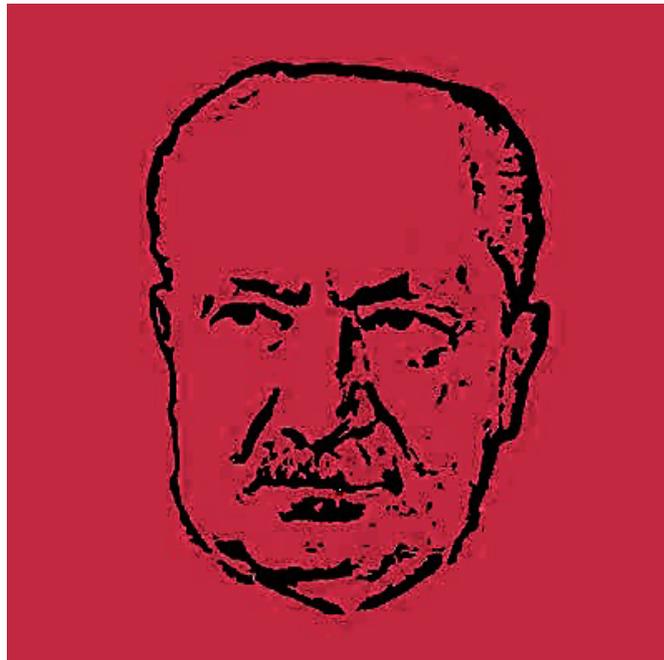


Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas



*Centro de Estudios Heideggerianos
Archivo Heidegger de Sevilla (Delegación del Heidegger Archiv Messkirch. Alemania)*

AÑO 7 NÚMERO 6: JULIO DE 2020

ISSN: XXXX-XXXX e-ISSN: 2386-4877

Editor:

Centro de Estudios Heideggerianos
Archivo Heidegger de Sevilla (Delegación del Heidegger Archiv Messkirch. Alemania)

Edición a cargo de:

José Ordóñez García, Fernando Gilabert Bello y Juan José Garrido Perriñán

Redacción, administración, secretaría e intercambio:

Dpto. Estética e Historia de la Filosofía
Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla
C/ Camilo José Cela, s/n
41018 Sevilla
Telfno: (+34) 954 55 77 68
e-mail: differenz@us.es

© De los autores

Diseño de cubierta edición impresa: Fernando Gilabert
Maquetación edición impresa: Fernando Gilabert
Diseño edición online: Juan Antonio Rodríguez Vázquez e Hispalis Digital S.L

Depósito Legal: XXXXXXXX

ISSN: XXXX-XXXX

e-ISSN: 2386-4877

Nº DOI: <http://dx.doi.org/10.12795/Differenz>

OJS: <https://revistascientificas.us.es/Differenz>

Impresión: Technographic S.L. C/ Metalurgia, 87, 41007 Sevilla (Spain)

Indexación

Differenz se encuentra indexada en DIALNET, ERIHPLUS, LATINDEX y continua con el proceso de inclusión en la más importantes y prestigiosas bases de datos, así como su inclusión en índices de impacto.

Los editores y miembros de los comités de la presente publicación no se hacen responsables de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos publicados en este número.

Differenz. Revista Internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas gracias a Centro de Estudios Heideggerianos tiene licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional License. Creado a partir de la obra en <http://institucional.us.es/differenz>.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Consejo de Redacción / Editorial Board

Director (Editor):

Ordóñez García, José (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Subdirector (Assitant Editor):

Gilabert Bello, Fernando (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Secretario (Secretary):

Garrido Perrián, Juan José (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Vocales (Vowels):

Adrián Escudero, Jesús (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Barcelona)

Bayón Torres, Manuel E. (Lcdo. Filosofía, Universidad de Sevilla)

Bravo Delorme, Cristián de (Ph. Dr. Universidad de Chile)

Camello Casado, David (Ph. Dr. Universidad Autónoma. Madrid)

Fernández Muñoz, Jesús (Lcdo. Universidad de Sevilla)

Gómez Delgado, José María (Ph. Dr. Universidad de Granada)

González Galván, Humberto (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Baja California Sur. México)

Gracia Gómez, Alfonso A. (Ph. Dr. Universidad de Valencia)

Lehman, Sandra (Ph. Dr. Universidad de Viena)

Macera Garfia, Francisco (Universidad de Sevilla)

Mantas España, Pedro (Ph. Dr. Universidad de Córdoba)

Muñoz Martínez, Rubén (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Pascual Gómez-Manso, Francisco (Universidad de Sevilla)

Rodríguez Ribas, José Ángel (Med. Dr. Universidad de Walles-Universidad de Sevilla)

Rudinger, Kurt (Phil. Dr. Universidad de Sevilla)

Xolocotzi, Ángel (Ph. Dr. Benemerita Universidad Autónoma de Puebla. México)

Comité Científico / Scientific Committee

Alemán Lavigne, Jorge (Psicoanalista. AMP-ELP. Madrid)

Antón Pacheco, José A. (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Berciano Villalibre, Modesto (Ph. Dr. Universidad de Oviedo) (†)

Breeur, Roland (Ph. Dr. KU Leuven)

Brencio, Francesca (Ph. Dr. Western Sydney University)

Castro Caeiro, Antonio (Ph. Dr. Universidad Nova. Lisboa)

Denker, Alfred (Ph. Dr. Direktor Heidegger Archiv-Messkirch. Alemania)

Di Cesare, Donatella (Ph. Dra. Universidad de Roma - Sapienza)

Duque Pajuelo, Félix (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Madrid)
Estrada, Juan A. (Ph. Dr. Universidad de Granada)
Fabris, Adriano (Ph. Dr. Universidad de Pisa)
Gabás Pallás, Raúl (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Barcelona)
Gander, Hans-Helmut (Ph. Dr. Universidad de Friburgo)
Heiden, Gert-Jan van der (Radboud University)
Marramao, Giacomo (Ph. Dr. Universidad Roma III)
Moreno Márquez, César (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)
Mujica, Hugo (Ensayista y poeta. Buenos Aires. Argentina)
Rodríguez-Suárez, Luisa Paz (Ph. Dr. Universidad de Zaragoza)
Peñalver Gómez, Patricio (Ph. Dr. Universidad de Murcia)
Perrín, Christophe (Ph. Dr. Université Catholique de Louvain)
Rodríguez García, Ramón (Ph. Dr. Universidad Complutense de Madrid)
Sáez Rueda, Luis (Ph. Dr. Universidad de Granada)
Segura Peraita, Carmen (Ph. Dra. Universidad Complutense de Madrid)
Stenger, Georg (Ph. Dr. Universidad de Viena)
Trawny, Peter (Ph. Dr. Universidad de Wuppertal)
Vega Esquerria, Amador (Ph. Dr. Universidad Pompeu Fabra)
Vigo, Alejandro G. (Ph. Dr. Universidad de Navarra)
Zabala, Santiago (Ph. Dr. Icrea Research Professor of Philosophy. Universidad Pompeu Fabra)
Zaborowski, Holger (Ph. Dr. Universidad de Erfurt)

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Nº 6, Julio de 2020 - Heidegger y el nihilismo.

