HEIDEGGER Y EL “GIRO” FILOSÓFICO*

*Walter Schweidler***

RECEPCIÓN: 6 de febrero de 2020.

APROBACIÓN: 14 de agosto de 2020.

DOI: 10.5347/01856383.0135.000299475

Introducción

Lo que Heidegger quiso decir con el término “Kehre”¹ sigue siendo controvertido. Heidegger lo desarrolló en sus *Aportes a la filosofía* en la década de 1930, que permanecieron inéditos durante casi 50 años, y lo utilizó en su “Carta sobre el humanismo” de 1946, donde examinó la cuestión de un cambio en su forma de pensar después del “fracaso” de *Ser y tiempo*. Los primeros intérpretes entendieron la “Kehre” como un nombre para este cambio en sí mismo.² Lo vieron como el reconocimiento de una ruptura fundamental entre la anterior concepción “existencialista” de Heidegger y la posterior concepción “historicista” de su filosofía. Intérpretes posteriores como Max Müller³ y W. J. Richardson⁴ tenían una visión más específica de la “Kehre” como nombre para el rechazo de Heidegger a la meta-

89

* Traducción de Carlos Gutiérrez Lozano. Conferencia magistral “Overcoming metaphysics: A central feature of 20th and 21st centuries philosophy”, impartida el 29 de enero de 2020 en el ITAM.

** Universidad Católica de Eichstätt-Ingolstadt, Alemania.

¹ Así en el original inglés (N. del t.).

² Véase: Otto Friedrich Bollnow, “Heideggers neue Kehre”, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 2 (1949/50): 113-128, y Karl Löwith, *Heidegger: pensador de un tiempo indigente*, trad. por Fernando Montero Moliner (Madrid: Rialp, 1965).

³ Max Müller, “Ende der Metaphysik?”, *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964/65): 1-48.

⁴ W. J. Richardson, *Heidegger: From phenomenology to thought* (La Haya: Dordrecht, 1963).

física y su oposición a ella. Contrariamente a estas posiciones, se entiende la “Kehre” como una caracterización de algo que está ocurriendo en todo el movimiento del pensar de Heidegger a través de todas sus etapas,⁵ como el tema real al que se dirige su filosofía en general⁶ y como la “superación de la metafísica”, que no significa un cambio en las teorías filosóficas, sino una estructura de la realidad que es el tema de la filosofía.⁷

El propio Heidegger rechazó siempre la interpretación de la “Kehre” como la demarcación de un punto de inflexión en su filosofía e insistió en verla como el objetivo y motivo real que ya estaba detrás de la concepción de la “analítica de la existencia” en *Ser y tiempo*, pero que, a la vez, era el resultado de la autoclarificación de ese proyecto filosófico. Vale la pena tratar de sustentar el punto de vista de Heidegger en la medida de lo posible, no para defender su autointerpretación a cualquier precio, sino por razones sistemáticas. El término “Kehre” caracteriza en realidad una estructura de pensamiento que podría ser la clave de la que es probablemente la contribución más importante de Heidegger al relato fenomenológico de la identidad y la libertad personales.

90 | El giro existencialista: superar el “ellos” en uno mismo

No se puede negar que en *Ser y tiempo* hay cierto giro en contra de las consideraciones preliminares que se hicieron en un principio y que, según Heidegger, no se pueden evitar, sino que hay que revisar cuando, como habría dicho Wittgenstein, “se sube la escalera”. Los pasajes más importantes en los que se tematiza esta autoclarificación se encuentran en los §§ 62 a 66, en los que Heidegger trata de justificar y aclarar toda la estrategia del libro reflexionando sobre las tres etapas en las que se desarrolla: desde el análisis preliminar de la estructura de la existencia hasta la repetición de este análisis a la luz de las categorías temporales

⁵ Véase: Jean Beaufret, *Wege zu Heidegger* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1969).

⁶ Véase: Otto Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie* (Friburgo/Múnich: Alber, 1983).

⁷ Dieter Sinn, “Heideggers Spätphilosophie”, *Philosophische Rundschau* 14 (1966/67): 81-182.

y, finalmente, hasta la destrucción de la tradición ontológica que se basa en la percepción de su fundamento en las categorías temporales que tenemos que superar. “Por la repetición del análisis —dice Heidegger en el § 66— debe revelarse el sentido *tempóreo* de la cotidianidad, a fin de que se manifieste la problemática implicada en la temporeidad y desaparezca por completo la aparente ‘evidencia’ de los análisis preparatorios.”⁸ La analítica de la existencia se ve aquí no como un proyecto teórico que permanece distante de su sujeto, sino como un movimiento que tiene lugar en lo que originalmente solo parecía ser su sujeto teórico y que cambia la actitud de este sujeto hacia sí propio en el exacto movimiento en el que la filosofía se aclara a sí misma; así se constituye un cambio retrospectivo de los presupuestos originales e incluso de toda la empresa. “La pregunta por el poder-estar-entero es una pregunta fáctico-existencial. El Dasein la responde en tanto que resuelto”, es la tesis básica de Heidegger en el § 62, comentada por una nota metodológica:

La pregunta por el poder-estar-entero del Dasein ha perdido ahora completamente el carácter que mostraba en un comienzo, cuando pudo parecer una mera pregunta teórica y metodológica [...], surgida del esfuerzo por lograr un pleno “darse” del Dasein entero. La pregunta por la integridad del Dasein, que en un comienzo solo fue debatida desde un punto de vista metódico-ontológico, era legítima, pero lo era tan solo porque su fundamento remonta a una posibilidad óntica del Dasein.⁹

Este es, por supuesto, un tema característicamente existencialista: la pregunta que plantea la filosofía no puede ser respondida sino por la persona que filosofa en un acto de volverse contra sí misma y cambiar radicalmente su actitud hacia lo que pensaba ser. No podemos aprender de la filosofía cuáles son los elementos constitutivos de la identidad personal; en lugar de ello, tenemos que abandonar la idea de que podría haber alguna teoría general sobre la identidad personal que pudiera reemplazar la perspicacia que obtenemos en el acto de llegar a nuestras más propias posibilidades. “Sería malentender las cosas si se quisiera

⁸ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. por Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Trotta, 2000), 322.

⁹ *Ibid.*, 301-302.

desechar esta posibilidad existensiva como ‘indemostrada’, o si se quisiera ‘demostrarla’ teóricamente”.¹⁰ La resolución como lo opuesto a la prueba teórica y científica: ¿es este el mensaje “irracionalista” de Heidegger? Si le concedemos esta presuposición, ¿tenemos que entender la “Kehre” como un giro contra las pretensiones racionales y teóricas de la filosofía en general?

Esto sería una tergiversación de la concepción mucho más compleja de Heidegger. No se puede renunciar a la pretensión de producir una visión teórica de las estructuras de la identidad personal y del ser en general. La revisión de esta pretensión, el cambio de actitud hacia ella, es una parte constitutiva de la filosofía que nunca podría ser remplazada por ningún resultado que hiciera el cambio obsoleto. De hecho, el cambio es más importante que lo que se cambia y a lo que llegamos a través de él. La razón es que este cambio es la base de la verdad, y contra cualquier eslogan “irracionalista”, la verdad es, según Heidegger, la base de la filosofía. Pero la verdad en sí misma es esencialmente algo que tiene el poder de cambiar el pasado, es decir, el poder de constituir algo que tenía que estar sucediendo para hacer posible la verdad y que, sin embargo, no ha sido verdad antes.

