

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, introduce 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 auto-comprensión 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 desgana 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 enceguecida 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 estirpes 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 propia⁹. 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 aguijón 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 autcapacidad 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 diferencia específica 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 podemos 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*, tómese 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 prevalecimiento” (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 Jüngerem 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. Vermaal (Trad.). Barcelona: Destino.
- Heidegger, M. (2000c). *Nietzsche, II*. J. Vermaal (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.
- Höle, 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.