Estudios en memoria de Emanuele Severino

Sumario

Presentación.....7

Dossier: Heidegger y el nihilismo. Estudios en memoria de Emanuele Severino

La nada, el tedio y la técnica: reflexiones de Heidegger sobre el nihilismo

Nothingness, boredom and technology: Heidegger's reflections on nihilism

Ernesto Baltar.....11

El nihilismo como ausencia de fines y su superación en el pensar histórico del Ser

Nihilism as the absence of goals and its overcoming in be-ing historical thinking

César Gómez Algarra.....31

La línea. Apuntes sobre el nihilismo en el intercambio epistolar entre Ernst Jünger y Martin Heidegger

The line. Notes on nihilism in the epistolary exchange between Ernst Jünger and Martin Heidegger

Miguel Grijalba Uche.....53

El jánico semblante del nihilismo: Heidegger y Severino ante las encarnaciones de la Nada

The Janus-faced countenance of Nihilism: Heidegger and Severino facing the incarnations of the Nothingness

Jaime Llorente Cardo.....73

<i>Nichilismo e linguaggio poetico nella riflessione “estetica” heideggeriana</i> <i>Nihilism and poetic language in Heideggerian “aesthetic” reflection</i> Danilo Serra.....	91
--	----

<i>Benjamin Fondane, La conciencia desdichada: “Prefacio para el presente”.</i> <i>Traducción y edición crítica</i> <i>Benjamin Fondane, The unhappy consciousness: “Preface to the present</i> <i>time”. Translation and critical editing</i> Susana Peñalva.....	117
--	-----

Estudios

<i>El concepto de tiempo de Hegel y Schelling en los Seminarios de 1927-1928</i> <i>de Heidegger</i> <i>The concept of Hegel and Schelling’s time on Heidegger’s Seminars of 1927-</i> <i>1928</i> Luís Ángel Lome Hurtado.....	139
---	-----

Reseñas

<i>NANCY, Jean-Luc (2019). Banalidad de Heidegger. Madrid: Trotta. 93 pp.</i> <i>Trad. Jordi Massó Castillag</i> Daniel Paricio Rubio.....	157
--	-----

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 7, NÚMERO 6: JULIO DE 2020. e-ISSN 2386-4877

Presentación.

José Ordóñez García

Universidad de Sevilla. Director de *Differenz. Revista Internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

Mientras se iba realizando el presente número de *Differenz* surgió la noticia de la muerte de Emanuele Severino el pasado mes de enero. Reconocido internacionalmente con obras tan fundamentales como *La esencia del nihilismo*, *El parricidio fallido* y varios volúmenes sobre Historia de la Filosofía, entre las traducidas al castellano, Severino fue un pensador radical, coherente, original y honesto (sus problemas con la iglesia le llevaron a abandonar su actividad profesional en la Università Cattolica del Sacro Cuore de Milán, de la que formó parte desde 1954 a 1970).

Su interpretación y desarrollo de las vías parmenídeas, desde una perspectiva ontológica, resultan de una audacia argumentativa absolutamente genial. En su *Esencia del nihilismo* es donde muestra su más notable, a la vez que crítico, diálogo con Heidegger, al que califica de nihilista a través de una lectura, a mi modo de ver, un tanto sesgada y reduccionista. Así pues, el tema de este número podría haberse titulado *Heidegger y Severino*. Sin embargo, el lector comprobará que la presencia del pensador italiano no es muy abundante en los trabajos que componen este número, de hecho, sólo el de Jaime Llorente aborda esa relación de manera explícita, en el resto aparece alguna alusión, pero muy de pasada. De aquí que sea de obligado cumplimiento esta aclaración. Los artículos y trabajos que siguen se centran en la cuestión del nihilismo en Heidegger, pero no queríamos dejar pasar esta ocasión para mostrar nuestro recuerdo, admiración y respeto

por el que fue uno de los fundadores de la Facultad de Letras y Filosofía de la Università Ca' Foscari de Venecia.

Que el nihilismo se limite a ser un tema de investigación, una actividad teórica, o constituya, sin embargo, el modo fáctico y afectivo de nuestra existencia común y corriente, es algo que, tal vez, aún haya de debatirse. El hecho de introducir la cópula en las formulas “el nihilismo *es*”, o en esa otra “la *esencia* del nihilismo”, es decir, la “eseidad” del nihilismo, resultan inquietante precisamente por constituir una suerte de oxímoron ontológico más cercano a la ficción que a la vivencia fenomenológica.

Hay una sentencia de Severino, que siempre me causa admiración cada vez que la recuerdo: “somos un relámpago en la noche de la nada, pero ese relámpago no es una nada”.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

**Dossier: Heidegger y el nihilismo.
Estudios en memoria de
Emanuele Severino**

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 7, NÚMERO 6: JULIO DE 2020. ISSN 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2020.i06.01

[pp. 11-30]

Recibido: 07/06/2020

Aceptado: 29/06/2020

La nada, el tedio y la técnica: reflexiones de Heidegger sobre el nihilismo.

Nothingness, boredom and technology: Heidegger's reflections on nihilism.

Ernesto Baltar

Universidad Rey Juan Carlos

Resumen:

En este artículo nos proponemos analizar la múltiple y ambivalente relación entre los conceptos de la nada, el tedio y la técnica en el pensamiento de Martin Heidegger. Tanto la pregunta por la nada, que va más allá del ente en su totalidad, como la pregunta por la técnica, que es una forma de acceso al ser, son cuestiones fundamentales para Heidegger que hay que plantear para hacer viable de nuevo la pregunta por el ser. La analítica existencial del tedio, que facilita el acceso al fundamento de la existencia, demarca un ámbito común donde pueden "engranar" los tres conceptos.

Palabras clave: Nihilismo; Aburrimiento; Técnica; Maquinación; Nada; Ser.

Abstract:

In this paper we try to analyze the multiple and ambivalent relationship between the concepts of nothingness, boredom and technology in Martin Heidegger's philosophy. Both the question about nothing, which goes beyond the entity as a whole, and the question about technique, which is a form of access to being, are fundamental questions for Heidegger that must be asked to make the question of Being possible again. The existential analytic of boredom, which provides access to the foundation of existence, points a common environment where the three concepts can be "engaged".

Keywords: Nihilism; Boredom; Technique; Machination; Nothing; Being.

1. Introducción.

Tanto la pregunta por la nada, que va más allá del ente en su totalidad, como la pregunta por la técnica, que es una forma de acceso al ser, son cuestiones fundamentales para Heidegger, interrogaciones que es preciso formular para hacer viable de nuevo la pregunta por el ser. En este artículo nos proponemos indagar si la analítica existencial del tedio, que facilita el acceso al fundamento de la existencia, puede demarcar un ámbito común que sirva de "engranaje" de los tres conceptos. De este modo, analizaremos la múltiple y ambivalente relación que existe, en el pensamiento de Heidegger, entre los conceptos de la nada, el tedio y la técnica.

Aunque la reflexión de Heidegger sobre el nihilismo (*Nihilismus*) se inicia propiamente con el viraje (*Kehre*) que efectúa su filosofía a partir de sus cursos sobre Nietzsche en la Universidad de Friburgo (1936-1946), donde aparece enmarcado en el problema de la metafísica y de su historia, desde los comienzos de su obra estuvo muy presente la cuestión de la nada (*Nichts*), que remite a la constitución de la estructura fundante de la existencia. La pregunta filosófica por antonomasia según Heidegger -"¿por qué es el ente y no más bien la nada?"- expone al ente a la posibilidad del no-ser. Al preguntar por el ser, como lo más digno de ser preguntado, tenemos que llevar nuestra interrogación hasta el extremo de interrogarnos por la nada. No basta con preguntarse por aquello frente a lo cual se ha delimitado tradicionalmente el ser, ya sea el devenir, la apariencia, el pensar o el deber ser¹. Para Heidegger el nihilismo consiste en el olvido y el abandono del ser, borrando la diferencia ontológica en favor del ente. Este olvido se corresponde con la historia de la

1 "¿Acaso el devenir es nada? ¿La apariencia es nada? ¿El pensar es nada? ¿El deber ser es nada? De ninguna manera podemos afirmar eso", sentencia categóricamente Heidegger en *Introducción a la metafísica* (Barcelona, Gedisa, 1987, p. 181).

metafísica, que ha sentado las bases de la racionalidad vacía, del pensamiento calculador, de la tecnificación omnímoda. El ser se ha visto "entificado" y, por ende, "tecnificado". El abandono del ser es el indicio del nihilismo consumado, la última fase de la metafísica: "La metafísica en cuanto metafísica es el auténtico nihilismo"². Y precisamente "el primer y único paso eficaz para una verdadera superación del nihilismo"³ implica avanzar hasta los límites de la nada en la pregunta por el ser e incluir la nada en esta pregunta.