92

Las leyes de Newton, el principio de contradicción y, en general, toda verdad, solo son verdaderos mientras el Dasein es [...] Que las leyes de Newton no eran antes de él ni verdaderas ni falsas, no puede significar que el ente que ellas muestran en su descubrir no haya sido antes. Tales leyes llegaron a ser verdaderas por medio de Newton [...] Con el estar al descubierto del ente, este se muestra precisamente como ente que ya era antes. Esta forma de descubrir es el modo de ser de la ‘verdad’.¹¹

El papel de la filosofía en este contexto no es irracional, sino más bien trascendental en un sentido kantiano: en la analítica de la existencia repetimos un cambio de actitud hacia nosotros mismos que es la condición de posibilidad de cualquier otro cambio por el cual el ente puede presentárenos como verdadero. Pero para poder repetirlo hay

¹⁰ *Ibid.*, 302.

¹¹ *Ibid.*, 224-225.

que plantearse en primer lugar la actitud original que hace necesario tal cambio; y esta actitud está constituida por las expectativas teóricas que hay que revisar y contra las que hay que volverse en el movimiento del pensar que se está produciendo en *Ser y tiempo*.

b) Por lo tanto tenemos que admitir como justificación de la propia visión de Heidegger sobre la “Kehre” que en *Ser y tiempo* existe la idea de un automalentendido productivo como elemento necesario de la filosofía y que esta idea cumple un papel importante en la estrategia de la “analítica de la existencia”. La única decisión importante es si la filosofía logra superar este malentendido o se mantiene en él. El malentendido se confirma y se establece cuando la filosofía no quiere ser la repetición de la estructura de la existencia personal, sino sustituirla por la visión teórica. El error fundamental no es la pretensión de la visión teórica, sino la pretensión de una visión teórica que no está conectada con la visión del papel restringido de la filosofía como repetición de algo que es perfectamente independiente de la filosofía. Cuando Heidegger en el § 43 de *Ser y tiempo* rechaza cualquier intento filosófico de dar una “demostrabilidad de un mundo exterior”, cuando dice que el “‘escándalo de la filosofía’ no consiste en que esta demostración aún no haya sido hecha hasta ahora, sino, más bien, *en que tales demostraciones sigan siendo esperadas e intentadas*”¹², entonces su estrategia de argumentación no es en absoluto irracional, sino que se parece mucho a la estrategia que Merleau-Ponty¹³ e incluso Wittgenstein¹⁴ ejecutan en sus luchas con el mismo problema. La autoclarificación de la filosofía está esencialmente relacionada con el malentendido que es constitutivo de la filosofía; sin ese malentendido no tendríamos la base para la autoclarificación y, por lo tanto, los conceptos básicos de la filosofía nunca pueden ser vistos o comprendidos aislados de su papel en la lucha por superar ese malentendido. De hecho, la ignorancia de este malentendido es la razón por la que la “tradición ontológica” tiene que ser des-

¹² *Ibid.*, 204.

¹³ Véase: Maurice Merleau-Ponty, *The visible and the invisible* (Evanston: Northwestern University Press, 1968), especialmente la crítica del “cogito prerreflexivo” de Sartre en el segundo capítulo de la introducción.

¹⁴ Véase: Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza* (Barcelona: Gedisa, 2008).

truida (33).¹⁵ No hay teorías “buenas” y “malas”, “verdaderas” y “falsas” en la filosofía, sino que hay una filosofía que conoce sus raíces en su propio malentendido y por lo tanto puede superarlo, y una filosofía que no lo conoce y por lo tanto no queda otra alternativa que el sujeto terapéutico del filosofar autoclarificado. “El aparente nuevo comienzo del filosofar se revela como el injerto de un prejuicio fatal”¹⁶ enraizado en los orígenes griegos de la filosofía, a saber, que el ser de los entes “queda comprendido con referencia a un determinado modo del tiempo: el ‘*presente*’”¹⁷, y la razón es que este punto de vista es “ontológicamente derivado”,¹⁸ que se fundamenta en cierta actitud de la persona que filosofa hacia sí misma que tiene que ser superada en la “analítica de la existencia”.

c) Si tratamos de apoyar esta visión de la filosofía, entonces tendremos que aceptar también la consecuencia de que el conflicto entre el automalentendido y la autoclarificación no es más que la repetición de un conflicto fundamental que se da en la persona que filosofa y en la existencia personal en general. “El sentido ontológico-existencial pleno de la proposición ‘el Dasein está en la verdad’ implica cooriginariamente que ‘el Dasein está en la no-verdad’”.¹⁹ Por lo tanto, ser una persona significa enfrentarse a la decisión entre la superación de una constitución de autoalienación que Heidegger llama “caída” y la entrega a esta constitución. La filosofía no puede ser neutral ante esta decisión. La aclaración del término “ser” presupone que uno supera la autoalienación y encuentra un estado de ánimo en el que llega a sus propias posibilidades. Quien no logre este cambio no puede entender lo que significa realmente “ser”. Así que, según Heidegger, el estado de mí mismo que se alcanza cuando me doy cuenta de mi auténtica existencia, es representativo de lo que significa “ser” en general, no solo para los entes personales, sino para cada ente en general. La intención de comprender lo que significa “ser” no puede separarse de mi intención de

¹⁵ Heidegger, *Ser y tiempo*, 33.

¹⁶ *Ibid.*, 35.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, 223.

¹⁹ *Ibid.*, 220.

llegar a ser auténtico. Por lo tanto, la filosofía solo puede conducir al umbral de su base mostrándome que existe la decisión entre la propiedad y la impropiedad²⁰ y que tengo que tomarla.

Si le concedemos a Heidegger las presuposiciones que subyacen a esta visión de la filosofía, entonces la “Kehre” puede ser interpretada realmente como un concepto ontológico básico. La filosofía repite un giro contra mí mismo que está constituido por mi estado original como ente que aún debe decidir si se realiza a sí mismo y a través de ello se vuelve propio o si existirá en la autoalienación. La tesis de Heidegger de que “el Dasein está determinado por la temporeidad”²¹ contiene una interpretación de la libertad como el poder de una persona de mantener una relación con la totalidad de su vida que no solo está en su resultado, sino ya en su reivindicación incomparablemente radical. Heidegger va más allá de los límites que había trazado la formulación de Kant del problema de la libertad. La pregunta de Kant era cómo se puede conciliar el hecho de que mi carácter empírico esté determinado a lo largo de toda mi existencia por leyes físicas con mi convicción de que, a pesar de esa determinación, soy libre de actuar de forma autónoma, es decir, de acuerdo con las razones y las percepciones que me da mi carácter inteligible, ahora y en el futuro. La solución de Kant, y de hecho ya su formulación del problema, contiene cierta concepción de la temporalidad: la libertad tiene que basarse en la diferencia radical entre el aspecto de mí mismo visto retrospectivamente como un objeto físico determinado y el aspecto de mí mismo visto prospectivamente como sujeto al poder de la razón para determinar lo que tiene que hacerse. ¿Cómo puede reconciliarse mi pretensión de ser libre en relación con lo que tengo que hacer con mi percepción de que tengo que aceptar la inmutabilidad de lo que he sido? Las respuestas contemporáneas al problema de la libertad suelen permanecer dentro de este ámbito kantiano. El análisis de Harry Frankfurt de las “voliciones de segundo orden” señala que una persona se caracteriza no solo por los resultados de sus condiciones naturales, sino por la capacidad de decidir o al menos de desear vivir otra vida, es decir, de cambiar el carácter que hasta ahora subyace en el

²⁰ Traducimos propiedad e impropiedad en lugar de autenticidad e inautenticidad (N. del t.).

²¹ Heidegger, *Ser y tiempo*, 317.

contexto de sus acciones. El concepto de “libertad positiva” de Charles Taylor se refiere a mi capacidad de distanciarme de lo que he sido para poder aprender del futuro quién soy realmente. La libertad en esta interpretación significa, como para Kant —y también para los existencialistas como Sartre—, la independencia de lo que tengo que hacer de lo que he sido. El punto crucial del concepto de temporalidad de Heidegger, sin embargo, es que la identidad personal está constituida por mi poder para decidir lo que he sido.

