las posibilidades –con respecto al poder-ser que es el *Dasein*–, la relación propia con la muerte ha de consistir no solo en comprenderla como posibilidad, sino existir “desde” tal comprensión. En palabras de Heidegger, “en el estar vuelto hacia la muerte –supuesto que éste deba abrir comprensoramente la posibilidad ya caracterizada y abrirla como *tal*– ésta debe ser comprendida en toda su fuerza *como posibilidad, interpretada como posibilidad y, en el comportamiento hacia ella, sobrellevada como posibilidad*” (§53; 2003, p. 281). ¿Cómo puede llevarse a cabo este proyecto?

Heidegger encuentra dos modos públicos y cotidianos de estar vuelto hacia una posibilidad: el afanarse por lo posible en tanto ocuparse de su realización y el esperar (§53; 2003, p. 280). En el primer modo se tiene la tendencia a terminar con lo posible poniéndolo a disposición; así, frente a la posibilidad del “estar completo” de este ensayo la ocupación ha llevado a su realización, con lo que su posible estar completo pronto devendrá actual. El segundo modo, el esperar, es un aguardar el venir al acto de algo, que tiende así a perder, al igual que en el primer modo, el carácter de posibilidad: “Partiendo de lo real y tendiendo hacia lo real, lo posible es arrastrado por la espera hacia dentro de lo real” (§53; 2003, p. 281).

El modo como podemos comportarnos respecto de una posibilidad *en cuanto tal* es el “adelantarse hasta la posibilidad” (*Vorlaufen in die Möglichkeit*). En este adelantarse consiste el sentido existencial del estar-volcado-al-fin del *Dasein*. Aclarar el adelantarse a la posibilidad por el que esta se mantiene en cuanto tal, significa captar el sentido existencial del esencial estar-vuelto-hacia-el-fin (*Sein-zum-Ende*).

Según lo dicho, con el fenómeno del adelantarse a la posibilidad de la muerte se revela con mayor claridad el proyectar del *Dasein*. La primera etapa para la aclaración de este adelantarse hasta la posibilidad en cuanto tal de la muerte, es la diferencia entre este posible y todo otro. Lo decisivo aquí es comprender que la muerte no es nada que pueda llegar a ser “real”, sino que es la posibilidad de la imposibilidad: “La muerte como posibilidad, no le presenta al *Dasein* ninguna “cosa por realizar”, ni nada que él mismo pudiera ser en cuanto real. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia..., de todo existir” (§53; 2003, p. 282). Adelantarse a la muerte en cuanto posibilidad no es, según lo dicho, ni ocuparse de realizarla ni esperarla, sino que es un comportamiento adecuado a sus modos en cuanto posibilidad. Los rasgos distintivos de la muerte en tanto posibilidad son: propiedad, irrespectividad, insuperabilidad, certeza e indeterminación.

La muerte es la posibilidad *más propia* ya que nadie puede morir por otro. Aquí fracasa la comprensión pública de la muerte, pues la formulación “uno se muere” no capta lo esencial: que soy yo quien muero. Este ‘yo’ es el pronombre personal presente en el cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*) con el que Heidegger habla del *Dasein*. Con la posibilidad de la muerte (en cuanto posibilidad), el existente deja de ser uno-mismo (*Man-selbst*) para ser sí-mismo (*Selbst*): “Allí [atendiendo a la muerte como posibilidad] puede manifestársele al *Dasein* que en esta eminente posibilidad de sí mismo queda arrebatado al uno, es decir, que, adelantándose, puede siempre escaparse de él” (Heidegger, § 53;

2003, p. 282). Esta cita responde de paso a nuestra pregunta de si el *Dasein* puede escapar del influjo del uno. Así, con el adelantarse a su posibilidad más propia, a la muerte, el *Dasein* descubre también la impropiedad en la que ordinariamente existe.

Pero la muerte en cuanto posibilidad, además de ser la más propia posibilidad del *Dasein*, es también *irrespectiva*. Esto significa que este poder-ser no respecta, no incumbe, a nadie más que al *Dasein*. Reconocer la irrespectividad de la muerte hace que el *Dasein* se dé cuenta –aunque no de un modo intelectual sino existencial– de la irrespectividad de todas sus posibilidades, de todo su poder-ser. Este ente puede de este modo llegar a un existir responsable con la condición ontológica por la que tiene una relación de ser con su ser: “El adelantarse hace comprender al *Dasein* que debe hacerse cargo exclusivamente por sí mismo del poder-ser en el que está radicalmente en juego su ser más propio” (Heidegger, §53; 2003, p. 283). En la resignificación de todas sus posibilidades a partir de la muerte comprendida en su sentido ontológico-existencial, el *Dasein* puede llegar a ser sí mismo, dejar de “ser vivido por los otros”.

Según se indicaba antes, la muerte es asimismo una posibilidad *insuperable*: es la posibilidad de la imposibilidad. La muerte es la posibilidad de no tener más posibilidades. Sin embargo, lejos de pensar esta imposibilidad como el no-más de un estar-ahí, Heidegger mantiene el enfoque existencial que ha tenido hasta ahora, el del “más acá”, por el que las posibilidades sufren una transmutación de sentido para el *Dasein* cuando este comprende la insuperabilidad de una de ellas. Siendo la muerte una posibilidad definitiva, muestra la *provisionalidad* de todos los otros posibles. El *Dasein* comprende por este rasgo de la posibilidad de la muerte que puede existir de diversos modos, que toda decisión existencial puede ser modificada. Que incluso con las más erradas elecciones permanece abierto para su libre existir para la muerte. Con la comprensión de todas las posibilidades en su provisionalidad, es el ser mismo del *Dasein* el que pasa a ser comprendido de un nuevo modo: se abre la aperturidad en cuanto tal para el *Dasein*.

Finalmente, la muerte es *cierta e indeterminada*. Su certeza no es apodíctica, al modo como se toma por verdadero lo que está-ahí. El tomar por verdadera la propia muerte, estar seguro de ella, es consecuencia del adelantarse y no su causa: porque nos adelantamos a nuestra posibilidad más propia tenemos certeza de nuestro llegar-a-fin; pero no nos adelantamos porque tengamos una verdad infalible sobre nuestra muerte. La certeza que tiene el *Dasein* de su muerte no es absoluta; es en realidad una certeza empírica, debida a la partida de otros, por la que juzgamos que seguramente moriremos: “Todos

los hombres, por lo que se sabe, “mueren”. Para todo hombre, la muerte es en sumo grado probable, pero no “absolutamente” cierta. Estrictamente hablando, a la muerte “sólo” se le puede atribuir una certeza *empírica*” (Heidegger, §52; 2003, p. 277). Aunque existimos seguros de nuestra muerte, esta permanece siempre indeterminada en su cuándo, dónde y cómo. Cada instante del existir aparece posible para esta posibilidad; queda abierta la muerte en cada ahora. Todos estos rasgos, tanto existencial como existentially relevantes de la muerte, se le muestran al *Dasein* con toda evidencia en la angustia, de la que huye ocupándose: existiendo impropriamente en el uno.

Los rasgos ontológicos de la muerte como posibilidad antes señalados tienen una función positiva para el existir fáctico que es el *Dasein*. La muerte no cierra al *Dasein*, sino que, siendo una constante posibilidad propia, irrespectiva, insuperable, cierta e indeterminada, lo lleva ante sí mismo. La muerte, en su sentido ontológico, no es el final de algo que estando-ahí deje súbitamente de estarlo; sino que haciendo adelantarse al *Dasein* hasta su poder-estar-entero, hasta su llegar-a-fin, resignifica todas las posibilidades haciéndolas aparecer en cuanto tales, en su carácter finito y siempre provisional. La muerte como posibilidad tiene la más importante función positiva para el poder-ser del *Dasein*, pues lo abre *en cuanto tal*. El anticiparse a la muerte equivale a comprender y aceptar las posibilidades en un modo propio de ser. Lo anterior solo es posible en virtud de que la muerte nunca llega-a-ser; permanece siempre en el modo de la posibilidad: “Por cuanto nunca puede ser experimentada como “realidad” (por lo menos mi muerte), ella es auténtica posibilidad, es decir, posibilidad que continúa siendo permanentemente tal, que no se realiza nunca, por lo menos mientras el *Dasein* es. La muerte es pues *posibilidad auténtica y auténtica posibilidad*” (Vattimo, 2002, p. 49).

A lo largo de este trabajo se ha mostrado como el concepto de posibilidad es decisivo para comprender las particularidades óntico-ontológicas del *Dasein*; para comprender el modo como Heidegger hace fenomenología; para acercarse a cómo en *Ser y tiempo* se entiende la aperturidad de este ente a su poder-ser; para lograr captar las dificultades inherentes a la relación entre el *Dasein* y el ámbito público, que le da todas sus posibilidades a la vez que se las cierra; y, finalmente, para leer el sentido existencial de la muerte entendida como posibilidad. Se ha hecho especial énfasis en que la posibilidad puede ser considerada como una estructura existencial; esta sugerencia para la lectura de la analítica existencial se ha mostrado justificada tanto textualmente como en una visión amplia del propósito, desarrollo y resultados de tal proyecto. Limitada, como todas, esta presentación solo tiene el propósito de permitirle al lector dirigir su atención al que parece ser un hilo conductor al interior de *Ser y tiempo*, y juzgar por sí mismo su relevancia.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (2000). *Metafísica*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Edwards, P. (1975). Heidegger and Death as “Possibility”. *Mind. New Series*, 84 (336), 548-566.
- Gadamer, H-G. (2002). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta: Madrid.
- Heidegger, M. (2002). *De camino al habla*. Barcelona: Del Serbal.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Mulhall, S. (2005). *Heidegger and Being and Time*. London and New York: Routledge.
- Ricœur, P. (2004). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: FCE.
- Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.

Tiempo y espacio en el análisis del aburrimiento de la lección del semestre de invierno 1929/30

Juan Pablo Garavito Zuluaga*

1. Introducción

El *Dasein* habita la cotidianidad mediana y próxima rodeado del ente a la mano, es decir, que habita su mundo circundante en tanto su agarrar aquello que le sale al encuentro, moldea y adapta al ente a su propia forma, en tanto su escondida extrañeza queda reducida a la familiaridad del tacto, de la sensación primaria y ya conocida de lo que la mano toca, de lo que cae bajo ese órgano óptico-ontológico que habría siempre de fascinar a Heidegger hasta sus obras tardías¹. Una tal preocupación, lo sabemos, habría podido servir de base para una hermenéutica de la corporalidad a la que el Heidegger de 1927, empero, permanecería impermeable (Franck, 1986). El cuerpo desaparece como desaparece el conjunto de los entes, invisible para quien se sumerge en su actividad dejando solo el rastro, la presencia querida como metáfora en las palabras que señalan el ser de los entes en el entrelazamiento de lo *Zuhandenheit* y de lo *Vorhandenheit*, de lo a la mano y de lo ante la mano. En el juego del aparecer/desaparecer del ente en su ser utilizado, en su ser

* Doctor en Filosofía de la Universidad de Friburgo en Brisgovia, Alemania. Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Ingeniero de la Universidad de los Andes. Profesor de medio tiempo y de cátedra en la Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del grupo de investigación De Interpretatione de dicha Facultad. jpgaravit@yahoo.com

¹ Ver por ejemplo la lección Parmenides (Heidegger, 1982) o el ensayo Wozu Dichter?, en Wegmarken, (Heidegger, 1976).

agarrado, en su pertenencia al mundo circundante, cada cosa es a la vez, nada y todo, requiere de la totalidad coleccionada y reunida pacientemente para ser asimismo definido por ella.

El espacio lleno de la colección visible de lo a la mano, se nos muestra vacío, se hace visible en su pura estructura, precisamente allí en los intersticios funcionales donde lo ente se ausenta del alcance de la mano y donde se manifiesta en la ausente presencia de lo llamativo, lo urgente y lo obstaculizante (Heidegger, 1977, p. 97 ss; 2003, p. 80 ss)². En la cotidianidad no existe una conciencia separada de su propia ocupación, no existe la relación sujeto-objeto, puesto que no se da allí la segmentación propia de la postura aristotélico-cartesiana en la que el esto, el *tode ti* se presenta como la forma privilegiada de donación de lo ente. Aun en la presencia negativa de lo llamativo, lo urgente y lo obstaculizante de lo ente, el *Dasein* continúa dirigiendo su mirada hacia el propósito por cumplir, pero ahora su circunspección está dirigida al todo de los entes como unidad significativa, a partir de la cual es posible extraer una nueva significación necesaria (en la forma de un útil) para completar la tarea interrumpida. La totalidad referencial de lo a la mano se revela entonces en la interrupción, en el vaciamiento de la actividad, cuando la indeterminación lívida (Heidegger, 1977, p. 179, 456; 2003, p. 138, 334) que gobierna la cotidianidad del *Dasein* parece dar paso al asombro de lo no disponible.

Allí no gobierna, empero, la extrañeza de que el ente sea y no más bien nada, ni la impotencia ante una naturaleza que en la ocupación circunspectiva aparece solo en la familiaridad de lo disponible. Tanto en lo uno como en lo otro gobierna la confianza del *Dasein* en el recorrido regular del mundo (Heidegger, 1977, p. 101 ss; 2003, p. 83), en el que lo ente a la mano, tanto lo fabricado por el *Dasein*, como lo natural, estarán ya siempre allí, saliéndonos al encuentro en el momento justo en que lo necesitamos, es decir, en la sincronía entre necesidad y cumplimiento, para la que el vacío es siempre pasajero y condición de mediación hacia una nueva plenitud de los entes circundantes. En la medianía de la interacción cotidiana no hay lugar para el descenso a un estar arrojado en medio de los entes, no hay lugar a las preguntas fundamentales en la que lo ente mismo es puesto en cuestión. Por el contrario, la presencia de los entes, herencia olvidada de una tradición metafísica que abarca la historia

² En las citas de Ser y Tiempo se dará primero la página correspondiente a la Gesamtausgabe (GA) (1977) y después la edición en español (2003) de Jorge Eduardo Rivera (ver bibliografía). Las traducciones al español son tomadas de esta última edición, las traducciones de las demás obras de Heidegger son del autor. Por ello se indicará en las notas solo la paginación de la GA que, de todos modos, cumple cada vez más la función de paginación estándar para cualquier edición en otro idioma.

entera de Occidente, la naturaleza misma no sabría aparecer sino en la forma de la disponibilidad: “Pero, aquí la naturaleza no debe entenderse como lo puramente presente –ni tampoco como fuerza de la naturaleza. El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento “en las velas”. Con el descubrimiento del “mundo circundante” comparece la “naturaleza” así descubierta” (Heidegger, 1977, p. 95; 2003, p. 79). La región naturaleza no está considerada en su diferencia con lo a la mano, sino en su armonía y continuidad originaria con el mundo circundante y primario del *Dasein*, para el cual y desde el cual no existe la extrañeza ni la distancia, y en el cual la cotidianidad ajustada de los encuentros entre lo natural y la ocupación circumspecta marcan los ritmos eternos de un tiempo del mundo.

Lo que nos importa resaltar en este recordatorio bien conocido de los análisis heideggerianos de la circunspección ocupada del *Dasein* y del darse de los entes primariamente en su ser “a la mano”, es que en ese transcurrir del paso desde una actividad fluida a su interrupción momentánea y de nuevo a otra actividad preparatoria de la dejada así en suspenso, no parece posible hacer coincidir una interrupción similar en la dimensión temporal de la circunspección ocupada de nuestro *Dasein*. La vida cotidiana o bien está marcada por la ocupación o bien está marcada por la huida en el refugio de lo Uno, de las habladurías, de la curiosidad incapaz de permanencia o en la ambigüedad del ser propio como otro. Dicho de otro modo, en el marco de la analítica de la cotidianidad del *Dasein* en *Ser y Tiempo*, no parece darse la posibilidad de una comprensión prefilosófica de nuestra temporeidad como una totalidad significativa y como una estructura determinada, pues esa comprensión solo se abre a partir de las experiencias filosóficamente cargadas de la angustia, del Ser-para-la-muerte y del llamado de la conciencia, que no son, y precisamente es ese el punto, experiencias cotidianas de una conciencia absorta en su mundo circundante.

La experiencia misma de un tiempo vacío o del vacío del tiempo, no aparece en *Ser y Tiempo* y no es considerada en su analítica ni, menos aun, como vía de acceso a una ontología del tiempo y del carácter de nuestro ser como temporeidad. En efecto, esas experiencias reveladoras de nuestra temporeidad son ya siempre el modo de acceso al *Dasein* propio y en cada momento mío, es decir son acontecimientos de un *Dasein* en proceso de despertarse de su sueño cotidiano y ocurren cuando emprendemos el camino de regreso desde nuestro ser caído y nos dirigimos hacia nuestra condición trascendente y originaria.

2. Tiempo del mundo y cotidianidad

Por los análisis contenidos en el capítulo final de *Ser y Tiempo*³, sabemos que a partir de la temporeidad del *Dasein* se dan dos modos del tiempo en

medio de los cuales el *Dasein* inauténtico y cotidiano vive su vida fáctica comprendida ahora desde su dimensión temporal, y que determinan, y a su vez corresponden a dos modos de darse los entes, a saber, en su estar a la mano (*Zuhandenheit*) y en su puro estar ahí (*Vorhandenheit*). En esos dos modos, que exploraremos brevemente a continuación, se pone de manifiesto el olvido de la temporeidad originaria del *Dasein* y con ello se concretiza el olvido del sentido del ser de ese ente llamado *Dasein*, pues, al olvidarse del carácter auténtico del tiempo como finito y ligado a la muerte, cae en una definición de su dimensión temporal, a partir de una estrecha relación con el modo de darse de los entes intramundanos.

Es cierto, sin embargo, que Heidegger mismo pasa de un concepto de tiempo comprendido desde lo “a la mano”, al otro, es decir desde el puro darse ahí de los entes, sin distinguir claramente cuáles son sus diferencias, como si el tiempo que pertenece al mundo circundante y basado en la comprensión de los entes como lo “a la mano”, fuera igual al tiempo basado en la mirada teórica y sin mundo del tiempo nivelado. Es decir, Heidegger no hace siempre la relación estricta entre el modo temporal de la ocupación circunspectiva y el modo temporal de la consideración teórica de los objetos. Por el contrario, tiende a identificar a ambos en el transcurso de sus análisis al final de *Ser y Tiempo*.

Recordemos que ya en el párrafo 26 de *Ser y Tiempo*, había Heidegger interpretado los modos de establecer lejanías y cercanías de lo ente encontrado, en el ocuparse en medio del mundo circundante (*Umwelt*), tanto espacialmente, aquello está a un paso, a dos pasos, “allí mismo”, en un “salto de gato” (*Katzensprung*) (1977, p. 141; 2003, p. 111), como temporalmente cuando decimos “hasta esa casa hay media hora”, expresión que no pretende ser una longitud objetiva de treinta minutos con sus segundos sino que está basada en la duración de las actividades cotidianas. Si nos concentramos en el aspecto del tiempo que se recorre en estas páginas en paralelo con su aspecto espacial, vemos que ya en la manera de expresarse de Heidegger (i. e. media hora no son treinta minutos, no es una extensión en sentido cuantitativo, etc.) hay en estos análisis previos de la temporalidad del mundo circundante una clara distinción entre el sentido propiamente intramundano del tiempo basado en la ocupación y lo que más tarde llamará el tiempo vulgar, es decir la medida “oficial” (1977, p. 142; 2003, p. 112) y pública del tiempo. Ya aquí, en estos análisis que permanecerán aislados del conjunto del texto y no tendrán su continuación sino hasta el último capítulo de *Ser y Tiempo*, la comprensión

³ “Temporeidad e intratemporeidad como origen del concepto vulgar de tiempo” (Heidegger, 1977, p. 534 ss; 2003, p. 389 ss).

del tiempo intramundano tal como se da en la cotidianidad de la ocupación circunspectiva no toma ningún eje absoluto como punto de partida, sino que está centrado en el *Dasein* mismo, pero no como tiempo interior, i. e. temporeidad, sino en cuanto ese *Dasein* central está todo él volcado hacia el exterior y perteneciente al mundo mismo. Por ello, el tiempo y el espacio solo pueden ser expresados mediante deícticos, aquí, allí, ahí, ahora, más tarde, etc., que si bien aparecen por ahora implícitos en el habla del tiempo y el espacio, se harán explícitos en los capítulos finales de *Ser y Tiempo*.

En efecto, esta orientación se reforzará en el párrafo 78 del libro, cuando Heidegger hable de la dimensión fenoménica de la temporeidad a la cual pertenece algo así como un tiempo del mundo (*Weltzeit*) (1977, p. 535; 2003, p. 390). A dicho fenómeno le corresponde como fundamento el hecho de que el *Dasein* fáctico toma su tiempo sin comprender por ello su temporeidad en su dimensión existencial. Ese tomarse su tiempo del *Dasein* fáctico, es decir existente bajo el modo del ocuparse de... circunspectivo, se manifiesta no ya en las expresiones coloquiales de los primeros análisis del párrafo 26, “esa casa está a media hora de aquí”, sino en deícticos, *antes, entonces, ahora, más tarde*, etc., que hacen su referencia explícita al *Dasein* en todo caso y en cada instante mío, en medio de su existencia fáctica. Esa centralidad del ocuparse de...del *Dasein* como origen de una temporalidad intramundana propia de la ocupación circunspectiva, está expresada en una cadena de instantes señalados con demostrativos que hacen continuamente referencia a ese origen. Los deícticos con los que se mide el tiempo del mundo están “a la mano”, como lo están los entes de los cuales nos ocupamos cotidianamente. Están a la mano, decimos paradójicamente, en cuanto llenan nuestra condición temporal del mismo modo que nuestra cotidianidad está llena de ocupaciones parciales que conforman tanto el espacio de la ocupación como la sucesión de las mismas.

Siempre será posible utilizar, para el *Dasein* ocupado, aquellos deícticos que no tienen sentido más que en la estrecha referencia a su ocupación, es decir a las actividades que emprende cotidianamente y que conforman, si bien no una narración, al menos una cadena ininterrumpida de hechos cotidianos que constituyen la dimensión temporal de su entorno. Ese tiempo es un tiempo óntico-fáctico que tiene su condición de posibilidad en su Ser-en-el-mundo existencial como el horizonte extático de su temporeidad.

Al carácter de esos deícticos temporales conectados entre sí en una cadena de referencias, lo llama Heidegger *databilidad* (1977, p. 538; 2003, p. 392). En esa databilidad que precede cualquier intento de fijar un calendario, una fecha, una hora, se expresa el *Dasein* mismo en su entorno inmediato, es decir

“su *estar en medio* de lo a la mano comprendiéndolo circunspectivamente” (1977, p. 538; 2003, p. 392). Si bien, nos dice Heidegger, en la expresión de la databilidad tiene prioridad la expresión del “ahora” y del “ahora que”, en cuanto surge de una presentación que se interpreta a sí misma (1977, p. 539; 2003, p. 392) en medio de los entes intramundanos, es claro que todos los deícticos cobran su sentido pleno en cuanto y solo en cuanto referidos a las ocupaciones del propio *Dasein*, a partir de un ahí abierto por la temporeidad extático-horizontal que le es propia. En esa presentación del “ahora”, del “ya no es ahora”, del “todavía no es el ahora”, se esconde una totalidad de referencias, un pleno de tiempo del mundo en su cotidianidad que parece no tener fin ni comienzo y que se establece en ciclos y repeticiones que varían de amplitud, y que Heidegger llamará lapsos (*Spanne(n)*). Pero allí surge el problema ya señalado: aun si ese tiempo del mundo depende del encuentro del *Dasein* con los entes bajo el modo de ser de lo a la mano, en cuanto presentación de su propia ocupación y la espera de lo que todavía no se cumple en ella, no existe, en el marco de *Ser y Tiempo*, una posibilidad de precomprensión prefilosófica de la totalidad temporal de ese tiempo óntico compuesto por los “antes, ahora y después”. Debido a ello, la interpretación heideggeriana salta más allá de una tal precomprensión a la explicación extática de su origen a partir de su temporeidad, que para el *Dasein* cotidiano queda oculta⁴. En otras palabras, en la comprensión de tiempo que se da en la medianía del *Dasein* en su ocupación circunspectiva, no existe la posibilidad de captar el todo referencial conformado por los deícticos y sus lapsos, como sí la hay para el todo de referencias de los utensilios y herramientas a través de la negatividad de lo llamativo, lo urgente y lo obstaculizante. En el fenómeno temporal intramundano no se da la posibilidad de un tiempo vacío, pues en él se está siempre en medio de la ocupación y aun los modos negativos de lo a la mano, que fuerzan el cambio de dirección de la mirada circunspectiva, siguen necesitando de la continuidad del tiempo ocupado para poder ser remitidos al para qué de la ocupación cotidiana del *Dasein*.

Temporalmente hablando, el *Dasein* está doblemente distanciado de una temporeidad auténtica, puesto que no solo se comprende a partir del tiempo de las cosas, de las tareas, del esto después de lo otro, sino que además ni siquiera puede precomprender el modo en el que el tiempo se da como una totalidad, es decir, del modo en el que el tiempo se remite a un orden de los instantes enmarcados y hechos posibles en un sentido global del tiempo que tiene su raíz en el mundo mismo, en el mundo de la ocupación circunspectiva y que se comprende prefilosóficamente. Pareciera allí, entonces, que el tiempo

⁴ Cf. los párrafos 79 y 80 de *Ser y Tiempo* (1977, p. 537 ss; 2003, p. 391 ss.)

en su carácter ontológico solo puede ser accedido mediante una comprensión no hermenéutica sino puramente ontológica de su darse como fenómeno.

De ahí que el paso del tiempo del mundo circundante (habría que decir no *Weltzeit* sino *Umweltzeit*) al tiempo público, paso necesario en cuanto al *Dasein* le pertenece existencialmente el *Mitsein* y ónticamente el *Mitdasein* el coestar con otros, sea el paso del lenguaje puro de los deícticos al encuentro nivelado de un referente único, “intersubjetivo”, al que no le corresponde ya su fijación en la instancia particular del *Dasein* ya siempre mío. Así, el tiempo se convierte en patrimonio y disponibilidad para todos, en la que el *Dasein* no tanto se toma su tiempo como “*aprovecha* el tiempo que hay” (1977, p. 542; 2003, p. 395). De lo anterior se puede concluir que a la estructura de la publicidad como el dominio del “Uno” le pertenece, además de la “habladuría, la “curiosidad” y la “ambigüedad”, el tiempo público, es decir el tiempo no centrado ni propio, sino el tiempo de todos y de nadie, marcado por el “*cómputo* astronómico... especificado por medio del calendario” (1977, p. 544; 2003, p. 396). Es el tiempo que se sincroniza mediante el uso de meses y años, de modo que lo que en él acontece tiene una medida común y una comprensión que se sale del uso privado de los deícticos para pasar al lenguaje compartido en el que el tiempo se expresa con la medida oficial de la extensión. Será luego ese tiempo público, históricamente considerado, el se llevará hasta su referencia mínima en las horas y los minutos, es decir que con la introducción del reloj como la gran máquina moderna, desaparece el tiempo del mundo y quedamos solo con el tiempo público, el único que la modernidad tecnológica conoce.

Es cierto que en la continuación de los análisis heideggerianos, el tiempo de la ocupación circunspectiva tiene también su referencia en la naturaleza como lo a la mano y, sin embargo, esa referencialidad está marcada con la donación individual de lo natural, i.e. el sol en su recorrido de la bóveda celeste en su marcación de las sucesiones, el recorrido por el cielo que introduce la alternancia del día y la noche, que recuerda la frase de Hegel en el contexto de la conciencia sensible: “el ahora es día”, “el ahora es noche”. Si bien todavía es un tiempo datable solo en relación con la centralidad de quien expresa su relación con el tiempo, ese tiempo en el que la naturaleza entra como marcación del tiempo pertenece ya mediadamente al tiempo intermedio entre el puro privado de la ocupación y el público de la abstracción. Por ello puede dudarse de la conclusión apresurada de Heidegger cuando dice: “en éste [tiempo datable] ya está co-descubierta siempre la naturaleza que nos rodea y el mundo público circundante” (1977, p. 546; 2003, p. 397)⁵. Allí iguala Heidegger el tiempo de la naturaleza, más emparentado, según nuestros análisis, con el tiempo del mundo, con el tiempo público en el que el eje se convierte en la abstracción

del reloj. Si bien es cierto que, como lo dice el autor unas líneas antes, ese tiempo de los deícticos en conjunción con hechos naturales no se limita a ser el tiempo de los útiles, si está de todos modos limitado a la naturaleza como lo a la mano y al *Dasein* como ocupación circumspecta.

3. Experiencia del tiempo y de la época después de *Ser y Tiempo*

Si el punto de llegada de *Ser y Tiempo* es el haber encontrado en la temporeidad el carácter de ser de ese ente llamado *Dasein*, la tarea que se impone Heidegger ahora, luego de la no publicación de la tercera sección del libro, *Tiempo y Ser*, es la de alcanzar una temporalidad que se relacione con el ser mismo y a través de ella establecer una idea del ser en general. La consideración de esa temporalidad del ser queda, sin embargo, atada a la temporeidad encontrada en el camino de la ontología fundamental como elemento originario de relación entre Ser, Tiempo y *Dasein*. Pero allí no se ha explorado todavía la posibilidad de un fenómeno originario del tiempo en su relación con el mundo, lo ente y la totalidad de lo ente que permitiera el paso a una temporalidad como idea del ser en general, y por ello este paso no logra darse en las lecciones posteriores a *Ser y Tiempo*, exactamente en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Heidegger, 1975) o en su lección sobre Leibniz (Heidegger, 1978). En este último libro se hacen consideraciones importantes en torno a la necesidad de tomar el carácter de ser del *Dasein* desde su neutralidad ontológica y no en su dispersión óptica, si se ha de llegar desde su temporeidad originaria a una idea del ser en general (Heidegger, 1975, p. 176), o también en torno a la posibilidad de entender las regiones del ser y por tanto en acceso a una metafísica óptica desde la relación entre región y tiempo: “Con relación al tiempo se divide el ser en las siguientes regiones de ser: 1. lo intratemporal (naturaleza e historia), 2. Lo extratemporal y 3. Lo supratemporal, las dos últimas como lo atemporal”⁶. Sin embargo, el anuncio de esas regiones de ser no tiene continuidad en esta lección ni queda claro a qué se refiere Heidegger con lo extratemporal (presumiblemente al *Dasein* mismo) o lo supratemporal (presumiblemente lo divino). El carácter fragmentario de esta lección, de la cual no se posee el manuscrito original, deja entrever que Heidegger podría haber explicitado de forma más completa dicha partición. Así podría interpretarse lo dicho por Heidegger en una carta a Elisabeth Blochmann⁷, cuando habla de la necesidad de un nuevo comienzo en la búsqueda de la relación entre temporalidad y ser.

⁵ Sobre un tiempo de la naturaleza diferente al del tiempo del mundo como tiempo de la ocupación circumspecta, enunciaremos su posibilidad en la conclusión.