Ya explicaba Ernst Jünger en *Sobre la línea* que la gran dificultad para poder definir el nihilismo reside en que no podemos hacer una representación de la Nada: no podemos tener de ella ni una imagen ni un concepto⁴. En el caso de Heidegger, hay una presencia necesaria -se puede hablar, incluso, de una primacía- de la negatividad, una especie de "negatividad activa" que en *Ser y tiempo* sólo fue analizada como existencialista y que después fue abordada directamente en sí misma en distintos escritos como *¿Qué es metafísica?*, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad*, *Introducción a la metafísica* o *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)*, entre otros. Para Heidegger, como decíamos, la pregunta por el ser incluye necesariamente la pregunta por la nada, y es preciso enfrentarse a esta interrogación sobre la nada para poder superar el nihilismo de nuestra época de tecnificación planetaria, uniformización de los estilos de vida y planificación sistemática de todos los dominios del ente.

2. La nada en su relación con la ciencia y la técnica.

En *¿Qué es metafísica?* Heidegger plantea la cuestión de la nada en su relación con la ciencia y la técnica. Aunque el científico no utilice de manera explícita el concepto de nada, lo está empleando de manera implícita al deslindar lo que es científico y lo que no lo es. El científico delimita su ámbito de saber seguro, en el que las cosas se muestran en su verdadera realidad, ya que su objeto de investigación es el ente, lo que es. Quedan así desechados los demás ámbitos, que no tienen nada de científico porque se alejan de las cosas tal como son. Por eso, según Heidegger, se puede afirmar que la ciencia se preocupa del ente y de "nada" más. Lo otro del ente (el no-ente, el ser) no le interesa a la ciencia.

Si bien la ciencia "no quiere saber nada de la nada"⁵, hace un uso explícito de la negación en el "principio de no contradicción". En cuanto a la negación y la nada, se pregunta

2 HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Barcelona, Destino, 2000, p. 343.

3 HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*. Op. cit., p. 181.

4 Cfr. JÜNGER, E. "Sobre la línea", en HEIDEGGER, M.; JÜNGER, E. *Acerca del nihilismo*. Barcelona, Paidós, 1994, p. 25.

5 HEIDEGGER, M. *¿Qué es metafísica?*. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1967, p. 42.

Heidegger cuál de las dos tiene prioridad: ¿de cuál de ellas deriva la otra? Finalmente opta por la prioridad de la nada frente a la mera negación lógica, en cuanto acción del entendimiento. Ya en su tesis de 1913 sobre *La doctrina del juicio en el psicologismo*, bajo la dirección de Arthur Schneider, había investigado Heidegger la negación en el juicio, entendiendo su significado como el "no darse algo determinado" y llegando a la conclusión de que puede abstraerse una nada meramente pensada a partir del "no", pero que la nada no existe en realidad.

La nada, como "negación pura y simple de la omnitudo del ente"⁶, es aquello que la ciencia no quiere tratar. Estamos, pues, ante dos extremos: la *totalidad del ente* y la *nada*. Mientras que la primera se revela en la experiencia profunda del aburrimiento, la segunda se nos muestra en el temple de la angustia. Ambas afecciones -aburrimiento y angustia- no refieren a algo concreto o determinado, sino que implican que todas las cosas, todos los demás y nosotros mismos nos hundimos en un estado de indiferencia. Se abre así una dimensión diferente del ente. En la experiencia de la angustia se nos da una revelación del ser (de la nada) como distinto de todo ente. La afección del aburrimiento la analizaremos en extenso en el siguiente epígrafe.

De la conciencia de que no nos queda ningún soporte ni fundamento emana la convicción de que "la nada misma, en cuanto tal, estaba allí"⁷. La acción de la nada revela el ente en su plena extrañeza como lo totalmente otro frente a la nada, creando un ámbito de trascendencia frente al ente en su totalidad. En este sentido, la nada crea la apertura del ente: "existir (*ek-sistir*) significa: estar sosteniéndose dentro de la nada"⁸. Manteniéndose en la nada, el ser-ahí está ya más allá del ente en su totalidad, pudiendo comportarse con el ente y consigo mismo⁹. En eso consiste la trascendencia que se abre.

De este modo, Heidegger explicita la negatividad inherente a la existencia que había apuntado en *Ser y tiempo*. La nada adquiere tal importancia que podemos afirmar que, sin la patencia originaria de la nada, el hombre no podría dirigirse al ente, no habría ningún sí mismo ni sería posible la libertad. La nada misma se convierte en lo que da el ser al hombre: "La existencia se encuentra sacudida por el anonadar de la nada"¹⁰.

6 lb., p. 44.

7 lb., p. 49

8 lb.

9 Cfr. GABÁS, R. "La realidad de la nada", en "Martin Heidegger: Caminos hacia el ser", en HIRSCHBERGER, J. *Historia de la Filosofía III*. Filosofía del siglo XX. Barcelona, Herder, 2011.

10 HEIDEGGER, M. *¿Qué es la metafísica?* Op. cit., p. 51.

En *Introducción a la metafísica* Heidegger reconoce que hablar de la nada sigue siendo contrario al pensamiento en general y destructor en particular, y se pregunta:

¿qué haríamos si tanto la preocupación por el debido respeto a las reglas fundamentales del pensamiento como la angustia ante el nihilismo –ambos nos podrían desaconsejar hablar de la nada– se debieran a un malentendido?¹¹

Este malentendido tiene su origen en una incomprensión de la pregunta por el ente, que a su vez se deriva del olvido del ser. Como explica Emanuele Severino, el pensamiento se ha sumido de tal modo en el olvido de la verdad del ser

que no se da cuenta de que el ser del ente es su propio no ser nada, y que aquí se está en lo hondo del pensar, en la verdad originaria, sobre la que no se puede interrogar porque la interrogación es también un modo de negarla¹².

El pensamiento tradicional que sólo se atiene a las leyes de la lógica es incapaz, según Heidegger, de comprender la pregunta por el ser, pues cuando invocan el principio de contradicción y la lógica para demostrar la contradicción inherente a todo pensar sobre la nada están considerando la lógica "como un tribunal asegurado desde la eternidad"¹³. No se puede hablar de la nada como si fuese una cosa. Por principio, la nada sigue siendo inaccesible a toda ciencia, y quien pretenda hablar verdaderamente de ella, tendrá que convertirse necesariamente en acientífico. La vinculación de la técnica con la verdad que Heidegger establecerá posteriormente conlleva una comprensión de la técnica como origen, que no deriva de nada: la técnica es un "sacar a la luz", un "traer delante" lo que antes no estaba, y por eso mismo es previa a cualquier conocimiento, incluida la ciencia. Lo que hace la ciencia es delimitar y conceptualizar el ámbito ya abierto previamente por la técnica¹⁴.