El futuro no debe verse como la parte de cierto inventario de tiempo que se compone de acontecimientos que ya han ocurrido, es decir, el pasado, y otros que todavía tienen que ocurrir. El futuro es lo que una persona realiza cuando llega a sus más altas e incomparables posibilidades. El futuro es lo que puede llegar a ser real —si logro vivir propiamente— pero también puede no suceder nunca, puede permanecer estrictamente posible, si permanezco en la impropiedad. No solo tengo influencia sobre el futuro, sino que tengo que decidir si hay o no futuro en el único aspecto en el que puede serlo, es decir, como mi propiedad personal. “El dejar-se-venir hacia sí mismo soportando la posibilidad eminente, es el fenómeno originario del porvenir [*Zukunft*]”.²² Pero esta clase de realización de lo que solo yo mismo podría realizar, constituye al mismo tiempo el contexto de donde se ha originado. “Solo en la medida en que el Dasein *es*, en general, un ‘yo *he sido*’, puede venir futuriamente hacia sí mismo, volviendo hacia *atrás*. Siendo venidero en forma propia, el Dasein *es* propiamente como *sido*”.²³ Propiedad y resolución no consisten en ningún sentimiento inmediato de ser absolutamente idéntico a mí mismo; el mensaje fundamental de Heidegger en *Ser y tiempo* es que no hay tal percepción directa de ser yo mismo, que la identidad nunca se “da” de esa manera. Pero la propiedad y la resolución consisten en cierta relación que solo puede mantenerse o perderse; la existencia propia, según esta interpretación, es la posibilidad de mantener una relación consigo mismo que constituye el control y la supremacía sobre la diferencia entre lo que uno pensaba ser y lo que

²² *Ibid.*, 316.

²³ *Ibid.*, 317.

realmente era. Y en la medida en que este control se ve siempre amenazado por el peligro de que se pierda, de que caiga en la impropiedad, es cuestión de futuro decidir quién he sido propiamente. “El ‘haber-sido [*Gewesenheit*]’” surge a este respecto “del futuro”.²⁴

Hay toda una región de fenómenos que deben ser entendidos en referencia a este concepto de temporalidad. En las relaciones personales profundas, como la amistad o el amor, siempre es concebible que una acción de una o ambas partes no solo afecte al futuro de su relación, sino que cambie radicalmente el carácter de la misma en su conjunto, de modo que tengan que revisar toda su consideración de la misma. Pero también en los negocios existe ciertamente la posibilidad de que un error o una buena idea puedan decidir lo que ha sucedido antes, por ejemplo, en un periodo de inversión o de ahorro. Los tratados pueden ser constituidos en retrospectiva por el consentimiento de uno de sus socios. El artesano espera a menudo la idea que decidirá si su obra es una obra de arte o la manifestación de una ilusión que debe ser destruida. Cuando el general de Gaulle pretendió en 1940 que representaba al Estado francés, pudo haber creído firmemente en la justificación real de su pretensión; pero la decisión de que había tenido razón se tomó en los campos de batalla y en las negociaciones a lo largo de muchos años posteriores. La idea cristiana de que “nunca es demasiado tarde” implica que el carácter de una vida humana en su conjunto puede decidirse en un instante, incluso en el último momento. El concepto de historia puede ser indefinible sin referencia a este contexto estructural, y los últimos capítulos publicados de *Ser y tiempo* se dirigieron obviamente a una concepción de la historia basada en él. Si tenemos en cuenta todo esto, podemos entender categorías como “resolución” y “propiedad” sin levantar demasiado rápido la sospecha de que puedan referirse a imperativos irracionales. Deben caracterizar la naturaleza de una tarea que debemos cumplir cuando queremos vivir una vida propia y cuando queremos juzgar lo que hemos hecho desde un punto de vista totalmente propio y que, sin embargo, permanece abierto a la revisión. Ser libre es mantener la soberanía sobre la cuestión de con qué momento, qué

²⁴ *Ibid.*, 316.

logro o qué acontecimiento, mi vida tiene su centro y su lógica. Conservar esta soberanía no significa necesariamente (aunque a veces puede significar) esperar un acontecimiento próximo del que se pueda recibir claridad sobre la lógica de mi vida. Significa que todavía soy capaz de señalar la lógica de mi vida cambiando las relaciones entre los elementos de la misma que ya están ahí y han sucedido pero que están abiertos para obtener su lugar como partes de un todo que todavía tengo que construir. “La certeza del acto resolutorio —escribe Heidegger en el § 61 de *Ser y tiempo*— significa: *mantenerse libre para su posible y acaso fácticamente necesaria revocación*. Semejante tener-por-verdadero de la resolución (como verdad de la existencia) no deja empero en modo alguno recaer en la irresolución. Al contrario: este tener-por-verdadero en cuanto es un resuelto mantenerse libre para la revocación, es el *modo propio de estar-resuelto a la repetición de sí mismo*.”²⁵

Así pues, el núcleo de la identidad personal no consiste en la capacidad de identificarse con ningún precepto positivo como el imperativo categórico kantiano, ni en un proceso intersubjetivo de reconocimiento mutuo como trataron de señalar las teorías de la identidad social desde Peirce hasta Habermas. Para Heidegger, la identidad personal se basa en el poder de no identificarse con ningún estado o etapa del desarrollo y, sin embargo, reconocer este poder como constituido por la certeza de la propia existencia repetible pero finita. Por lo tanto, no se trata de un límite epistemológico para nosotros cuando, al emprender la empresa de la analítica de la existencia, llegamos al rechazo de cualquier caracterización positiva de la identidad personal; más bien, es la repetición filosófica de la estructura óntica por la que yo, como un yo finito, estoy constituido. La filosofía repite el efecto creativo de una relación que se convierte en la estructura de un proceso real con solo referirse a sí misma y rechaza identificarse con cualquier otra cosa que no sea ella misma.

Se hace muy dudoso que Heidegger, sobre la base de la concepción filosófica de *Ser y tiempo*, sea capaz de dar alguna explicación para su relato fenomenológico de la identidad personal. Si la idea de la apertura

²⁵ *Ibid.*, 300.

del pasado para surgir del futuro presupone, como hemos visto, que el futuro se identifica con el regreso de una persona existente a sus posibilidades más propias, entonces nos encontramos ante un aspecto profundamente paradójico relativo al origen de la personalidad. La libertad significa que el futuro puede convertirse en real o seguir siendo una mera posibilidad. Pero si se trata de una elección real, entonces la propiedad y la impropiedad deben ser dos formas equivalentes de ser y también dos elementos inseparables de la personalidad. La relación propia con mi vida, que se basa en la relación entre el futuro y el pasado, está ligada a la otra alternativa, a la posible caída, que, según Heidegger, “tiene su sentido existencial en el *presente*”,²⁶ que es exactamente el presente del que la tradición ontológica siempre ha tomado su punto de partida para la interpretación del “ser”.

Pero si la libertad se basa en una decisión por la cual una persona supera la posibilidad del automalentendido y la autoalienación, entonces la persona que toma esta decisión no puede identificarse completamente con el resultado de la misma. Si soy yo quien tiene que decidir entre la propiedad y la impropiedad, entonces el “sí mismo” que me falta cuando vivo en la impropiedad no puede ser identificado completamente conmigo mismo. “No-ser-sí-mismo representa una posibilidad positiva del ente que, estando esencialmente ocupado, se absorbe en un mundo. Este *no-ser* debe concebirse como el modo de ser inmediato del Dasein, en el que este se mueve ordinariamente”.²⁷ Pero, sin embargo, el “ente” que aquí se menciona debe ser considerado como objeto de análisis filosófico, y es siempre tal ente el que debe ser abordado por la filosofía. “Sin embargo, im-propio o no-propio no debe ser entendido en modo alguno a la manera de una simple negación, como si en este modo de ser el Dasein perdiera pura y simplemente su ser. La impropiedad [...] constituye, por el contrario, un modo eminente de estar-en-el-mundo, en el que el Dasein queda enteramente absorto por el ‘mundo’ y por [...] los otros”.²⁸ Por lo tanto, como subraya a menudo Heidegger, la impropiedad debe considerarse “cooriginaria”

²⁶ *Ibid.*, 335.