Es solo en la experiencia del aburrimiento y la hermenéutica de esta disposición afectiva, que en la lección del semestre de invierno de 1929/30⁸ tomará el nombre que desempeñará un papel fundamental en el segundo Heidegger, es decir el de temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*), como se manifestará ahora la posibilidad de una fenomenología del tiempo mismo, del tiempo público y de un cierto tiempo del mundo que completa el cuadro faltante en la analítica fundamental de *Ser y Tiempo*. Es cierto, sin embargo, que aquí la interpretación tanto del tiempo del mundo como del tiempo público se hará de forma distinta a las del libro mencionado, pero sobre todo, la gran diferencia radicarán en que la experiencia del vacío del tiempo, del tiempo vacío, tomará características históricas determinadas, aunque siempre comprendidas dentro de las posibilidades ontológicas y no meramente fácticas del *Dasein*.

Con el aburrimiento continúa Heidegger una larga tradición interpretativa de este temple de ánimo que desde los albores de las formas de vida propiamente cristianas y occidentales en los primeros monasterios (es decir, de Europa Occidental) se hicieron presente. Con la primera regla para la vida cenobítica en Occidente, las *Instituciones Cenobíticas* de Juan Casiano (1965), se pone de manifiesto también la primera interpretación de la *acedia* que luego dará paso al aburrimiento moderno en Pascal. La importancia de los análisis de Casiano, que él, siguiendo a Evagrio Pontus, coloca en la lista de los ocho pecados principales, radica en que en ellos, el temple de ánimo adquiere un carácter suprapersonal, que no está ni dentro del monje ni fuera de él, sino que es entendido como una relación específica con el tiempo y el espacio. La *acedia* en Casiano, el *taedium* o *anxietatis cordis*, tiene un tiempo específico: “hacia la quinta o sexta hora, dice Casiano, “se imagina el monje estar tan cansado y tener tanta necesidad de comida que le parece haberse agotado por un camino muy largo o un trabajo excesivo” (Cassien, 1965, p. 3). El demonio de la *acedia* vuelve cotidianamente hasta el punto de hacerlo rebelarse contra la rutina diaria de plegaria y de trabajo manual. La *acedia*, podría decirse, genera una necesidad de romper contra las cadenas del horario establecido por el orden monacal. Pero la *acedia* tiene también un componente espacial: ella genera en el monje atacado un horror del lugar (*horror locis*) ((Cassien, 1965, p. 3), una repugnancia por su celda y por sus hermanos cercanos y lejanos a los que considera negligentes y poco espirituales. Le gustaría estar en otro

⁶ “Im Hinblick auf Zeit wird das Sein in folgende Seinsregionen eingeteilt: 1. das Innerzeitige (Natur und Geschichte), 2. das Äußerzeitige und 3. das Überzeitige, die beiden letzteren als das Unzeitige”. (1978, p. 181).

⁷ Sobre esta carta y su significación, así como para la cita de los pasajes relevantes, cf. Irlenborn (2006).

⁸ Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, (Heidegger, 1983).

lugar, y así lo manifiesta al elogiar monasterios alejados donde dice, haría grandes progresos espirituales, que en el aquí y el ahora de su monasterio le es imposible hacer. El aquí es el reino de la mediocridad.

Pero es en Pascal donde el análisis del temple de ánimo del *ennui* adquiere una dimensión más ontológica. Aquí vemos por primera vez que el aburrimiento no es ni un desequilibrio como en la melancolía, ni un ataque espiritual de demonios, sino que está en el centro de la por él llamada *humaine condition*. El aburrimiento está ligado a nuestra posición ilusoria en medio de los dos infinitos de lo infinitamente grande y de lo infinitamente pequeño⁹, dimensiones que han sido reveladas tanto por las nuevas consideraciones cosmológicas como por el uso de nuevos aparatos para ver –microscopio y telescopio– a comienzos del siglo xvii. Esa posición, que podríamos llamar de una centralidad topológica, diametralmente opuesta a la centralidad topográfica del mundo aristotélico, es ilusoria, pues nuestro conocimiento del universo solo alcanza a iluminar una parte de esos dos infinitos y por tanto, con respecto a la totalidad del Universo, será siempre insignificante. El hombre está atrapado en la cárcel insignificante de su propio conocimiento y de su incapacidad de iluminar lo existente. ¿A dónde querríamos ir para liberarnos de esta cárcel en la que nos encontramos, si todos los lugares no sabrían ser sino otras cárceles para el hombre?¹⁰

Su análisis del aburrimiento, sin embargo, no podría realizarse sin la centralidad que ocupa en su pensamiento la aceptación del espacio vacío, como realidad última del cosmos. El vacío le permite ponerse fuera de la tradición aristotélica, pues el vacío no puede entenderse dentro de las categorías de sustancia y accidente. El espacio vacío no es ni lo uno ni lo otro, como tampoco lo es el tiempo. Por otra parte, la aceptación del vacío le permite negar la capacidad de la naturaleza para experimentar algo como el *horror vacui*. Si aceptamos la existencia del vacío, y atribuimos al peso del aire los fenómenos atribuidos al horror del vacío, no necesitaremos otorgar a la naturaleza una tal pasión como característica antropomórfica. Eso significa también que hombre y naturaleza no hablan el mismo lenguaje, que la naturaleza enmudece ante nuestros intentos por desvelar sus secretos. El espacio es un gran silencio, no podemos leerlo ni adentrarnos en sus secretos. No existe conmensurabilidad entre lo que la naturaleza hace o el por qué de su actuar y nuestros intentos por explicarlo¹¹.

⁹ "Également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti". Pascal (1963). Los pensamientos de Pascal están dados de acuerdo con esta edición.

¹⁰ Pensées Nr. 136 'Divertissement'. (Pascal, 1963).

En el vacío del espacio y en la infinitud del tiempo en su indiferencia frente a mi pasado y a mi futuro, es imposible encontrar razones para el aquí y el ahora de mi existencia. Las preguntas, ¿quién me ha otorgado el tiempo y el espacio insignificantes de mi vida? ¿Cómo me han sido asignados? quedan sin respuesta. Ante el vacío de respuestas, ante el vacío e inutilidad del conocimiento, solo queda el retorno al cuarto encerrado, que desde los tiempos de Petrarca había sido la característica central del humanista, el *studiolo* (Liebenwein, 1977). Pero lo que allí era lugar de la memoria, de la reunión de libros y estatuas de los antiguos con quienes el humanista podía entonces entablar conversación, es aquí en Pascal un cuarto desnudo y de paredes blancas, donde el vacío de mi espíritu es igualado por el vacío de la desnudez¹².

En su interpretación fenomenológica del aburrimiento en las lecciones del 29/30, Heidegger une a dicha tonalidad anímica como un modo de encontrarse dispuesto el *Dasein* como ser-en-el-mundo, una característica más compleja, la del aburrimiento como carácter de fundamento de nuestra época y que determina nuestro acceso y modo de encuentro con los entes: el aburrimiento es el temple de ánimo fundamental de nuestro *Dasein* situado históricamente en el presente. Al aburrimiento más relacionado con una forma general de estar el mundo, Heidegger lo llama forma superficial de este, mientras que al aburrimiento que define la época presente, lo llama aburrimiento profundo, el cual constituye propiamente el temple de ánimo fundamental. Antes de entrar, sin embargo, a examinar el aburrimiento como fenomenología del tiempo, debemos preguntarnos qué entiende Heidegger por temple de ánimo fundamental.

Los conceptos metafísicos, mundo, finitud, soledad, no son, nos dice Heidegger, definiciones ya dadas de antemano que pueden ser utilizadas sin más por el conocimiento teórico. Los conceptos señalan mas bien una tarea a cumplir, son señalamientos formales (*formale Anzeige*) que apuntan a la transformación del hombre cotidiano en el *Dasein* que está adormecido por la existencia fáctica y dispersa del hombre en medio de lo ente. Puesto que los conceptos apuntan a la tarea, pero no son la tarea misma, solo pueden ser formales. Esa tarea viene

¹¹ "La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle". Pensées, Nr. 308. (Pascal, 1963).

¹² "[J]'ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre". Pensées Nr. 136 'Divertissement' (Pascal, 1963). Ver también el siguiente texto: "Ennui. Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaires, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent il sortira du fond de son âme, l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir". Pensées, Nr. 622 (Pascal, 1963).

entonces anunciada como un llamado desde nuestro ser-arrojado en el ahí, al despertar en medio del temple de ánimo. Es el llamado a regresar a casa, a existir en el ahí de nuestro ser, en la cercanía del ser. La tarea para el *Dasein* es pensar desde el medio del ente en su conjunto y ello en dos direcciones: por un lado hacia el ser de ese ente en conjunto, y por otro, hacia el ente y sus divisiones regionales, dadas por los diversos modos de ser de lo ente: la naturaleza, lo viviente, el arte, lo a la mano, lo ante los ojos, el *Dasein* mismo visto ahora en su carácter óntico, es decir en sus dimensiones éticas, sociales o políticas.

Así, la tarea de pensar el ser se da mediante el dejar despertar en el hombre un temple de ánimo fundamental. Estamos abiertos al ser y al ente en su conjunto, solo en la medida en que pensamos determinados por un temple de ánimo fundamental, es decir que el estar abierto al ser y la posibilidad de pensarlo se dan de una forma prelógica, y es precisamente ese estar abierto al encuentro con los entes, lo que permite acceder al fundamento de toda vinculación entre ellos y por tanto acceder a la posibilidad del enunciado y del lenguaje, en la forma del “en tanto como”. A partir del temple de ánimo fundamental nos situamos entonces en medio del ente en su conjunto y nos abrimos a la posibilidad de acceder al ser de ese ente en cuanto tal. En un temple fundamental que determina una época, nuestro acceso al ser mismo y a los entes en su conjunto deben estar determinados por ella.

El aburrimiento, nos dice Heidegger, implica “una *relación con el tiempo*, un modo de estar nosotros frente al tiempo, un sentimiento temporal”¹³. En su hermenéutica fenomenológica del aburrimiento, Heidegger establece un camino para ir desde su fenómeno más superficial y cotidiano hasta su estado más profundo, ante el cual se nos revela la totalidad del tiempo como un estar exiliados de este, como un desorden completo que impide cualquier temporalidad regulada: “Este aburrimiento superficial”, nos dice Heidegger, “debe llevarnos al aburrimiento profundo, o dicho de una manera más adecuada, el [aburrimiento] superficial debe revelarse como el profundo, que como fondo del *Dasein* nos afina”¹⁴.

Para el objetivo limitado del presente ensayo, es decir, en el marco de una interpretación diferenciada entre tiempo público y tiempo del mundo, nos interesa solo la primera forma del aburrimiento, pues ella nos coloca directamente en el campo del tiempo público, del tiempo de la sucesión de instantes indiferenciados y nivelados, que adquieren su sentido solo en el modo

¹³ Die Langeweile ist “ein Verhältnis zur Zeit, eine Art, wie wir zur Zeit stehen, ein Zeitgefühl”. (Heidegger, 1983, p. 313).

abstracto del reloj que apunta a un cierto número y que se coordina con otros relojes. Aquí no entra en consideración ese tiempo del mundo, que en *Ser y Tiempo* aparecía como el tiempo propio de la ocupación circumspecta. En el hoy del aburrimiento, parece decirnos Heidegger, solo existe ya el tiempo medido y ajustado, el tiempo intersubjetivo entregado por entero al trasfondo del Uno de la publicidad. Veamos entonces el comienzo de este análisis de la primera forma del aburrimiento:

Estamos, por ejemplo, sentados en una estación de tren sin ningún atractivo, en un tramo perdido del ferrocarril. El próximo tren no viene sino hasta dentro de cuatro horas, la región no despierta nada en nosotros. [...] Leemos los horarios o estudiamos las listas de las diferentes distancias entre esta estación y los otros lugares. [...] Miramos el reloj –ya ha pasado un cuarto de hora. Entonces salimos a la calle. [...] Ahora contamos los árboles que enmarcan la calle, vemos nuevamente el reloj– exactamente cinco minutos desde que lo consultamos por última vez¹⁵.

En la desnudez de la mera presencia sin atractivo, en la inhibición de cualquier posibilidad de distracción, aunque no por falta de esfuerzo, no por carencia de una intención de hacer hablar las cosas, de encontrarles un sentido que por lo menos nos distraiga de nuestra espera, nos hallamos en una instancia del aburrimiento cotidiano de la que no nos es permitido huir. En la ausencia de cualquier ornamento, la estación de tren nos revela su funcionalidad desnuda, el hecho de que está ahí para permitirnos comprar billetes de tren y poder montarnos en un tren y salir de ella lo más pronto posible (Heidegger, 1983 p. 155). La estación no debería nunca llamar la atención en nuestro transitar ocupado, pues ha de cumplir su para qué, en tanto punto de transición entre un lugar u otro, entre una ciudad y un pueblo, entre un destino y otro. Cuando esa transparencia se rompe, nos encontramos con el puro estar ahí de la estación, con su presencia dura y pesada, inamovible y que no responde a nuestro débil llamado.

Es la pura presencia masiva y material de algo que no ha debido aparecer ante nuestros ojos en su pura funcionalidad determinada por un horario de

¹⁴ "Diese oberflächige Langeweile soll uns gar in die tiefe Langeweile bringen, bzw. angemessener gesprochen, die oberflächige soll sich als die tiefe Langeweile offenbaren, uns im Grunde des Daseins durchstimmen". (Heidegger, 1983, p. 122).

¹⁵ "Wir sitzen z. B. auf einem geschmacklosen Bahnhof einer verlorenen Kleinbahn. Der nächste Zug kommt erst in vier Stunden, die Gegend ist reizlos. [...] Wir lesen die Fahrpläne oder studieren das Verzeichnis der verschiedenen Entfernungen dieser Station zu anderen Orten. [...] Wir sehen auf die Uhr –gerade erst eine Viertelstunde vorbei. Also hinaus auf die Landstraße. [...] Nun zählen wir die Bäume an der Landstraße, sehen wieder auf die Uhr– gerade fünf Minuten, seit wir sie befragten". (Heidegger, 1983 p. 140).

tren, por una conexión y una actividad propia. En la ruptura de esa cadena, en la descoordinación entre los tiempos en lo que deben suceder las cosas, se nos revela no la totalidad de lo ente “a la mano”, como era el caso cuando a las cosas por utilizar en su plena disponibilidad sucedía algún modo de su ausencia, es decir, de su llamatividad, de su urgencia o de su ser-obstáculo, sino precisamente lo contrario. Lo que de allí surge es la pura presencia “objetiva”, el estar-ahí de una estación aislada de todo contexto, desnuda de todo adorno, alejada de la totalidad por la ausencia de un tiempo coordinado como sucesión de instantes. En el ser-en-el-mundo bajo el modo del tiempo público, en el que el tiempo pertenece no al mundo de la ocupación circunspecta como lugar en el que las descripciones de su dimensión temporal se realizan mediante deícticos, ni tampoco a una naturaleza como ritmo intersubjetivo y sin embargo situado en el entorno inmediato del *Dasein* ocupado, sino como otra cosa. Esa “otra cosa” nos revela la distancia que había ya en *Ser y Tiempo* y que no quedó explicitada en su desarrollo, entre el tiempo del mundo y el tiempo público, pero que ahora con la fenomenología del aburrimiento cotidiano nos es permitido ver. Así dice Heidegger: “En el aburrimiento se trata de un lapso (*Weile*), un perdurar, de un permanecer particular, un durar. Por tanto entonces del tiempo”¹⁶. Pero ese permanecer no puede ser llenado por una contemplación de las cosas o por la curiosidad manifestada en otras circunstancias, ni por la banal distracción de lo que acontece, pues *nada* ocurre, nada despierta nuestro interés o nos ofrece la posibilidad de olvidarnos del tiempo. En el aburrimiento superficial de esta forma cotidiana, el tiempo público es lo *inolvidable*, lo que nos acompaña y no nos suelta, en el que el yo mismo queda reducido a no ser sino la conciencia de un tiempo que pasa inalterable, pues no hay condición subjetiva alguna que pueda alterarlo.

En el aburrimiento de esta primera forma se presenta el fenómeno del tiempo público en su totalidad, pero *bajo la forma de la negatividad*. Es un tiempo que no ha de poder ser tomado por el *Dasein* como lo disponible¹⁷, no es el tiempo que puede utilizarse para una ocupación determinada, sino que ese tiempo se experimenta precisamente en la imposibilidad de ser llenado, es un tiempo en el que la espera no es una condición nuestra sino que ha pasado por completo del lado de las cosas. Pero las cosas se nos muestran en su lado de ausencia y el tiempo que ellas nos traen es el tiempo vacío de lo que no acontece, de lo que las cosas deben cumplir pero no son capaces de hacerlo. Así el tiempo mismo de los instantes regulares, el tiempo en el que los minutos se suceden, unos iguales a los otros, se nos impone en su puro estar ahí, en su

¹⁶ “In der Langeweile handelt es sich um eine Weile, ein Verweilen, um ein eigentümliches Bleiben, Dauern. Also doch um die Zeit”. (1983, p. 145).

pura sucesión de horas que no se distinguen, incapaces de formar un sentido. La estación, el ambiente, se nos dan en la desconexión de su pertenencia a algo a un para qué, a un todo referencial, casi que podríamos decir, se nos dan más bien en su inutilidad, ya que han sido desnudados de su ritmo, han sido extraídos del conjunto de sucesos, de llegadas y partidas, de relaciones con el referente único del tiempo, el reloj.

Ese aburrimiento desolado, esa lejanía de sentido, nos hace pensar, y como no habría de hacerlo, en aquellos cuadros de De Chirico, en los que se reúnen los motivos de la estación de tren y el reloj, que este pintó entre 1914 y 1919 y a los que llamó *Pittura Metafisica*. Aquí, el reloj que planea sobre la estación se nos presenta como un ojo que nos mira y nos atraviesa, nos fija en nuestro lugar y nos produce un estado similar a la muerte, a esa psicastenia legendaria de la que hablaba Roger Caillois (1938, p. 89-119). En las pinturas de De Chirico podemos sentir esa fijación de nuestro yo en el espacio, esa cesación de toda acción y de todo pulso, es decir de ese reloj interior, producto del paso implacable de un tiempo desnudo y vacío.

En esas pinturas, la descoordinación entre el tiempo del reloj y el tiempo indicado por las sombras sobre el suelo, un tiempo que se expresa aquí por la imagen visual de un deíctico, dado que toda sombra es la sombra de este cuerpo aquí y ahora, en este suelo y en este grado de iluminación, parece indicarnos que el tiempo del mundo, tal como Heidegger lo analizó en *Ser y Tiempo* y el tiempo público de los relojes, no coinciden y no pueden ya coincidir. El tiempo público se ha convertido en una cantidad sin referente, auto referencial, exterior a toda medida real. El tiempo público ha absorbido de tal forma todo rastro de temporalidad del mundo, todo rastro de ente a la mano, que este desaparece y en la huella de una sombra permanece su último rastro. Así dice De Chirico: “Toda cosa tiene dos aspectos, el aspecto ordinario, que casi siempre vemos y todo el mundo ve, y el aspecto espiritual y metafísico, que solo pocos individuos pueden ver en momentos de penetración y de abstracción metafísica” (De Chirico, 1919). En la desaparición del tiempo del mundo absorbido por el tiempo público aparece también como su negativo la posibilidad de un tiempo vacío, que nos abre a la experiencia de la nada como presencia angustiante de una temporalidad desprovista de todo sentido, de toda comprensión y contexto.

En la vacuidad de nuestro estar situados en el aburrimiento de algo que no viene, en la espera sin esperanza de un tren que no llega, y que nos recuerda aquí el

¹⁷ Ver más arriba.

absurdo de una obra de Beckett, se nos niega no solo el sentido del tiempo sino con ello el sentido de lo ente mismo. Así dice Heidegger: “Igualmente se sustrae a nuestro fin no solo la estación sino también efectivamente su entorno, y con éste en su totalidad se señala ahora de forma total la estación como aquello que se rehúsa a darse en su funcionalidad”¹⁸. Es en el aburrimiento donde se revela por primera vez tanto la totalidad de tiempo desde su vacuidad, la esencia del tiempo del reloj como la nivelación de los instantes y la alienación de nuestro tiempo propio en un sistema de coordinación de la cual tanto el reloj como el tren, los horarios y la coordinación entre ellos, las convenciones de los husos horarios, etc. forman parte, *pero no nosotros*. Esa objetivación total del tiempo conlleva lo que ya en el marco de los análisis de *Ser y Tiempo* señalábamos, el tiempo vacío del aburrimiento es el tiempo de los entes en su puro ahí, como *Vorhandenheit*. En la experiencia del tiempo público vacío se destruye la posibilidad de reconstruir el contexto de referencia de lo ente que acompaña lo a la mano, quedando el ente en su puro ahí, listo entonces para ser transformado en objeto de la ciencia:

El “quedarse vacío” (*Leergelassen*) como el no darse en su funcionalidad, presupone algo en su puro ahí, pero esto debe ser algo determinado y esperado en una determinada situación, por lo cual podemos ser dejados vacíos en el sentido del estar siendo aburridos por algo... (Heidegger, 1977, p. 157; 2003).

Lo que se pone en entredicho con esta forma del aburrimiento es nuestra confianza en el mundo, base de todo comportamiento cotidiano del *Dasein* y forma del ocuparse circunspectivo. Lo ente se nos revela en su puro ahí, bajo el modo de la extrañeza, de lo inútil y que en el lapso de nuestro ser dejado vacío por el tren que no llega, se revela como imposible de contener un sentido. Así también, con la determinación del tiempo público bajo su forma negativa de la vacuidad, se nos revela otra característica del mundo público, del mundo del Uno. Con la referencia exterior del tiempo bajo la forma de la abstracción del reloj, es decir de la sucesión mecánica de los ahoras nivelados, lo ente aparece en el tiempo bajo la forma de la coordinación. Es la coordinación misma la que le da la posibilidad a lo ente de aparecer en su pura funcionalidad y como parte de una sincronía global. En efecto, la estación aparece en su utilidad en cuanto recibe en un determinado tiempo y en un determinado ritmo los trenes que le son propios. Pero la estación misma no aparece sino en cuanto hace parte de una región (al menos al principio del transporte férreo, ver nota siguiente) que tiene un mismo tiempo y en el que los relojes se sincronizan para garantizar

¹⁸ “Gleichwohl versagt sich uns jetzt nicht nur der Bahnhof, sondern erst recht auch seine Umgebung, und mit dieser im Ganzen zeigt sich nun vollends der Bahnhof als dieser sich versagende”. (1983, p. 156).

la coordinación de las acciones reguladas por el tiempo público mismo¹⁹.

Así, lo que en Heidegger es la acción aislada de ver el reloj para compararlo con la tardanza del tren, es en realidad el producto de la coordinación altamente compleja de relojes, trenes, horarios y distancias que han sido reguladas de antemano y a partir de la cual el tiempo del reloj tiene un sentido. Solo que ese sentido no tiene nada que ver con quien mira el reloj sino que es enteramente dependiente de lo ya regulado de antemano. De este modo y solo así podemos ver el tiempo en su vacuidad pura de tiempo público cuando se independiza de la sincronía que le dio origen.

Aun si esta forma de aburrimiento es llamada por Heidegger superficial, es ella la que nos revela, por una parte la estructura fundamental de todo aburrimiento, tanto superficial como profundo, así como la configuración de la publicidad vista no desde la Caída, desde el estar con las cosas en el modo de la inautenticidad, sino desde el carácter público del tiempo. Este análisis heideggeriano del tiempo público revelado por el aburrimiento superficial guarda una sutil pero manifiesta relación con los análisis de la vida de la gran ciudad emprendida por Georg Simmel. Para este sociólogo, en efecto, la abstracción del tiempo permitida por la masificación de los relojes de pulsera, significa que la gran ciudad funciona como un todo coordinado y sincronizado por ese tiempo público (Simmel, 1995a, p. 116-131). En la gran ciudad prima la actividad diaria bajo la forma de la lógica del *rendez-vous* (Simmel, 1995b, p. 150), una forma que solo tiene sentido en cuanto se presupone la coordinación y la sujeción del sujeto actuante a una forma única de tiempo. Una característica resaltada por Simmel y que nos acerca a la insinuación heideggeriana de que la posibilidad misma de la ciencia moderna tiene su origen en una forma del aburrimiento y en la consideración del tiempo como una cantidad abstracta, ha sido anticipada por Simmel: “El espíritu moderno se ha convertido cada vez más en un espíritu calculador. El ideal de las ciencias naturales, convertir al mundo en un ejemplo del cálculo [...] corresponde a la exactitud calculadora de la vida práctica” (Simmel, 1995a, p. 119). Para Heidegger no es, sin embargo, que la ciencia moderna se haya convertido en fondo y certeza de la vida práctica, sino que en él en cierto modo dicha relación se invierte. Es porque la vida moderna con la introducción de un tiempo público ha hecho

¹⁹ Al comienzo de los viajes en tren el horario de los trenes era válido solo para una firma y había por tanto tantos tiempos diferentes como firmas, aun en la misma estación. Cuando se establecieron los primeros monopolios regionales de ferrocarriles se hizo necesario unificar el tiempo, pero ese tiempo unificado sirvió hasta fines del siglo XIX solo para el transporte de trenes (Schivelbusch, 1989, p. 43). El origen de los husos horarios, y con ellos del tiempo globalizado, tuvo su origen en los viajes transoceánicos luego de la inauguración de las líneas férreas a lo ancho del país.

del aburrimiento un modo cotidiano de estar-en-el-mundo por lo que la consideración matemática y abstracta de la naturaleza se ha hecho posible y con ella la posibilidad misma de la ciencia moderna.

Así, en esa forma superficial del aburrimiento, se nos revela la forma del tiempo público que pertenece al mundo moderno históricamente considerado, tiempo que adquiere el carácter de una revelación fenoménica de la tonalidad fundamental que lo subyace: el aburrimiento profundo. Con ello se hace claro aquel paso demasiado rápido dado por Heidegger en *Ser y Tiempo* entre un tiempo del mundo, es decir del mundo circundante de la ocupación circumspecta, y un tiempo público caído en la intersubjetividad y abstracción del Uno. Con ello hemos alcanzado uno de los objetivos de este ensayo, al distinguir entre un tiempo de lo ente a la mano del tiempo del simple estar ahí de los objetos. Pero al revelar la tonalidad fundamental otra posible consideración de la naturaleza como lo todopoderoso (*Übermächtige*), como aquella fuerza de los elementos que se presenta en el cuerpo del *Dasein* como enfermedad, pero también como nacimiento, crecimiento madurez y muerte, es decir en su estar arrojado no ya en un mundo sino también y paralelamente en la *physis*, ¿no habrá entonces la posibilidad de pensar un tiempo otro que no corresponda ni a la centralidad del *Dasein* ocupado, ni a la omnipresencia del reloj, un tiempo de la naturaleza como dimensión originaria de la temporalidad?²⁰

Por otro lado, en las consideraciones ofrecidas en las últimas páginas, en el análisis de la significación del tiempo público en el marco de la coordinación y sincronización, en el paralelo con las interpretaciones de Simmel de la vida de la gran ciudad, a lo que habría que añadir el importante concepto debido a Marc Augé (1993) de lo “no-lugares” como formas espaciales de lo que él llama “sobremodernidad”, se plantea la posibilidad de interpretar una espacialidad que tome su punto de partida en el aburrimiento y en la necesaria distracción que le es concomitante. Así, la estetización de los espacios, la monofuncionalidad disfrazada de los lugares más significativos de nuestra contemporaneidad, apuntan a un origen que desde el aburrimiento heideggeriano se ofrecen para ser interpretados. En dichos análisis por venir habrá que procurar balancear las dimensiones tanto temporales como espaciales, con el fin de demostrar que en una tonalidad fundamental se esconde la decisión metafísica fundamental de una época, aquel juego que abre la posibilidad del espacio-tiempo en su co-originalidad e inseparabilidad.

²⁰ Ver desde otra perspectiva una consideración parecida en Sallis (s.f., p. 175-190, especialmente, p. 190) y Gander (2001, p. 229-251).

Referencias bibliográficas

- Augé, M. (1993). *Los “no-lugares”: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Caillois, R. (1935). *Mimétisme et psychasténie légendaire. Minotaure 7*. Impreso de nuevo en: (1938). *Le Mythe et l’Homme*. Paris: Gallimard.
- Cassien, J. (1965). *Institutions Cénobitiques*. Texte latin revu, introduction, traduction et notes par Jean-Claude Guy, S. J. Paris: Cerf.
- De Chirico, G. (1919). *Sull’arte metafisica*. Roma. *Valori Plastici*, (4/5).
- Franck, D. (1986). *Heidegger et le problème de l’espace*. Paris: Les éditions de Minuit.
- Gander, H. (2001). *Existenzialontologie und Geschichtlichkeit* (p. 72-83). En T. Rentsch, (Ed.). *Martin Heidegger, Sein und Zeit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927*. En F-W. von Herrmann (Ed.). *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken*. En F-W. von Herrmann (Ed.). *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. En F-W. von Herrmann (Ed.). *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Sommersemester 1928*. En K. Held (Ed.). *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). *Parmenides, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43*. En M. S. Frings (Ed.). *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, Wintersemester 1929/30*. En F-W. von Herrmann (Ed.). *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*. J. E. Rivera (Trad.). Madrid: Trotta.
- Irlenborn, B. (2006). *Negativität und Metaphysik. Heidegger und das Urchristentum in der Phase nach Sein und Zeit*. *Heidegger Studies*, (22).
- Liebenwein, W. (1977). *Studiolo, Die Entstehung eines Raumtyps und seine*

Entwicklung. Berlin: Gebr. Mann.

Pascal, B. (1963). *Œuvres Complètes*. En L. Lafuma (Ed.). Paris: Seuil.

Sallis, J. (s.f.). Another Time. En J. Faulconer & M. A. Wrathall (Ed.). *Appropriating Heidegger*. S. l.: s.n.

Schivelbusch, W. (1989). *Geschichte der Eisenbahnreise: Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: s.n.

Simmel, G. (1995a). Die Großstädte und das Geistesleben. In R. Kramme (Ed.). *Gesamtausgabe* Bd. 7, *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Simmel, G. (1995b). Soziologie des Raumes. In R. Kramme (Ed.). *Gesamtausgabe* Bd. 7, *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Segunda parte

Heidegger y la modernidad

La consideración heideggeriana de la modernidad a la luz del dolor

Luis Fernando Cardona Suárez*

Parece casi como si bajo el dominio de la voluntad, al hombre le estuviera vedada la esencia del dolor, del mismo modo como la esencia de la alegría. ¿Podrá tal vez la sobremedida de dolor traer todavía un cambio?
(Heidegger)

Se suele considerar a Heidegger como un pensador crítico del proyecto moderno, en la medida en que su mirada filosófica busca en todo momento develar la estrategia metafísica que se encuentra a la base de este proyecto y que envuelve la historia acaecida a Occidente en la noche más larga de todas.

Para Heidegger, la modernidad es la consumación efectiva de la historia de la metafísica en cuanto historia del olvido del ser. Este olvido no solo afecta a la comprensión de lo ente en general, sino que ante todo determina nuestra forma de obrar y sentir. Teniendo presente el sentido de este olvido, podemos señalar que la pregunta por el sufrimiento humano ha permanecido hasta ahora como un problema secundario para la investigación filosófica, que en términos generales lo suele situar en el terreno de la crítica histórica y cultural,

* Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Diplomado en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Profesor titular de la Pontificia Universidad Javeriana. Director de Posgrados 1998-2011. Grupo de Investigación Filosofía del Dolor. fcardona@javeriana.edu.co

sin percatarse de que detrás de las formas fenoménicas de su aparecer, subyace una estructura ontológica más profunda que enmarca nuestro modo histórico de ser.