Se da la aparente paradoja de que el hombre trasciende hacia la nada y, al mismo tiempo, es la nada la que abre la trascendencia hacia el ente. El *Dasein* es un ente que implica ser e implica nada. El *Dasein* es estar sosteniéndose dentro de la nada del Ser (*Seyn*), sosteniéndose en cuanto comportamiento (*Verhaltnis*). Tanto en la estructura de la

11 HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*. Op. cit., p. 31

12 SEVERINO, E. *Essenza del nichilismo*. Milano, Adelphi, 2005, p. 81.

13 HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*. Op. cit., p. 33.

14 Cfr. LEYTE, A. *Heidegger*. Madrid, Alianza, 2005, p. 224.

condición de arrojado como en la del proyecto, se da esencialmente una nihilidad¹⁵. Y ella es el fundamento de posibilidad de la nihilidad del *Dasein* impropio en la caída, en la cual el *Dasein* está siempre fácticamente. El cuidado mismo está, en su esencia, enteramente impregnado de nihilidad. El cuidado -el ser del *Dasein*- consiste, por consiguiente, en cuanto proyecto arrojado, en ser-fundamento (negativo) de una nihilidad. La nihilidad existencial no tiene el carácter de una privación, de una deficiencia respecto de un ideal propuesto y no alcanzado en el existir, sino que el ser de este ente es ya de por sí negativo en cuanto proyectar. Por consiguiente, esta nihilidad no aparece ocasionalmente en el *Dasein*, sino de manera permanente.

Heidegger viene a afirmar que el ser y la nada son lo mismo, ya que "el ser es, por esencia, *finito*, y solamente se patentiza en la trascendencia de la existencia que sobrenada en la nada"¹⁶. Como nada (como ser), el *Dasein* es un ente que es trascendente frente al ente, y como ente se comporta con la nada. En esa referencia recíproca entre el ente y la nada reside la peculiaridad de la existencia humana y el origen de su reflexividad y de su ser sí mismo. Por tanto, aunque el científico quisiera desentenderse de la nada, su obra sólo es posible si él se mantiene en la nada: "La existencia científica *sólo es posible* si, de antemano, se encuentra sumergida en la nada"¹⁷. Sin la extrañeza ante el ente, sin la pregunta por el porqué, que busca razones y trata de fundar el ser, no es posible el conocimiento ni la existencia humana.

La metafísica es el acontecer fundamental del *Dasein*, pertenece a la naturaleza del hombre. El ser simplemente se da, y el tipo de relación que el hombre guarda con el ser queda fijado por el modo como cada época histórica determina ese darse del ser. Pues bien, en la actualidad el hombre vive inmerso en una concepción del mundo exclusivamente técnica. La empresa de Heidegger no es fundar una ontología, sino precisamente destruir la ontología; por eso anota la tarea que le espera: "abrirle un cauce en el concepto a la diferencia de ser". La era de la metafísica no sólo está marcada por el olvido del ser sino también por su abandono. Es el indicio del nihilismo consumado, el final de la modernidad, la última fase de la metafísica. El ente ya no encuentra el vínculo que lo liga al ser, y el Ser se retrae. Es la noche del Ser.

15 Como explica Jorge Eduardo Rivera, la nihilidad en alemán es *Nichtigkeit*, habitualmente traducida como "nulidad", "futilidad", "inanidad" o "negatividad". Derivada del latín *nihil*, José Gaos tradujo *Nichtigkeit* por "no ser", que viene a decir lo mismo que nihilidad. Significa la "noidad", es decir, el carácter de no que tiene alguna cosa. Heidegger habla del sentido ontológico de la negatividad de la "nihilidad existencial". Cfr. HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2018.

16 HEIDEGGER, M. *¿Qué es la metafísica?* Op. cit., p. 54.

17 Ib., p. 55

Para Heidegger urge "el conocimiento y reconocimiento de la esencia del nihilismo"¹⁸, pues, vuelto patente en su "irresistibilidad multiforme que lo devora todo"¹⁹, el movimiento del nihilismo no ha sido detenido ni desviado por las dos guerras mundiales y se ha convertido una amenaza planetaria que "no es curable ni incurable"²⁰. El nihilismo se ha consumado y es el estado normal de la humanidad. Para poder pensar las posibilidades esenciales del nihilismo hay que pensar de nuevo su esencia. La pregunta que sigue en pie es la siguiente: "¿Desaparece la Nada con la consumación o, al menos, con la superación del nihilismo?"²¹. Y Heidegger responde:

Presumiblemente sólo se llega a esta superación si en lugar de la apariencia de la Nada anonadante llega la esencia de la Nada transformada en el "Ser" y puede alojarse en nosotros mortales²².

3. El tedio en su relación con la nada y la técnica.

Dado que lo más próximo y originario es nuestro anclaje afectivo en el mundo, el acontecimiento del ser se manifiesta básicamente a partir de un conjunto de estados de ánimo como el espanto, la contención, el júbilo, el asombro, la angustia, la preocupación, el éxtasis o el aburrimiento, que Heidegger va analizando. En *¿Qué es la filosofía?* Heidegger subraya la importancia de estas afecciones fundamentales, puesto que el pensamiento esencial arranca de ellas y sólo desde ellas experimentamos el mundo. Incluso

la frialdad del cálculo y la prosaica sobriedad de la planificación son signos característicos de una disposición anímica (...). La razón misma, que se considera libre de todo influjo de las pasiones, está dispuesta a confiar en la evidencia lógico-matemática de sus principios y de sus reglas²³.

Para Heidegger los estados de ánimo son los presupuestos básicos del pensamiento y de la acción humana²⁴. Vivimos en una proximidad inmediata con las cosas de la vida que la filosofía debe saber captar y entender, superando la disposición utilitaria que reduce los seres a instrumentos y enfocándonos en su iluminación.

18 HEIDEGGER, M. "Hacia la pregunta del ser". En HEIDEGGER, M.; JÜNGER, E. Op. cit., p. 76.

19 Ib., p. 77.

20 Ib., p. 82.

21 Ib., p. 106.

22 Ib.

23 HEIDEGGER, M. *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona, Herder, 2004, p. 64.

24 Cfr. GUMBRECHT, H. U. *Stimmungen lesen: über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur*. Múnich, Hanser, 2011, p. 125.

En las lecciones sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad*, Heidegger analiza el aburrimiento como una estructura de fondo de la experiencia, una manera de "ser-en-el-mundo", una orientación existencial que abarca la experiencia, el pensamiento, la voluntad y la acción y que es capaz de modificar comportamientos y moldear nuestras formas de relacionarnos con el mundo y con los otros²⁵. Heidegger caracteriza el aburrimiento como "una especial afección paralizadora del curso del tiempo y del tiempo en general"²⁶. Los tres modos de aburrimiento principales que distingue Heidegger -aburrirse *de algo*, aburrirse *con algo* y la forma más profunda y filosófica de aburrimiento: el *tedio*- revelan relaciones distintas entre la temporalidad de la existencia humana y lo que se podría llamar el significado de la vida. En el aburrimiento experimentamos un tiempo vacío que tenemos que llenar de alguna manera pero que no queda incorporado a ninguno de nuestros proyectos. También podemos caer en el aburrimiento cuando nos vemos obligados a realizar actividades que no forman parte de nosotros mismos, de nuestra mismidad, y en consecuencia se produce un vacío en nosotros.

La forma más profunda de aburrimiento, correspondiente a la expresión "uno se aburre", es la situación en la que nada nos dice nada y todo nos deja en la indiferencia, sin que haya una causa o motivación determinada. El ente en su totalidad se vuelve indiferente. En esas situaciones de tedio el *Dasein* no busca posibilidades en los entes y prescinde del tiempo; no hay resolución ni mirada para la acción. Es como si los instantes desapareciesen y la existencia quedase en suspenso. En el fondo es el propio tiempo el que expulsa al *Dasein* mediante la afección del "uno se aburre". Cuando el aburrimiento lo abarca todo, sentimos nuestro total anonimato y la falta absoluta de relación con el mundo: el yo se convierte en un "indiferenciado nadie". Nada importa ya, la experiencia del mundo ha perdido su significado, todo es irrelevante e indiferente. De este modo se perfila la conexión del aburrimiento metafísico o el tedio con la nada o la nihilidad: quien experimenta el tedio es una nada, un nadie, un no-yo en un mundo carente de significación, puesto que su relación con el mundo se reduce a la total indiferencia.