²⁷ *Ibid.*, 177.

²⁸ *Ibid.*

con la propiedad.²⁹ Nunca podría llegar a ser lo que realmente soy si no hubiera ya en mí y como parte esencial de mí la tentación de extrañarme a mí mismo. Pero esto significa que un factor decisivo e irremplazable de mi identidad personal, es decir, la tentación de perder mis más propias posibilidades, no puede explicarse por nada que provenga de mí mismo. Si el núcleo ontológico de la “Kehre” consiste en un proceso mediante el cual la persona se aleja de la autoalienación original, entonces el origen de la “Kehre” parece estar más allá de los límites de la posible comprensión y también es inaccesible para la investigación filosófica.

Pero, ¿por qué no deberíamos rechazar la segunda pregunta y tomar la situación original de autoalienación y automalentendido como el inexplicable e inevitable punto de partida para el análisis filosófico de la existencia personal? Heidegger parece insinuar esto cuando excluye cualquier interpretación religiosa de esta situación como resultado de nuestra caída de “un ‘estado original’ más puro y más alto”,³⁰ pero insiste en la opinión de que en “el Dasein en cuanto cadente ha desertado ya *de sí mismo*, entendido como fáctico estar-en-el-mundo”.³¹ El conflicto entre propiedad e impropiedad tendría entonces sus raíces en el dualismo entre el poder de seducción del “ellos” y del “mundo” por un lado y la posibilidad de la persona de superar esta seducción y llevar su vida única por el otro lado. El Dasein está, como dice Heidegger, “inmediata y regularmente *en medio* del ‘mundo’ del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el Dasein ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el ‘mundo’”.³² Habría que admitir que la posibilidad de decidir quién era realmente uno no es necesariamente atractiva para los seres humanos, pero que esta posibilidad puede ser vista como una exigencia que les pide demasiado, de modo que prefieren dejar que los demás les digan quiénes son.

²⁹ Véase: *Ibid.*, 133; 181.

³⁰ *Ibid.*, 177.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

El problema de esta interpretación es, sin embargo, que no es compatible con el punto de vista de la filosofía que hemos supuesto desde el principio y que es esencial para el concepto de “Kehre”, tal como intentamos defenderlo. La filosofía fue designada como la repetición de un movimiento que ocurre en la persona existente. Rechazamos la idea de que la filosofía pudiera dar una teoría o cualquier tipo de prueba de la existencia propia como un malentendido original que debíamos superar para comprender el objetivo real y la constitución de la analítica de la existencia. Pero ahora, si no podemos dar cuenta del origen o causa de la impropiedad, es probable que la filosofía vuelva a caer en el papel que le habíamos prohibido. Si la impropiedad es la consecuencia del alejamiento de la persona de la propiedad potencial y si la propiedad consiste en la superación de la impropiedad, entonces se plantea la cuestión de la procedencia de la propiedad potencial. Solo puedo llegar a la idea de mi propiedad potencial si aprendo a ver la diferencia entre la vida propia y la impropia de otras personas. Pero para hacer esta diferencia debo tener ya una idea de la propiedad potencial. ¿De dónde debería haberla recibido? No puedo negar que primero la encontré encarnada en ciertas expresiones como “el sentido de la vida”, “libertad”, “felicidad”, etc., es decir, en expresiones filosóficas. ¿No tendremos al final que admitir que la diferencia entre propiedad e impropiedad es la consecuencia del desarrollo de una idea de la existencia que ha sido traída al mundo por la filosofía? En otras palabras: ¿No significa “propiedad”: la vida basada en una posible visión filosófica?

El giro histórico: superar la “humanidad” en nosotros mismos

a) En el oscuro periodo entre 1934 y 1945 Heidegger había trabajado prácticamente aislado; dos autores se habían convertido en decisivos para su forma de pensar en esos años: Nietzsche y Hölderlin. Pero su “Kehre”, el giro en su filosofar, precedió a todo eso. Tenía sus raíces en la nunca escrita segunda parte de *Ser y tiempo* y su proyecto de “destrucción de la ontología tradicional”, y se inició en la intensa lucha con

lo que desde su conferencia inaugural de 1929 en adelante llamó “metafísica”. Usó el término de una manera muy idiosincrásica: La metafísica no como una disciplina o una forma de filosofar, sino como la estructura fundamental del “Dasein” (reemplazando de alguna manera la “Sorge” de *Ser y tiempo*).

Este es el punto de partida del concepto y la crítica a la técnica de Heidegger. En 1953, Heidegger dio una conferencia sobre “La pregunta por la técnica”³³ en la Academia de Bellas Artes de Múnich en presencia de toda la alta sociedad de la ciudad y de Heisenberg, Ortega y Gasset, Ernst Jünger, Hans Carossa y muchos otros; la velada terminó con ovaciones de pie para Heidegger, aunque el texto en sí es muy críptico.

La tesis fundamental de la misma es: existe una esencia esencialmente no técnica de la técnica (“esencia” significa *Wesen*, pero también esta palabra es difícilmente traducible porque tiene un componente verbal: algo “dura” [*west*] o “perdura”, un significado que fue decisivo para Heidegger desde su conferencia “De la esencia de la verdad” de 1930; por lo tanto, la “esencia” tiene aquí un aspecto temporal). Esta esencia está oculta por nuestra incompreensión de la técnica como un instrumento “neutral”, como un mero medio para ciertos fines para los que podemos y queremos utilizarla. De hecho, es al revés: a través de esta incompreensión no nos convertimos en “sujetos” que utilizan la técnica, sino que nos sometemos a esa esencia de la técnica. El prejuicio decisivo que constituye nuestra incompreensión tiene sus raíces en el único factor decisivo: *la ciencia moderna*. Para hacer frente al hilo de la conferencia vale la pena citar pasajes más largos, en primer lugar y sobre todo el siguiente:

Se dice que la técnica moderna es incomparablemente distinta de toda técnica anterior, porque descansa en las ciencias exactas modernas. Luego se ha visto más claro que también lo contrario es válido: la física moderna, como física experimental, está encomendada a los aparatos técnicos y al progreso de la construcción de aparatos. [...] La pregunta decisiva sigue

³³ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, trad. por Eustaquio Barjau (Barcelona: Del Serbal, 1994), 9-37.

siendo, no obstante: ¿de qué esencia es la técnica moderna que puede caer en la utilización de las ciencias exactas? ¿Qué es la técnica moderna? También ella es un hacer salir lo oculto. Solo dejando descansar nuestra mirada en este rasgo fundamental se nos mostrará lo nuevo de la técnica moderna [...] El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación [*Herausfordern*, un término difícil de traducir; significa “desafiar” pero también “exigir salir”, “exigir que se nos muestre”] que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada.³⁴

Así, lo que Kant pensó que era simplemente una metáfora cuando dijo que hacer ciencia significa llamar a la naturaleza al estrado de los testigos, es, de hecho, una indicación del papel instrumental que la ciencia cumple para un poder más profundo que está gobernando a la ciencia y que nos gobierna por medio de la ciencia. Ese poder más profundo es esencial para lo que llamamos “modernidad”, y constituye la diferencia entre las prácticas técnicas del pasado y la “técnica” que está formando toda nuestra visión del mundo hoy en día. El punto es que ahora no utilizamos las fuentes para fines técnicos como lo hacíamos mientras construíamos puentes o presas o molinos de viento; ahora es diferente:

A una región de tierra, en cambio, se la provoca para que saque carbón y mineral. El reino de la tierra sale de lo oculto ahora como cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento de mineral [...] Ahora hasta el cultivo del campo ha sido arrastrado por la corriente de un cultivar de otro género, un cultivar (encargar) que *emplaza* a la Naturaleza. La emplaza en el sentido de la provocación. La agricultura es ahora industria mecanizada de la alimentación.³⁵

Así, el mundo entero se convierte en una especie de reserva de recursos para la humanidad, una especie de fábrica en relación con la cual todos somos trabajadores y, al mismo tiempo, consumidores. Y lo que

³⁴ *Ibid.*, 17.