En la consideración heideggeriana sobre la dinámica interna de la modernidad, la experiencia del sufrimiento humano recibe una particular consideración ontológica, que a menudo no ha sido resaltada con suficiente claridad por los especialistas. Esta consideración se enmarca en el examen detenido del incremento moderno de la devastación del mundo como enraizamiento del origen histórico del nihilismo. A continuación, queremos examinar la etiología de la herida moderna como antesala del despliegue de la devastación nihilista. Para atender a esta tarea, en un primer momento, nos detendremos a examinar cómo surge la problemática del sufrimiento humano en el contexto de la investigación heideggeriana. Después, en un segundo momento, examinaremos la lógica moderna de la autodivinización del hombre como la raíz de la herida moderna, y, finalmente, en un tercer momento, estudiaremos en qué consiste la herida moderna como consumación del nihilismo.

1. La preocupación heideggeriana por el sufrimiento humano

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, Heidegger realiza una serie de conversaciones en las que la problemática del sufrimiento adquiere un lugar preponderante. Estas conversaciones no solo obedecen a la búsqueda de una evaluación crítica de la situación inmediata de la guerra, sino que expresan ya la orientación de un otro pensar que toma distancia de los temas clásicos de la investigación metafísica, concentrados en la determinación conceptual de la naturaleza de lo real y de su conocimiento. En estas conversaciones, conocidas como *Conversaciones en un camino del campo (Feldweg-Gespräche)*¹ —en particular en el diálogo de noche en un campo de prisioneros de guerra,

¹ Estas conversaciones están publicadas en el tomo 77 de la Gesamtausgabe de la editorial Klostermann. Se trata de tres ejercicios de diálogo filosófico redactados por Heidegger en el invierno de 1944-1945, cuando la Segunda Guerra Mundial ya estaba llegando a su final; el primero aborda una conversación entrando en un camino vecinal entre un investigador, un erudito y un sabio. El eje de esta conversación está en la consideración de la pretensión de verdad del conocimiento científico. El segundo presenta un diálogo de un profesor que encuentra un campanario en la puerta de la entrada de la torre. Su centro temático es ahora la ubicación del lugar hacia el cual se debe orientar nuestra mirada. El tercero consiste en una conversación nocturna (Abendgespräch) en un campo de prisioneros en Rusia, entre un joven y un viejo. Este diálogo versa sobre lo que sería el mal mismo, pues con el mal no se quiere simplemente pensar el daño moral, ni lo simplemente reprochable, sino la malignidad misma. Ya que ante el desafío del joven, el viejo se ve forzado a pensar con claridad lo que significa decir que el mal sería lo maligno (Heidegger, 1995, p. 207). En este contexto, lo maligno es lo sedicioso que se funda en la ferocidad de la destrucción, de modo que esto furioso esconde su ira en un modo claro, pero que al mismo tiempo amenaza constantemente esconderse. En este sentido, la esencia del mal radicaría propiamente en la ira de lo sedicioso que nunca se declara y que, cuando lo hace, está también traslapado y abierto en su amenaza escondida (1995, p. 208).

sostenido entre un joven y un viejo—, podemos ver la importancia fundamental que tiene el concepto de devastación, experimentado en la desolación del sufrimiento humano producto de la violencia de la guerra, como criterio de evaluación del presente histórico (Riedel, 2003, p. 240).

Heidegger muestra aquí de manera dialógica la situación de devastación de las fuerzas vitales del espíritu, señalando con ello que, ante la destrucción provocada por la guerra mundial, el pensamiento se ve abocado a hablar de esta destrucción tan solo de un modo indirecto, como si en la intimidad de la conversación sincera entre generaciones, a saber, un joven que levanta las preguntas decisivas que se pueden formular a menudo ante el desconcierto de esta situación histórica y un viejo que intenta pensar y asumir internamente, con la distancia propia de la tradición, el desafío que en dichas preguntas sale a la luz en medio de la voz entrecortada del presente, para no callar, pero sí pensar con devoción la crudeza que hiela el alma y lo cubre todo en el silencio frío del campo de concentración. En el espacio íntimo del diálogo se quiere señalar aquello que nos atañe de manera más íntima y que como tal nos convoca al pensar; esto tan inquietante no puede ser simplemente objeto de una mirada inquisidora de la realidad, pues exige ser recogido en un pensar que rememore el aniquilamiento, de modo tal que esto tan perturbador nunca pueda ya más ser pasado por alto en nuestra escucha aguzada. Tal vez por esta razón, el mismo Heidegger convocó, más tarde, en el semestre de verano de 1952, a sus jóvenes estudiantes a nunca olvidar el aniquilamiento de la libertad, en los siguientes términos:

Hoy se ha abierto en Friburgo la exposición: “Hablan los prisioneros de guerra”. Les ruego que vayan; escuchen esta voz insonora y no permitan que desaparezca de su oído interior. Pensar es recordar. Pero recordar es algo distinto de un fugaz hacer presente de nuevo lo pasado. El recuerdo piensa lo que nos afecta. Nosotros no estamos todavía en el espacio adecuado para reflexionar sobre la libertad, y ni siquiera para hablar de ella mientras cerremos también la mirada ante esta aniquilación de la libertad (2005b, p. 214).

Como podemos ver, la devastación de la guerra significa aquí aniquilación de la libertad. Como lo señala Vittorio Hösle, la categoría desierto (*Wüste*) juega un papel fundamental en la trama del diálogo *Conversación de noche* (*Abendgespräch*) para caracterizar la situación histórica presente (2006, p. 231), como también lo jugará más tarde en sus lecciones de invierno de 1951-1952 en la Universidad de Friburgo, cuando aborda de manera directa la expresión de Nietzsche “el desierto crece” (2005b, p. 28). Apelando a esta categoría, Heidegger busca empero que las representaciones informativas

sobre la guerra sean transferidas “al curso de la devastación del mundo y de la existencia humana” (1995, p. 212). Pero como para Heidegger la universalidad histórico-filosófica reemplaza continuamente el análisis de las responsabilidades morales y políticas concretas, las guerras mundiales son en cuanto tales “sólo una consecuencia de la devastación que desde hace siglos ha consumido a la tierra” (1995, p. 211). Es decir, la inmediatez óptica de los acontecimientos históricos requiere una mirada aguzada que pueda sacar a la luz aquellas estructuras ontológicas fundamentales que están aquí puestas en juego.

Sin duda, esta situación parece que pone en aprietos la validez del análisis heideggeriano sobre los acontecimientos históricos del presente, pues, por un lado, busca alcanzar un punto de vista que trascienda la mera referencia informativa de acontecimientos históricos puntuales, para penetrar con una mirada ontológica aguda en la dinámica más interna y estructural de lo que aquí acontece; pero, por el otro, parece ser que con dicha perspectiva calla, al mismo tiempo, frente a la imputación de una responsabilidad individual en la ejecución de acontecimientos históricos concretos. Es decir, parece ser que la agudeza de los análisis ontológicos desvirtúan ya de por sí la valoración éticopolítica de responsabilidades concretas.

Esta situación debe ser examinada con cuidado, pues ha afectado de manera particular la consideración de la validez del análisis heideggeriano de nuestro presente histórico, a la luz de la dilucidación del dispositivo ontológico que aquí se pone en juego. Es decir, la dificultad con la que nos encontramos puede ser planteada bajo la siguiente pregunta: ¿la profundidad del análisis ontológico implica ya de por sí una cierta neutralidad ética y valorativa frente al acontecer histórico político de los acontecimientos que nos afectan en nuestro presente? Pero para atender a esta pregunta, es necesario primero detenernos con cuidado en la forma como el propio Heidegger introduce la problemática del sufrimiento en el horizonte temático y metodológico de su preocupación ontológica, mostrando con ello no solo la validez de dicha introducción, sino también su verdadero alcance para iluminar una ponderación más moderada de nuestros desafíos históricos, yendo más allá de las meras imputaciones particulares de responsabilidades morales y políticas.

A partir de 1935, Heidegger comienza a hablar con más frecuencia del mal; por ejemplo, en las lecciones sobre *La introducción a la metafísica*, en todas sus *Interpretaciones de la poesía de Hölderlin* de los años cuarenta, y en la famosa *Carta sobre el humanismo* de 1946. En el texto de las lecciones de 1935, impartidas en el semestre de verano en la Universidad de Friburgo, Heidegger

vincula de modo expreso la tematización del mal a lo que caracteriza como el debilitamiento del espíritu, en los siguientes términos:

El predominio de un promedio de lo indiferente ya no es algo sin importancia y meramente aburrido, sino que se manifiesta como la presión de aquello que ataca y destruye toda jerarquía espiritual y la denuncia como mentira. Se trata de la presión de lo que llamamos demoníaco (en el sentido de maldad destructora). Hay varios signos de la advenida de lo demoníaco y también del creciente desconcierto e inseguridad de Europa frente a aquél y en sí mismo. Uno de estos signos es el debilitamiento del espíritu en el sentido de su interpretación errónea, un acontecer en el que nos hallamos inmersos plenamente aún hoy en día (1999, p. 50).

En la década de los treinta, Heidegger inicia sus lecciones sobre Hölderlin, que no abandonará hasta el final de sus días. De estas lecciones cabe destacar las dedicadas a *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, impartidas durante el semestre de invierno de 1934-1935 en la Universidad de Friburgo, que no solo tienen una particular relevancia para la comprensión heideggeriana del temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*) como condición fundamental para levantar las tareas del pensar ante la situación de los tiempos modernos de penuria, sino también por el punto de vista político sugerido en ellas, pues fue el primer curso que Heidegger asumió después de su dimisión como rector de la Universidad de Friburgo en febrero de 1934². A estas lecciones le siguen en 1936 *Hölderlin y la esencia de la poesía*; en 1939-1940 *Como en un día de fiesta*; y durante el semestre de invierno de 1941-1942, Heidegger dictó su curso sobre el himno *Memoria (Andenken)* y en el semestre de verano de 1942 el curso sobre el himno *El Ister*. Después de esta serie de cursos, Heidegger realizó varias conferencias fundamentales en las cuales trató de nuevo, de manera directa, sus dilucidaciones a la obra

² En su texto aclaratorio escrito poco después del fin de la guerra en 1945, donde se aborda de manera directa los hechos ocurridos en el rectorado de la Universidad de Friburgo de 1933-1934, Heidegger vincula la reflexión sobre los acontecimientos de la época con la necesidad de emprender una consideración seria sobre el nihilismo, que inicia de manera decisiva precisamente en este década, en los siguientes términos: "Partiendo de esta realidad de la voluntad de poder veía yo, ya entonces, lo que es. Esta realidad de la voluntad de poder se puede enunciar también, en el sentido de Nietzsche, con la frase "Dios ha muerto", frase que, por razones esenciales, introduje en mi discurso rectoral. Nadie tiene que ver esta frase con la afirmación de un vulgar ateísmo, sino que significa: el mundo suprasensible, especialmente el mundo del Dios cristiano, ha perdido su vigencia efectiva en la historia. Si esto no hubiera sido así, ¿habría sido posible la Primera Guerra Mundial? Y, sobre todo, si esto no hubiera sido así, ¿habría llegado a ser posible la Segunda Guerra Mundial? ¿No había, pues, razón bastante y suficiente necesidad esencia como para, en una reflexión original sobre la superación de la metafísica de la voluntad de poder, pensar más allá de ella: lo cual quiere decir abrir un debate con el pensamiento occidental, a partir de su retorno a su inicio? ¿No había, pues, razón bastante y suficiente necesidad esencial como para intentar, entre nosotros, los alemanes, despertar y llevar a la palestra a ese lugar que funciona como sede del cultivo del saber y del conocimiento, la Universidad alemana, con vistas a esta reflexión sobre el espíritu de Occidente" (2010, p. 26-27).

poética de Hölderlin; entre estas conferencias, las más destacadas son: en 1943 *Retorno a la patria* y *A los parientes*; en 1959 *Tierra y cielo en Hölderlin*, y en 1968 la conferencia *El Poema*.

En todas estas lecciones y conferencias podemos encontrar tres ideas fundamentales que articulan de manera reiterada esta aproximación a la obra poética de Hölderlin y que marcan también, de un modo decisivo, la evaluación heideggeriana de la modernidad; en primer lugar, Hölderlin es tomado aquí por Heidegger no como un simple poeta entre otros, ni como un mero decir que puede resonar como supuestamente actual, sino, mas bien, como el poeta del otro inicio de nuestra historia futura, ya que es “el poeta-más-anticipador, en la época en la que el pensar aspiraba una vez más a saber absolutamente toda la historia vigente” (2003, p. 171). Esto implica resaltar el hecho de que su decir poético no solo nombra los asuntos más sublimes de la existencia humana, el amor, la soledad, la enfermedad, la huida de los dioses, el reconocimiento de la calidez de la tierra y la añoranza de la patria distante, sino que también señala la esencia más íntima del decir poético, pues, en medio de tanta literatura, Hölderlin es el “poeta del poeta”³. Pero esto no quiere decir que el acercamiento heideggeriano a Hölderlin esté orientado a establecer, de la mano del poeta, una cierta filosofía de la poesía y del arte en general (2006, p. 355).

En segundo lugar, en su acercamiento al decir poético de Hölderlin, Heidegger busca resaltar el temple de ánimo fundamental que envuelve a este poetizar anticipador. En este punto, señala de manera reiterada que el temple de ánimo no es lo que comúnmente entendemos como estado anímico (*Seelezustand*) pasajero o puramente circunstancial, sino que dicho temple consiste realmente en abrirse a la disponibilidad de lo ente y experimentar con ello, precisamente, la ausencia de plenitud. Se trata entonces de un temple fundamental que es ante todo dolor (*Leid*), que como un sufrimiento esencial se presenta como duelo (*Trauer*):

Este duelo, en especial, no es un impotente sumergirse-en-sí. Los temples fundamentales no son, según una diferenciación usual aquí utilizada, nada anímico, sino algo del espíritu. El dolor y el sufrimiento sólo *son*, gracias a que se soporta la disputa. El animal ciertamente también puede padecer o sufrir algo, pero este sufrir y tener un dolor no es un pesar, así como tampoco

³ En Hölderlin y la esencia de la poesía, Heidegger señala el sentido de esta elección y denominación en los siguientes términos reveladores: “No se ha elegido a Hölderlin porque su obra, entre otras muchas, haga la realidad la esencia general de la poesía, sino únicamente porque la poesía de Hölderlin está sustentada por el destino y la determinación poética de poetizar la esencia de la poesía. Para nosotros, es en sentido eminente el poeta del poeta. Y por esto es el que se sitúa en la decisión” (2005a, 38).

el dolor de estómago es en sí un pesar ni un dolor como el duelo. No se trata de meros sentimientos “más levados”, sino de algo esencialmente distinto (2010, p. 82).

Solo este gran dolor puede entonces abrirnos al acontecimiento fundamental de apertura y, al mismo tiempo, de cerrazón del mundo en su remitirse hacia lo abierto. El duelo nos permite estar abiertos al imperar de aquello que templa, que atraviesa y circunda en todo instante al hombre en su momento histórico pasajero. Esto que impera es precisamente el destino; pero este destino no es aquí asumido como un mero *fatum*, en el sentido de un involuntario e inconsciente empujar hacia un determinado lugar. Es decir, el destino no consiste en una simple y arrolladora condena dentro de la totalidad del ente encerrado en sí. En la medida en que el *fatum*, que el mismo Heidegger denomina aquí asiático (2010, p. 159), se determinó a cabalidad en el esplendor poético-pensante-político del pueblo griego, cuando se logró articular al unísono la *Moirai* y la *Dike*, emergió, por primera vez, el “carácter de lo terrible (*Ungeheure*), de la limitante distribución y determinación. La experiencia fundamental es, así, la experiencia de la muerte y del saber de ella” (2010, p. 159).

Como podemos ver, gracias a la retención de este temple de ánimo fundamental, los mortales nos podemos abrir ahora a la verdadera experiencia del sufrimiento y el dolor, pues estamos ante lo más “terrible”⁴. A diferencia del animal, la planta y la piedra, que cada uno a su manera está simplemente ahí en la seguridad de su entorno, quedándonos cerrado su ser propio como tal, nosotros somos seres que estamos involucrados de manera peculiar con nuestro propio modo de ser; pero esto no quiere decir que estemos encerrados en nuestra peculiar subjetividad, pues lo que sucede realmente consiste en que no dirigimos ni disponemos enteramente y a cabalidad de nuestro ser, pues con el simple hecho de estar siendo, aún no hemos acogido nuestro ser:

Nuestro ser es tal que, en él, como decimos, estamos arrojados sin conocer la trayectoria (*Wurfbahn*), y sin que –las más de las veces y ante todo– asumamos propiamente este carácter de arrojado (*Geworfenheit*) en nuestro *Dasein*, al que eludimos siempre ya inconscientemente, con diversos medios.

Pero, de una u otra manera, debemos responder al ser, al cual estamos

⁴ En los Aportes a la filosofía, Heidegger señala de manera clara que la articulación de la disposición fundamental del pensar en el otro comienzo, que es enteramente diferente al rumbo históricamente sido del primer comienzo en cuanto olvido del ser, es decir, metafísica, corresponde a la articulación del espanto y la retención, en cuanto presentimiento (*Ahnung*) y el temor (*Scheu*). Pero este temor no se confunde con “la timidez ni tampoco se entiende en dirección de ésta. Ello está tan poco permitido, que el aquí mentando temor hasta acrecienta la voluntad de retención, y esto desde la profundidad del fundamento de la unitaria disposición fundamental. De ella, del temor en particular, surge la necesidad del silencio, y éste es el predisponente dejar esenciarse der ser (*Seyn*) como evento, que determina toda posición en medio del ente y actitud con respecto al mismo” (2003, p. 31).

entregados (2010, p. 160).

En tercer lugar, encontramos también en su obra poética el esfuerzo de caracterizar, con la lucidez del rayo vuelto canción, nuestra situación presente, a partir de una cierta autocomprensión metaforológica y poética del decurso histórico de Occidente. Es decir, para Heidegger, Hölderlin no solo piensa la esencia de la poesía, sino que a partir de ella medita sobre nuestro propio destino; por esta razón, su decir poético nos resulta tan enigmático como anticipador. Meditar sobre nuestro destino implica, necesariamente, acoger el rumbo de aquello en lo que hemos devenido. Este destino es asumido con la mirada del águila que ve lo que se abre y desarrolla en la penumbra, pues “nos atrapa un destino, que nunca es sólo presente (*vorhandene*), sino destinación (*Schickung*), es decir, nos es enviado (*geschickt*) de modo que el padecer nos envía al encuentro de nuestra determinación” (2010, p. 161). Para Heidegger, esta determinación está marcada por la experiencia del olvido del ser. Esta experiencia es vivida por el poeta como el co-padecer (*mit-leiden*) de los mortales en medio del abandono y la distancia más extrema de los dioses. Pero en medio de esta desolación, los mortales pueden encontrar señas de retorno a lo curativo en su proximidad. En términos poéticos, podemos decir que esta experiencia anuncia la necesidad del regreso simple al hogar, esto es, el viraje de la desgracia (*Unheil*) a la gracia (*Heil*). Como podemos ver, en esta meditación sobre el destino de Occidente, la problemática general del sufrimiento humano y la experiencia de la devastación del calor del hogar ocupan un lugar determinante en el decir-poético-anticipador de Hölderlin.

En este contexto, el sufrimiento humano se levanta ante el destino como una herida que desorienta la travesía de lo humano de regreso al hogar. Ante esta vía excéntrica, el hombre pierde su rumbo y se encapsula herido en su sobrevoluntad (*Überwille*):

Los semidioses no saben adónde van. Este no-saber adónde no tiene nada en común con el mero desear, pues éste sí sabe lo que desea, pero no sabe lo que quiere, y si acaso quiere. El no-saber de los semidioses, por el contrario, no surge del desconcierto de un vacío, de la devastación desganada del no-querer, sino de la exuberancia de la determinación, de la desmesura de la capacidad todavía incontrolada. Su voluntad es sobrevoluntad (2010, p. 185).

La fuente del sufrimiento y la devastación está determinada por la desmedida de esta sobrevoluntad. Esta desmedida no se contenta, ni para, con resultados pequeños e inmediatos, sino que por medio de artimañas, cálculos y engaños, se procura nuevos apetitos que renuevan su hambre. Pero esta desmesura de la voluntad es algo espiritual y no simplemente algo pasajero que se anuncia con mucho furor. Ante la situación de penuria y abandono, Heidegger pregunta:

“¿debe Europa, en cuanto tal cabo y cerebro, convertirse sólo en la tierra de un atardecer a partir de la cual otra mañana del destino universal prepara su amanecer?” (2005a, p. 195).

Como puede observarse, en esta dilucidación del decir poético de Hölderlin, Heidegger busca abrirse camino para alcanzar un punto de vista elevado que le permita posicionarse frente a los acontecimientos de dolor, desolación y muerte que se experimentan a lo largo del recorrido histórico de Occidente. Pero ante la devastadora presencia de lo descomunal, el hombre está llevado necesariamente a su más exigente desafío, pues “el hombre de esta tierra se ve desafiado por el dominio incondicionado de la esencia de la técnica moderna y por la propia técnica a ocupar el mundo entero como si fuera un soporte uniforme asegurado por una suprema fórmula universal y por ende completamente calculable” (2005a, p. 196).

Este tema es también posteriormente retomado por Heidegger en 1953, a partir de su interpretación de la obra poética de Georg Trakl. Siguiendo ahora la lectura del poema *Transformación del mal* de 1913, Heidegger vincula el devenir del mal con la posibilidad ambigua del espíritu, que se puede abrir tanto a la posibilidad de la ternura como a la de la destrucción⁵. La destrucción es aquí caracterizada como el desenfreno desmedido del espíritu. Por esta razón, para Heidegger, la maldad no es otra cosa más que el desenfreno de la fuerza llameante del espíritu:

La maldad es siempre maldad de un espíritu. La maldad y su malicia no son lo sensible, lo material. Como tampoco es algo de simple naturaleza inmaterial (geistig). La maldad es espiritual en cuanto es sublevación llameante y engegueda de lo aberrante, aquello que empuja todo a lo disperso de la perversidad y que amenaza abrasar el recogido florecer de la ternura (1987, p. 56).

En la medida en que la maldad es siempre espiritual y que, en cuanto tal, no procede de lo material, su despliegue tiene que ver directamente con el acaecer propio del espíritu, que en el límite más extremo de su devenir, “su

⁵ Se trata del último de los poemas que hacen parte del libro Sebastián en sueño. En este poema en prosa, el poeta muestra esta posibilidad bajo la transfiguración de su propia alma debido a la crudeza y desamparo de la muerte: “Alguien te abandonó en el cruce y tú miras largamente hacia atrás. Argénteo paso en la sombra de manzanos achaparrados. Purpúreo resplandece el fruto en las negras ramas y en la hierba cambia de piel la serpiente. Oh, lo oscuro; el sudor, que surge en la frente helada, y los tristes sueños en el vino, en la taberna de la aldea bajo la viguería negroahumada. Tú, aún lugar salvaje, que encanta rosadas islas del pardo nublado del tabaco y saca del interior el salvaje grito de un grifón, cuando éste caza por los negros escollos en el mar, la tempestad y el hielo. Tú, un verde metal y en el interior un rostro de fuego, que quiere irse y cantar los tiempos tenebrosos de la colina de osamentas y la caída flameante del ángel. Oh, desesperación, que con mudo grito cae de rodillas” (Trakl, 1994, p. 109-110).

furor irrumpe incluso desde la contrariedad de las stirpes y se interpone entre hermano y hermana” (Heidegger, 1987, p. 62). Esta irrupción anuncia el extrañamiento más radical de la localidad en la cual moramos, convirtiendo este crepúsculo espiritual en el país de la tarde, pues el poeta nombra este territorio devastado con la expresión Occidente (*Abendland*). En este sentido, el acontecer histórico del extremo de la maldad insurrecta se identifica con Occidente⁶.

La forma peculiar como Heidegger aborda la herida del mal, no solo provoca sorpresa, ya que aparece como una temática relativa en el conjunto de su recorrido crítico al interior de la historia de la metafísica, sino porque también la determinación de la naturaleza moral del mal no es el problema central que el filósofo tiene ahora en la mira, pues lo que le interesa señalar en sus análisis no es “lo malvado de los actos humanos” (200a, p. 292). Recordemos ahora que la tesis fundamental de Heidegger es la siguiente: el mal no puede ser comprendido en su sentido moral, tal como lo había intentado antes la tradición más clásica de la metafísica en su esfuerzo por justificar a Dios y al orden racional de la creación entera. Al distanciarse de esta tradición, podemos decir empero que este concepto no-moral del mal, es decir, ontológico, ha encontrado en nuestro tiempo profundas reservas y sospechas, por su supuesto no compromiso con la situación moral de nuestro presente. Pero esto no sucede así, pues lo que realmente ocurre es, mas bien, que con su esfuerzo de ver la negatividad propia del mal se alcanza un punto de vista más agudo y penetrante que permite discernir, desde la distancia, los acontecimientos de la ferocidad más extrema, abriendo con ello la posibilidad al despliegue sincero de un arte peculiar de sobrevivencia (Cardona, 2006, p. 210).

Es un lugar bastante común señalar que la comprensión heideggeriana del mal como negatividad ontológica conduce a una especie de relativización implícita del espacio de la ética⁷. Sin duda, nos encontramos aquí ante una situación paradójica. Parecería entonces que tuviésemos que afirmar que en el momento actual el mal mismo, en su ferocidad más extrema, se ha convertido también en algo inmune. Pero en esta amenaza lo que realmente se nos revela no es otra cosa más que el despliegue mismo del nihilismo moderno, que pregona por doquier la urgencia manifiesta de una respuesta moral a una situación que atraviesa a la existencia entera, debido a que su fondo hondea en la sombra

⁶ Como lo anota Derrida, en esta conferencia sobre Trakl, Heidegger señala de manera enfática que “el mal tiene su origen en el espíritu mismo. Proviene del espíritu, pero precisamente de un espíritu que no es la *Geistigkeit* metafísico-platónica. El mal no está del lado de la materia o de lo sensible material, que se opone generalmente al espíritu. El mal es espiritual, también él es el *Geist*, de ahí esa otra duplicidad interna que hace de un espíritu el malicioso fantasma del otro” (1987, p. 163). Este mal, que es esencialmente espíritu, es Occidente.

misma del ser. Para escapar a este peligro, sin caer empero en la indiferencia, se hace necesario atender a este despliegue escuchando de modo aguzado el mecanismo que desata el mal en nuestro presente. Es decir, abordar el mal hoy, significa pensar el desafío del nihilismo. Este punto no puede ser pasado por alto. Por otra parte, el camino para asumir este desafío no ha sido divisado plenamente por la metafísica actual, pues no se ha detenido a considerar extensamente la destrucción efectiva y la malignidad histórica, ya que siempre su mirada ha girado en el espacio limitado del concepto moral de la privación del bien (*privatio boni*). Ciertamente, la idea del mal moral (*malum morale*) no problematiza la culpa del hombre, pues las faltas se localizan únicamente en el espacio de un sistema de normas reconocidas socialmente, pero cuyos derechos de validez suelen ser considerados como contradictorios.

La concepción heideggeriana del sufrimiento humano, basada en la dilucidación ontológica del presente, busca salirle al paso a esta dificultad, ya que el mismo Heidegger ha cuestionado los intentos teóricos de ubicar el exceso del mal en el campo de un sistema de normas sancionadas socialmente, indicando con ello la necesidad de pensar con rigor el fenómeno de una malignidad que no es mencionada de manera expresa en las investigaciones habituales sobre la problemática filosófica del mal.

Para Heidegger, el mal en su realidad fenomenológica radica en una causa que reposa en lo más profundo del ser, esto es, en algo fundamental, a saber: en la tentación basada en la propia existencia humana de aspirar a una forma de incondicionalidad suprema. Es decir, el mal se basa en un fondo sombrío que tiende, en todo momento dado, a subvertir de manera radical la estructura

⁷ En este punto se suele señalar como indicador de la relativización problemática del espacio de la ética la respuesta dada por Heidegger en la Carta sobre el "Humanismo" a la pregunta acerca de cuándo escribiría él una ética. Como sabemos, la respuesta de Heidegger a Jean Beaufret es, sin duda, desconcertante, pues antes de comprometerse en una empresa así, da un giro a la cuestión formulada por el joven filósofo francés. El giro se produce de la siguiente manera: si con la palabra ética se quiere señalar la estancia propia del hombre, será necesario entonces reconocer que "el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo la ética originaria" (2000a, p. 291). Es decir, con este pensar queda ya clausurado todo esfuerzo posterior de emprender una reflexión ética en sentido disciplinar. Y en la medida en que el pensar que piensa en el horizonte de la verdad del ser fue denominado en Ser y tiempo como "ontología fundamental" (1998c, p. 36), dicha ontología debe ser reconocida ya como "ética originaria", o por lo menos como relativizando en su horizonte todo esfuerzo posible de configurar algo así como una ética. Como confrontación a esta comprensión del horizonte de la ética en su subsunción a la ontología, se suele también indicar la posición crítica de Levinas frente a Heidegger, pues para este filósofo francés, y retomando el espíritu de la filosofía práctica kantiana, la ética puede ser comprendida como filosofía primera, buscando así cuestionar la respuesta dada por Heidegger a Beaufret en 1946 y retomando una vez más la validez de esta pregunta, sobre todo de cara al problema central de la finitud. Pero el punto aquí de objeción es realmente la comprensión de la facticidad estructural del Dasein como un ser volcado hacia la muerte (Sein-zum-Tode) tal como se presenta el asunto en la analítica existencial del Dasein (Cardona, 2010, p. 200), pues "la filosofía práctica de Kant demuestra que la reducción heideggeriana no es obligatoria. Que, en la historia de la filosofía, puede existir una significación distinta a la finitud" (Levinas, 1998, p. 77).

entera de la existencia⁸. Pero Heidegger se distancia también de todo esfuerzo de comprensión de su realidad que considere que su fundamento reposa en una especie de mal metafísico (*malum metaphysicum*), que deje por fuera toda posibilidad de inculpación real del hombre, como ocurre por ejemplo en el modelo metafísico de Leibniz. Veamos ahora con detenimiento el análisis heideggeriano de nuestra situación presente, a la luz de lo que hemos aquí bosquejado.

2. La lógica de la autodivinización moderna del hombre

Si queremos caracterizar nuestro presente desde la perspectiva abierta por la pregunta filosófica por el sufrimiento, podemos indicar de un modo preliminar que la malignidad de este mal se muestra hoy en el hecho de que el hombre moderno se encuentra lanzado a un empeño de invertir la ventaja de su propia limitación, de modo tal que él mismo llega incluso a ser la condición de su propio ser. Claro está que, según Heidegger, la fundamentación de esta inversión no se encuentra solo en la Modernidad, sino que se remonta, mas bien, incluso a los albores de la historia de la metafísica, pues es allí donde reposa su causa más propia. Por esta razón, el mal puede ser comprendido como un destino, esto es, no como algo perteneciente únicamente a la Modernidad, sino como aquello que resulta del devenir histórico del mundo que fue determinado desde sus inicios hasta alcanzar la forma de un ordenamiento moral del mundo⁹. Para entender desde esta óptica el despliegue de la Modernidad, se hace necesario entonces tener presente, en primer lugar, la crítica heideggeriana a la metafísica y su intento de desmontar su efectividad mundanal, sin distorsionar la violencia del fenómeno descubierto por el análisis realizado por Heidegger. Recordemos, en este punto, que Heidegger caracteriza el bien como lo salvo (*das Heil*) o lo saludable, y el mal (*Unheil*) como una herida (2000a, p. 287). Ahora bien, tenemos que indagar lo siguiente: si el mal es una herida, ¿en qué radica entonces su enfermedad?