Por otro lado, el tedio es una afección fundamental que tiene la virtud de introducirnos en profundidad en la problemática del ser y del tiempo²⁷. El tedio anuncia las posibilidades del ser que estaban latentes y abre al hombre al horizonte temporal en todas sus

25 Cfr. SLABY, J. "The other side of existence: Heidegger on boredom", en FLACH, S., MARGULIES, D. y SÖFFNER, J. (Eds.). *Habitus in Habitat II - Other Sides of Cognition*. Bern, Lang, 2010, pp. 101-120.

26 HEIDEGGER, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad*. Madrid, Alianza, 2007, p. 148.

27 Cfr. SVENDSEN, L. *Filosofía del tedio*. Barcelona, Tusquets, 2006, p. 148.

dimensiones de pasado, presente y futuro. La temporalidad de la existencia, la constitución temporal de nuestro propio ser y el significado de la existencia estarían cohesionados inextricablemente y comportarían una experiencia que se iría intensificando a medida que pasásemos de un estado a otro²⁸. En el tedio el tiempo pasa sin más y el vacío surge de nuestra propia creación, afectando a la totalidad de la situación que vivimos. En la raíz del vacío se encuentran experiencias que no son significativas para nuestra vida, que son superficiales y poco comprometedoras. La situación es existencialmente irrelevante para nosotros y por lo tanto nuestra participación en la misma nos deja vacíos. El tedio se va concentrando cada vez más en nosotros.

La capacidad de asombro que la naturaleza despertaba en el hombre antiguo y que filósofos como Platón y Aristóteles erigieron como afición fundacional de la filosofía ha desaparecido en el mundo contemporáneo: nuestras formas de existencia están sumergidas en la monotonía, el tedio y la rutina. Como apunta Heidegger en sus lecciones sobre Heráclito (1943-1944), la vida contemporánea está marcada por el tedio y el vacío, que se arrojan sobre el hombre siempre que no puede entretenerse yendo al cine, escuchando la radio, leyendo el periódico, asistiendo a un concierto o realizando un viaje. Reducido el mundo a un gigantesco engranaje tecnológico de ocupaciones y diversiones, el hombre contemporáneo se siente perdido y atrapado en una vida inauténtica. La ciencia y la técnica han acabado con la sorpresa y el asombro. Todo aparece determinado por leyes causales²⁹. Hemos perdido el contacto directo con la realidad y se ha roto la armonía del hombre con el ser. Vivimos inmersos en el tedio y la monotonía de una vida totalmente planificada.

4. La técnica en su relación con la nada y el tedio.

Tras un esbozo de aproximación pragmática a la técnica en las páginas de *Ser y tiempo*³⁰, Heidegger articuló de forma más sólida sus posiciones fundamentales sobre la técnica en

28 Cfr. MANSIKKA, J. E. "Can boredom educate us? Tracing a mood in Heidegger's fundamental ontology from an educational point of view", en *Studies in Philosophy and Education*. Nº 28, 3, 2009, p. 260.

29 Entregado a la eficacia de la ciencia y de la técnica, el hombre moderno parecía sentirse seguro de sí mismo y se erigía en dominador de todo cuanto le rodeaba. Partiendo de la certeza de que la naturaleza se somete a principios mecanicistas (Descartes), de que la realidad puede interpretarse en términos matemáticos (Galileo) y de que el universo obedece a leyes universales (Newton), la ciencia moderna inició ese proceso gradual de control y dominio de la naturaleza que en el siglo XX fue llevado al límite, ofreciendo su cara más oscura.

30 En *Ser y tiempo*, dentro del marco trascendental de la investigación, Heidegger subrayaba el protagonismo de las manos, de la manipulación instrumental y técnica de los aparatos y las cosas,

La pregunta por la técnica, Carta sobre el humanismo y Construir, habitar, pensar, aunque también trató la cuestión en otros textos³¹. En *La época de la imagen del mundo* Heidegger apuntó el papel esencial de la técnica, que no se limitaba a ser una mera aplicación de la ciencia moderna. El descubrimiento de la esencia metafísica de la técnica revelaría que no son los hombres los que manejan la técnica, como siempre se había pensado, sino que es más bien la técnica la que utiliza y manipula a los seres humanos.

En *La pregunta por la técnica* Heidegger parte de la idea de que la esencia de la técnica no se agota en lo instrumental, no es mero "procedimiento para", sino que es una forma de plantearnos la realidad y de concebirnos a nosotros mismos ante ella. La técnica es, por tanto, una forma de acceder al ser, de comprenderlo como realidad y de situarnos nosotros mismos ante esa realidad. Llevando el argumento a sus últimas consecuencias históricas, Heidegger concluye que la técnica es la forma de ser del hombre moderno, su manera de estar en el mundo, de comprender la realidad y de moverse en la existencia. Ahí reside el cumplimiento de un "destino" que venía ya anunciado en la cosificación de la realidad establecida por las metafísicas de Platón y Aristóteles.

La metafísica habría preparado la transformación de la naturaleza en técnica desde el momento en que descubre su propio ser. Cuando el *Dasein* revela su constitución como ser, como "lugar" y "claro" del ser, entonces la técnica se instituye como el lugar de descubrimiento de la naturaleza y de lo humano. El conjunto de la realidad sólo resulta comprensible a partir de la técnica, ya que ésta se ha convertido en el modo de la verdad, en el desocultamiento de todo ente. De esta manera, la técnica se constituye en la forma definitiva de comprensión del ser.

En *Carta sobre el humanismo* denuncia Heidegger la limitación del pensamiento griego que no separa suficientemente el concepto de técnica de sus nociones de ser y de teoría. Para Heidegger hay que volver a plantear, de manera muy distinta, la relación entre la producción y el conocimiento. La técnica no es un modo de ser entre otros posibles ni un simple procedimiento de fabricación, sino la puesta en evidencia del propio modo de producir las cosas: la propia estructura de la cosa es la representación.

frente al conocimiento, como si esa manipulación produjera ya una transformación de la realidad sobre la cual se asentaba después la ciencia. En el contexto de la analítica existencial del *Dasein*, estas ideas se vinculaban a la relación inmediata y "a la mano" que el hombre tiene con las cosas del mundo, que nos resultan conocidas ya antes de que las dotemos de significado o de que caigan bajo un concepto científico.

31 La cuestión de la crítica a la técnica se puede rastrear en distintas obras del Heidegger posterior al viraje: *Contribuciones a la filosofía* (1936/38), *La época de la imagen del mundo* (1938), *Carta sobre el humanismo* (1946), *La pregunta por la técnica* (1953), *¿Qué significa pensar?* (1954), *Serenidad* (1955), *¿Qué es la filosofía?* (1956), *Identidad y diferencia* (1957) o *De camino al habla* (1959).

La técnica exige el descubrimiento y la exposición de sus propias condiciones, de modo que no sólo comparece el ser sino también su sentido. Es un proceso de desvelamiento o desocultamiento por el que aparecen no solo las cosas como productos, sino también sus condiciones de posibilidad. De este modo, en el ámbito de la técnica coinciden el ser y la representación de las cosas. Por eso la técnica y la metafísica coinciden en su esencia: *el desencubrimiento total y general de lo ente*. Si hay una esencia metafísica de la técnica es porque hay una esencia técnica de la metafísica³².

Por otra parte, la técnica en sí misma, como determinación indiferenciada del ser, no tiene contenido ni significado alguno. La técnica no es nada. De este modo, la técnica y el nihilismo también se corresponden: en ellos no hay nada y todo se encuentra indiferenciado. No hay concepto capaz de referir al propio vacío sino el ser mismo, es decir, su nada despojada de cualidades³³. A la vaciedad y uniformidad del ser correspondería la vaciedad de su concepto. Para describir esta situación, Heidegger introduce el término neutro *das Gestell*³⁴.