³⁵ *Ibid.*

es crucial: pensamos que así debe ser, o mejor dicho, no pensamos en ello en absoluto, actuamos como si fuera evidente. ¿Pero es realmente así? ¿Alguna vez hemos elegido que sea así? Y si no es así: ¿cómo llegó a ser tan aparentemente evidente?

¿Quién lleva a cabo el emplazamiento que provoca y mediante el cual lo que llamamos lo real y efectivo es sacado de lo oculto como existencias? El hombre, evidentemente. ¿En qué medida es este capaz de tal hacer salir de lo oculto? El hombre, sin duda, puede representar esto o aquello, de este modo o de este otro, puede conformarlo o impulsarlo. Ahora bien, el estado de desocultamiento en el que se muestra o se retira siempre lo real y efectivo no es algo de lo que el hombre disponga. El hecho de que desde Platón lo real y efectivo se muestre a la luz de las ideas no es algo hecho por Platón. El pensador se ha limitado a corresponder a una exhortación dirigida a él.³⁶

Aquí Heidegger se aleja de cualquier tipo de individualismo o existencialismo. Nosotros, como individuos, somos siempre exponentes no de “la” humanidad, sino de “una” humanidad particular que pensamos que es “la” humanidad. En su “Carta sobre el humanismo” de 1946, Heidegger había llamado a este prejuicio “humanismo”, es decir, la autoabsolutización de cierta época como representación de la humanidad como tal y para siempre. Ahora, en la conferencia sobre la técnica, va un paso más allá y señala que es exactamente este prejuicio el que hace posible dar una respuesta a la pregunta de quiénes somos “nosotros”. Somos lo que hemos llegado a ser a través del ídolo que encontramos revelado en nuestra visión del mundo. Solo la filosofía puede darle un nombre a este ídolo. “A aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora la *estructura de emplazamiento* (*Ge-stell*). Nos atrevemos a usar esta palabra en un sentido hasta ahora totalmente inhabitual”.³⁷

³⁶ *Ibid.*, 20.

³⁷ *Ibid.*, 21.

Inconscientemente estamos reflejando nuestro propio tipo de ser en la visión técnica del mundo, y la fuerza que hace que toda nuestra vida se someta a esta visión es la ciencia.

De todos modos sigue siendo verdad que el hombre de la era técnica, de un modo especialmente llamativo, se encuentra bajo la provocación de hacer salir lo oculto. Esto concierne ante todo a la Naturaleza, entendida como el almacén principal de existencias de energía. En correspondencia con ello, la conducta solicitante del hombre se muestra ante todo en el florecimiento de las ciencias exactas de la época moderna. Su modo de representar persigue a la Naturaleza como una trama de fuerzas calculable. Por esto la física de la época moderna no es física experimental porque emplee aparatos para preguntar a la Naturaleza, sino al contrario: como la física —y ello porque es ya pura teoría— emplaza a la Naturaleza a presentarse como una trama de fuerzas calculable de antemano, por esto se solicita el experimento, a saber, para preguntar si se anuncia, y cómo se anuncia, la Naturaleza a la que se ha emplazado de este modo.³⁸

Esta es una tesis que ha sido retomada por Jürgen Habermas en su famosa conferencia inaugural en Fráncfort de 1967, “Conocimiento e interés”. El giro hasta cierto punto antropológico del concepto de ciencia de Heidegger también puede verse en el trasfondo de la “voluntad de conocimiento” de Foucault. Por lo tanto, el análisis de Heidegger de la era técnica se ha vuelto muy influyente. ¿Pero qué hay de sus propias conclusiones? ¿Realmente obtenemos una respuesta a la pregunta de quiénes somos “nosotros”? En la conferencia sobre la técnica Heidegger solo indica de manera indirecta cómo podemos manejar este problema: La respuesta a la pregunta quiénes somos “nosotros” solo puede ser dada por aquel que trasciende su, nuestra propia era; es decir, aquel que no es uno de “nosotros”. Esta es la conclusión altamente paradójica que da forma al profundo escapismo del Heidegger tardío. El elemento en el que solo se puede trascender “nuestra” edad es el lenguaje. Al final tenemos que tomar una decisión, a saber, liberarnos de nuestra época.

³⁸ *Ibid.*, 23.

La esencia de la técnica descansa en la estructura de emplazamiento. El prevalecer de esta pertenece al sino. Como este lleva en cada caso al hombre a un camino del hacer salir lo oculto, el hombre anda siempre —es decir, está en camino— al borde de la posibilidad de perseguir y de impulsar solo lo que, en el solicitar, ha salido de lo oculto y de tomar todas las medidas a partir de ahí. De este modo se cierra la otra posibilidad, a saber, que, con el fin de experimentar como su esencia la pertenencia al desocultamiento que él usa, el hombre más bien, más y de un modo más inicial, se preste a la esencia de lo desocultado y a su estado de desocultamiento. Llevado a estar entre estas dos posibilidades, el hombre está en peligro desde el sino. El sino del hacer salir lo oculto es, como tal, en cada uno de sus modos y por lo ello necesariamente, *peligro*.³⁹

Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia. El dominio de la estructura de emplazamiento amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario, y que de este modo le sea negado experimentar la exhortación de una verdad más inicial. Así pues, donde domina la estructura de emplazamiento, está, en su sentido supremo, *el peligro*. “Pero donde está el peligro, crece también lo que salva”. Consideremos de un modo cuidadoso las palabras de Hölderlin.⁴⁰

Sigue una larga reflexión sobre el poder duradero de las palabras que desemboca en la hipótesis de que el “poder salvador” que está contenido en el peligro de la técnica no se encontrará en algo que un poeta pueda decirnos, sino *en la existencia poética* como tal. “El mismo poeta de quien escuchamos las palabras: ‘Pero donde hay el peligro, crece también lo que salva.’, nos dice: ‘poéticamente mora el hombre en esta tierra’”.⁴¹

Como la esencia de la técnica no es nada técnico, la meditación esencial sobre la técnica y la confrontación decisiva con ella tienen que acontecer en una región que, por una parte, esté emparentada con la esencia de

³⁹ *Ibid.*, 27-28.

⁴⁰ *Ibid.*, 30.

⁴¹ *Ibid.*, 36.

la técnica y, por otra, no obstante, sea fundamentalmente distinta de ella. Esta región es el arte. Aunque, sin duda, solo cuando, por su parte, la meditación sobre el arte no se cierre a la constelación de la verdad por la que nosotros preguntamos.⁴²

Así, al final, la filosofía se vuelve hacia lo que el arte puede decirnos cuando y en la medida en que nos volvemos filosóficamente hacia él.

b) Cuando Heidegger publicó los dos volúmenes de *Nietzsche*⁴³ en 1961, el público esperaba nada menos que la aparición final de la inacabada segunda parte de *Ser y tiempo*.⁴⁴ Y, de hecho, esta expectativa no era en esencia incorrecta. El propio Heidegger dice en la introducción del libro que la “publicación quisiera proporcionar una visión sobre el camino del pensamiento que he recorrido desde 1930 hasta la ‘Carta sobre el humanismo’ (1947)”.⁴⁵ La interpretación de Nietzsche es una clave para la concepción de la “historia del ser” en toda su obra posterior. Pero debemos ser muy cuidadosos al señalar qué papel cumple exactamente Nietzsche en este contexto. Primero debemos recordar que en la visión de Heidegger, los filósofos de la historia son los verdaderos fundadores y gobernantes de nuestra visión del mundo y nuestra auto-comprensión. Nietzsche es uno de ellos, y por lo tanto merece ser considerado una de las piedras angulares de todo el edificio de la historia del ser. Sin embargo, el arquitecto de este edificio es, por supuesto, como no debemos olvidar, Heidegger. Heidegger no se aproxima a la filosofía de Nietzsche como a una fuente de verdad que pudiera ser encontrada en su obra y que tuviera que ser extraída de ella por medio de la interpretación hermenéutica. Más bien, la “historia del ser” pretende leer no lo que está escrito sino lo que no está escrito, lo que se esconde en las obras de sus exponentes. Lo que Heidegger escribió en su libro sobre *Kant y el problema de la metafísica*: “pues, en general, lo que ha de llegar a ser decisivo en todo conocimiento filosófico no se encuentra en las proposiciones explícitas, sino en lo que estas, como

⁴² *Ibid.*, 37.