Desde la segunda mitad de la década de los treinta, Heidegger considera que en el centro de la Modernidad se da una tendencia creciente e ilimitada hacia la autodivinización del hombre, que culmina precisamente en la metafísica

⁸ En este punto, es necesario tener presente que la idea de una inversión radical de los principios de la existencia entera ya fue estudiada antes en el capítulo cuarto de la presente investigación, cuando se examinó el mecanismo metafísico de la llamada perversión del corazón humano. Obviamente, esta idea de una inversión completa de la estructura ontológica que soporta a la existencia ha sido uno de los aportes fundamentales de Schelling a la dilucidación de una cierta metafísica del mal; este aporte es retomado por Heidegger a partir de la peculiaridad distintiva de su mirada ontológica existencial.

de la subjetividad. En sus textos sobre el análisis de la tarea de metafísica este motivo aparece como parte del desarrollo de una etiología del mal, esto es, como la historia de un *Dasein* humano determinado hacia una cierta tendencia a realizar la inversión de los principios constitutivos de lo real, esto es, a desplegar una enfermedad instalada en el centro de su corazón que abre el mal de manera violenta, devastando todo lo que se ha configurado antes históricamente, infectando incluso las posibilidades abiertas para el hombre en el despertar de la Modernidad. Heidegger hace el balance de dicha enfermedad, indicando cómo el mundo se ha convertido en una noche infernal. Es decir, la Modernidad no es otra cosa más que:

La noche del mundo transformada en mero día técnico. Ese día es el más corto. Con él nos amenaza un único invierno infinito. Ahora, no sólo se le niega protección al hombre, sino que lo salvo de todo lo ente permanece en tinieblas. Lo salvo se sustrae. El mundo se torna sin salvación, pierde todo carácter sagrado. De este modo, no sólo lo sagrado permanece oculto como rastro que lleva hacia la divinidad, sino que hasta esa huella hacia lo sagrado, lo salvo, parece haber sido borrada (1998d, p. 219-220).

En esta caracterización de la Modernidad como una enfermedad peculiar, no resulta nada casual que el mismo Heidegger hable de un período largo de incubación; este período corresponde a la época en la cual la proposición del fundamento fue reconocida en su especificidad ontológica propia¹⁰. En general, todo proceso de incubación remite a un período de virulencia en el que se realiza lo incubado, lo incrustado y el tramado de algo patógeno. Heidegger entiende este período de incubación como dándose ya entre la infección, es decir, el uso de una demanda creciente del hombre a ser incondicionalmente divino, y la aparición fenoménica de la enfermedad como tal en la desgracia de la Modernidad, el despliegue de la devastación. En efecto, se debe con ello resaltar que no solo en el Cristianismo, sino también en la tradición propia de la Antigüedad clásica, se daba ya siempre una aspiración a ser *como* Dios¹¹, pero nunca antes se había presentado la exigencia de ser efectivamente *un* dios. Este último deseo se muestra ya, en primer lugar, allí donde el Dios moral cristiano en el fondo ha muerto, tal como lo indica tanto Nietzsche en

⁹ Para Heidegger, la metafísica es realmente el acontecimiento destinal de Occidente: "La metafísica, en todas sus figuras y en todos sus niveles históricos, es una única fatalidad (Verhängnis: horizonte inevitable), pero quizá también la fatalidad necesaria de Occidente y el presupuesto de su dominio planetario. La voluntad de este dominio reobra sobre el centro de Occidente, un centro desde el cual, a su vez, una sola voluntad se opone a la voluntad... La metafísica es fatalidad en el sentido estricto de esta palabra, en el único sentido al que aquí nos referimos; en ella, como rasgo fundamental de la historia acaecida de Europa occidental, deja las cosas del hombre suspendidas en medio del ente, sin que el ser del ente pueda jamás ser experimentado, interrogado y ensamblado en su verdad como el pliegue de ambos, a partir de la metafísica y por ésta" (1994, p. 69). En este sentido, solo en el contexto de la metafísica como fatalidad puede ser pensada su superación como "torsión" (1994, p. 63).

su revelador diagnóstico del nihilismo moderno como el mismo Heidegger en su deconstrucción del dispositivo ontológico de la Modernidad. En este punto, debemos tener presente que semejante muerte no se dio de manera aislada, porque este Dios ya antes se había corporalizado, en la Antigüedad clásica, en aquella proyección incondicionada del hombre pensada únicamente desde la trascendencia.

Este proceso histórico lo podemos condensar de la siguiente manera: en la Modernidad el hombre acepta el papel de Dios que él mismo le ha quitado; pero este proceso no ha llegado todavía a su final, pues su realización debe marcar, para Heidegger, de manera destinal el final del tiempo histórico. Por esto, podemos decir ahora que no se ha dado, en efecto, un proceso, en primer lugar, de simple sustitución entre Dios y hombre y, con ello, una cierta tentativa de ocupar el vacío dejado por el Dios muerto, sino que más bien dicha destitución es propiamente una sustitución de alcances ontológicos. Con este concepto de sustitución queremos indicar la tendencia del hombre moderno a identificarse con lo incondicionado y llegar así a ser para sí mismo esto incondicionado. No se trata empero de formular una mera simplificación del discurso moderno de la muerte de Dios, sino que con la indicación de este proceso, Heidegger quiere señalar el destino peculiar de la historia de la metafísica clásica.

Con su crítica a la historia de la metafísica y su afirmación de un necesario período de incubación, Heidegger quiere localizar el agujijón secreto que estimula al hombre moderno a querer el pleno dominio incondicionado sobre la tierra entera (2000c, p. 191). En este sentido, podemos decir que la tesis de la autodivinización no caracteriza tan solo de un modo inmediato el curso que debe corresponder a la intención propia de la metafísica moderna y a su estructuración metodológica. Para Heidegger, este curso ha iniciado ya, al mismo tiempo, detrás de sus espaldas como la mancha ciega de una voluntad de autocerteza en un mundo que se ha convertido en problemático para atender al esfuerzo humano de encontrar un sentido posible a todo lo existente. Teniendo

¹⁰ Este período de incubación se caracteriza por el despertar del pensamiento metafísico bajo la formulación del principio de razón (*principium rationis*): "es verdad que lo que la proposición del fundamento enuncia en su versión común resuena de alguna manera en el pensamiento occidental desde siempre. Sólo que, según el cómputo historiográfico, fueron necesario dos mil trescientos años para hacer que la proposición del fundamento se restableciera y estableciera propiamente como proposición fundamental" (1997, p. 96).

¹¹ El sentido de esta aspiración se muestra con claridad en la presencia del mito de Prometeo en el desarrollo de la Antigüedad clásica. Para Blumenberg, Prometeo es, por ejemplo, el fundador de la cultura, pues "la cultura sería, simultáneamente, tanto una forma de instruir como también de despertar la autocapacidad de activación del sujeto. Prometeo no sería, primero, el ceramista de la humanidad y, luego, el donador del fuego, sino el creador del hombre mediante el fuego; esto es lo que constituye la *differentia specifica* del hombre, como lo será, de nuevo, en la paleontología antropológica de la actualidad" (Blumenberg, 1979, p. 338).

en cuenta este punto de vista, podemos entonces descifrar una vía, más bien subcutánea, de acceso a la historia moderna de la metafísica, que va más allá del mero reconocimiento de la afirmación abstracta de un supuesto derecho humano a convertirse en lo incondicionado de un Dios, que ya antes había sido proyectado en la tradición clásica.

Desde un punto de vista metodológico, podemos señalar que Heidegger procede como si fuese un doctor, que a partir del diagnóstico de la condición efectiva de la cual se abren los síntomas indicados para él como malignos¹², tales como, la maquinación del poder, el gigantismo y la devastación generalizada¹³, busca reconstruir con su trabajo analítico las estaciones del recorrido de la enfermedad. Ahora bien, procediendo como un doctor ante una herida abierta, Heidegger busca conocer la etiología fundamental de la enfermedad, es decir, su prehistoria, a partir de la cual podamos dilucidar la malignidad de este mal; por esto, tenemos que reconocer también que la herida del mal no se funda únicamente en la culpa de la Modernidad. A partir de este fondo, Heidegger comprende el mal, por un lado, no como un fenómeno moral que se realizaría a causa de una supuesta contravención cometida por un presunto culpable contra una norma aceptada como universalmente válida, y que solamente podría ser aclarado de acuerdo con este contexto en el cual ha nacido.

Pero, por el otro, señala también que el mal debe ser comprendido no de un modo privativo, como si se tratase de una carencia de ser en el sentido de la deficiencia de una disposición del existente orientado desde siempre hacia el bien¹⁴. En este horizonte interpretativo, el mal sería propiamente una ensambladura moderna del ser mismo, es decir, una especie de mal ontológico (*malum ontologicum*), una cierta determinación que se deriva del modo de ser del hombre y de las cosas presentes a él¹⁵. La razón de esto la podemos encontrar en la siguiente situación: todo existente, que consigue su tiempo medio de valor únicamente a partir de la aspiración humana a la disposición, ya no puede aparecer ante sí mismo como no disponible, sino solamente en un horizonte funcional en el cual puede ser de nuevo también aniquilado, sin

¹² Para Heidegger, los síntomas son anomalías que se muestran en el cuerpo y que al mostrarse, y que en cuanto mostrándose, son indicio de algo que no se muestra en sí mismo. En este sentido algo se muestra aquí en tanto que no se muestra, es decir, permanece oculto en su mostrarse; por ello, "todas las indicaciones, representaciones, síntomas y símbolos tienen esta estructura formal básica del manifestarse, por diferentes que ellos sean entre sí" (1998c, p. 52).

¹³ En sus lecciones de 1935 de la Universidad de Friburgo, Heidegger enumera estos síntomas del modo siguiente: "En la tierra, en torno a ella, se está produciendo un oscurecimiento universal. Sus acontecimientos característicos son: la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre, la prevalencia de la mediocridad" (1999, p. 48-49). Y en *La época de la imagen del mundo*, estos síntomas los condensa en la expresión lo gigantesco, que adquiere formas y disfraces más diversos. En este sentido, lo gigantesco es "aquello por lo cual lo cuantitativo se convierte en una cualidad propia y, por lo tanto, en una manera especialmente señalada de lo grande" (1998a, p. 78).

dejar para ello huella alguna. Es decir, aquello que solamente es en cuanto es disponible ha llegado a ser, igualmente, prescindible.

El hecho de que esta tendencia a la sustitución afecte también siempre al modo de ser del hombre es, para Heidegger, una clara herida abierta de la modernidad y expresa, al mismo tiempo, el potencial social y político que puede alcanzar la comprensión moderna del ser como disponibilidad. En sus obras de madurez, Heidegger enfatiza siempre que el hombre moderno se encuentra marcado por una voluntad que llega a ser el medio y la medida de todo lo existente y, con ello, la fuente suprema de la interpretación del horizonte de sentido¹⁶. Por ello, podemos decir ahora que la arrogancia de un monopolio de la fundación del sentido y la pretensión de una función de la limitación, en el sentido de ser una causa suprema, no indican dos cosas distintas y aisladas, sino un único y mismo fenómeno, a saber, el despliegue del nihilismo en su malignidad histórica.

Con esta interpretación de la tendencia moderna hacia la autodivinización humana podemos entender también por qué la verdadera condición previa para el despliegue del nihilismo radica, realmente, en la comprensión metafísica de lo que ya antes había sido indicado en la tradición clásica bajo la expresión “Dios”. Esto quiere decir que el concepto de Dios así comprendido es en el fondo la clave para la consideración de la interpretación heideggeriana de la dinámica interna del nihilismo contemporáneo. En este sentido, podemos señalar entonces que en la autodeterminación del hombre moderno el existente finito reivindica para sí mismo el rol que poseía antes el Dios modificado o revestido filosóficamente como ser supremo. Cómo fue posible este desplazamiento, lo podemos sintetizar del siguiente modo: en la medida en que se redujo la pretensión de hacer un simple reemplazo de un ser por otro, el lugar de Dios como criterio supremo de la máxima moral fue depuesto y, luego, su espacio vacío cubierto por medio de una clara estrategia metafísica de sustitución. En este proceso de sustitución se revela el carácter metafísico del nihilismo moderno (Rosen, 2002, p. 260). Recordemos que con la muerte de este dios

¹⁴ Como ya lo hemos indicado en el capítulo cuarto de la presente investigación, el reto metafísico fundamental para pensar el mal consiste en poder asumir su realidad en su positividad más propia; este reto presupone desmontar la doctrina clásica de la *privatio boni*.

¹⁵ Esta concepción heideggeriana del *malum ontologicum* es heredera de la metafísica del idealismo alemán y, de manera particular, de la metafísica de la libertad del Schelling de 1809 (Iber, 2003, p. 195-196).

¹⁶ Para Heidegger, lo esencial de la posición metafísica moderna radica en lo siguiente: “1- El modo y la manera en que el hombre es hombre, es decir, en que es él mismo; el tipo de esencia de su mismidad, que no es en absoluto igual al de su Yo, sino que se determina como tal a partir de la relación con el ser. 2- La interpretación de la esencia del ser de lo ente. 3- El proyecto de esencia de la verdad. 4- El sentido según el cual el hombre es medida aquí y allá” (1998a, p. 84).

moral no muere precisamente Dios, pues aún su sombra acompaña a los hombres. Pero las consecuencias de esta situación se pueden todavía agravar con el paso de los años, pues el gigantismo de la voluntad tecnocrática, como ya Heidegger lo había denunciado en su crítica de finales de la década de los treinta a la maquinación industrial, es tan solo un reflejo de la superlatividad de un existente considerado antiguamente como trascendental y supremo¹⁷.

Ahora bien, podemos acercarnos a la malignidad proveniente del acontecimiento nihilista de esta sustitución, en el cual este proceso es pensado como el despliegue de un agravamiento de aquella dimensión de remisión que penetra al mundo entero, a partir del mal que aparece como tal, es decir, podemos comprender su potencial nihilista teniendo en cuenta su expansión fenoménica, tal como sucede en los casos de diagnóstico de las enfermedades, en los cuales se puede determinar la naturaleza maligna del mal que nos aqueja a partir de los síntomas que lo evidencian. En este sentido, Heidegger es de la opinión de que la fenomenalidad de lo existente en su sentido originario se basa en “lo que se muestra, lo automostrante, lo patente” (1998c, 51), que para nuestro caso es aquello que penetra a partir de una privación de sí en una aperturidad en la cual el hombre puede llegar a ser capturado. Pero con todo, el mostrarse aquí no debe ser comprendido como una simple apariencia, como si lo que se muestra fuese únicamente un mero fenómeno en contraposición a un *noúmeno* inaccesible para el representar humano, sino que más bien debe ser entendido como un poner de manifiesto aquello que se hace presente.

Para Heidegger, el surgimiento de esta actitud de representación es el fundamento decisivo para el despliegue de lo que aquí ha sido caracterizado como el período de incubación de la malignidad moderna. En la Modernidad el modo de ser de lo representado es la presencia (Inwood, 2000, p. 175). Al mismo tiempo, se asegura con esto el estatus ontológico del hombre como punto de relación de esta representación. Así como el concepto de Dios había sido antes comprendido en la Antigüedad como lo existente supremo, es decir, como la causa suprema de todo ser, el hombre se asume ahora en la Modernidad como sujeto, esto es, como la prioridad hacia la cual se orienta todo lo que es; por esta razón, Heidegger enfatiza siempre que en la Modernidad el hombre

¹⁷ En este punto es necesario tener presente que, para Heidegger, la maquinación es realmente el dominio del hacer y de la hechura. “Pero en esto no ha de pensarse en obrar y actividad humanas y su emprendimiento, sino viceversa, tal es sólo posible en su incondicionalidad y exclusividad en virtud de la maquinación. Ésta es el nombramiento de una determinada verdad del ente (de su entidad). En primer lugar y en la mayoría de los casos esta entidad nos es asible como la objetividad (ente como objeto del representar). Pero la maquinación capta esta entidad más profundamente, más inicialmente, porque está referida a la *téchne*. En la maquinación se encuentra a la vez la interpretación cristiano-bíblica del ente como *ens creatum*, tómesese esto, pues, de modo creyente o secularizado” (2003, p. 117).

es la medida y el medio de todo lo que es, ya que él concede el sello del ser. Aquello que se manifiesta como una herida tiene empero como consecuencia lo siguiente: solamente ante la presencia ilimitada, en la cual se hace disponible todo lo que acaece para el hombre, se puede alcanzar un aseguramiento histórico del mundo, que haga posible el tan anhelado emplazamiento de todo lo existente.

De acuerdo con la reconstrucción heideggeriana de la historia de la metafísica moderna, el hombre se comprende como un *subjectum*; pero aunque este sujeto quiere decidir sobre la constitución de la existencialidad de cualquier existente, quiere también disponer de su ausencia en el sentido de un no-estar-todavía en la presencia y sobre ello poder también gobernar. La fuente secreta de lo que Heidegger denomina como la herida del mal radica entonces en esta pretensión de un poder semejante de disposición de lo que es y de aquello que debe dejar de ser. Pero el punto determinante ahora consiste en señalar que este poder no es en primera instancia solo un mero destino de la modernidad, ya que dicho poder se había presentado antes también bajo la representación de un Dios trascendente, que había sido asumido, a su vez, como la única causa suprema de la existencialidad de todo lo existente. Es decir, Heidegger no aborda de manera trivial la preferencia de la Modernidad ante el despliegue onto-teológico del Medioevo, pues tanto un modelo como el otro están igualmente determinados por el olvido fundamental del sentido del ser en general, al intentar determinar dicho sentido a partir de una cierta causalidad suprema y primera. Por esta razón, la metafísica medieval puede ser comprendida también para Heidegger como recayendo en la historia del olvido del ser; olvido que, no obstante, el hombre mismo puede experimentar, comprender y tratar solamente por el simple hecho de existir. En este sentido, lo verdaderamente importante radica entonces en indicar que el cambio de Dios al hombre, como aquella condición de posibilidad que el existente es, acontece ante el mismo fondo del olvido metafísico del ser como algo que es presente y oculto al mismo tiempo¹⁸.

Esta pérdida del lugar esencial sucede en la Modernidad, debido a que en ella el hombre mismo acepta un lugar impropio levantándose como medio de todo lo existente y en esta supuesta seguridad no solo devasta originariamente su *ethos*, sino también la estructura propia de su existir, esto es, el mundo. El mundo deviene entonces *in-mundo*, pues “en la época del poder exclusivo del poder, es decir, del acoso incondicionado del ente para el consumo en la usura, el mundo se ha convertido en in-mundo, en la medida en que el Ser, si bien esencia, lo hace sin su propio prevailecimiento” (Heidegger, 1994, p. 83). Cuando esto ocurre, el mundo pierde su verdadero rostro y se convierte

en el in-mundo de la errancia, y desde el punto de vista de la historia del ser, esta transformación se presenta como “la estrella de la errancia” (1994, p. 87).

Pero, para evitar caer en una interpretación sesgada de esta posición, es necesario tener en cuenta que desde el giro moderno el hombre siempre se ha esforzado en ocupar de manera clara el lugar de una causa suprema; claro está que esta situación es una consecuencia de la historia de la metafísica como olvido del ser, de modo que sería un error de interpretación valorar dicho paso como una falta moral, que debe ser duradera y que nunca debió haber tenido lugar en la historia acaecida del ser. Es decir, la malignidad que irrumpe por causa de esta transvaloración se produjo por un dispositivo que va más allá de toda posición moral de bien y mal, pues el fundamento para dicha sustitución radica en una especie de audacia originaria del hombre que se incrementó gracias al cambio de época, pero que ya se encontraba presente mucho antes. Teniendo en cuenta este proceso de sustitución, podríamos señalar ahora a esta audacia como una cierta exigencia originaria del hombre a querer superar la medida puesta de su finitud. Para terminar, detengámonos ahora en las consecuencias de esta exigencia.

3. La herida moderna como consumación del nihilismo

A partir de lo anterior, podemos hablar, de modo figurado, de un oscurecimiento de la superficie de proyección que dio motivo a este cambio epocal acontecido en la Modernidad. Heidegger habla con frecuencia de que en la Modernidad se produce una cierta liberación del hombre de la verdad cristiana revelada y enfatiza con ello, además, la afirmación moderna de la certeza de sí, esto es, la búsqueda de una suprema legislación de sí que se pone en y para sí misma. Para Heidegger, esta búsqueda se encuentra basada en la necesidad de establecer un fundamento imperturbable de la certeza de la predicación, pues para el propio Descartes está prohibido apelar a un campo de realidad independiente de la simple autoevidencia del yo. Este procedimiento lo podemos comprender, si tenemos en cuenta que, para Descartes, lo que hasta ahora valía como lo más conocido, antes de emprender la tarea de la meditación, era realmente lo más común y, por ello, lo más corriente de lo corriente. No obstante, se produce en la Modernidad, según Heidegger, el pleno abandono del ser. Este abandono es al mismo tiempo el lugar de la máxima soledad; en esta soledad se convierte en problemática la certeza de la verdad y con ello, al mismo tiempo, la certeza de

¹⁸ Recordemos aquí que para Heidegger toda época de la metafísica es una época de extravío, y el camino del pensar sigue senderos y “una pretensión arriesgada” (1998e, p. 273).

la salvación. Desde ahora el hombre tiene que ser el poder unido con la causa suprema personificada, es decir, la condición de posibilidad para que el ser de lo existente no sea insondable; pero solamente lo puede hacer asumiendo su condición de criatura.

Heidegger interpreta esta modificación fundamental del cartesianismo del modo siguiente: Descartes comprende el *cogitare* como un re-presentar (2000c, p, 126). Como sabemos, Heidegger interpreta siempre el representar como un poner en seguro (*Sicherstellen*), pues debido a que algo es representado para el que representa, es forzado también a rendir cuentas y debe probarse como tal, dado que su supuesta certeza ha sido puesta en duda de modo radical. Es decir, dado que algo es puesto de este modo, lo representado es asegurado no solo como indudable, sino también como algo disponible hacia lo cual el hombre representador puede siempre regresar una y otra vez. Pero lo decisivo de este proceso radica en que el correlato del representante alcanza un significado realmente enorme, debido a que todo lo presentado tiene que probarse continuamente ante esta instancia fundante. Por esta razón, resulta claro que todo *ego cogito* es un *cogito me cogitare*. Como consecuencia fundamental de este proceso, podemos señalar entonces lo siguiente: desde ahora el representar ya no es más solamente el camino de fondo para la audición de lo existente como tal, es decir, de lo duradero presente. Mas bien, el representar se convierte ahora en el tribunal que decide sobre la existencialidad de lo existente y, en el futuro, sobre todo lo que debe valer únicamente como existente, es decir, él es el único que puede determinar qué es lo que en el re-presentar es representado por este ante sí mismo y qué es lo puesto para él como algo seguro.

Como anotamos antes, en la Modernidad el hombre se comprende a sí mismo como el *subjectum* del representar y acepta con ello el papel de ser una medida para que lo que hasta ahora no estaba presente se haga presente en general, es decir, para que exista. Como sujeto de representación, el hombre concibe la ley del ser, pues la otorga él mismo a partir de su propio poder. Por esta razón, el representar que se representa es ciertamente capaz de decidir en el modo de su ser sobre la existencialidad de lo existente, porque no solo como tribunal se dirige ante todo hacia una ley, sino que él mismo ofrece ahora la ley del ser. Dicho de otro modo, se encuentra aquí la fuente esencial de aquello que Heidegger caracteriza, teniendo en cuenta el despliegue histórico de la malignidad del mal, como el establecimiento de los plenos poderes del poder, pues realmente el *ego cogito* es un *ego volo*, es decir, “querer en el sentido de la voluntad de poder” (2000c, p. 150). Como podemos ver, el hombre acepta

desde lo propio de la modernidad el papel que antes, en el mundo clásico, le había correspondido a Dios, es decir, se convierte en la estabilidad del fundamento para la existencialidad de lo existente en el *factum* del ser que ha sido creado por un creador supremo, de modo tal que el fundamento radica ahora en el hombre mismo como *subjectum* para todo lo representable. Es decir, la existencialidad significa ahora el poder ser representado del sujeto representador, pues “la seguridad de la proposición *cogito sum (ego cogitans)* determina la esencia de todo saber y de todo lo que puede saberse” (2000c, p. 137).

El punto central aquí del análisis heideggeriano de la dinámica histórica de la Modernidad consiste entonces en señalar el proceso de sustitución del rol del dios metafísico por el hombre. Para comprender el sentido de este análisis, no solo se debe tener presente la función de Dios en la exégesis heideggeriana de la metafísica medieval, sino que también es preciso recordar que no se trata aquí de que un hombre particular asuma ahora dicho rol, sino más bien de que el hombre en cuanto tal ocupa este lugar vacío dejado por la dinámica de la representación. En la visión heideggeriana de la historia de esta enfermedad, el sujeto moderno así comprendido acepta el papel del dios metafísico y se representa a sí mismo como la única causa suprema de lo todo lo que existe.

Así pues, podemos decir ahora que el hombre da a lo existente la medida, mientras él mismo se determina desde sí y a partir de sí. La conformidad con una ley es aquí la pretensión de la medida por la cual el hombre se establece como el *subjectum* para el centro de lo existente en general, pues el “hombre se fundamenta a sí mismo como medida para todas las escalas que se utilizan para medir de alguna manera (para calcular) qué puede pasar por cierto, esto es, por verdadero, por algo que es” (1998a, p. 88-89). Por esta razón, el mundo ha devenido en imagen, es decir, “lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo que el hombre puede tomar a su disposición, como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante él, esto es, en un sentido decisivo, quiere situar ante sí” (1998a, p. 74). Este querer situar todo ante sí mismo se despliega de manera sistemática en la búsqueda de la afirmación del dominio pleno sobre la tierra, pues “la propia tierra ya sólo puede mostrarse como objeto del ataque que, en cuanto objetivación incondicionada, se instaaura en el querer del hombre. Por haber sido querida a partir de la esencia del ser, la naturaleza aparece en todas partes como objeto de la técnica” (1998b, p. 190).

Para clarificar la referencia temática del diagnóstico de la Modernidad a la divinización del hombre, podemos tener presente una vez más el contraste existente entre la disposición medieval y la autodeterminación del sujeto

moderno. Por ejemplo, Dios era, para Santo Tomás, todavía la medida de todo lo existente, porque una cosa cualquiera tenía solamente ser, si era conservada por Dios como *actus essendi*; en otras palabras, todo lo que existe era producido como existente por la causa suprema. Según lo dicho hasta ahora, resulta claro que el hombre representador de todo lo existente es también una cierta *forma de creador*, pero lo es únicamente en el sentido del giro moderno. Y, en efecto, lo es así, debido a que el mismo hombre recupera para él, el estatuto del *actus essendi*.

Si antes algo estaba poseído solo por el ser, es decir, si esto era conservado por Dios, esto vale ahora en la Modernidad solo como existente, si está presente como objeto ante el sujeto de representación, recibiendo de él la ley de su ser. Por tanto, el hombre como sujeto de representación es ahora el creador de lo existente, pero no en el sentido de que él mismo pudiese crear a partir de la nada algo que antes no existía; es decir, él es creador siempre y cuando ser signifique ahora algo capaz de ser representado. En este contexto, para el representar moderno lo no presente no vale como existente mientras no sea medido por esta medida universal que es el hombre, es decir, ser presente significa entonces ser objeto de representación. Lo que significa que el mundo ya no se presenta más como la mera imagen ante los ojos de Dios, que lo ve todo, sino como imagen, esto es, como imagen del mundo ante los ojos del hombre, que lo percibe todo; es decir, el ente “antes hecho por el dios creador, se convirtió luego en *hechura* del hombre, en tanto ahora el ente es tomado y dominado sólo en su objetividad” (2003, p. 102). (La cursiva es del autor).

La expresión más clara del hombre comprendido como un creador en sentido moderno se puede ver en el siguiente desplazamiento: en la expresión leibniziana *si Deus calculat, fit mundus*, el hombre es puesto en el lugar de Dios como *creator* del *ens creatum*. En una interpretación aguda de esta proposición, podemos decir empero que este vínculo ya había sido antes realizado, si de todos modos en el cambio de época hacia el despertar de la Modernidad Dios ya había sido, según Heidegger, asumido como un hombre pensado más allá en lo supremo e incondicionado. Si el calcular significa entonces la proyección hacia un más allá y conlleva también el representar de este mundo, este desplazamiento tiene en el fondo un papel muy pobre. En este sentido, podemos decir que la fenomenalización de lo no-presente acontece únicamente ante los ojos del sujeto humano.

En el contexto de estas determinaciones podemos aclarar ahora el emplazamiento de la trascendencia de la que Heidegger mismo habla, anotando lo siguiente: el poder del hombre pensado más allá en lo supremo

e incondicionado, esto es, el hombre que para la metafísica valía antes como Dios, está pensado ahora en la Modernidad, por decirlo así, en el campo de lo terreno, es decir, de la subjetividad humana como tribunal supremo para una adjudicación determinada del ser, pues aquello que denominamos como principios fundamentales parecen ahora “cosas concernientes al entendimiento, algo que, allí donde vayamos, llevamos en nuestra cabeza” (1997, p. 42). Es decir, la proyección y re-proyección de lo existente caracterizan entonces un procedimiento complementario, de modo tal que las propiedades fundamentales de aquella representación se dirigen hacia aquello que procede ahora desde el fondo del hombre, pensado en un sentido antropológico. Y esto que procede desde allí no es otra cosa más que el incremento del dolor en la forma más cruda del nihilismo, que se afirma como el destino de la historia de Occidente. Por esta razón, pensar nuestro decurso histórico implica hoy plantarle cara a la fuente de nuestro propio sufrimiento, a saber, el incremento del desierto.

Referencias bibliográficas

- Blumenberg, H. (1979). *Arbeit am Mythos*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Cardona, F. (2006) Pensar lo que no debe ser o el arte de la distancia. *Universitas Philosophica*, (47), 195-216.
- Cardona, F. (2010). Angustia, responsabilidad y aporía. Hacia una ontología de la hospitalidad. *Universitas Philosophica*, (54), 179-218.
- Derrida, J. (1987). *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. M. Arranz (Trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Heidegger, M. (1987). El habla en el poema. Una dilucidación de la poesía de Georg Trakl. En *De camino al habla*. Y. Zimmermann (Trad.). Barcelona: Odós.
- Heidegger, M. (1994). Superación de la metafísica. En *Conferencias y artículos*. E. Barjau (Trad.). Barcelona: Del Serbal.
- Heidegger, M. (1995). Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren. En *Feldweg-Gespräche*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Der Satz vom Grund*. Stuttgart: Günther Neske Verlag.
- Heidegger, M. (1998a). La época de la imagen del mundo. En *Caminos de bosque*. H.