La esencia de la técnica moderna es una forma concreta de "producir-conocer" que Heidegger denomina *Gestell*: es una manera que el hombre tiene de "traer ahí delante" las cosas, de sacar lo oculto del ser, de emplazar a los seres para que sean de determinada forma y sirvan para cumplir determinadas funciones. Esta disposición no sólo determina nuestra manera de tener presente la realidad sino nuestra propia condición humana:

Designa la actitud de dominio del hombre sobre el ente, una actitud por la que no dejamos que las cosas sean, sino que imponemos a todo el servicio que ha de prestar al conjunto organizado del mundo técnico. Exigimos a la naturaleza los materiales que ella nos ha de dar de acuerdo con el proyecto organizado³⁵.

Para Heidegger el hombre de la era de la técnica se encuentra bajo esa provocación del hacer salir lo oculto de la realidad, sobre todo de la naturaleza como fuente de energía. El modo de representar de la ciencia moderna se pliega también a esta necesidad de tomar la naturaleza como una trama de fuerzas calculable:

32 La técnica es la metafísica consumada: lo que se verifica como mundo científico-técnico ya había comenzado en el primado metafísico de la representación y la conversión de la filosofía en una técnica de explicación por las causas últimas.

33 Cfr. LEYTE, A. Op. cit., pp. 223-224.

34 Traducido como "engranaje", "imposición", "tinglado", "dispositivo", "armazón", "estructura", "lo dispuesto" o "la estructura de emplazamiento", *Gestell* es el título de una conferencia impartida por Heidegger en el Club de Bremen en 1949.

35 GABÁS, R. Op. cit., p. 103.

Por eso la física de la época moderna no es física experimental porque emplee aparatos para preguntar a la naturaleza, sino, al contrario, la física -y ello porque es ya pura teoría- emplaza a la Naturaleza a presentarse como una trama de fuerzas calculable de antemano³⁶.

Por tanto, la ciencia moderna es consecuencia de la actitud técnica moderna, y no al revés:

Como la esencia de la técnica moderna descansa en la estructura de emplazamiento, por esto aquella tiene que emplear la ciencia natural exacta. De ahí surge la apariencia engañosa de que la técnica moderna es ciencia natural aplicada³⁷.

El sistema tecnológico parece ser, por tanto, un poder autónomo que determina toda nuestra visión de la realidad y condiciona nuestras posibilidades de actuación. El paso de la técnica tradicional a la moderna significa una ruptura radical que modifica la condición humana y su forma de ver el mundo. Aunque en principio ese cambio comporta una negatividad evidente, también Heidegger deja la puerta abierta a la posibilidad de que nuestra reflexión sobre la producción y nuestro conocimiento pueda desembarazarse de la visión calculadora o utilitarista y restaure una sabiduría que acoja la revelación del ser³⁸. Después de todo, la imposición (*Gestell*) es un destino (*Geschick*) del ser: el ser se oculta desocultando como imposición³⁹.

Del mismo modo, la manifestación del aburrimiento en su sentido metafísico (el tedio) afecta a la totalidad del ser y nos permite entender nuestra situación existencial general, ofreciéndonos la posibilidad de transformar nuestra vida y espolear nuestra

36 HEIDEGGER, M. "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*. Barcelona, Serbal, 2001, p. 23.

37 *Ib.*, p. 24.

38 Partiendo de esos fundamentos sobre la técnica, en su conferencia *Construir, habitar, pensar* -presentada en el congreso de arquitectos de Darmstadt de 1951-, Heidegger planteará en qué sentido el construir es propio del habitar humano. A ese mismo congreso acudió José Ortega y Gasset, que en su escrito *En torno al coloquio de Darmstadt* criticaría esa concepción heideggeriana del "habitar" originario del hombre en la Naturaleza y reivindicaría el carácter intrínsecamente técnico, provisional y proyectivo de la vida humana: "El auténtico y pleno *wohnen* -habitar- es una ilusión, un deseo... El hombre ha aspirado siempre a *wohnen*, pero no lo ha conseguido nunca del todo. Sin habitar no llega a ser. Por esta causa se esfuerza en ello y produce edificios, caminos, puentes y utensilios" (Ortega y Gasset, J. "En torno al coloquio de Darmstadt", en *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y tecnología*. Madrid: Alianza, 1982, p. 133). Es decir, que sin técnica no hay hombre. Eso quería expresar Ortega cuando afirmaba que la tierra es inhabitable para el hombre y que no podemos pensar al ser humano allende la técnica sin caer en la mitología.

39 Cfr. RODRÍGUEZ, R. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid, Síntesis, 2005, p. 164.

determinación ante el mundo, lo que puede propiciar un nuevo despertar del hombre. Paradójicamente, la indiferencia total del mundo brinda posibilidades ocultas a nuestro modo de ser: tenemos que enfrentarnos a nosotros mismos, a nuestra existencia nuda, y no podemos escapar a la situación, estamos forzados a afrontarla y hemos de encarar su verdad. En el fondo, la experiencia del tedio pone de manifiesto que el ser humano es productor o creador del significado de su vida y de su libertad.

Al despertar a la afección del tedio nos situamos en una posición más idónea para tener acceso al tiempo y al sentido del ser, es decir, para hacer verdadera filosofía. Cuanto más profundo es el tedio, mayor es nuestro enraizamiento en la temporalidad que somos. Nuestro primero afán es intentar "apagar el grito del aburrimiento mediante el pasatiempo, para así eliminar la necesidad de escucharlo"⁴⁰, y ahí la técnica también cumple su función en la proliferación de poderosos medios recreativos de masas como el cine o la televisión, entre otros muchos, pero en el tedio se impone la obligación de escuchar, una obligación que domina en todo *Dasein* y que está relacionada para Heidegger con la más íntima libertad. En el tedio nos vemos obligados a reflexionar sobre la propia libertad, en lugar de olvidarla o malgastarla, ya que todo se derrumba y queda reducido a una única indiferencia: "El ente se convierte en indiferente como totalidad"⁴¹ y nosotros estamos incluidos en esa indiferencia, dejando de ser sujetos.

En el tedio el *Dasein* queda entregado a una totalidad de entes que se retiran, lo que, por negación, apunta a las posibilidades reales del *Dasein*. El tedio puede funcionar incluso como una iniciación a la metafísica, puesto que en él se hallan el mundo como un todo y lo individual, vinculados por su relación con una misma nada. El tedio pone de manifiesto un vacío, una indiferencia, una falta de sentido, una pérdida de mundo, pero a la vez impulsa la atención a la cotidianidad de las cosas y nos desplaza de la vida inauténtica. El efecto deshumanizante de la pérdida de sentido, que revierte en un mundo que se convierte en no-hogar, en un repertorio de productos vacíos y efímeros, también encuentra su paralelismo en la técnica.

Para Heidegger la plena identificación entre lo ente y el ser es lo que expresa el término "nihilismo" y lo que quiere decir la técnica: el final y la consumación de la historia de la metafísica:

40 HEIDEGGER, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Op. cit, p. 172.

41 Ib.

El mundo de la tecnificación y de la organización calculada y racionalizada del planeta fruto de la aplicación de las ciencias habría estado ya inscrito, como futuro a alcanzar, en el pasado de la metafísica⁴².

El hombre actual se ha convertido en funcionario de la técnica: se caracteriza por un funcionamiento instintivo o automático de la razón y una racionalización de sus instintos. Incluso la mutua dependencia y necesidad entre el hombre y el ser se ha estandarizado en una tecnificación integral. Esta planificación abarca todos los dominios de nuestra vida: "la naturaleza, la sociedad, la economía, el comercio, la demografía, el tráfico, la cultura, la vida familiar, la educación, etc"⁴³. No sólo todo lo real, sino incluso todo lo posible, está dominado por la técnica. No sólo todo lo verdadero, sino también lo pensable, se encuentra atrapado por su dispositivo. El hombre deja de ser sujeto y en cierto modo deja de ser hombre, al abandonar toda interrogación de apertura al ser y rendirse a la maquinaria del cálculo universal.