⁴³ Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 vols., trad. por Juan Luis Vermal (Barcelona: Destino, 2000).

⁴⁴ Véase: Charles Bambach, *Heidegger's roots: Nietzsche, national socialism, and the greeks* (Ithaca: Cornell University Press, 2003), 247.

⁴⁵ Heidegger, *Nietzsche*, I, 16.

algo aun no dicho, colocan ante la mirada a través de lo dicho”,⁴⁶ se sostiene también para Nietzsche, a saber, que “todo gran pensador es siempre un paso más originario en lo que *piensa* que en lo que inmediatamente *dice*. Por eso la interpretación tiene que tratar de decir lo no dicho que está en él”.⁴⁷

Por lo tanto, es Heidegger, como lector de lo no dicho, quien tendrá que decirnos por qué Nietzsche es una piedra angular del edificio de la historia del ser. Pero esto no es todo; un segundo aspecto es aún más decisivo. Para mantener nuestra metáfora: según Heidegger, Nietzsche no es solo una, es la última piedra angular del edificio de la historia del ser, con él se completa el edificio, se cumple el camino que ha llevado a su finalización. En el más importante de los tratados que se recogen en el volumen 2 de *Nietzsche*, “La determinación del nihilismo según la historia del ser”, Heidegger señala esta tesis utilizando el término “nihilismo” de una manera muy idiosincrásica que tendremos que examinar cuidadosamente:

La metafísica de Nietzsche es nihilista en la medida en que es un pensar en términos de valor y que este se funda en la voluntad de poder como principio de toda posición de valores. De acuerdo con ello, la metafísica de Nietzsche se vuelve acabamiento del nihilismo propio porque es metafísica de la voluntad de poder. Pero si esto es así, la metafísica de la voluntad de poder es el fundamento del acabamiento del nihilismo propio, pero no puede ser de ninguna manera el fundamento del nihilismo propio en cuanto tal. Este, aunque aún no haya llegado a su acabamiento, tiene que imperar en la esencia de la metafísica precedente. Esta última, si bien no es metafísica de la voluntad de poder.⁴⁸

¿Qué tiene que ver la metafísica con la voluntad de poder? Volvamos al propio Nietzsche, que en *Más allá del bien y del mal*, nos dice: “Poco a poco me ha quedado claro lo que toda gran filosofía ha sido hasta ahora: a saber, la confesión personal de su autor y una especie

⁴⁶ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. por Gred Ibscher Roth (México: FCE, 2010), 162.

⁴⁷ Heidegger, *Nietzsche*, I, 134.

⁴⁸ *Ibid.*, II, 16.

de memoria involuntaria e inconsciente; también que las intenciones morales (o inmorales) en cualquier filosofía constituirían el verdadero germen de toda la planta”.⁴⁹

Tomemos un ejemplo y su generalización. Nietzsche confronta a los estoicos con esta acusación:

Tu orgullo quiere imponer tu moral, tu ideal, a la naturaleza —incluso a la naturaleza— e incorporarlos en ella; exiges que sea la naturaleza “según la Stoa”, y quisieras que toda la existencia existiera solo a tu propia imagen [...] Pero esta es una historia antigua y eterna: Lo que antes sucedió con los estoicos sigue sucediendo hoy en día, también, tan pronto como cualquier filosofía pasa a creer en sí misma. Siempre crea el mundo a su propia imagen; no puede hacer otra cosa. La filosofía es este impulso tiránico en sí mismo, la más espiritual voluntad de poder.⁵⁰

Esta es, según Heidegger, la visión decisiva de Nietzsche: La “verdad” metafísica no expresa nada más que la voluntad de poder del autor que la enseña. Además de este fundamento de su apariencia, la metafísica no tiene que decirnos nada. Y una vez que esta visión es alcanzada, una vez que hemos llegado a conocer lo que fue escondido por todos los predecesores metafísicos de Nietzsche, no puede haber más intentos de continuar este “juego de poder”. No hay nada más que ocultar, porque ahora sabemos que quien quiere ocultar su voluntad de poder no tiene nada que ocultar más que eso... y a sí mismo. Por lo tanto, hemos aprendido finalmente de Nietzsche que la metafísica no es más que nihilismo:

La metafísica es, en cuanto metafísica, el nihilismo propio. La esencia del nihilismo es históricamente como metafísica, la metafísica de Platón no es menos nihilista que la metafísica de Nietzsche. Solo que en aquella la esencia del nihilismo permanece oculta, mientras que en esta aparece por completo. De todos modos, desde la metafísica y dentro de ella, no se da a conocer nunca.⁵¹

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Mas allá del bien y del mal*, sección primera, 6.

⁵⁰ *Ibid.*, sección primera, 9.

⁵¹ Heidegger, *Nietzsche*, II, 279.

Pero ¿por qué es la visión reveladora de Nietzsche, por qué es su descubrimiento del nihilismo en sí mismo una forma e incluso el cumplimiento del nihilismo; por qué no es su superación? ¿Por qué la metafísica de la voluntad de poder sigue siendo metafísica? La respuesta es: ¡exactamente porque *es* la metafísica de la voluntad de poder! Al caracterizar su propia visión filosófica como un descubrimiento de la “voluntad de poder”, Nietzsche hace de nuevo y por última vez lo que todos los metafísicos antes que él han hecho: pretende haber encontrado el nombre del fundamento del nihilismo propiamente dicho; pretende decirnos la verdad. La metafísica, nos dice, no es nada, aparte de la voluntad de poder de su autor. El último paso que, según Heidegger, debemos dar y que Nietzsche fue incapaz de dar, pero que sin embargo nos hizo capaces, es deshacerse del “además”. La metafísica no esconde nada “además”, no esconde nada más que a sí misma. El fundamento del propio nihilismo es que la metafísica no oculta nada y que damos el paso final exactamente hacia este pensamiento; el paso que nos lleva fuera del edificio de la historia del ser.