- Cortés & A. Leyte (Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1998b). La frase de Nietzsche: *Dios ha muerto*. En *Caminos de bosque*. H. Cortés & A. Leyte (Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1998c). *Ser y tiempo*. J. Rivera (Trad.). Santiago de Chile: Universidad Santiago de Chile.
- Heidegger, M. (1998d). ¿Y para qué poetas? En *Caminos de bosque*. H. Cortés & A. Leyte (Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1998e). La sentencia de Anaximandro. En *Caminos de bosque*. H. Cortés & A. Leyte (Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1999). *Introducción a la metafísica*. A. Ackermann (Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (2000a). Carta sobre el “Humanismo”. En: *Hitos*. H. Cortés & A. Leyte (Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000b). *Nietzsche, I*. J. Vermal (Trad.). Barcelona: Destino.
- Heidegger, M. (2000c). *Nietzsche, II*. J. Vermal (Trad.). Barcelona: Destino.
- Heidegger, M. (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. D. Picotti (Trad.). Buenos Aires: Almagesto.
- Heidegger, M. (2005a). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. H. Cortés & A. Leyte (Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2005b). *¿Qué significa pensar?* R. Gabás (Trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2006). *Meditación*. D. Picotti (Trad.). Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (2010). *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*. A. Merino (Trad.). Buenos Aires: Biblos.
- Höslé, V. (2006). *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*. München: C. H. Beck.
- Iber, C. (2003). Interpretationen zum Deutschen Idealismus Vernunftkritik im Namen des Seins. En D. Thomä (ed.). *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart: J. B. Metzler Verlag.
- Inwood, M. (2000). *A Heidegger Dictionary*., Oxford: Blackwell.

- Levinas, E. (1998). *Dios, la muerte y el tiempo*. M. Rodríguez (Trad.). Madrid: Cátedra.
- Riedel, M. (2003). "Feldweg-Gespräche" Deuten im Wort. En D. Thomä (ed.). *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag.
- Rosen, S. (2002). *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*. South Bend, Indiana: St. Augustine Press.
- Trakl, G. (1994). Sebastián en sueño. En *Obras completas*. J. Reina (Trad.). Madrid: Trotta.

Martin Heidegger o los ecos del nihilismo

Manuel Oswaldo Ávila Vásquez

*¿Quién consigue mantener el corazón en sus hermosos
límites cuando el mundo nos golpea con sus puños?*
(Hölderlin)

1. Introducción

Lo que aquí nos convoca es una conmemoración. Conmemorar significa traer a la memoria. ¿Qué es lo que se trae a la memoria? Ni más ni menos que el recuerdo del fallecimiento de uno de los más grandes pensadores del Siglo XX: Martin Heidegger. Pero, ¿por qué Heidegger? ¿No es este un pensador que cuando se nombra siempre produce un cierto escozor?¹ ¿Por qué el elegido no es Wilhelm Dilthey del que se están conmemorando cien años de

* Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Magister en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Filósofo Universidad Nacional de Colombia. Profesor Facultad Ciencias de la Educación Escuela de Filosofía y Humanidades. Integrante del grupo de Investigación Filosofía, Sociedad y Educación. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. manuelavilavasquez@gmail.com

¹ Es bien conocida la relación de Martin Heidegger con el régimen nacionalsocialista, sin lugar a dudas, uno de los regímenes más criminales de la historia del siglo xx. Eso, desde luego, lo hace responsable. Con todo, hay que condenar a este hombre, si se quiere ser justo, de acuerdo con su participación o no en dichos crímenes, de la misma manera que se debe condenar a un buen número de profesores universitarios que, en aquella época, participaron directamente y, no solo con sus teorías, del régimen, y de los cuales se ha hecho caso omiso. Piénsese, por ejemplo, en Wernher von Braun, que luego de colaborar con el ejército alemán en el diseño del mortífero V2, hoy es visto casi como un héroe por el hecho de colaborar

su fallecimiento? ¿O, tal vez pensadores más cercanos, como lo pueden ser Estanislao Zuleta o Rafael Gutiérrez Girardot? Tal vez la respuesta la tenga un hombre absolutamente desconocido para nosotros, a saber, el crítico de arte japonés del siglo XIX, Okakura Kakuzo (1862-1913). Este autor, en un hermoso texto, *La apreciación del arte*, recuerda a un ilustre coterráneo suyo en los siguientes términos: “un eminente crítico Sung hizo una vez una confesión encantadora. Dijo: “Durante mi juventud admiré al maestro cuyos cuadros me gustaban, pero a medida que mi juicio maduraba empecé a admirar lo que los maestros habían elegido para que me gustara”” (2002, p. 247).

Sí, Okakura Kakuzo quizá tenga la respuesta. Aquí no se trata de admirar un maestro por haber escrito los libros que nos gustan, por ejemplo Heidegger, por haber escrito los dos tomos a propósito de *Nietzsche o Ser y tiempo o De camino al habla*, etc., pues, bien había podido ser otro, sino lo que eligió Heidegger como motivo para escribir dichos libros. Por eso, aquí de lo que se trata no es de traer a la memoria tan solo el recuerdo del fallecimiento de un profesor alemán dedicado durante años a la ardua labor de la filosofía, sino algunas de las cuestiones fundamentales tratadas por él. Empero, ¿cuáles son estas cuestiones? Y, lo que es más importante aun, ¿cómo nos afectan estas a nosotros? Vuelve y juega. Tal vez debamos buscar la respuesta a estas preguntas inicialmente en un hombre proveniente del extranjero, puesto que, como ocurre entre nosotros, a este tipo de hombres se les suele prestar más atención que a lo dicho por nosotros mismos. Permítaseme el ejemplo.

De forma reciente, en una de sus tantas visitas al país, el profesor de origen colombiano radicado en Francia, Alfredo Gómez-Müller, mencionaba cómo, en los últimos años, han aparecido en la prensa francesa un sinnúmero de artículos de diversos intelectuales que se centran en la crisis de la civilización. Incluso, Alfredo Gómez-Müller llegó a expresar que para autores como Edgard Morin es indispensable hoy llevar a cabo un cambio radical de la civilización.

después de la Segunda Guerra Mundial con los norteamericanos. Por otra parte, si el pensamiento de Heidegger nos permite actualmente, comprender, y más que eso, desenmascarar, los crímenes llevados a cabo, no solo por el nacionalsocialismo, sino, además, por el americanismo, el sionismo, el comunismo, el islamismo, etc., bien vale la pena confrontar la realidad a partir del pensamiento de este célebre y controvertido pensador. Con el fin de entender de una forma más adecuada esta última afirmación, es conveniente transcribir en este lugar uno de los pasajes más famosos de todos los escritos de Martin Heidegger que se encuentra en su libro *Introducción a la metafísica*. El mencionado pasaje reza así: “Esa Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por el otro. Desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo; en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal” (2001, p. 42). En este orden de ideas, habría que preguntar actualmente, a la luz del pensamiento de Heidegger, si los crímenes que se han cometido, hasta el día de hoy, en nombre del nacionalsocialismo, el americanismo, el sionismo, el comunismo, el islamismo, etc., son, metafísicamente hablando, lo mismo, esto es, preguntar si los referidos crímenes se arraigan en un suelo común: el nihilismo.

Pero, ¿qué es lo que hace que nuestra civilización esté en crisis? Heidegger mismo daba la respuesta a esta pregunta en 1935 en su ensayo *Introducción a la metafísica*, en los siguientes términos:

Pero aún no disponemos de la comprensión esencial acerca de la razón por la que este preguntar en sí mismo histórico de la pregunta por el ser pertenece íntimamente incluso a la historia universal de la tierra. Hemos dicho: en la Tierra, en torno a ella, se está produciendo un oscurecimiento universal. Sus acontecimientos característicos son: la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre, la prevalencia de la mediocridad (2001, p. 49).

¿Alguien pondría en duda que esta caracterización hecha por Heidegger en esa época no se corresponde con la caracterización que podamos hacer acerca de nuestra propia época? No resulta extraño, por eso, que Heidegger identifique la crisis de la civilización, tal como lo hace Gómez-Müller, con el nihilismo. Por eso nuestro asunto aquí, más que recordar un pensador representativo en la historia de la filosofía, será, justamente, la crisis de la civilización a la que se refieren los autores europeos arriba mencionados, esto es, el nihilismo, el cual es, desde nuestra perspectiva, el asunto más relevante de nuestro propio tiempo. Pero, ¿qué es el nihilismo? ¿Cómo nos afecta este hoy?

2. ¿Qué es el nihilismo? Caracterización del nihilismo a partir del pensamiento de Nietzsche

No cabe duda, nuestro asunto aquí es el nihilismo. Pero, ¿cómo debemos entender este término? En pocas palabras, ¿cómo dar respuesta a semejante pregunta? La tarea que nos hemos propuesto no parece nada sencilla. En primer lugar, porque cuando se alude a esta expresión, nos remitimos con ella, necesariamente, a la problemática nada. Es decir, se hace referencia a un vocablo que ni siquiera podemos pensar, pues, resulta claro que, ya lo había visto la fenomenología, todo pensar siempre es de algo (Heidegger, 2009, p. 19). En segunda instancia, porque esta voz ha sido interpretada de las más diversas maneras a lo largo del tiempo. Así las cosas, ¿estamos condenados acaso a ver nuestro asunto, el nihilismo, oculto tras el velo de las interpretaciones? Tal parece. Por eso, pese a lo dicho, todo indica que, en primera instancia, estamos presos del punto de vista desde el cual los grandes pensadores han examinado la cuestión que nos ocupa. Sin duda, este es un problema de primer orden, pues aquí lo que pretendemos es ir a la cosa misma. Sin embargo, tal vez siguiendo este camino se puedan obtener algunas respuestas. Probemos entonces, inicialmente, transitar por esta ruta con el fin

de adentrarnos en este duro y complicado fenómeno.

En este breve espacio resulta un tanto difícil sintetizar este complejo fenómeno. Y, no solo porque la palabra misma se remonta al siglo XII con la aparición en el panorama de un movimiento herético muy interesante, los *nihilianistas*, que negaban el carácter divino de Cristo, sino porque en sí mismo este fenómeno resulta harto problemático. Actualmente sabemos que el término nihilismo fue utilizado por primera vez, en el ámbito de la filosofía, por Jacobi (1743-1819) en su discusión con los representantes del idealismo alemán. Sin embargo, el término solo llegó a tener una amplia difusión por novelas como *Padres e hijos* de Iván Turgueniev (1818-1883). Y, lo que resulta más importante aún, porque esta palabra fue equiparada por la prensa oficial de finales del siglo XIX con el modo de accionar de los movimientos anarquistas de aquella época. No está de más recordar que una de las novelas más emblemáticas de Fedor Mijalovich Dostoievski, se inspira, precisamente, en la personalidad de Serguei Genádievich Necháyev, el cual se constituyó, a la postre, en uno de los miembros más representativos de este tipo de grupos. Con todo, quien llevó, antes de Heidegger, la reflexión sobre el nihilismo a su punto más alto fue Nietzsche, y sin el cual no sería posible comprender la postura del autor de *Ser y tiempo* respecto al nihilismo, de ahí por qué se hablará a continuación acerca de este.

No cabe la menor duda, Nietzsche fue un autor que fue capaz de atisbar en la distancia los verdaderos alcances del nihilismo y sus aterradores efectos. Esto es, fue capaz de entender que el nihilismo no se reducía tan solo a un simple movimiento o doctrina, sino que este era capaz de caracterizar toda una época, es más, su examen podría llegar incluso a develarnos los secretos más profundos de la tradición occidental en su conjunto. Nada extraño si se tiene en cuenta que para el famoso autor del Zaratustra, el nihilismo es el síntoma de un malestar que ha aquejado al hombre occidental europeo desde los lejanos tiempos en que Sócrates y Platón deambulaban por Atenas.

Pero, ¿qué es el nihilismo para Friedrich Nietzsche? Para responder a esta pregunta lo primero que hay que entender es que para este autor no existe algo así como *el* nihilismo. A su entender, existen múltiples tan solo formas de nihilismo. Este carácter tan particular del nihilismo, para decirlo en palabras que Gonçal Mayos utiliza en su presentación a los fragmentos póstumos de Nietzsche, “refleja adecuada y fielmente aspectos fundamentales de la situación contemporánea” (1998, p. 8), pues, aunque “probablemente ni Nietzsche ni el nihilismo son causas de la contemporaneidad, [si se puede aseverar que representan] dos de los síntomas y signos más claros, más significativos

y potentes” (1998, p. 9) de nuestra época. En segunda instancia, se debe comprender que la pregunta por el nihilismo expresa una problemática que llegó tarde al pensamiento de Nietzsche.

Es conocido que la expresión nihilismo la adoptó Friedrich Nietzsche del escritor francés Paul Bourget, quien había publicado un libro titulado *Essais de psychologie contemporaine*. En el referido texto, este autor advertía acerca de la aparición de lo que él denominaba la “gran enfermedad europea” (Mayos, 1998, p. 10). Es decir, a propósito de una especie de enfermedad que aquejaba, a su entender, a algunos de los escritores más conocidos de su propio tiempo, como por ejemplo, Baudelaire, Flaubert, Renan o los Goncourt y, la cual se podía caracterizar en los siguientes términos: “un mortal cansancio de vivir, una tétrica percepción de la vanidad de todo esfuerzo” (Nietzsche, 1998, p. 10).

No está de más decir que estas palabras causaron en Friedrich Nietzsche un enorme entusiasmo. No era para menos, veía en ellas la síntesis de aquello que, de tiempo atrás, había caracterizado con fórmulas tales como: “*pesimismo, decadencia, degeneración vital, muerte de Dios o voluntad de nada*” (Mayos, p. 11). De ahí por qué, a partir de ese momento, esta palabra aparece abundantemente dentro de su obra en diversas variantes. Así, habla de “nihilismo incompleto, pasivo, activo, negativo, clásico o extático, realizado o irrealizado” (Mayos, p. 12). Esta lista será complementada por este autor con términos tales como: nihilismo explícito, en sus dos variantes, a saber, activo y pasivo, y lo que él denomina nihilismo implícito. Sin embargo, de todas estas variantes de nihilismo, si alguno ha jugado un papel definitivo a lo largo de toda la historia de Occidente y el cual ha terminado permeando todos los ámbitos de la vida y de la cultura es aquel que Friedrich Nietzsche denomina como: nihilismo explícito pasivo. Es por eso que Gonçal Mayos, refiriéndose a este, puede decir:

En tiempos de Nietzsche y hoy mismo es el nihilismo explícito pasivo el que más grandes clamores y debates levanta. Los antecedentes [de este] se remontan a las acusaciones de Jacobi a ciertos filósofos, también está presente en algunos románticos como Jean Paul y se consolida en los nihilistas o anarquistas rusos que a partir de 1860 negaron violentamente todo tipo de autoridad y de orden social. Es el caso, a pesar de las divergencias de Chersnishevski, Dobroliúbov, Pisarev, Bakunin y Necháiev (1998, p. 12-13).

Pero, ¿en qué consiste esta forma de nihilismo? La respuesta a esta pregunta la da el propio Gonçal Mayos cuando afirma:

Dostoievski, en el prefacio a los Discursos a Pouschkine y en sus novelas

reflejaba esta concepción: situación desprovista de valores verdaderamente incuestionables que se pudieran contraponer a los tradicionales y decadentes, la cual crea en los hombres la más absoluta incredulidad, una tendencia hacia la autodestrucción –y aun el suicidio– y una visión absolutamente desengañada del hombre y de la existencia. Reflejaba la conciencia del gran vacío dejado por lo que Nietzsche llamaba “la muerte de Dios”, el cual conducía a las famosas consignas “si Dios no existe todo está permitido” y “todo vale porque ya nada vale”. A esta situación Nietzsche la llama “fatalismo ruso, aquel fatalismo sin rebelión en virtud del cual un soldado ruso a quien la campaña le resulta demasiado dura acaba por tenderse en la nieve. No aceptar ya absolutamente nada, no tomar nada, no acoger nada dentro de sí, no reaccionar ya en absoluto...”. (Es lo que Deleuze califica de “pesimismo de la debilidad”: habiendo nacido de la desvalorización de la vida, culmina en la desvalorización absoluta, en la muerte y en la nada). El nihilismo pasivo todavía vive en la protesta y añoranza del absolutamente perdido viejo mundo de las seguridades. Según el aforismo 9 [60] “un nihilista [pasivo] es el hombre que, del mundo tal como es, juzga que no debería ser y que, del mundo tal como debería ser, juzga que no existe. En consecuencia, la existencia (actuar, sufrir, querer, sentir) no tienen sentido; el *pathos* del “en vano” es el *pathos* nihilista” (1998, p. 13-14).

Contra esta forma de nihilismo, la cual, como se ha manifestado, ha moldeado toda la tradición occidental en su conjunto, es contra lo que se levantó Friedrich Nietzsche. De ahí que anteponga a este tipo de nihilismo uno que él caracteriza como nihilismo activo y con lo cual pretende debilitar las bases sobre las cuales se han levantado los cimientos de la tradición europea occidental hasta la época presente. Es decir, una tradición signada por el rechazo tajante a la vida, al mundo, a la naturaleza, al cuerpo, al aquí y al ahora (Mayos, p. 17). En síntesis, busca hacer estallar los fundamentos sobre los que se erige todo aquello por lo cual el hombre occidental europeo ha llegado a ser lo que es.

No podría ser de otro modo, desde su perspectiva, la tradición europea occidental fue cincelada pacientemente por el alma del fatalismo ruso. Esto es, por un espíritu que no ha hecho más que denigrar de este mundo a favor de un ilusorio mundo trascendente. De ahí que considere que la religión y la metafísica han terminado, por diversos caminos, sacrificando el más acá al más allá. En este orden de ideas, se puede decir entonces que: “el anhelo de verdad y de revelación que alienta tanto a la metafísica como a la religión se cobra el precio de la vida más propia, mundana e individual, y por tanto es “voluntad de nada”, de “muerte”” (Mayos, p. 18). Para Nietzsche esta interpretación ha traído unos efectos demoledores, a saber, “el autoodio del hombre, la negación y la autodestrucción” (Mayos, p. 18).

No es por eso fortuito que, poco antes de su desmoronamiento espiritual,

Nietzsche intuyera el advenimiento de las más nefastas consecuencias de esta forma de nihilismo que ha caracterizado la historia de Occidente y que será el motivo principal, dice en la famosa compilación llevada a cabo por Elizabeth Förster-Nietzsche y Peter Gast que hoy se conoce como *La voluntad de poder*, de “la historia de los dos próximos siglos” (Nietzsche, 1980, p. 21). Y, sin embargo, insiste, desde hace tiempo, “el nihilismo está ante la puerta. ¿De dónde nos llega el más inquietante de todos los huéspedes?” (Nietzsche, 1980, p. 23). Para Nietzsche, la respuesta es clara. Por una parte, el nihilismo es la consecuencia necesaria de que el hombre occidental europeo haya llevado hasta sus últimas consecuencias las ideas y valores cristianos y, por otra, este se arraiga en el alma del socratismo y el platonismo, que establece una diferencia tajante entre un mundo verdadero y otro falso.

Desde la óptica de Nietzsche, esta es una inclinación para nada trivial, puesto que, dice, esta continúa resonando hasta el día de hoy. Desde luego, Friedrich Nietzsche se refiere a su propio tiempo, en fenómenos tan dispares como la ciencia, la filosofía, la economía, la política, el saber histórico, el arte romántico, e, incluso en el socialismo, el positivismo y el anarquismo, debido a que en todos ellos, se quiera o no, se profundiza “la oposición entre el mundo que veneramos y el mundo que vivimos, que somos” (Nietzsche, 1998, p. 34). Dicho en otros términos, tal como lo ha hecho la exégesis cristiana, se ahonda la fractura existente entre el más allá y el más acá². Paradójicamente, piensa Nietzsche, llevar esta inclinación hasta sus últimas consecuencias ha llevado a lo que él denomina el “budismo de acción” (1998, p. 32), es decir, a la funesta creencia de que todo en este mundo carece de sentido.

Este espíritu es el que encarnaron, justo, a su entender, los personajes creados por Dostoievski e, históricamente, los anarquistas rusos de finales del siglo XIX, los cuales personificaban una característica esencial de su propio tiempo, a saber, el más radical “anhelo de nada” (Nietzsche, 1998, p. 32). Pero, esta caracterización no pasaría de ser anecdótica si no estuviera vinculada a lo más

² Sobre el espíritu en que se ancla esta dicotomía, resulta muy interesante la lectura del fragmento 9 [60], puesto que allí se pueden leer reflexiones como estas: “el ser humano [siempre] busca “la verdad”: un mundo que no se contradiga, que no engañe, que no cambie, un mundo verdadero –un mundo en que no se sufra: ¡contradicción, engaño, cambio –causas del sufrimiento! El ser humano no duda que haya un mundo como debe ser; le gustaría buscar el camino que conduce hasta él” (Nietzsche, 2006, p. 77). Y, más adelante se señala, [desde hace siglos se ha vuelto moneda corriente] “el menosprecio, el odio contra todo lo que pasa, cambia, se transforma: [pero] -¿de dónde viene esta valoración de lo permanente? Evidentemente, la voluntad de verdad no es más que el deseo de un mundo de lo permanente. (...). [por eso, desde esta óptica] lo único que puede garantizar la felicidad es lo que es: el cambio y la felicidad se excluyen mutuamente. La máxima aspiración, así pues consiste en la unión con lo que es. Éste es el peregrino camino de la suprema felicidad. En suma: el mundo tal como debería ser existe; este mundo en el que vivimos no es más que error, -este mundo nuestro no debería existir. La creencia en lo que es resulta ser una mera consecuencia: el *primum mobile* propiamente dicho es la incredulidad respecto a lo que deviene, la desconfianza hacia lo que deviene, el menosprecio de todo devenir... [De ahí que Nietzsche se pregunte] ¿Qué

característico de esta época, la voluntad de dominio. Esto es, una forma de voluntad que, se quiera o no, termina condenando la existencia. De ahí que diga Nietzsche, “el convertir en algo en nada por el juicio secunda el convertir algo en nada por la mano” (1980, p. 34)³. Esta desafortunada profecía de Nietzsche mostró toda su crudeza al materializarse en las nefastas guerras que sacudieron el planeta a lo largo y ancho del siglo xx. Y, ¿cómo no iba a ser esto así, si durante años, habíamos considerado que todo es vano, si se ha caído en una especie de “fatiga espiritual”? (Nietzsche, 1998, p. 49). En última instancia, ¿cómo no iba a ser esto así, si el ser humano ha estado arrastrado, desde hace tiempo, por una especie de impulso wertheriano que dice tozudamente, *no va más*, y lo que es peor aún, se inclina a una pasión malsana que desea siempre que lo(s) otro(s) no vaya(n) más?

Y, todo esto, anota Nietzsche, se hace en nombre de la moral, más exactamente, en nombre de la mojigatería. No resulta accidental por eso que diga este autor en su célebre *Crepúsculo de los ídolos*: “*todos los medios con los que se ha pretendido hasta ahora hacer moral a la humanidad han sido radicalmente inmorales*” (1984, p. 75). Nada extraño si se tiene en cuenta que toda “moralina” no solo condena los cuerpos, sino que pretende “salvar” las almas. Desde esta óptica resulta evidente porqué toda mojigatería termina, necesariamente, en nihilismo. O, incluso, por qué este se ha convertido “*un estado NORMAL*” (Nietzsche, 1998, p. 64) de las cosas. Tan normal que ha acabado por moldear el rostro mismo de nuestra época. Empero, ¿qué es en últimas el nihilismo? La respuesta dada por Friedrich Nietzsche parece un tanto contradictoria y, sin embargo, el llevar hasta sus últimas consecuencias este tipo de “moral” lleva a un estado de cosas en el que “los valores supremos se desvalorizan” (1998, p. 64). Es decir, a un estado de cosas en el que, en palabras de Dostoievski, “todo está permitido” y en el que “todo vale porque ya nada vale”.

Como es de suponerse, este es un estado de cosas que trae enormes consecuencias, las cuales, piensa Friedrich Nietzsche, no son más que la manifestación de esa inclinación esencial del hombre occidental hacia el ocaso, el retroceso, en una palabra, hacia la *décadence*. Con razón, a este tipo de hombre, no le hayan faltado, las más perversas ensoñaciones apocalípticas.

especie de ser humano reflexiona de este modo? [A lo cual responde] una estéril especie sufridora; una especie cansada de vivir” (2006, p. 78). En este mismo sentido, vale la pena igualmente recordar lo expresado por Hegel en la Introducción a las Lecciones de Estética a propósito del arte romántico al que denomina cristiano, puesto que, nos dice, este tipo de arte como “en el cristianismo se ha experimentado un divorcio entre lo verdadero y la representación sensible” (1985, p. 138).

³ Según la versión hecha por Gonçal Mayos, este pasaje de Friedrich Nietzsche reza así: “la aniquilación mediante el juicio secunda la aniquilación mediante la mano” (1998, p. 111).

No resulta por eso sorprendente que nuestra era, heredera de esta tradición, continúe cargando sobre sus espaldas la vergüenza de Auschwitz y Treblinca, de Hiroshima y Nagasaki. Valga decir que Nietzsche ya intuía algo semejante, de ahí que no sorprenda que en 1888 en *Ecce homo* afirme: “habrá guerras como jamás las ha habido sobre la tierra” (1982, p. 124).

No está de más decir que, para Nietzsche, ante este tipo de nihilismo no queda más que la construcción de una Europa radicalmente antinihilista moldeada, con mano maestra, por una especie de *Übermensch* capaz de decir sí a la vida y amen. Tal fue el anhelo al que se aferró el autor del *Zaratustra* en las postrimerías de su vida lúcida. Sin embargo, en las décadas que siguieron a su muerte, el mundo vería como su anhelo era pulverizado, precisamente, por el colosal espectro de la guerra. La época había terminado dándole la razón a sus más terribles profecías. Pese a esto, no fue a él al que le correspondió ser testigo de excepción de estos aciagos tiempos. Esta tarea le fue asignada a un hombre que, como anota Rüdiger Safranski, le fue dado vivir y pensar “las pasiones y catástrofes de todo el siglo” (2000, p. 23): Martin Heidegger. Por eso, en lo que sigue, se fijará la atención en las consideraciones que hiciera este controvertido pensador acerca del nihilismo y las cuales tuvieron como telón de fondo una época en la que este parecía campear a sus anchas: la década de 1930 y de 1940.

3. ¿Qué es el nihilismo? Caracterización del nihilismo a partir del pensamiento de Heidegger

En el año de 1940, al tiempo que una poderosa tormenta de fuego assolaba todo el planeta, Heidegger se dedicaba a reflexionar acerca de Nietzsche. Más exactamente, estaba consagrado a dictar sus lecciones en torno al *Nihilismo europeo* en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, las cuales tenían como referente la edición de los *Fragmentos póstumos* del autor del *Zaratustra*, la cual estuvo a cargo de la siniestra figura de Elizabeth Förster-Nietzsche hasta 1935, fecha de su muerte. En las referidas lecciones, como otras de la misma época, Heidegger busca pensar la esencia del nihilismo, el cual, a su entender, en Nietzsche no se reduce a una crítica de carácter epocal o europeo, sino al fundamento mismo de toda la tradición occidental en su conjunto. Dicho de otra manera, hace referencia a algo que tiene “un significado histórico” sustancial (Heidegger, 2000b, p. 34) y que está sintetizado en la famosa frase “Dios ha muerto”. Es decir, se alude con ello a un estado de cosas en el que “el dominio de lo suprasensible se vuelve nulo, con lo que el ente mismo pierde su valor y su sentido” (2000b, p. 34).

Así las cosas, hay que decir entonces que, para Heidegger, el nihilismo no se reduce a un burdo ateísmo, sino a una condición en la cual la interpretación de lo ente y de la verdad del ser que reina en ella, está mediada por el desmoronamiento de los valores supremos. En este orden de ideas, anota Martin Heidegger, es evidente que una interpretación de lo ente que no se lleve a cabo desde lo suprasensible lleva a que todos los valores y las normas se erijan a partir de una “interpretación por la que su carácter fundamental experimente una determinación que lo haga servir como “principio” para una nueva tabla de valores y como norma para un correspondiente orden jerárquico” (2000b, p. 37).

Pero, ¿cuál sería esta interpretación de lo ente? Heidegger no lo pone en duda, aquello que Nietzsche denomina la *voluntad de dominio*, la cual está vinculada, necesariamente, con la esencia misma del poder. Esto ocurre así dado que “todo poder sólo es poder en la medida en que sea y mientras sea más-poder, es decir acrecentamiento del poder” (Heidegger, 2000b, p. 37). Esto quiere decir sencillamente que, en una época en la que todo vale porque ya nada vale, el poder solamente se robustece como poder en la medida en que se “sobrepotencie”. En síntesis, la voluntad de dominio, en la época de la muerte de Dios, no se limita solo a aspirar al poder, sino que se otorga, a sí misma, cada vez mayor poder siempre con miras a su propio “sobrepotenciamiento”. Esto lo comprendió bien el poeta Goethe cuando hace decir a su Mefistófeles: “quien tiene la fuerza, tiene también el derecho” (Goethe, 1968, p. 492).

De esta suerte, una época regida por la voluntad de dominio, de poder, es una era en la que el poder no solo se erige como valor supremo, sino que en esta, “el poder mismo y sólo él pone los valores” (Heidegger, 2000b, p. 38). En consecuencia, habrá que decir entonces que en una era semejante, todo lo que está por fuera del ámbito del poder carece de valor. Expresado de manera más precisa, se trata del establecimiento de un orden cuyo fin no es otro que el dominio del planeta en su totalidad por parte de ese pequeño dios sobre la tierra que es el Hombre, tal como lo denomina el poeta Goethe. Un ejemplo literario de esto lo constituye, precisamente, la suerte que corren los ancianos Filemón y Baucis en el Fausto goethiano, o en filosofía, la postura de Hegel respecto a América, Siberia o África⁴.

En este orden de ideas, nada extraño escuchar de labios de este pequeño dios sobre la tierra estas palabras escritas por Friedrich Hölderlin: “mío es el mundo, y sumisas me son todas sus fuerzas; la naturaleza necesita de un señor, ahora es mi criada” (Hölderlin, 1997, 225). Solo la arrogancia de quien

se ha arrogado a sí mismo el derecho dado por la fuerza es capaz de hablar así. Es justo esta actitud la que hace que esta especie de superhombre, entendido desde luego esta categoría en sentido negativo, se erija en la representación por antonomasia de la voluntad de poder⁵. En este sentido, subraya Heidegger, es comprensible por qué, para Friedrich Nietzsche, el superhombre no se limita a una simple ampliación de la categoría hombre, tal como este se ha entendido hasta hoy, sino como:

Esa forma sumamente unívoca de la humanidad que, en cuanto voluntad de poder incondicionada, se eleva al poder en cada hombre en diferente grado, proporcionándole así la pertenencia al ente en su totalidad, es decir a la voluntad de poder, y demostrando que es verdaderamente “ente”, cercano a la realidad y a la “vida”⁶. El superhombre deja simplemente detrás de sí al hombre de los valores válidos hasta el momento, “*pasa por encima*” de él y traslada la justificación de todos los derechos y la posición de todos los valores al ejercicio de poder del puro poder. Todo actuar y realizar sólo vale como tal en la medida en que sirve para equipar, adiestrar y acrecentar la voluntad de poder (2000b, p. 40).