5. La maquinación: el nihilismo de la técnica.

Si en *Ser y tiempo*, como hemos visto, Heidegger analizaba la angustia y al aburrimiento, en *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)* se ocupa del espanto ante el fenómeno de la maquinación: este estado de ánimo se caracteriza por provocar un sobresalto repentino y una sacudida de nuestra conciencia, que aparece domesticada por la estructura de los *mass media* y la opinión pública: "El espanto en el abandono del ser y la reserva que se funda en tal espanto en cuanto creador"⁴⁴. En obras posteriores Heidegger sustituirá la experiencia del espanto por la de la serenidad o el desasimiento, como formas de resistirse a la dominación de la técnica. De esta manera, sería posible liberarse de la servidumbre ante los objetos técnicos y aproximarse al ser en su modalidad más pura.

En nuestra época es la técnica la que instrumentaliza todo, incluido al ser humano, integrando a la teoría en su propio procedimiento y volviéndose así el lugar de la verdad, de la *alétheia*, del desvelamiento de la naturaleza, del hombre, de la ciencia, la cultura, la política... La técnica impone el modo de ser de las cosas. La técnica es el ser mismo,

42 SÁNCHEZ MECA, D. *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia intelectual de Europa*. Madrid, Síntesis, 2010, p. 162.

43 Ib., p. 186.

44 HEIDEGGER, M. *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)*. Santiago de Chile, Contenido, 1995, p. 28.

entendido metafísicamente como voluntad de poder⁴⁵, como producción del ser. Y el "nihilismo" significa precisamente ese predominio absoluto de lo ente, más allá del ser.

En la técnica

se hace posible por vez primera la verdad lógica total, que coincide en efecto con el despojamiento total: no caben representaciones o proyectos que todavía enmascararan la ausencia por medio de un significado, sino el reconocimiento de que todo es nada⁴⁶.

El ser así entendido es, por tanto, nada. Pero este nihilismo del ser, que mejor manifiesta lo que hay, es condición para pensar y nombrar el ser simplemente como la cosa: qué sea la cosa es una posibilidad abierta cuando todas las cosas se han vuelto iguales.

La cosa *-das Ereignis-* se vuelve posible gracias a la tachadura del ser: cuando el ser es des-encubrimiento total, que ya no tiene opuesto, puede suspenderse. El ser, en efecto, se puede tachar porque tampoco pasa nada⁴⁷.

Al igual que Spengler, Heidegger pensó que Occidente se despeñaba por el abismo del nihilismo europeo. Todo se encuentra bajo la maquinación, bajo el dominio del hacer y de la técnica. Ya no queda nada que no se presente conforme a la posibilidad del hacer y del ser hecho:

Lo que amenaza al hombre en su esencia es la opinión de que la producción técnica pone al mundo en orden, mientras que es ese orden el que nivela a todo ordo o todo rango en la uniformidad de la producción y, de este modo, destruye de antemano el ámbito del posible origen de un rango y reconocimiento a partir del ser. (...) La esencia de la técnica solo surge a la luz del día lentamente. Ese día es la noche del mundo transformada en mero día técnico. Ese día es el día más corto. Con él nos amenaza un único invierno infinito⁴⁸.

La maquinación es este poder violento y metafísico que corre por el mundo tejiendo relaciones basadas sólo en el interés, favoreciendo la masificación y la factibilidad sin

45 Nietzsche, para Heidegger, es la culminación de la metafísica: el reconocimiento de que el lugar de las ideas, como lugar de la verdad, está vacío y no es nada. Para caracterizar esta nada queda reservado el término "nihilismo": solo las cosas en su eterno devenir revelarían la eterna verdad del ser. Pero este devenir es la propia voluntad de poder, cuyo principio de funcionamiento es el arte, es decir, la producción y la técnica.

46 LEYTE, A. *Heidegger: el fracaso del ser*. Barcelona, Batiscafo, 2015, p. 76.

47 *Ib.*, p. 77.

48 HEIDEGGER, M. "¿Para qué poetas?". En *Caminos de Bosque*, Alianza, 1995, p. 219.

límite, consumiendo el ente y reduciendo todo a cálculo, vaciando y esclavizando a la realidad (a la que priva de sentido), convirtiendo el espíritu en un fantasma y dejando al Ser sin potencia⁴⁹. Esto conduce también a la desertización de la tierra, al desarraigo, a la falta de suelo y de patria (en el sentido que le dio Hölderlin). Es un tiempo de clausura de horizontes, de extrema penuria e indigencia de pensamiento. El desarraigo del hombre es un hecho y sólo nos quedan puras relaciones técnicas, como afirmó Heidegger en la entrevista de *Der Spiegel*: ahora "todo funciona", "el funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento" y "la técnica arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga". La técnica sería la prefiguración del *Ereignis* entre el hombre y el Ser:

(El ser) necesita del hombre, el ser no es ser sin que el hombre le sea necesario para su manifestación, salvaguardia y configuración. La esencia de la técnica la veo en lo que denomino la "im-posición" (*Ge-stell*) (...). El imperio de la "im-posición" significa: el hombre está colocado, requerido y provocado (*herausgefordert*) por un poder que se manifiesta en la esencia de la técnica. Precisamente en la experiencia de que el hombre está colocado por algo que no es él mismo y que no domina, se le muestra la posibilidad de comprender que el hombre es necesitado por el Ser⁵⁰.

Frente a esta situación, Heidegger reivindicará para la filosofía una actitud de meditación y silencio, de devoción y serenidad, que envuelva la experiencia de la realidad en algo casi sagrado, de modo parecido a la poesía de Hölderlin o a la mística del maestro Eckhart. La maquinación y la vivencia propias del mundo técnico deben ser sustituidas por la meditación y el pensar rememorante⁵¹. Bordeando de nuevo la presencia de la nada, Heidegger asimila la ausencia de Dios en Hölderlin a la actual época de dominación técnica⁵². Sin necesidad de rendirse al pesimismo o de anunciar el fin de la filosofía, lo que Heidegger pretende es volver la mirada a lo esencial y recuperar la originaria apertura del ser, permaneciendo alerta y a la escucha de su misteriosa llamada⁵³.

49 Cfr. DI CESARE, D. *Heidegger y los judíos. Los Cuadernos negros*. Barcelona, Gedisa, 2017.

50 HEIDEGGER, M. *Escritos sobre la Universidad alemana*. Madrid, Tecnos, 1989, p. 72.

51 CEREZO GALÁN, P. "La cuestión del nihilismo. La confrontación Heidegger/Nietzsche". En SÁEZ, L, DE LA HIGUERA, J. y ZÚÑIGA, J.F. (eds.): *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 262.

52 Cfr. HEIDEGGER, M. "¿Para qué poetas?". Op. cit.

53 Para un análisis del carácter poético de la física cuántica, véase ROMERO MARTÍNEZ, J.M. "Poética, naturaleza y desocultación en la mecánica cuántica: Una propuesta heideggeriana", en *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. Nº 2, 2016, pp. 202-219.