Lo que se ha dicho sobre el nihilismo propio al caracterizar la metafísica de Nietzsche como acabamiento del nihilismo tiene que haber despertado ya otra sospecha en quienes reflexionen: ni la metafísica de la voluntad de poder ni la metafísica de la voluntad son el fundamento del nihilismo propio, sino, únicamente, la metafísica misma.⁵²

c) ¿Cuál es, según Heidegger, el paso más allá del nihilismo que Nietzsche, precisamente por su pretensión de descubrir la esencia nihilista de la metafísica, fue incapaz de dar? Para responder a esta pregunta, debemos volver al punto en el que abordamos la relación entre la metafísica y la humanidad. La metafísica, según Heidegger en su importantísima conferencia “¿Qué es metafísica?”, es la “ocurrencia fundamental” en nuestro “Dasein”. ¿Pero qué es el “Dasein”? Es, como se nos enseña en el tratado *Sobre la esencia de la verdad*, la ek-sistencia de una humanidad cuyos miembros están conectados por la forma en que trabajan juntos para encontrar la respuesta definitiva a la pregunta

⁵² *Ibid.*

de qué son los entes; en este intento, según escuchamos, sufren por primera vez la experiencia de la no ocultación de lo que significa “ser”. Hasta ahora, Heidegger reconoce que la metafísica comprende su relación con la humanidad. Pero ahora viene el paso que la metafísica nos impide dar: es el paso que no nos lleva, como supone la metafísica, hacia el fundamento del Dasein, sino, por el contrario, lejos de él, es decir, más allá del Dasein. ¿Qué puede significar “más allá” del Dasein? No puede significar nada más que: más allá de *nuestro* Dasein. Eso es lo que implica el término “Ek-sistenz” en su núcleo y es lo que constituye la diferencia con lo que en *Ser y tiempo* se llamaba “existencia”: el ocultamiento de las “posibilidades más propias” de nuestro Dasein coincide necesaria e inmediatamente con su ocultamiento siempre y cuando nos situemos dentro de ese Dasein, es decir, dentro de la única “humanidad” peculiar a la que nos creemos pertenecientes. Y la metafísica es exactamente lo que nos obliga a esta posición: La esencia de la metafísica se muestra y se esconde en la forma en que nuestra respuesta a la pregunta de qué son los entes se convierte en un constante e invisible espejo de lo que para nosotros significa ser “nosotros”; pertenecer a nuestra humanidad. Así, la metafísica muestra y esconde al mismo tiempo la constelación idílica en la que identificamos nuestra humanidad con su fundamento. Y “nuestra” humanidad es: la cultura occidental en la era moderna. “En efecto, la metafísica determina la historia de la era occidental. La humanidad occidental, en todas sus relaciones con el ente, es decir también consigo misma, es sustentada y guiada en todos los aspectos por la metafísica”.⁵³ Lo que esto significa concretamente, se nos ha dicho en la crítica de Heidegger a la técnica, porque “la esencia de la técnica moderna [...] es idéntica a la esencia de la metafísica moderna”.⁵⁴

Así pues, lo que nos lleva más allá de Nietzsche es lo que Heidegger se comprometió a explicar en su crítica a la técnica: el paso más allá de nuestra, de la humanidad occidental. Explicar este paso es, en nuestra época, la tarea y el destino del pensador, pero si lo hace y tiene éxito

⁵³ *Ibid.*, 279-280.

⁵⁴ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, trad. por Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza, 1996), 63.

en lo que hace, no es su logro; no es exactamente la ejecución de su voluntad de poder, sino que es, en el sentido más radical posible, lo contrario. Para comprenderlo, debemos repetir la única frase de *La pregunta por la técnica* que expresa lo que tal vez ha conformado el impacto más influyente de Heidegger en el pensamiento contemporáneo, especialmente en el fenomenológico: “El pensador se ha limitado a corresponder a una exhortación dirigida a él”.⁵⁵

Pensar es, desde el principio hasta el final e incluyendo su comienzo, una *respuesta*. “Pensar” en el sentido eminente de la palabra (“das wesentliche Denken”, el “pensamiento esencial” en contraste con “das rechende Denken” o el “pensamiento calculante”)⁵⁶ significa escuchar una pretensión (*Anspruch*) que precede al pensar y que, sin embargo, no podría existir sin él. En la última etapa de su trabajo Heidegger llamó a esto “la cosa del pensar”. Lo describe ampliamente en su tratado sobre *Hegel y los griegos* de 1958, donde lo llama el enigma en sí mismo, “el asunto del pensar”. Y continúa: “Pero no somos nosotros los que establecemos que este asunto es el asunto del pensar. Es algo que se ha dicho hace mucho tiempo y se ha transmitido por toda la historia de la filosofía”.⁵⁷ Y finalmente da un paso más, es decir, retrocede: “nuestro pensar se ve interpelado por algo que ya lo ha asumido a él en su interior *antes* del inicio de la ‘filosofía’ y a través de toda su historia”.⁵⁸

Así, el paso más allá de Nietzsche es al final un paso más allá de la historia de la filosofía. Y de hecho no puede ser de otra manera, dado que lo hemos abordado como el paso fuera del edificio que se ha construido a través de esa historia, el edificio de la historia del ser. Pero, ¿qué significa esto para la relación entre el que completa este paso y la “humanidad” que se ha convertido, como se nos dijo en *La pregunta por la técnica*, en “nuestra” humanidad a través de la historia del ser? La respuesta es obvia: Quien realmente da este paso fuera de la historia del

⁵⁵ Heidegger, “La pregunta por la técnica”, 20.

⁵⁶ Martin Heidegger, Epílogo a “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, trad. por Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza, 2000), 256.

⁵⁷ Martin Heidegger, “Hegel y los griegos”, en *Hitos*, 355.

⁵⁸ *Ibid.*, 358.

ser, no puede ser uno de “nosotros”. Pero al mismo tiempo, si no queremos caer en la autocontradicción tenemos que concluir que debe ser aquel cuyo pensamiento constituye lo que “nosotros” somos. La única alternativa a la autocontradicción es, pues, la paradoja: quien da el paso fuera del edificio de la historia del ser debe hacerlo desde el interior, pero para poder hacerlo debe haber estado ya fuera de él. Debe haberse guiado por la cosa del pensar en la historia de la filosofía hasta su finalización y al mismo tiempo retroceder detrás de ella hacia lo que era antes de su comienzo.

Sin embargo, es exactamente esta tarea paradójica la que nos devuelve al punto en el que *La pregunta por la técnica* nos enfrentaba al reto de convertir la filosofía en arte. Siguiendo a Heidegger hasta este punto, podemos ahora entender mejor qué papel le atribuyó a la palabra poética y a la existencia poética en relación con los límites de la filosofía y la tarea de reconciliar el paso más allá de estos límites con la necesidad del pensar como presuposición de este paso. Es el punto en el que Heidegger, tres años antes de escribir su tratado fundamental sobre *La determinación del nihilismo por la historia del ser*, había recurrido a la singular obra en la que el propio Nietzsche había elegido una forma artística de presentar su camino filosófico más allá de los límites de la filosofía en una narración que en su versión original alemana tenía el subtítulo “un libro para todos y ninguno”: *Así habló Zaratustra*, un solitario literario que de alguna manera puede ser visto como una compensación por los “inútiles esfuerzos en torno a la configuración de la obra principal que [...] nunca fue concluida”.⁵⁹ En 1943 Heidegger compiló de las anteriores conferencias de Nietzsche un denso comentario sobre este libro titulado *La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”*, en el que definió la historia como “no la sucesión de épocas, sino una única proximidad de lo mismo, que atañe al pensar en imprevisibles modos de destino”.⁶⁰

Zaratustra, que admite “si tengo que ser compasivo, no quiero, sin embargo, ser llamado así”, y que se queja, “¿y qué cosa en el mundo ha provocado más sufrimiento que las tonterías de los compasivos?”,

⁵⁹ Martin Heidegger, “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, en *Caminos de bosque*, 160.