Si se quiere comprender la contundencia que encierran cada una de estas palabras, se debe entender que, para Martin Heidegger, la expresión *Voluntad de poder* y, en particular, la expresión nihilismo, de las que se vale Nietzsche, adquieren un hondo sentido metafísico. Por eso, afirma, cuando Friedrich Nietzsche se pregunta, por ejemplo, en un fragmento póstumo escrito entre noviembre de 1887 y marzo de 1888: “¿qué significa nihilismo? [Y luego responde] Que los valores supremos se desvalorizan. Falta la meta; falta la respuesta al “¿por qué?”” (2000b, p. 44), está teniendo algo más que “meros pensamientos”. Esto es, está atendiendo “en aquello en lo que todos los

⁴ A este respecto, ver lo planteado por László F. Földényi en su texto Dostoievski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar, donde se puede leer: “Podemos imaginar el asombro de Dostoievski cuando leyó estas líneas a la luz de una vela de sebo [Földényi se refiere a la lectura del pasaje acerca de Siberia que Hegel introduce en sus Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal donde se dice: “primero hemos de dejar de lado la vertiente norte, Siberia. Se halla fuera del ámbito de nuestro estudio. Las características del país no le permiten ser un escenario para la cultura histórica ni crear una forma propia en la historia universal”]. Y su desesperación al ver que allá en Europa, por cuyas ideas había sido condenado a muerte y finalmente desterrado, no se prestaba atención alguna al sufrimiento. Porque él sufría en Siberia, en aquel mundo que no formaba parte de la historia. Por eso, desde la perspectiva europea, tampoco había esperanza de salvación. Dostoievski podía considerar con toda razón que no sólo había sido desterrado a Siberia, sino expulsado a la no existencia” (2006, p. 7-8). Por otra parte, vale la pena también transcribir lo dicho por Hegel a propósito de América en sus Lecciones sobre filosofía de la historia universal, donde se dice: “Los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados” (1985, p. 172). Y, más adelante manifiesta: “mas como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérmola con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no sólo ha sido y no sólo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta” (1985, p. 177).

⁵ En este caso se ha utilizado la expresión “superhombre” y no “Übermensch”, respetando la traducción de Juan Luis Vermal (Heidegger, 2000b, p. 40), y en razón a que esta expresión resulta mucha más significativa en este contexto por el carácter negativo al que ha ido normalmente asociada esta categoría nietzscheana.

hechos y todo lo real de esta época de la historia occidental tiene su tiempo y su espacio, su fundamento y su trasfondo, sus vías y sus metas, su orden y su justificación, su certeza y su inseguridad, en una palabra: en aquello en que tiene su “verdad” (2000b, p. 41). En síntesis, está atendiendo a lo más propio “del instante que la historia del ser ha abierto para nuestra época. [Esto es, es capaz de] reconocer en qué instante “estamos” de la historia oculta de occidente” (2000b, p. 41).

Pero ¿cuál es ese instante? Parece que ya tenemos la respuesta. Un tiempo “en el que los valores supremos se vuelven sin valor” (Heidegger, 2000b, p. 45), una época en la que falta una meta, falta un ¿por qué? Dicho con más claridad, una época carente de fundamento, o lo que es lo mismo, de sentido, de valor. Una era en la que se ha terminado perdiendo el suelo bajo los pies. Para Martin Heidegger esto se resume en una única formulación, esta es la época del olvido del ser o, lo que es lo mismo, del nihilismo. Empero, ¿No es esto una simple exageración? Tal parece. Y, sin embargo, haciendo eco de las célebres palabras de Friedrich Nietzsche, el siglo xx mostró de modo contundente que el nihilismo parece estar siempre ante la puerta. Es más, no solo esta parece ser, tal como lo vio Nietzsche, la historia de los dos próximos siglos, sino que, todo parece indicarlo, hoy el nihilismo se ha convertido en el más inquietante de todos nuestros huéspedes. Por eso, anota Martin Heidegger:

Surge la pregunta de si la esencia más íntima del nihilismo y el poder de su dominio no consisten precisamente en que se considera a la nada sólo como algo nulo y al nihilismo como un endiosamiento del mero vacío, como una negación que puede compensarse inmediatamente con una vigorosa afirmación. Quizá la esencia del nihilismo esté en que *no* se tome en serio la pregunta por la nada (2000b, 50).

Para Heidegger, esto fue justo lo que hizo Nietzsche. Por eso, a su entender, tesis muy controvertida, Nietzsche no hace más que pensar desde un horizonte metafísico que toma como punto de partida una interpretación de lo ente que lleva necesariamente a una “metafísica” del hombre”, la cual hace de la voluntad de poder el fundamento último de todo lo que existe. Es decir, indica Martin Heidegger, lleva hasta sus últimas consecuencias el proyecto metafísico instaurado por Descartes que hace del ser humano la medida las cosas (2000b, 57)⁶. Es en este contexto que puede decir:

Concebir el nihilismo como “estado psicológico” significa por lo tanto lo siguiente: el nihilismo se refiere al puesto del hombre en medio del ente en su totalidad, al modo en que el hombre se pone en relación con el ente en cuanto tal, en que configura y afirma esa relación, y por lo tanto en sí mismo; pero no quiere decir otra cosa más que el modo en que el hombre es histórico. Este modo se determina desde el carácter fundamental del ente

como voluntad de poder. El nihilismo, tomado como “estado psicológico”, quiere decir: nihilismo visto como una figura de la *voluntad de poder*, como el acontecer en el que el hombre es histórico (Heidegger, 2000b, p. 57).

Con todo, reconoce Heidegger, Nietzsche fue capaz de percatarse que se ha llegado a un estado de cosas en el cual ha terminado por desvalorizarse todo lo ente. Puesto que, “cuando [para Nietzsche] se desvalorizan todos [los] valores supremos, que son quienes conceden su valor a todo ente, también el ente que se funda en ellos se vuelve carente de valor” (2000b, p. 58). No resulta por eso casual que este estado de cosas, como se ha dicho, genere en los seres humanos el sentimiento de que todo carece de sentido, esto es, una especie de estado de desencantamiento frente a todo lo que suene a fin, unidad, ser, a la mejor manera de ese sentimiento que caracterizaba a los personajes creados con mano maestra por Dostoievski o vivido en carne propia por el alma sensible del poeta Georg Trakl.

De esta suerte, comenta Heidegger, “la caducidad de los valores supremos penetra en la conciencia” (2000b, p. 60) hasta tal punto que esta condición termina impregnando los más elementales ámbitos de la realidad. Como podría preverse, esta termina siendo vista como algo caduco, desprovisto de sentido, de valor. De esta manera, escribe, “en concordancia con esta nueva conciencia se altera la relación del hombre respecto del ente en totalidad y respecto a sí mismo” (2000b, p. 60) y en la que campea el nihilismo a sus anchas. Desde la óptica de Heidegger, este estado de cosas obedece a la dinámicas de una interpretación de lo ente, que desde la Antigüedad hasta Friedrich Nietzsche, ha sentado las bases sobre las cuales la tradición occidental ha constituido su inconfundible modelo de la naturaleza y, desde luego, su propia imagen como ser humano.

No está de más decir que, según Heidegger, lo anterior muestra su contundencia cuando se reflexiona que esta interpretación de lo ente ha terminado calando, debido al impacto planetario de Occidente, en lo más profundo del sentir y el actuar de los seres humanos hasta el día de hoy. Así, subraya, “que haya, por ejemplo, algo así como un motor Diesel [un avión de combate o un tanque de guerra] tiene su fundamento decisivo, el fundamento que todo lo sustenta,

⁶ Sobre este asunto, desde luego la referencia obligada es el ensayo La época de la imagen del mundo donde Martin Heidegger lo dice: “lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y de la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes. El título de su obra principal reza: “Meditationes de prima philosophia”, esto es, “Consideraciones sobre la filosofía primera”. Πρῶτη φιλοσοφία es el nombre aristotélico para aquello que más tarde se llamará metafísica. Toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantendrá dentro de la interpretación de lo ente y de la verdad iniciada por Descartes” (1996, p. 86). Un buen complemento a lo planteado lo representa el apartado Metafísica y antropomorfismo del texto que venimos comentado (Heidegger, 2000b, p. 108).

en el hecho de que en alguna ocasión los filósofos hayan pensado expresa y profundamente las categorías de la “naturaleza” explotable por la técnica maquinista” (2000b, p. 67). Dicho de otra manera, en todos los ámbitos de la vida resuena no solo una determinada interpretación de lo ente en abstracto, sino una interpretación de lo ente que se manifiesta de manera concreta en la explotación de la naturaleza y, no solo de esta, por parte de la técnica maquinista. Es decir, no ha hecho más que “conservar y acrecentar formaciones de dominio humanas” (2000b, p. 74) con el fin de ejercer un implacable control sobre todo lo que existe, incluido, desde luego, el propio ser humano.

En este contexto, hay que decir con Martin Heidegger que, con esta interpretación de lo ente: “ahora el nihilismo ya no es un proceso histórico que, como espectadores, tenemos simplemente frente a nosotros, fuera de nosotros o incluso detrás de nosotros; el nihilismo se revela como la historia de nuestra propia época. (...) [Como] el modo mismo en que estamos y no movemos, el modo mismo en que *somos*” (2000b, p. 75)⁷. Y esto en razón a que esta es una época en la que el nihilismo hace posible la configuración de nuevas “formas de dominio” y en la que todos los valores están remitidos a ellas. Esto es, a la voluntad de poder como fundamento del poder. Así las cosas, afirma Heidegger, resulta claro por qué toda pretensión de superar el nihilismo deba partir primero de la comprensión de lo ente como voluntad de dominio. Nada extraño si se tiene en cuenta que esta es una época en la que el dominio sobre todas las cosas ha alcanzado dimensiones planetarias.

Pero, ¿cuál es la interpretación de lo ente que está a la base de una metafísica fáustica en la que “quien tiene la fuerza tiene también el derecho” y que ha terminado rigiendo todo de forma decidida? En palabras de Martin Heidegger, “¿qué es lo que esencia e impera en la metafísica occidental para que se convierta finalmente en una metafísica de la voluntad de poder?” (2000b, 84). Para este autor la respuesta es evidente, una metafísica en la que todo ha devenido “un punto de vista” en una trama ordenada de cálculo y medida para un sujeto. Es decir, una interpretación de lo ente en la que sus formas de valorar son “resultados de determinadas perspectivas de utilidad para conservar y acrecentar formaciones de dominio humanas” (2000b, p. 91). En

⁷ Más adelante va a decir Martin Heidegger en el texto: “el nihilismo es historia. En el sentido de Nietzsche, el nihilismo contribuye a constituir la esencia de la historia occidental porque contribuye a determinar la legalidad de las posiciones metafísicas fundamentales y de su relación. Pero las posiciones metafísicas fundamentales son el suelo y el ámbito de lo que conocemos como historia universal, en especial como historia occidental. El nihilismo determina la historicidad de esa historia. (...) [ahora bien] si se quiere comprender esta historia como “decadencia” contando a partir de la desvalorización de los valores supremos, el nihilismo no es la causa de la decadencia sino su lógica interna. Por eso, la comprensión de la esencia del nihilismo no consiste en el conocimiento de los fenómenos que pueden presentarse historiográficamente como nihilistas sino que consiste en comprender los pasos, los grados y estadios intermedios, desde la incipiente desvalorización hasta la necesaria transvaloración” (2000b, 80).

última instancia, una metafísica en la que “las formaciones de dominio son formas de la voluntad de poder” (2000b, p. 92). Para el autor de *Ser y tiempo*, un buen ejemplo de estas formas de dominio lo constituye la ciencia, la religión, la cultura, etc., puesto que, cada una de ellas, a su manera, se ha arrogado el derecho de ordenar una realidad que se ha resistido a ello. No sobra decir que en nuestros días, a las anteriores formas de dominio, se suma una nueva, a saber, el terror como fórmula irrestricta de dominación.

Ahora bien, si la metafísica occidental, hasta nuestros días, no ha consistido más que en una inexorable voluntad de poder, la cual se ha puesto en marcha en y bajo las más diversas formas de dominio, es entendible por qué la metafísica occidental ha conducido al “empequeñecimiento del hombre” (2000b, p. 101). Esto es, se torna comprensible por qué la metafísica occidental, fundamentalmente nihilista, no ha sido más que, valiéndonos de las palabras escritas por Friedrich Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* las cuales tiene como fin la crítica de la moral, la “doctrina de las relaciones de dominio bajo las que se origina el fenómeno “vida”” (citado por Heidegger, 2000b, p. 102). No resulta fortuito por eso que un mundo moldeado por esta metafísica lleve, necesariamente, a una lucha sin cuartel por el dominio. A una cruenta confrontación en la que, señala Heidegger, “lo que en esta lucha sucumbe, por sucumbir, no está legitimado y no es verdadero. [Y] lo que en esta lucha se mantiene en alto, por vencer, está en lo justo y es verdadero” (2000b, p. 106). Por eso, como reconoce Heidegger, en tales ámbitos,

Todas las metas y las consignas de lucha no son nunca más que medios de lucha. Aquello por lo que se lucha está de antemano decidido: es el poder mismo, que no necesita de ninguna meta. Carece de meta, del mismo modo que la totalidad del ente carece de valor. Esta carencia de meta forma parte de la esencia de la metafísica del poder. Si puede hablarse aquí de meta, esta “meta” es la carencia de meta de la dominación incondicionada del hombre sobre la tierra. El hombre que corresponde a este dominio es el super-hombre” (2000b, p. 106).

Desde la óptica de Heidegger, esta dominación incondicional del superhombre sobre la tierra y en la que toda contienda está subordinada al poder mismo y nada más, solo es factible porque el ser humano ha terminado siendo comprendido como *ego volo*. En este sentido, interpretado “de tal manera que el hombre pone en cada caso desde sí mismo eso que es necesario y vinculante” (2000b, p. 120). Fue este hecho, dice Heidegger, lo que propició que la voluntad de dominio se hiciera metafísicamente posible con el arribo de la Edad Moderna. Pues, anota, es con esta época que “el hombre intenta desde sí, en todas partes y en toda ocasión, ponerse a sí mismo en posición

de dominante como centro y como medida. [Y] para ello es necesario que se asegure cada vez más de sus propias capacidades y medios de dominación, y los tenga siempre preparados para una disponibilidad inmediata” (2000b, p. 122).

Así, tan seguro se está de la capacidad y medios de dominación en la Edad Moderna, que cualquier objetivo que se pone en la mira, deviene ya una certeza. Mejor aún, está ahí para tomar posesión de él. Puesto que de antemano se lo ha llevado-ante-sí, se lo ha-hecho visible, se lo re-presenta. Es decir, se lo concibe como algo que básicamente “está fijado y asegurado para [el sujeto] como algo de lo que puede ser señor a partir de sí mismo en el entorno de su disponer, en todo momento y con claridad, sin reparos ni dudas” (Heidegger, 200b, p. 127). Es justamente esto, observa Heidegger, lo que hace que el *subiectum*, tal como lo concibe la Modernidad, “vuelve metafísicamente posible la técnica moderna de la máquina de fuerza motriz y, con ella, el nuevo mundo y la humanidad que le corresponde” (2000b, p. 137), esto debido a que en una “economía maquinal”, se requiere de un nuevo de hombre. Mejor aún, demanda la presencia de un superhombre “para [que este instaure su] dominio sobre la tierra” (2000b, p. 138). Sin embargo, mal haríamos en pensar que este último es tan solo una entidad metafísica, este, dice Heidegger siguiendo a Ernst Jünger, no es otro que la figura del trabajador. De ahí que afirme:

La fuente de la prestación de sentido, la potencia presente desde el comienzo y que, por ende, todo impregna, es la forma en cuanto forma de una *humanidad*: “La forma del trabajador”. La forma reside en un entramado esencial de una humanidad que subyace como fundamento a todo ente como sujeto. Lo que forma la subjetividad extrema que emerge de la consumación de la metafísica moderna y que aparece presentada en el pensamiento de ésta no es el carácter de yo de un hombre singular, lo subjetivo del ego, sino la presencia preformada y conformada de un modelo de hombre (un tipo) (2000a, p. 321).

Para Martin Heidegger, indudablemente, la figura del trabajador ha terminado por impregnarlo todo. Él, como el mítico rey Midas, ha acabado transformándolo todo en oro. Él cree que todo es suyo. El mundo brota de su mano formidable, por eso él cree que el mundo debe inclinarse bajo sus pies como un fiel siervo. No hay otra alternativa, como el Fausto goethiano, él cree que el planeta entero está ahí para dominarlo, pues, a él, “en cuanto señor incondicionado de todo tipo de perspectiva en la que se configura el mundo [se le ha dado el] poder como incondicionada voluntad de poder” (2000b, p. 156). Es más, él cree que se le ha dado un poder tan considerable que ya ni siquiera le basta con ejercer un dominio racional sobre el planeta, sino que empieza ahora a jugar un papel determinante su *brutalitas*.

¿Qué quieren decir estas palabras? Para Heidegger resulta claro. A lo largo de toda su historia, la metafísica occidental ha entendido al hombre como un *animal racinale*. No ha sido casual por eso que siempre al caracterizar al ser humano se le haya puesto el énfasis en la segunda parte de esta formulación, esto es, en el carácter puramente racional del ser humano. No obstante, añade Martin Heidegger, con la puesta en marcha de la metafísica de la subjetividad llevada a cabo plenamente por Friedrich Nietzsche, el fundamento de la subjetividad se despliega necesariamente como *brutalitas* de la *bestialitas*. [Por eso, insiste] al final de la metafísica se encuentra la proposición: *homo est brutum bestiale*. [Tal es la razón de que, declara nuestro autor,] la expresión nietzscheana de la “bestia rubia” no [sea] una [simple] exageración sino la caracterización y la consigna de un contexto en el que estaba conscientemente [el autor del *Zarathustra*], sin llegar a captar sus referencias histórico-esenciales” (2000b, p. 164). En breves palabras, con el advenimiento de la subjetividad extrema en la figura del trabajador, el poder del *ego volo* se vuelve ahora brutal.

Sin duda estas palabras resultan terribles. Se ha arribado aquí a un estado de cosas en el cual hemos quedado en un estado de incertidumbre, puesto que las indicaciones dadas por Martin Heidegger nos muestran un mundo regido por una brutal voluntad de poder. Lo anterior debido a que el mencionado mundo se muestra como la realización máxima de la subjetividad extrema encarnada en el *ego volo*. La pregunta es entonces: ¿cómo salir de este laberinto? Aunque la pregunta resulta absolutamente válida, este no es el lugar para dar una respuesta. Aquí tan solo nos limitaremos a evidenciar algunos ámbitos en los cuales, en nuestros días, se ha hecho patente la voluntad de poder y, con esta, el elocuente nihilismo, en su pura brutalidad, pues, quizá desde allí podamos señalar algún tipo de salida.

4. Los ecos del nihilismo

Después de dar este largo rodeo en torno a las interpretaciones de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger a propósito del nihilismo, es menester ahora ir a la cosa misma. Sin embargo, resulta forzoso comprender que esta última tarea nos resulta imposible. Y, no es para menos, ir a la cosa misma, en este caso, es tanto como dirigir los pasos hacia la nada. Cosa absurda, puesto que, como se ha dicho, la nada a la que aquí se alude ni siquiera es pensable. Así las cosas, ¿no habrá sido entonces en vano hablar de nihilismo? En manera alguna, porque, si bien es cierto, esta categoría remite siempre a la nada, eso

no significa que no tengamos que ver sus manifestaciones. Empero, ¿cuáles son las manifestaciones del nihilismo? O, mejor, ¿dónde se hace manifiesta la voluntad de poder en su pura *brutalitas* de manera concreta?

Como se puede intuir, son múltiples las respuestas que se pueden dar a estas preguntas. Sin embargo, aquí nos limitamos a una de ellas: la violencia, pues, como reconoce Cástor Narvarte en su volumen *Nihilismo y violencia. Ensayos sobre filosofía contemporánea*: “la violencia revela una *voluntad de nadificación*; este es su carácter inmediato querer reducir algo a nada. (...) Y la voluntad de nadificación nos conduce a un fenómeno registrado en nuestro tiempo bajo nombre de *nihilismo*. El nihilismo es, en un sentido más inmediato, *vocación a la nada*. (...) [Así, nos dice:] la violencia nos pone ante la nada” (2003, p. 30). De ahí que manifieste unas líneas más adelante: “es necesario, entonces, formularse la pregunta por la esencia de la violencia como fenómeno del nihilismo” (2003, p. 31).

Dejemos por el momento en el tintero la respuesta a la pregunta por la esencia de la violencia. Es necesario ahora formular una pregunta que nos atañe más directamente: ¿dónde se concretiza la violencia como manifestación de la voluntad de poder en su pura *brutalitas*? De nuevo, múltiples pueden ser las respuestas. Y, no obstante, consideramos que un buen ejemplo de ello lo constituye el bombardeo de Hiroshima y Nagasaki. Y, no es para menos, como dice Ingo Walther teniendo en mente *Guernica* de Picasso, el “dolor y el miedo triunfa, aquí como la representación de la parte negativa de la vida” (1999, p. 68). Es más, se podría decir, sin temor a equivocarse, que este acontecimiento se constituye el clímax mismo de una época amante de tecnologías con las cuales se es capaz de dominarlo todo. La época de sofisticadas máquinas, las cuales han mostrado su pavorosa eficacia, desde los lejanos tiempos en que se usaban los aeroplanos para reducir al enemigo en la Primera Guerra Mundial, hasta hoy que continúan mostrando su semblante más cruel en Afganistán, Irak, Palestina, Colombia, Sudan, etc. y, que tuvo su momento más delirante, ya se ha señalado, en Hiroshima y Nagasaki, los bombardeos con Napalm sobre las selvas vietnamitas y, en tiempos más recientes, en Libia, en nombre de la protección a la población civil, y todo con el beneplácito de un reconocido premio Nobel de Paz norteamericano.

No resulta casual, por eso, que por los mismos años en que Picasso pintaba su *Guernica*, Ernst Jünger escribía estas contundentes y sombrías palabras:

De igual manera que toda vida alumbraba ya también, al nacer, el germen de su muerte, así la salida a escena de las grandes masas implica una democracia

de la muerte. Tenemos ya a nuestras espaldas la edad del tiro de precisión, del tiro disparado a un blanco individual. El jefe de una escuadrilla aérea que desde las alturas nocturnas da la orden de efectuar un ataque con bombas no conoce ya ninguna distinción entre combatientes y no combatientes, y la mortífera nube de gas es algo que se propaga cual un elemento sobre todos los seres vivos. La posibilidad de tales amenazas tiene como presupuesto, empero, no una movilización parcial ni una movilización general sino una movilización *total*, la cual se extiende hasta el niño que yace en la cuna. Ese niño está amenazado como todas las demás personas, incluso más que ellas (2008, p. 100-101).

¿Alguien lo pondría en duda? En cada una de estas palabras se hace patente, se sintetiza de manera dramática, el alma de una época signada por el instinto de negación, de voluntad de dominio y en la que el ser humano parece haber sido arrojado en brazos de la indolencia y la mediocridad. La era de la partida de los dioses, en la que el ser humano ha terminado volviéndose extraño a sí mismo y con él, todo el entorno. Así, estas palabras no hacen más que hacer manifiesto, de manera contundente, el espíritu del nihilismo. O, mejor aun, de la violencia como voluntad de nadificación, tan propio de nuestro tiempo. No hay alternativa, en cada una de estas palabras se han disuelto todas las certezas. En palabras de Nietzsche, aquí se ha venido estrepitosamente al piso todo lo que sustentaba hasta ahora nuestra realidad. Expresado más claramente, aquí el ser humano se muestra absolutamente vulnerable.

No está demás decir que esta vulnerabilidad a la que ha sido arrojado el ser humano, paradójicamente, ha sido propiciada por el propio ser humano, puesto que él, en tanto *subjectum*, amo y señor de todas las cosas, es el que ha terminado sometiendo todo lo que existe a la “autoridad sagrada y deshumanizada de la propiedad y la producción del capital” (Villacañas, 1989, p. 14). Él, y sólo él, es quien ha terminado moldeando esta época, la época del nihilismo y de la voluntad de poder, desde la perspectiva de quien ha alcanzado la autoafirmación a costa del sufrimiento de todo aquel que se resiste a la homogenización, desde la óptica de quien detenta el poder, en último término, desde el punto de vista del dominador y en el que prima el instinto de negación.

Es lamentable que en este breve espacio no se pueda plantear todo lo que se requiere para entender este complejo fenómeno. Aquí solo nos queda cerrar con esta pregunta: ante tan desolador panorama ¿qué nos queda? ¿Es menester, como piensa Edgard Morin, un cambio radical de nuestra civilización? Resulta difícil dar una respuesta. Por eso tal vez lo único que nos queda hacer, por el momento, no sea más que llevarnos consigo las palabras de alguien sobre el

que meditó Heidegger hasta el cansancio, desde luego nos referimos al poeta Friedrich Hölderlin quien en un poema dedicado a su propio pueblo, escribió:

“Pero donde hay peligro, crece también lo que salva”

Referencias bibliográficas

Goethe, J. W. (1968). *Fausto*. J. Roviralta Borrell. (Trad.). s.l.: Universidad de Puerto Rico.

Heidegger, M. (1996). La época de la imagen del mundo. En *Caminos de Bosque*. H. Cortés & A. Leyte. (Trad.). Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2000a). *En torno a la cuestión del ser*. En *Hitos*. H. Cortés & A. Leyte. (Trad.). Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. A. Ackermann. (Trad.). Barcelona: Gedisa.

Heidegger, M. (2000b). *El nihilismo europeo*. En *Nietzsche II*. J. L. Vermal. (Trad.). Barcelona: Destino.

Heidegger, M. (2009). *¿Qué es metafísica?* H. Cortés & A. Leyte. (Trad.). Madrid: Alianza.

Hegel, G. W. F. (1985). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. J. Gaos (Trad.). Madrid: Alianza.

Hölderlin, F. (1997). *Empédocles*. A. Ferrer (Trad.). Madrid: Hiperión.

Kakuso, O. (2002). *La apreciación del arte*. En L. Racionero. *Textos de estética taoísta*. Madrid: Alianza.

Narvarte, C. (2003). *Nihilismo y violencia I*. San Sebastián: Saturrarán.

Nietzsche, F. (1980). *La voluntad de poderío*. A. Foufre (Trad.). Madrid: Edaf.

Nietzsche, F. (1982). *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. A. Sánchez Pascual (Trad.). Madrid: Alianza.

- Nietzsche, F. (1984). *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. A. Sánchez Pascual (Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1998). *El Nihilismo. Fragmentos póstumos*. G. Mayos (Trad.). Barcelona: Península.
- Nietzsche, F. (2006). *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (Otoño 1887)*. E. Nájera. (Trad.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Villacañas, J. L. (1989). *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Barcelona: Anthropos.
- Walther, I. (1999). *Pablo Picasso. El genio del siglo*. A. Rodríguez. (Trad.). Colonia: Taschen.

Poética y ontología del don en Heidegger: el ser-pasado del arte y el rapto de la obra¹

Gustavo Gómez Pérez*

Introducción

En el presente artículo se plantea que Heidegger en *El origen de la obra de arte, 1935/36 (Der Ursprung des Kunstwerkes)*², esboza una poética del don que problematiza la relación entre ontología y poética, tal y como ha sido concebida en la tradición metafísica. En su comprensión poética del arte, Heidegger busca revelar la importancia existencial del arte indagando sobre su origen. Esta búsqueda del origen retoma como pregunta, de manera implícita, la formulación hegeliana sobre el pasado del arte y el planteamiento según el cual el arte ya no está en una relación esencial con la verdad. Al indagar sobre la formulación hegeliana acerca del pasado del arte, Heidegger cuestiona la comprensión metafísica del arte y sus presupuestos ontológicos

¹ Artículo producido con el grupo de investigación en poética de la Facultad de Filosofía de la Universidad Javeriana (Bogotá), y como parte del proyecto de investigación titulado "La relación entre ontología y poética a través de Aristóteles, Heidegger y Deleuze" (2008-2011), dirigido por el profesor Juan Fernando Mejía.

* Candidato a Doctor en Filosofía, Philosophy Department, Boston College (Chestnut Hill, MA). Magister en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Maestro en Artes Universidad Nacional de Colombia. Filósofo Pontificia Universidad Javeriana. Profesor (en licencia), Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Grupo de investigación núcleo de investigaciones en estética Pontificia Universidad Javeriana. ggomezper@gmail.com

² Las referencias a la obra de Heidegger corresponden a la edición de los Gesamtausgabe. Las referencias directas son pocas, por tanto, he decidido citar los pasajes en alemán e incluir ya sea una paráfrasis o una traducción de los mismos. Para el proceso de traducción me he apoyado parcialmente en traducciones referenciadas al final del presente artículo. Esto aplica también en el caso de la obra de Nietzsche y Hegel, para cuya citación he referido a ediciones canónicas.

fundamentales, desafiando la comprensión del ser como presencia y refiriendo el arte a una comprensión de la verdad como *αληθεια* (*aletheia*), como des-ocultamiento. Una adecuada comprensión de la verdad como des-ocultamiento supone un análisis de la relación entre temporalidad y ser, y este análisis muestra que el ser del arte es esencialmente pasado porque refiere al momento inapresable, no objetivo, paradójico, en el que se da o acontece la apertura del mundo. De acuerdo con esto, veremos que la oposición tierra-mundo desplaza la oposición metafísica entre lo inteligible y lo sensible en el contexto de una reinterpretación de lo sensible como raptó o embriaguez. Finalmente, veremos que lo sensible se experimenta como raptó en el arte porque el arte es esencialmente poema, esto es, apertura y fundación del mundo.

1. Consideraciones en torno al ser-pasado del arte

En el contexto de la reflexión heideggeriana sobre el arte y su cuestionamiento de la comprensión metafísica de la relación entre poética y ontología, el pensamiento de Nietzsche es una referencia fundamental. Ya en 1871, en *El nacimiento de la tragedia (Die Geburt der Tragödie)*, Nietzsche se refiere al arte como la actividad metafísica por excelencia pues “sólo como fenómeno estético se justifica el mundo y la existencia” [“...nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt” (Nietzsche, 1994, p. 133)]. Esto significa que desde la perspectiva del “verdadero creador” [“für den wahren Schöpfer” (1994, p. 133)]³ somos fundamentalmente proyecciones o imágenes, reflejos de un potencial creativo que surge de la naturaleza misma, un potencial que proviene de la vida misma. En este sentido, el arte revela el ser apariencia de nuestra existencia y nuestro mundo, nuestra esencia última, como si arte hiciera posible que “giremos nuestros ojos para vernos a nosotros mismos” [“...das die Augen drehn und sich selbst anschauen kann” (1994, p. 133)]. Las fuerzas de lo dionisiaco y lo apolíneo, de la embriaguez y el sueño, son las tendencias fundamentales que constituyen una realidad que no se da directamente, y que solo es visible indirectamente a través del arte. Estos planteamientos son reformulados en *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral, 1873 (Über Wahrheit und Lüge in außermoralischen Sinn)* en donde Friedrich Nietzsche refiere el arte al impulso fundamental [Fundamentaltrieb] del ser humano a construir metáforas [Metapherbildung] (WL, 108-109). En este texto, Nietzsche toma como punto de partida de su análisis la constatación del carácter esencialmente finito y frágil [delikatesten] de la naturaleza humana, y de acuerdo con ello muestra que para nosotros

³ La expresión “verdadero creador” en este caso parece referirse a las potencias creativas de la naturaleza misma, en relación con las cuales el artista no es más que un médium (Nietzsche, 1994).

todo acceso a lo real, a la verdad, se basa en un arte del engaño o el disimulo [*Verstellungskunst*] que encuentra su máxima expresión en el hombre: “*Im Menschen kommt diese Verstellungskunst auf ihren Gipfel*” (Nietzsche, 1968, p. 98). Precisamente por su precariedad y fragilidad, por su incapacidad para enfrentarse directamente a una realidad que lo amenaza, el hombre ha debido desarrollar la capacidad para mentir, crear ficciones y metáforas en las que lo real es en cierto sentido domesticado. La verdad, entonces, es esencialmente metáfora, una metáfora que con el tiempo se ha solidificado y, así, llega a ser considerada como una entidad fija, atemporal y universal. En este contexto, para Nietzsche el arte es la actividad metafísica por excelencia porque es la actividad, el tipo de producción, que no oculta su carácter metafórico, su ser-obra. Además, aproximándonos a la posición de Martin Heidegger que explicitaremos más adelante, se podría decir que el arte es la actividad metafísica por excelencia porque en últimas, a la base de la realidad, como principio fundamental, se encuentra una dimensión creativa, poética, artística. De acuerdo con esto, según veremos en lo que sigue, para Heidegger, al igual que para Nietzsche, pensar la relación entre poética y ontología implica indagar sobre la necesidad del arte para la existencia, su relación intrínseca con el ser del *Dasein*.

*El origen de la obra de arte surge en relación con esta problemática relación entre arte, existencia y verdad en lo que parece un diálogo implícito con Nietzsche*⁴. Indagar sobre el origen, implica para Heidegger seguir una dirección similar a la que orienta la investigación de Nietzsche sobre el *nacimiento* de la tragedia y el arte griegos. Heidegger y Nietzsche encuentran en el arte una aproximación a la verdad, una relación con el ser, que se contrapone a la ciencia moderna y cuestiona su relación privilegiada con la verdad⁵. Al igual que Nietzsche, Heidegger busca en el mundo griego una comprensión fundamental del arte que reivindique su importancia existencial⁶, su relación esencial con la verdad, en un tiempo en el que esta parece perdida bajo el predominio del “espíritu” científico moderno. Cabe aclarar, sin embargo, que Heidegger se distanciará de Nietzsche en lo referente a su comprensión “biológica” de lo ente y su comprensión del arte basada en la voluntad creativa del artista.

⁴ Heidegger elabora *Der Ursprung des Kunstwerkes* durante los años 1935/36, y trabaja en sus lecciones sobre Nietzsche I, *Der Wille zur Macht als Kunst* en los años 1936/37. Esta coincidencia cronológica sugiere que Nietzsche es un referente importante en la obra heideggeriana de aquella época.

⁵ Esta crítica del espíritu científico es justamente el leitmotiv de *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*, y se encuentra también expresado en *El origen de la obra de arte*, no solo implícitamente en la crítica a las perspectivas filosófico metafísicas que atropellan o atacan [überfall] la obra de arte (Heidegger, 1977b, p. 10), sino en la afirmación explícita de que la ciencia no es una manera como acontece la verdad (1977b, p. 49-50).

Este sentido de pérdida del arte que exige volver a su origen griego, se encuentra paradigmáticamente expresado por Hegel en sus *Lecciones de Estética*, 1835/1838 (*Vorlesungen über die Ästhetik*). Según Hegel, el arte es una cosa del pasado porque ya no tiene para nosotros una relación esencial con la verdad y la vida⁷, por tanto, ya no ocupa la posición más alta que le corresponde, por ejemplo en la edad de oro del mundo griego o la Edad Media tardía: “*Die schönen Tage der griechischen Kunst wie die goldene Zeit des späteren Mittelalters sind vorüber*” (Hegel, 2003, p. 24). Hegel afirma que nuestra época no es propicia para el arte [“*Deshalb ist unsere Gegenwart ihrem allgemeinen Zustande nach der Kunst nicht günstig*” (2003, p. 25)], porque el arte no se da ya de manera inmediata sino que pasa por un ejercicio reflexivo, necesita de la filosofía del arte⁸ (2003, p. 25). Así, para Hegel, nuestro lugar en la historia está determinado por la filosofía, por la ciencia, por el concepto. De esta manera, el arte, en tanto actividad esencialmente ligada a lo sensible, es una cosa del pasado⁹.

Vemos, pues, que en sus planteamientos sobre el carácter pasado del arte, Hegel revela el horizonte histórico en el cual el arte aparece como un momento perdido en el pasado y que es superado en función del predominio del pensamiento científico. Nietzsche, atendiendo a los orígenes griegos de la tragedia, responde al diagnóstico de Hegel en un movimiento de oposición a este “destino” histórico-metafísico del arte. Ahora bien, aunque Heidegger persigue una aproximación no-metafísica al arte, parcialmente en consonancia con el proyecto nietzscheano, su reflexión sobre la obra de arte muestra que la formulación hegeliana sobre el pasado del arte manifiesta una verdad esencial, histórica, del arte. Así, superar la perspectiva metafísica sobre el arte, como aquella que supuestamente ejemplifica la filosofía de Hegel, no depende de una frontal oposición a la tradición metafísica –que sería la estrategia de

⁶ Usamos aquí el término “existencial” en un sentido metafísico u ontológico-fundamental, de acuerdo con el sentido que adquiere el término en *Ser y tiempo* (Sein und Zeit) (1977a, p. 17). En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche se refiere al arte como la única justificación posible de la existencia, formulación que resuena parcialmente en la comprensión heideggeriana de la verdad como des-ocultamiento.

⁷ El pasaje en cuestión es el siguiente: “In allen diesen Beziehungen ist und bleibt die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes. Damit hat sie für uns auch die echte Wahrheit und Lebendigkeit verloren und ist mehr in unsere Vorstellung verlegt, als daß sie in der Wirklichkeit ihre frühere Notwendigkeit behauptete und ihren höheren Platz einnahm” (Hegel, 2003, p. 25).

⁸ Según Arthur Danto, esto significa que el arte ya no se da inmediatamente a los sentidos y depende de una reflexión filosófica, es esencialmente reflexivo, conceptual (Danto, 1997, 31).

⁹ Nietzsche y Heidegger son críticos respecto de la filosofía y el pensamiento científico moderno, concretamente en lo que se refiere a sus pretensiones de universalidad y certeza. La formulación hegeliana, por su parte, aunque valora la filosofía y la ciencia (como sistema) como la manifestación más alta de la historia del espíritu, deja entrever también una cierta nostalgia en su formulación sobre el pasado del arte, pues se refiere a la época dorada del arte como a una época perdida, no simplemente superada. Esta aclaración es importante para señalar que la posición de estos pensadores sobre el arte no está de manera clara en una relación de simple oposición.

Nietzsche— sino de una dilucidación de la verdad que opera en ella. En lo que sigue vamos a explorar esta posibilidad.

En el “Epílogo” a su conferencia sobre la obra de arte, Heidegger se refiere a la formulación hegeliana sobre el pasado del arte y afirma que una decisión sobre el planteamiento hegeliano no está aún definida, particularmente porque detrás de esta afirmación se encuentra toda la historia del pensamiento occidental, y su origen griego¹⁰. Heidegger plantea, además, que una decisión sobre la formulación hegeliana debe darse a la luz de “la verdad de lo que es y sobre esta verdad”: “*aus dieser Wahrheit des Seienden und über sie*” (1977b, p. 68). Cuando se afirma aquí que aún no se ha tomado una decisión respecto de la formulación hegeliana sobre el pasado del arte, y que ella contiene en cierto sentido el conjunto del pensamiento occidental, esto significa que el planteamiento hegeliano revela una verdad histórica que requiere ser cuestionada e interpretada. La pregunta que se hace Heidegger es, en este sentido, si “el arte es todavía para nosotros, en relación con nuestra existencia histórica, una manera esencial y necesaria como ocurre crucialmente la verdad, o no es así” [*“Ist die Kunst noch eine wesentliche und eine notwendige Weise, in der die für unser geschichtliches Dasein entscheidende Wahrheit geschieht, oder ist die Kunst des nicht mehr?”*] (1977b, p. 68). Heidegger indaga así, por la relación del arte con lo real, por su fuerza ontológica, en un momento en el que el arte parece haber pasado a un segundo plano en relación con las necesidades de la existencia.

De este modo, cuando Heidegger pregunta por la fuente que determina la esencia del arte y su relación con la verdad (1977b, p. 69), está planteando las condiciones para interpretar, y tomar una decisión, respecto de la comprensión hegeliana sobre el carácter pasado del arte¹¹. Este horizonte interpretativo se puede clarificar teniendo en cuenta dos aspectos.

Primero, preguntar por el origen del arte significa para Heidegger preguntar por lo que es y por cómo es el arte¹² (1977, p. 7). Al respecto es importante tener en cuenta que para Heidegger la verdad está en una relación intrínseca con el

¹⁰ Heidegger sugiere así que la formulación hegeliana en cierto sentido trae consigo toda la historia de la metafísica y, por lo tanto, en la medida en que refiere a un horizonte de comprensión que rebasa los límites de lo que puede ser pensado por un pensador, afirma que su verdad esencial permanece aún impensada, incluso por Hegel mismo.

¹¹ Teniendo en cuenta que el “Epílogo” a El origen de la obra de arte fue escrito después de 1936, fecha que corresponde a la última versión de la conferencia, es ambigua o problemática la relación que este tratado sobre el arte tiene en relación con las Lecciones de estética de Hegel. Por una parte, parece que Heidegger encuentra que su formulación sobre el arte responde a los cuestionamientos que surgen de la comprensión hegeliana del pasado del arte. Por otra parte, parece que Heidegger intenta cuestionar presupuestos básicos de su propio tratado que plantea una relación esencial entre arte y verdad.

ser, pues “la verdad es la verdad de lo que es” [*Die Wahrheit ist die Wahrheit des Seins*] (1977b, p. 69). En este sentido, la conferencia sobre la obra de arte pregunta por el origen asumiendo que este origen es *en cierto sentido* presente, aparece, existe, no es algo simplemente perdido en un instante anterior en el tiempo, pues también el concepto de origen está ligado al concepto de verdad (1977b, p. 69)¹³. Segundo, teniendo en cuenta que el arte es en cierto sentido presente y que su origen no refiere a un instante pasado de la historia del arte, surge la pregunta sobre el significado de la formulación hegeliana sobre el pasado del arte, en qué sentido lo que dice Hegel revela una verdad esencial del arte y su relación con el pensamiento metafísico. En efecto, Heidegger argumenta que la formulación hegeliana sobre el pasado del arte no dice que ya no se hará más arte, y no se puede decir que es falsa porque todavía vemos obras de arte en el presente (1977b, p. 68), sino que el arte ya no se presenta como algo esencial y necesario para el espíritu¹⁴. En este sentido, es claro que Hegel no concibe el pasado del arte como un pasado meramente cronológico, ni la pérdida del arte como una desaparición total del arte¹⁵. Por lo tanto, la formulación hegeliana sobre el pasado del arte no se opone a la comprensión de su origen como algo que se da en el acontecer efectivo del arte, en su presente como obra. Por esta razón, se podría decir también que en su aproximación al origen de la obra de arte, Heidegger apunta a una comprensión de la temporalidad de la obra de arte que desafía, o cuestiona, la comprensión metafísica del tiempo que privilegia el ser-presente. De acuerdo con esto, y en relación con un análisis del concepto de verdad, ahora trataremos

¹² En relación con este punto, vale la pena contraponer el “método” de Heidegger al de Hegel. Cuando Heidegger pregunta sobre la esencia de la obra de arte va a entablar un diálogo directo con una obra de arte, la obra de Van Gogh, por ejemplo, de manera tal que toma en consideración una obra singular. Hegel, por el contrario, en su filosofía del arte decide abandonar los casos particulares, la obra en cuanto tal, en función de una comprensión sistemática, general, del arte.

¹³ Dennis Schmidt (1988, p. 100) explica que para Heidegger el origen no es simplemente el comienzo del algo, sino que por el contrario, el origen se muestra como tal en los eventos, y se da plenamente en ellos. Para una discusión general sobre las relaciones y diferencias en las aproximaciones de Heidegger y Hegel al concepto de origen, ver: Schmidt (1988, cap. 3).

¹⁴ Sin adentrarnos en los problemas que rodean el uso del término “espíritu” en Heidegger que, según lo muestra Derrida en *De l'esprit* (1987) es esencialmente oscuro y problemático, vale la pena aclarar que aquí tomamos en consideración la interpretación del término que acompaña el análisis del concepto vulgar de tiempo en *Sein und Zeit*, Segunda Parte, capítulo 6. En el contexto de esta discusión sobre la relación entre espíritu y temporalidad, la interpretación heideggeriana del concepto en Hegel es ambigua. Por una parte, Heidegger presume cierta identificación de los términos “alma” y “espíritu” (1977a, p. 564). Por otra parte, Heidegger llama la atención sobre la definición de la esencia del espíritu como concepto, como negatividad absoluta, como diferencia de la diferencia que se da entre Yo y el No-Yo. Está última aproximación al concepto de espíritu está a la base de una comprensión de la relación entre espíritu y tiempo, no solo porque en este proceso dialéctico se da un “progreso” [*Fortschreiten*] del espíritu, sino también porque el tiempo mismo es definido por Hegel como “negación de una negación” (1977a, p. 572). Este progreso del espíritu, es un progreso en el que el espíritu se revela a sí mismo como historia (1977a, p. 572), más precisamente, añadimos nosotros, como historia del pensamiento de Occidente. Justamente, como lo sugiere Derrida (1987), el concepto de espíritu refiere al movimiento propio de una particular delimitación de la historia del pensamiento europeo que va de Grecia a Alemania.

de dilucidar esta relación entre temporalidad y obra.

2. La verdad esencial del arte y el instante paradójico de su acontecer

Teniendo en cuenta la aproximación de Heidegger a la verdad como *Üēpēāēā* (*aletheia*), y su posible relación con la formulación hegeliana sobre el carácter pasado del arte, consideremos ahora la siguiente hipótesis: justamente porque el arte pertenece al pasado, porque no se hace plenamente presente al espíritu o la razón, se puede decir que se encuentra en una relación esencial con la verdad, con el ser y la existencia. El arte no se da plenamente al espíritu –en su relación esencial con el pensamiento occidental– porque lo que en esta tradición se considera como real, esto es, lo objetivo y “actual”, hace que “se oculte una particular convergencia de la belleza y la verdad” [*...verbirgt ein eigentümliches Zusammengehen der Schönheit mit der Wahrheit*] (1977b, 69), y la belleza es justamente el resplandor de la aperturidad o verdad de las cosas que se hace patente en la obra de arte (1977, p. 43). Para desarrollar esta hipótesis, particularmente lo que se refiere a la naturaleza de este *ocultamiento* del arte, es importante revisar la aproximación de Heidegger al concepto de verdad y, especialmente, de la relación entre verdad y no-verdad.

En la §44 de *Ser y tiempo* 1927 (*Sein und Zeit*), Heidegger muestra que el fenómeno originario de la verdad se basa en una comprensión de la verdad como *αληθεια* (*aletheia*), como descubrimiento o des-ocultamiento. Lo que se revela, lo que aparece como verdadero o evidente, se da con la existencia del *Dasein* en su ser arrojado en el mundo. Esta comprensión originaria demuestra que, en últimas, el *Dasein* es siempre en la verdad porque es esencialmente aperturidad (1977a, p. 292). En su texto de 1930, *De la esencia de la verdad*, (*Vom Wesen der Wahrheit*), Heidegger desarrolla estos planteamientos para mostrar que precisamente porque la verdad pertenece de manera esencial al *Dasein*, incluso la concepción metafísica de la verdad como adecuación o correspondencia, que es en cierto sentido no-verdad, pertenece al carácter abierto del comportarse y, así, ambas comprensiones de la verdad están en una relación esencial con la no-verdad (1976, p. 185). La verdad y la no-verdad están en una relación esencial, más exactamente, dice Heidegger, “la no-verdad

¹⁵ En relación con este sentido de pérdida del arte, es importante aclarar que, para Heidegger, el hecho de que el arte no sea percibido como necesario también revela una cierta disposición fundamental del “espíritu” de nuestra época (entendida como época metafísica). Como veremos en lo que sigue, la reflexión heideggeriana parece ubicarse en el centro de esta constatación paradójica.

debe tener su origen en la esencia de la verdad” [“*Unwarheit muß vielmehr aus dem Wesen der Wahrheit kommen*”] (1976, p. 191). La no-verdad, lo que no se da, lo que permanece oculto, todo ello proviene del acontecer de la verdad, de la aperturidad originaria del *Dasein*. Esta aperturidad del *Dasein* solo se da en tensión con lo oculto, con lo que permanece velado u oscuro, aquello que no se da plenamente al espíritu o la conciencia. Esto significa que aquello que no se presenta más como verdadero, aquello que se ha perdido en el pasado o permanece oculto –como la relación entre belleza y verdad–, puede provenir de una experiencia de la verdad más esencial, más profunda, que aquella verdad que corresponde a lo que se hace presente como meramente actual y objetivo en el pensamiento metafísico.

Este planteamiento según el cual la no-verdad y la verdad están en una relación intrínseca, ilumina el giro que da Heidegger en relación con la formulación de Hegel sobre el pasado del arte y que planteamos anteriormente como hipótesis de lectura. Ahora podríamos reformular esta hipótesis de la siguiente manera: considerando esta dualidad propia de la verdad, si el arte aparece como una cuestión del pasado, y como algo inesencial en relación con la verdad –en su sentido metafísico como representación correcta o adecuación–, es quizás porque su ser-pasado, su ser no-objetivo o no-actual, de alguna manera hace parte de su esencia, revela una verdad esencial del arte en relación con la historia del pensamiento occidental o metafísico.

En tanto que el arte está en una relación intrínseca con lo sensible, es propio del arte que no se pueda presentar plenamente al espíritu¹⁶ y, precisamente por ello da qué pensar, posibilita el acontecimiento de la verdad como descubrimiento o des-ocultamiento. Por una parte, esto significa que la razón o el pensamiento llega demasiado tarde al acontecimiento que tiene lugar en el arte, al proceso de apertura y el clarear de lo bello que se manifiesta en nuestra experiencia poética de lo sensible. Por otra parte, esto quiere decir que el ejercicio del espíritu o la razón en sus pretensiones teóricas, solo puede hacer de las cosas algo plenamente presente u objetivable si deja en el pasado, olvida o subsume, el proceso de apertura que ha ocurrido *previamente* en una aproximación poética a las cosas, esto es, si pasa por alto la experiencia de la verdad como des-ocultamiento. De acuerdo con esto, según lo sugiere Günter Figal, se podría decir que el arte es esencialmente pasado porque es origen, porque está a la base de nuestra experiencia misma de la verdad, de

¹⁶ En tanto el arte se da o aparece como algo sensible y singular, no puede ser aprehendido en términos ideales, abstractos, conceptuales, sin perder su carácter esencial como arte, como actividad intrínsecamente ligada a lo sensible.

lo que es y se da sensiblemente¹⁷. Esta interpretación nos permite aclarar por qué la experiencia del arte como origen no refiere simplemente a un momento anterior en el tiempo, haciendo evidente el arte en tanto fundamento de nuestra experiencia. Por supuesto, esta comprensión del arte como origen no solo da un giro respecto de la comprensión metafísica de la relación entre arte y verdad, sino que además cuestiona presupuestos fundamentales del pensamiento metafísico en lo que refiere a su relación con el tiempo. En este sentido, la cuestión del origen del arte nos conduce a la problemática de la temporalidad en Heidegger y su relación con el concepto de don.

Uno de los objetivos fundamentales de *Ser y tiempo* es mostrar cómo los problemas centrales propios de toda ontología dependen de una adecuada aproximación al fenómeno del tiempo (1977a, p. 25). Este proyecto se justifica porque en la tradición metafísica hay una determinación fundamental del ser como presencia u ουσία (*ousía*) [*Anwesenheit*] (1977a, p. 25-27) que oculta aspectos fundamentales de la relación entre ser y temporalidad. Por este motivo, Heidegger analiza la temporalidad originaria del *Dasein* como ser-en-el-mundo y la comprensión metafísica del tiempo que privilegia el presente, el ahora. Este análisis pone en evidencia que aunque la comprensión metafísica del tiempo oculta la temporalidad del *Dasein*, también la presupone como condición fundamental. En lo que sigue, teniendo en cuenta el contexto de nuestra indagación sobre el carácter pasado del arte, examinaremos brevemente el contraste entre temporalidad originaria y la concepción metafísica de tiempo considerando dos aspectos.

En primer lugar, este análisis de Heidegger muestra que el pasado constituye de manera fundamental el ser del *Dasein*. Desde la “Introducción” a *Ser y tiempo*, Heidegger cuestiona la relación privilegiada que la tradición metafísica establece entre ser y presencia al plantear que el ser del *Dasein*, en su facticidad, es “pasado” [*Vergangenheit*] (1977a, 27)¹⁸. Al definir al *Dasein* como pasado, Heidegger alude no solo a aquellas determinaciones en cierto sentido objetivas que preceden su existencia –a lo que se entiende usualmente como pasado–, sino especialmente al hecho de que el *Dasein* crece al interior de una interpretación habitual de sí mismo, una tradición que en cierto sentido lo precede, que abre y regula las posibilidades propias de su existencia, su futuro, y que constituye una historia compartida con su “generación” (1977a, p. 27-29). Más adelante, al final del presente artículo, volveremos a este planteamiento

¹⁷ Esta interpretación del concepto de origen, según la cual el tratado de Heidegger sobre el arte no solo busca el origen de la obra de arte sino mostrar el arte mismo como origen de la verdad, es una de las tesis desarrolladas por el prof. Figal (Albert Ludwigs-Universität Freiburg) en el curso “Truth and Appearance: Aesthetical Considerations Concerning Nietzsche and Heidegger”. Collegium Phaenomenologicum, Città di Castello (Umbria), Italia, julio 25-29 del 2011.

respecto a un análisis del carácter fundacional del arte y su relación con una tradición y un pueblo.

En segundo lugar, el contraste entre temporalidad originaria y la comprensión vulgar del tiempo evidencia que al privilegiar el ser-presente, el ahora, la metafísica elabora una comprensión puramente ideal o abstracta del tiempo. Para clarificar este punto, en el último capítulo de la “Segunda parte” de *Ser y tiempo*, Heidegger analiza la comprensión hegeliana del tiempo. Este análisis es importante, no meramente en función de una crítica a Hegel, sino porque su concepto de tiempo presenta de manera radical las consecuencias que se derivan de la comprensión vulgar del tiempo (1977a, p. 565). Particularmente, Heidegger llama la atención sobre el hecho de que la experiencia vulgar del tiempo no solo se refiere a lo que se ha denominado el “tiempo del mundo” [*Weltzeit*] (1977a, p. 564), esto es, al tiempo que pertenece a nuestra relación con las cosas o la naturaleza, sino que además se encuentra en una importante relación con el espíritu, relación que es explicitada por Hegel (1977, p. 564).

Hegel plantea que el espíritu cae en el tiempo, se da al interior del tiempo y, para Heidegger, este planteamiento supone una problemática idealización del tiempo. Esta idealización del tiempo es posible gracias a una analogía estructural entre tiempo y espíritu, según la cual el tiempo, al igual que el espíritu, es negatividad absoluta (negación de la negación). Esta analogía se basa en el presupuesto según el cual el tiempo está constituido por una sucesión de “momentos”. Aunque Heidegger reconoce que es oscuro lo que significa ontológicamente esta caída en el tiempo, es claro que el tiempo para Hegel es intuitivo como algo presente que en últimas solo puede ser aprehendido de manera ideal o abstracta. En tanto el tiempo es intuición del devenir, entendido como un conjunto de momentos objetivables, el tiempo es intrínsecamente ajeno a la naturaleza del espíritu, es externo al espíritu. Sin embargo, en tanto esta sucesión de momentos supone un paso imposible del ser al no-ser, un momento es y deja de ser inmediatamente, su configuración como tiempo solo puede ser constituida idealmente, abstractamente, por el espíritu. Por ello, recalca Heidegger, en tanto presente objetivo y externo al espíritu, el tiempo no tiene poder sobre el concepto, sino todo lo contrario, el concepto es el poder mismo del tiempo como tal que permite capturar la objetividad del tiempo (1977a, p. 573).

¹⁸ Al respecto también es importante considerar la distinción entre ser temporal y ser en el tiempo [“in der Zeit seiend”], que abre el espacio para concebir lo que es “atemporal” o “supratemporal” (1977, p. 25-26).

En un contraste con esta comprensión del tiempo, y del ser, que privilegia el ahora y el ser-presente, Heidegger muestra que en su ser cotidiano el *Dasein* no se encuentra en primera instancia en relación con una mera sucesión de “momentos” aislables, sino con una comprensión de la temporalidad que el *Dasein* se da en cada caso a sí mismo (1977a, p. 542)¹⁹, y que supone una cierta unidad entre lo que ha pasado, lo que está pasando y lo que está por venir (1977a, p. 408-409). Además, Heidegger recalca que esta temporalidad es previa a toda dimensión meramente subjetiva u objetiva, porque ella misma es la condición de posibilidad de que haya algo “previo” [*früher*] (1977a, p. 554). Esto significa que el tiempo se da previamente a todo tiempo particular, es esencialmente pasado porque es irreductible a lo objetivo u actual, de la misma manera que el ser se da previamente a todo ente y no puede identificarse con un ente²⁰. De esta manera, vemos que el tiempo es algo que el *Dasein* se da a sí mismo en su ser arrojado al mundo, porque se constituye en la aperturidad misma del *Dasein*. Este darse del tiempo, y del ser, como bien lo señala Derrida en *Donner le temps* (1991), supone un enigmático “juego” [*Spiel*] en el que en sentido estricto nada se da, un juego en el que ser y tiempo no son nada objetivo (Derrida, 1991, p. 34)²¹. Esto significa, por una parte, que el ser y el tiempo, en su despliegue como presencia, solo se *dan* como olvido o sustracción, pues para que un don se dé como tal es necesario un olvido radical del don mismo (Derrida, 1991, p. 36-38)²². En otras palabras, lo que se hace presente es presente u actual solo en tanto que borra las huellas de su origen. Esto quiere decir, por otra parte, que si algo se da, se hace presente objetivamente, es necesario que el *darse* mismo sea anulado o cancelado en este aparecer. En efecto, para que algo sea apropiado como objeto plenamente presente, como algo disponible en el presente, es necesario ignorar el pasado del cual proviene este objeto, un pasado que no está ni puede estar disponible objetivamente.

Esta comprensión del ser y del tiempo en términos del “don”, revela una situación paradójica en la que la circularidad del tiempo metafísico²³ es, a la vez, suspendida y puesta en movimiento (Derrida 1991, p. 18-19). Por ello, la temporalidad del don, como la del ser, supone la posibilidad de un instante paradójico, un instante que desarticula el tiempo, que no se hace presente

¹⁹ Heidegger muestra, además, que esta temporalidad se da para el *Dasein* en su ser-en-el-mundo, su historicidad (1977a, p. 27), y su ser como cuidado (1977a, p. 406-409).

²⁰ Heidegger aclara en la “Introducción” a *Ser y tiempo* que si la cuestión del ser ha de ser explicada en relación con un análisis del tiempo, es importante aclarar que si el ser ha de hacerse visible en su carácter temporal esto no significa que el ser se da en el tiempo (1977a, p. 25-26), esto significa que fundamentalmente ni el ser, ni el tiempo, se dan como entes intramundanos.

²¹ Derrida complementa aquí su lectura del don del tiempo y del ser en *Ser y tiempo*, con el análisis de algunos fragmentos de “*Zeit und Sein*” (1962, GA, p. 14).

objetivamente, o que se hace presente solo como un presente sin tiempo (Derrida, 1991, p. 21). Por ello, concluye Derrida, el don es imposible, es un concepto imposible que se resiste a toda apropiación metafísica. La pregunta que surge es, entonces, cómo pensar este instante paradójico, como hacerlo “presente” sin objetivarlo. La respuesta, que por ahora esbozamos sin mayor explicación, es: a través de la obra de arte.

3. El rapto de lo sensible en la obra de arte

Aunque el círculo representa o simboliza el tiempo metafísico, Derrida aclara que no necesariamente debemos evitar o condenar el círculo como una mera repetición o un proceso inútil. Por el contrario, tal como se sugiere al comienzo de *El origen de la obra de arte*, es entrando en el círculo que se da la “fiesta del pensamiento” [*das Fest des Denkens*] (1977b, p. 3; Derrida, 1991, p. 20-21). Efectivamente, la posibilidad del pensar depende de nuestra capacidad para entrar en el círculo como círculo, como manifestación de una situación imposible, insostenible, sin salida, como aquella situación de perplejidad que está a la base de nuestra relación con el ser y la verdad²⁴. En consonancia con esta posibilidad del pensar, en su aproximación al arte, Heidegger hace patente la situación paradójica que surge cuando indagamos sobre el origen de la obra de arte y constatamos que este origen no puede ser otro que el arte mismo²⁵. Esta constatación revela un movimiento circular: el arte se hace patente en la obra de arte, la obra, sin embargo, aparece como obra de arte sólo en tanto proviene del arte (GA 5, 2). En este contexto, y en una formulación que nuevamente nos remite a Hegel, Heidegger nota que el arte como tal es algo en cierto sentido intangible, que ha sido dejado atrás en el pasado: “Arte; no es más que una palabra a la que *ya* no corresponde nada real” [*Die Kunst, das ist nur noch ein Wort, dem nichts Wirkliches mehr entspricht*] (1977b, p. 2)²⁶. El arte se presenta aquí como algo que ha quedado olvidado en el pasado, algo que permanece oculto, pero que paradójicamente tiene lugar de manera decisiva en la obra de arte (1977b, p. 2). De este modo, Heidegger sugiere

²² La reflexión de Derrida sobre este punto es muy compleja y no es posible tratarla en detalle en el contexto de la presente investigación. Sin embargo, por el momento podemos señalar que Derrida llega a esta conclusión analizando la comprensión habitual del concepto de don, como algo que no entra en el intercambio económico y que, por tanto, si el don es un don puro, este no puede admitir ni siquiera la reciprocidad del reconocimiento o la gratitud, debe de alguna manera ser olvidado en el momento mismo en que se da (Derrida, 1991, cap.1).

²³ Derrida encuentra que el círculo es la representación privilegiada del tiempo metafísico (1991, p. 19). Esto es claro también en el contexto de la anterior reflexión sobre el tiempo en Hegel, como un movimiento que va del espíritu a sí mismo, a través de una negación de la negación. Derrida, en efecto, llama la atención sobre la manera como el concepto de tiempo tiene que ver con la posibilidad del retorno, del movimiento circular que va del día a la noche y viceversa (1991, p. 17).

que es necesario entrar en el círculo a través del lugar donde el arte se hace presente en el tiempo, el lugar en el que el arte ocurre temporalmente y a la vez se niega o cancela: su ser-sensible como objeto, su “coseidad” [*Dinghafte*] (1977b, p. 3).