⁶⁰ *Ibid.*, 159.

nos dice que ha oído al diablo decir: “también Dios tiene su infierno: es su amor a los hombres”, y además: “Dios ha muerto: a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios”.⁶¹ ¿Cuál es el diagnóstico de nuestra época que Nietzsche ha codificado en este mensaje simbólico? De acuerdo con Heidegger, es esencialmente la visión de que con la decadencia de la fe cristiana y la autoridad eclesiástica se ha revisado el esquema metafísico tradicional de los dos mundos, el dualismo de la esfera sensorial y suprasensorial. Hasta ahora se puede decir que el eslogan “Dios ha muerto” contiene el mensaje del nihilismo. Pero, ¿significa esto que el diagnóstico de Nietzsche de nuestra época termina con la queja de incredulidad, vacío, falta de orientación? No, en absoluto. El nihilismo de nuestra época no se basa en la desaparición del paradigma teológico de lo que llevamos como carga invisible de nuestra vida finita, sino en su sustitución:

La huida del mundo hacia lo suprasensible es sustituida por el progreso histórico. La meta de una eterna felicidad en el más allá se transforma en la de la dicha terrestre de la mayoría. El cuidado del culto de la religión se disuelve en favor del entusiasmo por la creación de una cultura o por la extensión de la civilización. Lo creador, antes lo propio del dios bíblico se convierte en distintivo del quehacer humano. Este crear se acaba mutando en negocio.⁶²

En este punto, Nietzsche está en el umbral de comprender la esencia del nihilismo, pero no logra dar el paso. Su error es, para resumir la larga y sutil interpretación de Heidegger en una frase, que pone al arte en el lugar de Dios. Por lo tanto, malinterpreta lo que puede significar que la filosofía se convierta en arte porque no entiende la esencia del nihilismo. Marquemos rápidamente los puntos más importantes que Heidegger toma mayormente de pasajes de la “obra maestra nunca terminada”. “En una anotación del año 1887 Nietzsche plantea la pregunta (*Voluntad de poder*, aforismo 2): ‘¿Qué significa nihilismo?’. Y contesta: ‘Que los valores supremos han perdido su valor’. Esta respuesta está subrayada

⁶¹ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, parte II, “De los compasivos”.

⁶² Heidegger, “La frase de Nietzsche”, 165.

y acompañada de la siguiente explicación: ‘Falta la meta, falta la respuesta al ‘porqué’’.⁶³

Ahora bien, en la medida en que Nietzsche concibe el nihilismo como la legalidad en la historia de la desvalorización de los valores hasta ahora supremos, pero concibe la desvalorización en el sentido de una transvaloración de todos los valores, según su interpretación, el nihilismo reside en el dominio y el desmoronamiento de los valores y, por lo tanto, en la posibilidad de una instauración de valores en general. Esta misma se fundamenta en la voluntad de poder.⁶⁴

La creación de posibilidades de la voluntad, las únicas a partir de las cuales la voluntad de poder se libera hacia sí misma, es la esencia del arte. [...] El arte es la condición dispuesta en la esencia de la voluntad de poder para que dicha voluntad, en cuanto tal, pueda llegar al poder y aumentarlo. Desde el momento en que condiciona de esta manera, el arte es un valor.⁶⁵

“Por eso le queda oculto, como le ocurre a toda la metafísica anterior a él, en qué medida la esencia del hombre se determina a partir de la esencia del ser”.⁶⁶ Y sin embargo, incluso porque esto es así, “la frase de Nietzsche nombra el destino de dos milenios de historia occidental”.⁶⁷ “El nihilismo, pensado en su esencia, es el movimiento fundamental de la historia de Occidente [...] El nihilismo es el movimiento histórico mundial que conduce a los pueblos de la tierra al ámbito de poder de la Edad Moderna”.⁶⁸

Podemos resumir: Nietzsche se negó a dejar su, nuestra humanidad. Quería darnos una nueva meta, una nueva respuesta a la pregunta “¿por qué?”, una respuesta que se encuentra en el arte. Quería averiguar quiénes somos “nosotros” y seguir siendo uno de “nosotros”. Esto es exactamente lo que lo hace, aunque en cierto sentido el último de su clase, un metafísico. Y esto es lo que, según Heidegger, el pensamiento que es

⁶³ *Ibid.*, 166.

⁶⁴ *Ibid.*, 173.

⁶⁵ *Ibid.*, 179-180.

⁶⁶ *Ibid.*, 188.

⁶⁷ *Ibid.*, 169.

⁶⁸ *Ibid.*, 163.

capaz de escapar de la metafísica, debe haber dejado atrás. ¿Cómo? En este punto debemos volver a la afirmación de que la metafísica es el nihilismo propiamente dicho y que Nietzsche lo cumplió pero no llegó a su fundamento. La idea decisiva a la que el lector “reflexivo” debe llegar ahora es que el fundamento de la metafísica no es nada sino la metafísica. La metafísica es el origen autorrepetitivo de sí misma, y el elemento de tal autorrepetición es: la historia. La historia que llamamos “la única proximidad de lo mismo”. Como tal tenemos que pensarla ahora, es decir, como historia del ser.

“El ser mismo permanece impensado en la metafísica porque esta piensa el ente en cuanto tal [...] El ente está despejado [*gelichtet*]. El ente mismo está desoculto. El ente está en el desocultamiento. Esta es la esencia de la verdad que aparece inicialmente y enseguida vuelve a desaparecer”.⁶⁹ ¿Por qué desaparece?, porque

la metafísica deja impensado el ser mismo. Al pensar el ente en cuanto tal, roza el ser de modo pensante para pasarlo enseguida por alto en beneficio del ente, al cual regresa y en el cual se aloja. Por eso, la metafísica piensa efectivamente el ente en cuanto tal, pero no piensa el ‘*en cuanto tal*’ mismo. En el ‘*en cuanto tal*’ se dice: el ente está desoculto [...] *el desocultamiento, impensado en su esencia*.⁷⁰

Sin embargo, lo que la metafísica deja sin pensar es lo que, como lo impensado, se convierte en su esencia. “¿Qué pasaría si aquí y allá lo impensado fuera en cada caso lo mismo? Entonces, el impensado desocultamiento del ente sería el impensado ser mismo. Entonces, el ser mismo esencia [*west*] como ese desocultamiento, como la desocultación”.⁷¹

Así, lo mismo es la esencia de la historia del ser como el proceso mutuo de ocultamiento y desocultamiento que se desarrolla en: el tiempo. Este es el núcleo de la filosofía de la historia por la que el Heidegger posterior ha sustituido el tema de la temporalidad del Dasein en *Ser y tiempo*. Y ahora Heidegger es capaz de nombrar la razón por la que su

⁶⁹ Heidegger, *Nietzsche*, II, 285.

⁷⁰ *Ibid.*, 286.

⁷¹ *Ibid.*

obra maestra planeada tuvo que permanecer incompleta. Donde él en ese trabajo tenía la intención de encontrar el ser mismo como la base de la diferencia ontológica, ahora encontramos nada. Así, *Ser y tiempo* tenían que permanecer incompleto porque no había nada que completar.

El ser no está en algún lado por sí, separado, y además permanece fuera, sino: el permanecer fuera del ser en cuanto tal es el ser mismo. En el permanecer fuera se encubre consigo mismo. Este velo que se desvanece a sí mismo, como el cual el ser mismo esencia en el permanecer fuera, es la nada en cuanto ser mismo.⁷²

Ahora podemos finalmente resumir lo que constituye “nuestra” edad y “nuestra” humanidad. Los miembros de una humanidad, hemos dicho, están conectados por su certeza de que están en camino de encontrar la respuesta a la pregunta de cuál es la esencia del ser, la solución del problema, qué es todo y por qué es lo que es. Están siguiendo su “paradigma” (T.S. Kuhn), su “episteme” (Foucault), ejecutando su “voluntad de conocimiento” (Foucault). ¿Por qué lo hacen? Para quien ha pasado por la filosofía de la historia de Heidegger la respuesta a esta pregunta coincide con la idea de que no hay respuesta a ella. El porqué lo hacen es un misterio.

Lo que por su esencia oculta salvaguardando y en esa esencia suya permanece allí oculto a sí mismo y, por lo tanto, en general, y sin embargo de cierto modo aparece, es, en sí mismo, lo que denominamos misterio [...] La historia de este misterio, él mismo en su historia, es la esencia de la historia del dejar fuera el permanecer fuera del ser. El dejar fuera el ser mismo en el pensar del ente en cuanto tal es la historia del desocultamiento del ente en cuanto tal. Esta historia es la metafísica.⁷³

⁷² *Ibid.*, 287.

⁷³ *Ibid.*, 300.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.