Este paso de entrada en el círculo de la obra de arte reproduce la paradójica dinámica del don. En efecto, aunque en principio parece que la manera más simple o inmediata como se hace presente el arte es en su ser cosa, el ser de la cosa se resiste a ser pensado directamente, se sustrae a las aproximaciones filosóficas. Esto ocurre principalmente porque las definiciones filosóficas de la cosa violentan o atropellan [*Überfall*] el aparecer de las cosas (1977b, p. 10), niegan la unidad de la cosa misma que se da sensiblemente (en el tiempo) en función de representaciones que permiten objetivar y apropiarse de la cosa, aun cuando esto implique diseccionar y destruir su aparecer como fenómeno²⁷. De esta manera, la entrada en el círculo de la obra de arte revela la paradoja que se oculta bajo la comprensión metafísica de lo sensible. Lo sensible se da inmediatamente a los sentidos como objeto y, sin embargo, como el tiempo en Hegel, solo se hace presente u objetivo en tanto idealizado o abstracto, en tanto “forma”. Precisamente, Heidegger dedica especial atención al análisis de la concepción de la cosa como materia conformada (1977b, p. 7-14), no solo porque es una interpretación predominante de la cosa en el dominio de la estética o la filosofía del arte, sino porque revela que las aproximaciones tradicionales a las cosas se basan en el ser del útil como algo determinado por un agente, de acuerdo con una idea o forma que se impone sobre lo sensible, presuponiendo así las distinciones metafísicas, circulares, entre sujeto y objeto, lo inteligible y lo sensible²⁸.

En este orden de ideas, podríamos decir que lo sensible en su aparecer singular es uno de los fenómenos esencialmente impensados en la tradición metafísica, es justamente lo que en los fenómenos se resiste a ser conceptualizado o reducido a la dimensión de objeto. Esto explica por qué en la tradición metafísica el arte, en tanto trabajo intrínsecamente ligado a lo sensible, no ha

²⁴ La verdad como de-velamiento, como des-ocultamiento, y el ser como aquello que se da en tanto se sustrae, en tanto no se hace presente.

²⁵ Heidegger muestra que tanto el artista como la obra de arte presuponen la existencia del arte como tal, de esta manera, el arte en sí mismo se presenta como condición de posibilidad u origen de la obra de arte y del artista (1977a, p. 1).

²⁶ La traducción y la cursiva son mías.

²⁷ En *Qué significa pensar? (Was heisst Denken?)* (Heidegger, 2002) se da una explicación más detallada de la manera como las aproximaciones científicas y filosóficas a las cosas destruyen la singularidad de los fenómenos de acuerdo con lo que Nietzsche llama el “espíritu de la venganza” [*Der Geist der Rache* (2002, p. 89)]. Al respecto ver también Mulhall (2001, p. 306-307).

ocupado jamás un lugar ontológicamente privilegiado, esencial, necesario²⁹. Esto explica también por qué Heidegger se enfrenta al misterio de lo sensible desde el comienzo de su conferencia sobre el arte. Según John Sallis (2008, p. 181 y ss), la indagación heideggeriana sobre la coseidad del arte busca una reinterpretación de lo sensible que vaya más allá de la metafísica, una interpretación en la cual lo sensible no tenga un estatus ontológico subordinado u opuesto a lo inteligible. Por lo tanto, para llegar a una interpretación no metafísica de lo sensible es necesario revisar o reinterpretar también el concepto metafísico de verdad en función de una comprensión originaria de la verdad. La comprensión de la verdad como *αληθεια* (*aletheia*), que hemos analizado previamente, se presenta así como la verdad que corresponde a una fenomenología de lo sensible que hace justicia a la dimensión irreductible de lo que se oculta en los fenómenos, a su ser independiente de lo humano, un modo de ser que se resiste a ser apropiado. De acuerdo con esta determinación de la verdad, se podría decir que lo sensible no se puede apropiarse como objeto porque pertenece al instante fugaz, paradójico, en que el ser se hace presente como ocultamiento, como sustracción.

En efecto, el pensamiento metafísico y científico en su aprehensión objetiva de las cosas no retiene más que un sustituto de su ser, pues siempre llega

²⁸ Vale la pena notar que el análisis del concepto de cosa como materia conformada que aparece en El origen de la obra de arte, parece problematizar los límites de la ontología fundamental de Ser y tiempo que comprende el ser de lo ente bajo dos formas de relación paradigmáticas que privilegian el ser del útil: *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*, el ser a la mano y el ser presente. Aunque Heidegger problematiza la comprensión del ser humano como animal racional, y con ello toda concepción ideal de lo humano como ente privilegiado, en estas comprensiones básicas del ser predomina una problemática relación esencial con la mano, según la cual el ser de las cosas está enmarcado por un ámbito pragmático que privilegia la existencia humana. Derrida (1988), justamente, hace patente el humanismo metafísico que subyace a este privilegio de la mano en Heidegger.

²⁹ Según Hegel, el arte ha alcanzado su punto culminante en la antigua Grecia, en lo que él mismo denomina el periodo clásico del arte, pero esta época aparece en el sistema hegeliano como un periodo aún incipiente en el desarrollo del espíritu. Platón, al igual que Hegel, parece que subordina el arte a la filosofía, y lo condena como algo que debe ser superado en función de lo inteligible. Aristóteles considera la poesía más filosófica que la historia, pero su juicio implícitamente valora la poesía bajo los estándares de la filosofía, pues valora en la poesía su capacidad para dar cuenta de lo universal. Lo universal, lo inteligible, lo ideal, es lo único que se da al pensamiento metafísico como totalmente presente. Lo sensible, lo singular, lo que pertenece al reino del arte, es lo que en su fugacidad se resiste a ser apropiado por el pensamiento, se resiste a ser presente. En un contraste con la tradición metafísica, Nietzsche nos remite a los orígenes de la tragedia griega como el momento en que precisamente lo sensible era valorado en su mero aparecer, y concebido así como afirmación de la vida, de lo real. De esta manera, Nietzsche reivindica al arte como manifestación fundamental de lo real, una realidad que es esencialmente voluntad de poder, afirmación de lo sensible, y que encuentra su máxima expresión en la actividad creativa. Heidegger, sin embargo, en sus Lecciones sobre Nietzsche califica esta reivindicación de lo sensible como una inversión del platonismo en la que lo sensible es opuesto a lo inteligible como fundamento de lo real y, así, se mantiene preso de las clásicas oposiciones metafísicas. La reflexión nietzscheana sobre el arte pertenece todavía al tiempo metafísico porque replica su lógica, su economía, intercambiando lo inteligible por lo sensible. Nietzsche no está, sin embargo, simplemente en un error, su teoría no es simplemente falsa. Superar la metafísica en este caso no es oponerse frontalmente a los pensadores que constituyen su historia, significa por el contrario, entrar de lleno en su círculo, en su temporalidad, para revelar lo impensado, lo imposible, lo que permanece indeterminado en su historia.

demasiado tarde al acontecimiento de la verdad que se da en el aparecer fugaz de los fenómenos. Heidegger muestra que si diseccionamos la piedra para establecer sus componentes, o si analizamos el color en función de su longitud de onda, sucede que llegamos a las cosas cuando ellas ya se han ido, cuando la piedra y el color en su clarear o apertura, en su brillo o pesantez, han desaparecido (1977b, p. 33). En este sentido, podríamos decir que la metafísica y la ciencia sustancializan el trazo o las huellas que dejan las cosas en su aparecer histórico y, así, niegan su fundamento oculto, su alteridad, su pertenencia a la tierra. Esta sustancialización del trazo se presenta como un develar total, situación que solo es posible convirtiendo las cosas en representaciones, negando su independencia. Lo sensible ofrece resistencia porque se encuentra soportado por la tierra y no puede ser extraído fuera de ella sin perder su ser, su consistencia propia. Esta resistencia de las cosas es lo que las hace aparecer como fugaces, como seres que escapan o se sustraen constantemente a nuestra mirada.

El arte, por el contrario, deja ser a la tierra (Heidegger, 1977b, p. 33). Esto significa que el arte fija el trazo como trazo, muestra el aparecer de lo ente como mero aparecer, deja que el color brille como color, o que la piedra se presente como tal en su impenetrabilidad. “El color brilla y sólo quiere brillar” [“*Die Farbe leuchtet auf und will nur leuchten*”] (1977b, p. 33), dice Heidegger, para mostrar que las cosas tienen una consistencia propia, singular, que se resiste a ser explicado o analizado, que se resiste a la manipulación humana. El color de las cosas, la pesantez de la piedra, son los rastros que hacen patente el ser de las cosas como algo que se resiste a entrar de lleno en el mundo del *Dasein*. Esta formulación contrasta con aquella según la cual la piedra, la planta y el animal, no tienen mundo (1977b, p. 30-31). Por una parte, esto significa que estos entes no se abren al mundo y que así son indiferentes respecto de la experiencia del ser (Derrida, 1987). Por otra parte, esta carencia de mundo puede significar que la piedra, la planta o el animal se encuentran en una relación de alteridad radical respecto de la existencia humana. En relación con este punto, Heidegger plantea que el mundo es no-objetivo [*ungegenständliche*], esto es, no objetivable, porque no puede desligarse de la existencia del *Dasein*, porque surge justamente en el camino que se abre entre nacimiento y muerte, en el tiempo finito de la existencia que nos concierne (1977b, p. 30-31). De acuerdo con esto, todo aquello que aparece al interior del mundo está de entrada en una relación intrínseca con las necesidades humanas. No obstante, lo que aparece al interior del mundo no agota todo lo que es. La tierra se cierra sobre sí misma en oposición al mundo como la fuente inagotable de sus recursos, como condición de posibilidad de la existencia misma. Se podría decir, quizás, que el *Dasein* puede abrirse al

ser, al mundo, existir, justamente porque se separa, se diferencia, es en sí mismo el lugar de la ruptura o el trazo que separa mundo y tierra. El tiempo del *Dasein* es el lapso que se abre desde este desprendimiento de la tierra y su retorno a ella, su muerte. La existencia del *Dasein* no es así posible más que en relación con esta experiencia del límite, de la finitud, de la muerte, que es en sí misma paradójica en tanto implica la relación con algo que se oculta esencialmente. La obra de arte refiere a la experiencia de este límite, es la instalación del conflicto entre tierra y mundo.

La oposición entre tierra y mundo viene, justamente, a desplazar y reinterpretar la tradicional oposición metafísica entre lo sensible y lo inteligible. La tierra es el “ahí” que soporta (Sallis, 2008, p. 177), sostiene, y resguarda todo aquello que se hace presente (1977b, p. 28). El mundo se abre como el conjunto de los ejes u horizontes que guían a un pueblo (Sallis, 2008, p. 177; 1977b, p. 35). La obra de arte abre el espacio para que se dé esta apertura del mundo, mientras que, a la vez, deja que la tierra aparezca como fundamento o soporte de esta apertura (1977b, p. 33-34). Este espacio de la obra no surge como una síntesis dialéctica sino que persiste como lucha, como conflicto en el que se instala la verdad. La obra de arte surge, así, como una tendencia hacia la obra, hacia el des-ocultamiento, que proviene de la verdad misma (1977b, p. 49). Esta lucha propia de la verdad se manifiesta de manera paradigmática en el ser-obra o ser-creación de la obra de arte, en tanto que la obra se presenta en sí misma como des-ocultamiento. La obra de arte des-oculta porque saca algo fuera de la tierra y opera una transfiguración de las cosas evidenciando rasgos de “espiritualidad” o inteligibilidad en ellas: la vivacidad del color hace aparecer unos zapatos, la pesantez y dureza de la piedra erige un templo. En su apertura al mundo, la obra de arte hace patente su dependencia de la tierra, muestra el color como color, la piedra como piedra, evidenciando los límites del mundo histórico del *Dasein*.

Ahora debemos retomar el diálogo con la obra de Nietzsche, pues ella ofrece la clave que permite entender como se da la experiencia de esta transfiguración de lo sensible en el arte, experiencia que problematiza los límites de la oposición metafísica entre lo sensible y lo inteligible. El concepto de raptó juega un papel fundamental en la lectura heideggeriana de la filosofía del arte de Nietzsche (Heidegger, 1996, p. 92). Para Nietzsche, el raptó artístico instiga la capacidad del hombre para ir más allá de sí mismo. Esta es la expresión de lo que Heidegger críticamente denomina una “estética masculina” que se basa en la capacidad del artista para engendrar la obra de arte, opuesta a la “estética femenina” (1996, p. 67-68), meramente contemplativa o receptiva, como la de Kant. Ahora bien, aunque todavía ligado a una estética de la

creación que enfatiza el poder creador del artista y que así se mantiene en una cercanía problemática con la metafísica³⁰, el concepto nietzscheano de raptó o embriaguez [*Rausch*] revela una dimensión esencial del trabajo artístico: su carácter excesivo (1996, p. 92-100). En efecto, Heidegger rechaza las aproximaciones “estéticas” al arte, aquellas que lo conciben como mera vivencia psicológica, como expresión cultural, como manifestación de una visión del mundo, porque estas aproximaciones pasan por alto la capacidad del arte para transformar la tierra y traer algo nuevo a la presencia, para desplazar los límites del mundo y exponernos al acontecimiento del ser, a lo que no ha sido aún conceptualizado. En este contexto, el concepto de raptó o embriaguez alude al movimiento que tiene lugar en la obra artística y su relación con la belleza. Señalamos antes que la belleza es el clarear mismo de lo ente en su acontecer, ahora podríamos decir que esta experiencia de lo bello, del clarear del ser, solo es posible como raptó, como embriaguez, como éxtasis; en últimas, como una experiencia que disloca el tiempo ordinario.

Justamente, Heidegger encuentra que el *Fedro* de Platón, en su análisis del raptó de lo bello, ofrece una aproximación a la relación entre arte y verdad que va más allá de las aproximaciones estético-metafísicas y que, paradójicamente, desafía la metafísica nietzscheana. Nietzsche abre el camino hacia una superación de la estética metafísica a través del concepto de raptó, pero este raptó se encuentra anclado en la voluntad del artista, no en la experiencia del ser mismo. Por el contrario, según la lectura de Heidegger, Platón muestra que lo bello genera un raptó que dirige nuestra mirada hacia el ser, pues “lo bello es lo que viene hacia nosotros de modo más inmediato y nos cautiva. Al afectarnos como ente, al mismo tiempo nos arrebató en la mirada hacia al ser” [*Das Schöne ist jenes, was am unmittelbarsten auf uns zukommt und uns berückt. Indem es uns als Seiendes trifft, entrückt es uns zugleich in den Blick aus das Sein*] (Heidegger, 2000, p. 186). Según el énfasis de Sallis (2008, p. 181), revisando el concepto platónico de belleza es posible reinterpretar lo sensible como el resplandor de lo real en su singularidad, resplandor en el que se da el paso de lo sensible a lo inteligible. En otras palabras, la experiencia de lo bello en la obra abre un espacio que no es ni meramente sensible, ni meramente inteligible: es la experiencia inmediata de un movimiento hacia fuera, hacia el ser mismo de las cosas. Esto significa que la experiencia de lo bello que se da en la obra posibilita una relación con las cosas que no se reduce

³⁰ Según Heidegger, Nietzsche se mantiene en una problemática cercanía al pensamiento metafísico no solo porque privilegia la figura del artista, en vez de prestar atención a la obra misma, sino además porque entiende la voluntad de poder, la voluntad de creación, en relación con una afirmación de lo biológico que vincula lo sensible a lo orgánico, corporal o físico, tal como sucede en las aproximaciones metafísicas a lo sensible.

a lo sensible, entendido como una determinación objetiva de el ser de lo ente según sus propiedades físicas o materiales, ni a lo inteligible entendido como una representación meramente ideal o subjetiva del objeto. Lo bello surge como la presentación de la forma singular de un objeto que aparece o se hace visible a una cierta distancia: como algo que está fuera de nosotros y, aun así, no es meramente pasivo, sino que actúa sobre nosotros, nos cautiva o seduce como si tuviera poder sobre nosotros. Por ello, afirma Heidegger que la presentación de lo bello se da como un rapto, un shock, o un “resplandor”. Según veremos más adelante, este resplandor de lo bello se da en un movimiento doble. Por una parte, lo bello se nos acerca, viene hacia nosotros, se nos hace presente, se nos *da*. Por otra parte, nos cautiva, nos porta a un mundo distinto, fuera de nosotros mismos, nos rapta. La obra de arte es, pues, el lugar en el que lo real aparece como bello, el lugar que posibilita el aparecer de un ente de acuerdo con este doble movimiento del rapto.

Para ilustrar cómo ocurre este doble movimiento en la obra de arte, en qué sentido ella se constituye como creación que nos lleva fuera de nosotros mismos, podríamos decir que este rapto de lo real ocurre como el nacimiento, el parto. La figura del nacimiento o del parto sería apropiada aquí porque, según lo enfatiza Heidegger en su lectura de Schelling (p. 227-228), cuando creamos algo, lo producido permanece en cierto sentido independiente, libre, singular. Siguiendo esta lectura, la obra de arte no es expresión de la subjetividad del artista ni la imitación de cosas o ideas. Al nacer como al crear (engendrar) se experimenta un auténtico don porque se da, viene a la presencia, un ser. No obstante, el nacer viene acompañado de un rapto porque implica una escisión, una ruptura, un desprendimiento, un *trazo* (*Riss*) en el que se abre un mundo totalmente diferente, singular, irrepetible, irrepresentable. Volviendo sobre una referencia a Platón, lo que nace, lo que surge o sale a la luz en el trazo nos precede, ha debido *darse* antes de llegar al encuentro con nosotros porque no es simplemente una reproducción de lo que está ya disponible para nosotros, ni tampoco una consecuencia lógica. Este ser nos cautiva porque aunque está en relación con nosotros se mantiene distante, es extranjero, en cierto sentido viene de otro “mundo”.

La obra de arte refiere en últimas a este momento originario en el que se interrumpen las dicotomías metafísicas que constituyen la comprensión metafísica, ideal, del tiempo, y que es paradigmáticamente conceptualizada en la filosofía de Hegel. Para Hegel, el tiempo debe estar ya contenido en el espíritu, en una cierta eternidad del presente, porque de otra manera no es posible concebir el paso del no-ser al ser, de un instante al otro. La obra de arte interrumpe esta temporalidad en función de un acontecimiento *poético*

del ser: la poesía revela, des-oculta o hace que algo venga a la presencia. En la experiencia poética de lo bello, algo *presencia*, surge o viene a la presencia, sin ser simplemente presente o actual, algo *pasa* del no-ser al ser sin convertirse en un “ser” determinable como “real” –plenamente determinado– u objetivo. De acuerdo con esto, podríamos decir que la obra de arte está en una relación esencial con la verdad porque muestra la marca de nacimiento de todo ente, su pertenencia a una escisión o conflicto fundamental entre lo que se da y se sustrae. De este modo, la obra de arte permanece en el límite de lo sensible –así no es meramente sensible como objeto determinable conceptualmente–, en el límite abisal en el que lo sensible se presenta como lugar de paso a lo inteligible, sin ser plenamente inteligible, totalmente presente a la conciencia. Los zapatos que aparecen en la obra evocan el mundo que corresponde a este útil y sin embargo este mundo ya no existe, está en el pasado, es en cierto sentido inaccesible porque se cierra sobre la tierra misma, sobre el color y la superficie pictórica. De manera similar, el templo griego evoca el mundo de su gente, deja entrever trazos de este pueblo histórico, aun cuando este mundo ya ha perecido y no se puede reconstruir plenamente (1977b, p. 27). Retomando nuestra reflexión sobre Hegel y el pasado del arte, podríamos decir que el arte *ya* no es necesario, ya no es una expresión necesaria del espíritu, porque lo que muestra el arte interrumpe la temporalidad cotidiana, interrumpe el tiempo continuo del espíritu.

La obra de arte abre así un espacio para que ocurra el momento paradójico en que lo sensible se hace presente sin ser aún plenamente apropiado por el espíritu. En el círculo imposible de la temporalidad del don, lo sensible se presenta como esencialmente lejano, impensable, inapresable. El espíritu por su parte, no podría hacerse presente a sí mismo como pura inteligibilidad o presencia sin pasar por el momento de la diferencia, sin una relación con lo esencialmente otro. La obra de arte hace patente y fija en la forma sensible, este movimiento que ocurre fuera del tiempo. Así, el raptó de la obra de arte es un raptó en el tiempo que ilumina el instante del darse o “abandono” [*Verlaßlichkeit*] de las cosas, que es previo a nuestra existencia en el mundo: los zapatos o la piedra se dejan llevar, se abandonan, al *obrar* del *Dasein* para que este pueda caminar o construir un templo.

En *El origen de la obra de arte*, Heidegger da un giro en su indagación sobre la obra de arte y la cosa para evidenciar este darse de las cosas. En principio, parece que llegamos a la esencia de la obra de arte indagando sobre la esencia de la cosa, como si la obra de arte fuera una cosa de un género particular. Sin embargo, después de cuestionar las aproximaciones tradicionales al concepto de cosa y aproximarse a la cosa (por ejemplo, los zapatos) desde

la obra de arte, Heidegger concluye que es justamente la obra de arte la que revela la esencia de la cosa (1977b, p. 20-21). De este modo, la pregunta sobre el origen de la obra de arte termina revelando que la obra de arte está en el origen, es el origen, de lo que es, de lo que se da a la presencia en el tiempo, es el origen de la verdad que se instala históricamente. Heidegger desarrolla este giro en la comprensión de la obra de arte mostrando que la obra de arte es esencialmente poema, de acuerdo con lo que significa esta palabra en su origen griego. La comprensión de la obra de arte como poema revela que el arte es fundamento de la existencia como apertura, pues, en últimas, el arte no es en sentido estricto sino que da, hace aparecer, su esencia proviene del mismo origen enigmático que el del lenguaje.

4. La obra de arte como fundación no-metafísica de lo real

La obra de arte establece, instala en medio de lo ente, el conflicto entre tierra y mundo. Este conflicto está al origen del nacimiento de las cosas, porque las cosas surgen, se hacen presentes, en medio de esta tensión fundamental. Esto no significa que todo ente es obra de arte, sino que lo ente en su ser sensible solo se da en el arte. En este sentido, la obra de arte tiene la capacidad para revelar el origen de las cosas, es en cierto sentido el fundamento ontológico de lo ente. Según veremos en lo que sigue, esta comprensión del arte como origen, como fundación de lo real y expresión de la verdad de las cosas, la desarrolla Heidegger analizando el concepto de poema y su relación con el concepto de fundación (*Stiftung*).

En *El origen de la obra de arte* encontramos que Heidegger desarrolla la relación entre arte y verdad refiriendo el arte al poema [*Dichtung*]³¹: “En tanto que la verdad se da en la obra, el arte es poema” [*Die Kunst ist als das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit Dichtung*] (1977b, p. 62). En este caso, por supuesto, el concepto de poema tiene un sentido muy amplio que no refiere exclusivamente a la creación con palabras, sino que alude a la apertura misma de la existencia del *Dasein*: “El *Dasein* como ser histórico ya arrojado, es lo que se abre en el proyecto verdaderamente poético” [*Der wahrhaft dichtende Entwurf ist die Eröffnung von Jenem, worenin das Dasein als geschichtliches schon geworfen ist*] (1977, p. 63). Esta aproximación al concepto de poema o *poiesis* complementa lo que hemos dicho sobre lo bello y la reinterpretación heideggeriana de lo sensible como raptó y donación. En efecto, podríamos decir que Heidegger caracteriza al “proyecto verdaderamente poético” no simplemente como aquello que hace visible o sensible el mundo, sino como

aquello que evidencia el rapto o apertura en el que somos arrojados al mundo. De acuerdo con esto, Heidegger afirma que el poema es fundación [*Stiftung*] de la verdad, de la existencia del *Dasein*.

Los conceptos poema y fundación cierran provisoriamente el círculo que se abre en el origen de la obra de arte y que va del develamiento de la tierra al establecimiento del mundo. En últimas, Heidegger muestra que la obra de arte está en el origen de las cosas, da o funda el mundo, porque es esencialmente poema. El poema es fundación en tanto que constituye el mundo histórico, sensible, visible, del *Dasein*. Para existir, el *Dasein* necesita sacar a la luz las cosas, obrar sobre la tierra. Ahora bien, si el poema es fundación del mundo, esto significa, paradójicamente, que el mundo carece de fundamento. Al estar fundado en el poema, el mundo descansa sobre el abismo que existe entre tierra y mundo, tiene sus raíces en un don sin fundamento, en la apertura misma. De acuerdo con esto, la verdad que revela la obra, o la verdad que obra en el arte, es la verdad de la contingencia radical que amenaza a todo lo que se da por sentado como real, a lo que se considera como seguro o incuestionable:

La verdad que se instala en la obra da un giro que abre lo misterioso y, al mismo tiempo, da un giro a lo familiar y que se presenta como disponible. La verdad que se abre en la obra no se ha derivado ni demostrado con base en lo dado hasta ahora. Lo dado hasta ahora en su realidad exclusiva es refutado a través de la obra. Lo que funda el arte no puede jamás, por esta razón, ser compensado y superado por lo presente y disponible. La fundación es un exceso, un don “[*Das Ins-Werke-Setzen der Wahrheit stößt das Un-geheure auf und stößt zugleich das Geheure und das, was man dafür hält, um. Die im Werk sich eröffnende Wahrheit ist aus dem Bisherigen nie zu belegen und abzuleiten. Das Bisherige wird in seiner ausschließlichen Wirklichkeit durch das Werk widerlegt. Was die Kunst stiftet, kann deshalb durch das Vorhandene und Verfügbare nie aufgewogen und wettgemacht werden. Die Stiftung ist ein Überfluß, eine Schenkung*”] (Heidegger, 1977b, p. 63).

En este pasaje, Heidegger afirma explícitamente que lo que funda el arte es un don y que este don cuestiona lo que se da por efectivo o real, y por ello no puede ser “compensado y superado por lo presente y disponible”. En este sentido, la obra de arte revela lo sensible, lo que se ha estratificado como verdadero o real, en su ser esencialmente extraño e inaprehensible. Las otras dos acepciones del poema como *Stiftung* (fundación e inicio), mencionadas por Heidegger, enfatizan aun más la dimensión paradójica que se abre con

³¹ Retomando la relación entre el arte y el lenguaje como “dar”, en conexión con la noción de poesía, Heidegger aclara que efectivamente el lenguaje es esencialmente poético por ser justamente una apertura de lo ente, porque “el decir que proyecta es poema” [*Das entwerfende Sagen ist Dichtung*] (1977b, p. 61).

esta donación del arte. En efecto, dice Heidegger, esta *donación* del arte no ocurre en “el vacío y lo indeterminado” sino que implica una cierta apropiación de lo ya dado, de lo heredado, del pasado que constituye el territorio sobre el que habitamos: “Por ello, es necesario que todo lo dado al ser humano sea extraído fuera del fundamento cerrado y establecido explícitamente como proyecto. De esta manera, el fundamento será fundado como fundamento que soporta” [*“Deshalb muss alles dem Menschen Mitgegeben im Entwurf aus dem verschlossenen Grund heraufgeholt und eigens auf diesen gesetzt werden. So wird er als dertragende Grund erst gegründet”*] (1977b, p. 64). Esto significa que el poema solamente funda en la medida en que se establece “explícitamente” sobre la tierra, aquello que se cierra sobre sí, en la medida en que trabaja la tierra para extraer su sustento. El poema únicamente funda en la medida en que se encuentra vinculado a la historia y la vida de los hombres, como proyecto de un pueblo, el poema no es una mera fantasía o representación, no es ficción.

En un claro contraste con esta última acepción, el tercer sentido en el que la actividad poética es un fundar, a saber, como inicio o salto hacia el origen, por ello se trata de un “salto previo”: “El auténtico inicio es, en tanto que salto, siempre un salto previo en el que todo lo que está por venir está ya sobrepasado, aunque sea como algo velado. El inicio contiene ya ocultamente el final” [*“Der echte Anfang ist als Sprung immer ein Vorsprung, in dem alles kommende schon übersprungen ist, wenngleich als ein Verhülltes. Der Anfang enthält schon verborgen das Ende”*] (1977b, p. 64). Qué se entiende aquí por “salto previo” [*Vorsprung*] no es del todo claro, sin embargo, considerando que el *Dasein* se encuentra ya siempre instalado en la verdad como des-ocultamiento, y que en este establecimiento de la verdad se da simultáneamente la no-verdad, la distorsión, el oscurecimiento de las cosas, se podría decir que en efecto, el salto como apertura trae consigo su propio final como velo u oscurecimiento. La palabra clave para esta interpretación se encuentra en la expresión “...*als ein Verhülltes*”, expresión que indica que, en efecto, el salto se puede dar “... como algo velado”, o mejor aún, “...como un ocultamiento”, pues aquello que queda oculto en el salto sería justamente el final, en el sentido de límite, de barrera. De este modo, el poema es fundación en tanto que marca un límite, permite el develamiento de unas ciertas posibilidades y no de otras.

En últimas, al referir al arte como fundación del mundo, y a esta fundación como una forma de don, más que proponer una nueva ontología en un sentido tradicional, Heidegger está cuestionando los presupuestos ontológicos y metafísicos que están a la base del pensamiento occidental, asumiendo, por supuesto, que es posible determinar una línea histórica del pensamiento

occidental. En el origen de la obra de arte, o el origen que es obra de arte, no hay un solo principio, un principio metafísico último, sino una escisión que hace del origen histórico del arte y la existencia una multiplicidad de principios: la tierra, el mundo y el abismo que se abre entre los dos. Esta multiplicidad escapa a toda determinación objetiva, no se hace plenamente presente, sino que se da en un tiempo que desafía todo presente, se da solamente como algo previo, que es esencialmente pasado, ya sea como la historia o tradición que constituye un mundo, ya sea como condición de posibilidad de la existencia de las cosas que se dan en la tierra, ya sea como el abismo esencialmente oculto y olvidado que se abre en el paso de la tierra al mundo.

Referencias bibliográficas

- Danto, A. (1997). *After the End of Art: Contemporary Art and the Pale of History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Derrida, J. (1987). *De L'éprit*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1991). *Donner le temps*. Paris: Galilée.
- Hegel, G. W. F. (2003). Vorlesungen über die Ästhetik I. En *Werke II. Electronic Edition*. Recuperado de Past Masters Database. Publisher: InteLex Corporation.
- Heidegger, M. (1976). Wegmarken. En *Gesamtausgabe 9*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1977a). Sein und Zeit. En *Gesamtausgabe, Bd. 2*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1977b). Holzwege. En *Gesamtausgabe Bd. 5*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). El origen de la obra de arte. En *Caminos de bosque*. H. Cortés & A. Leyte (Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1996). Nietzsche. En *Gesamtausgabe Bd. 6.1*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). Besinnung. En *Gesamtausgabe, Bd. 66*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche I*. J. L. Vermal (Trad.). Barcelona: Destino.
- Heidegger, M. (2002). Was heisst Denken? En *Gesamtausgabe, Bd. 8*. Frankfurt am Main: Klostermann.

- Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* R. Gábas (Trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*. J. E. Rivera (Trad.). Madrid: Trotta.
- Mulhall, S. (2001). *Inheritance and originality: Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*. New York: Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (1968). Über Wahrheit und Lüge in außermoralischen Sinn. In *Erkenntnis-Theoretische Schriften. Nachwort von Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Nietzsche, F. (1994). *Die Geburt der Tragödie. Schriften zu Literatur und Philosophie der Griechen*. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag.
- Sallis, J. (1995). *Double Truth*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Sallis, J. (2008). *Transfigurements*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Schmidt, D. (1988). *The Ubiquity of the Finite. Hegel, Heidegger and the Entitlements of Philosophy*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Este libro se terminó de imprimir en diciembre de 2012,
en la Imprenta de la Universidad Pedagógica y Tecnológica
de Colombia.
Tunja – Boyacá – Colombia