6. Conclusión: ¿Una superación del nihilismo?

Realizado el recorrido por las múltiples y ambivalentes relaciones entre los conceptos de la nada, el tedio y la técnica en la obra de Heidegger, podemos preguntarnos si cabe hablar de una superación del nihilismo en su filosofía. Federico Vercellone⁵⁴ explica que la diferencia principal entre Jünger y Heidegger en su planteamiento sobre el nihilismo estriba en que Jünger entiende el *über* de su escrito *Über die Linie* como "más allá de", es decir, como superación, como sobrepasamiento de la línea del nihilismo, mientras que Heidegger entiende el término *über* como "sobre", es decir, tratando de definir más ajustadamente las características del fenómeno del nihilismo pero asumiendo la imposibilidad de un sobrepasamiento no metafísico de la metafísica⁵⁵. Para Jünger trazar la línea que circunscribe el nihilismo es el modo de superarlo; para Heidegger, en cambio, no lo es. El acabamiento de la metafísica en la época de la técnica significaría para Heidegger su consumación como perfeccionamiento ilimitado, pasando del ámbito de la teoría a su materialización efectiva en la estructura de lo real⁵⁶.

Por su parte, Franco Volpi considera que lo decisivo es entender dónde se halla la línea, dónde y cuándo se produce su cruce: *la superación del nihilismo*. Según él, contrariamente a la impresión que suscitan las críticas de Heidegger, para Jünger la línea no es el punto final, sino que se sitúa dentro del nihilismo mismo y le señala su punto medio. Con la superación de la línea, por tanto, no estaría cumplido aún el cruce del nihilismo⁵⁷. Para Juan Luis Vermal, una superación del nihilismo sólo es posible como un "pensar al encuentro" (entendido como un resignar o desdecir) que reconoce que el ser mismo se sustrae, "y que esta sustracción es la referencia que reivindica la esencia del hombre como el lugar de su advenir, como su ahí"⁵⁸. Según Pedro Cerezo, "no se trata de una superación extrínseca, sino de un 'sobreponerse a' y 'reponerse de' la técnica -esto es, del imperialismo del pensamiento calculador"⁵⁹.

54 Cfr. VERCELLONE, F. *Introduzione a il Nichilismo*. Roma, Laterza, 2009, p. 119.

55 Cfr. HEIDEGGER, M.; JÜNGER, E. Op. cit.

56 El *Gestell*, como dispositivo tecnológico mundial, sería la ejecución definitiva de todas las revelaciones de la ontología del pasado: desde las ideas platónicas hasta la voluntad de poder nietzscheana, pasando por las causas aristotélicas, el Dios cristiano, la subjetividad cartesiana, la objetividad kantiana o el absoluto hegeliano, todo se ha fundido y transmutado finalmente en la técnica.

57 Cfr. VOLPI, F. *El nihilismo*. Buenos Aires. Biblos, 2005, pp. 109-110.

58 VERMAL, J. L. "El origen negativo. Acerca de la nada y la negación en los *Beiträge* y en la concepción heideggeriana del nihilismo". En SÁEZ, L, DE LA HIGUERA, J. y ZÚÑIGA, J.F. (eds.). Op. cit, pp. 299.

59 CEREZO GALÁN, P. "Metafísica, técnica y humanismo". En NAVARRO CORDÓN, J. M. y RODRÍGUEZ, R. (Eds.). *Heidegger o el final de la filosofía*. Madrid, Complutense, 1993, p. 84.

Sin embargo, queda planteada por Heidegger la posibilidad de pensar en un nuevo comienzo: la espera y conversión del hombre podrían llevar a una apertura del ser. Para poder responder a la pregunta filosófica por antonomasia que planteábamos al principio -"¿por qué es el ente y no más bien la nada?"- la filosofía debe liberarse del lenguaje instrumental y calculador de la técnica en que está sumido el hombre actual y volver a la esencial correspondencia entre el ser y el hombre, aceptándola como un don y mostrándola como un acontecimiento que se apropia de nosotros. Sólo así es posible la superación del nihilismo. *Ereignis*⁶⁰ será el término utilizado por Heidegger para indicar esa originaria copertenencia de ser y hombre: por un lado, el ser es quien posibilita el aparecer de las cosas y de los hombres; por otro, el ser como iluminación no podría darse sin el hombre.

Para Heidegger el hombre necesita una nueva actitud filosófica y una manera distinta de acercarse a la realidad inmediata, al margen de los dictámenes de la explotación, la dominación, la productividad o la rentabilidad, en actitud de escucha y espera para recuperar su originaria relación con el ser. La serenidad de la meditación filosófica frente al vértigo de la voluntad de poder, silencio frente a ruido, devoción frente a funcionamiento, en espera y en escucha del Ser. Aunque en los textos de Heidegger no aparezca siquiera sugerida esta hipótesis, queríamos terminar apuntando la posibilidad de que fuera precisamente la experiencia del tedio, en su indiferencia ante el dispositivo, en su evidenciar la nihilidad esencial de la maquinación, en su poner de manifiesto la ausencia de sentido y de cuidado de la tecnificación planetaria, en su capacidad de detención del tiempo y en su revelación del vacío de la existencia automatizada, que fuera -repito- la experiencia del tedio la que, más allá del éxtasis místico o de la palabra poética, efectuase una tarea de "des-composición" del *Gestell* que pueda liberar al hombre de la servidumbre, del extrañamiento, del desarraigo, de la desertización, e inaugurase, al menos parcialmente, la posibilidad de una apertura al ser, a la vida auténtica, al hogar del mundo.

Referencias bibliográficas.

CEREZO GALÁN, P. "Metafísica, técnica y humanismo". En Navarro Cordón, J. M.; RODRÍGUEZ, R. (Eds.): *Heidegger o el final de la filosofía*. Madrid, Complutense, 1993, pp. 59-92.

60 Se puede traducir como "acontecimiento" o como "apropiación".

CEREZO GALÁN, P. "La cuestión del nihilismo. La confrontación Heidegger/Nietzsche". En SÁEZ, L.; DE LA HIGUERA, J.; Zúñiga, J.F. (eds.). *Pensar la nada, Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 201-262.

DI CESARE, D. *Heidegger y los judíos. Los Cuadernos negros*. Barcelona, Gedisa, 2017.

GABÁS, R. "Martin Heidegger: Caminos hacia el ser". En HIRSCHBERGER, J. *Historia de la Filosofía III. Filosofía del siglo XX*. Barcelona, Herder, 2011, pp. 88-212.

GUMBRECHT, H. U. *Stimmungen lesen: Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur*. Munich, Hanser, 2011, p. 125.

HEIDEGGER, M. *¿Qué es metafísica?* Tr. X. Zubiri. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1967.

HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*. Tr. A. Ackermann. Barcelona, Gedisa, 1987.

HEIDEGGER, M. *Escritos sobre la Universidad alemana*. Tr. R. Rodríguez. Madrid, Tecnos, 1989.

HEIDEGGER, M.; Jünger, E. *Acerca del nihilismo*. Tr. J. L. Molinuevo. Barcelona, Paidós, 1994.

HEIDEGGER, M. *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)*. Tr. P. Oyarzun. Santiago de Chile, Contenido, 1995.

HEIDEGGER, M. "¿Para qué poetas?". En *Caminos de bosque*. Tr. A. Leyte y H. Cortés. Madrid, Alianza, 1995.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. J. L. Vermal. Barcelona, Destino, 2000.

HEIDEGGER, M. *¿Qué es la filosofía?* Tr. J. Adrián. Barcelona, Herder, 2004.

HEIDEGGER, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid, Alianza, 2007.

HEIDEGGER, M. "La pregunta por la técnica". En *Conferencias y Artículos*. Tr. E. Barjau. Barcelona, Serbal, 2001.

HEIDEGGER, M. *Carta sobre el humanismo*. Tr. A. Leyte y H. Cortés. Madrid, Alianza, 2013.

HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Tr. J. E. Rivera. Madrid, Trotta, 2018.

LEYTE, A. *Heidegger*. Madrid, Alianza, 2005.

LEYTE, A. *Heidegger: el fracaso del ser*. Barcelona, Batiscafo, 2015.

MANSIKKA, J. E. "Can boredom educate us? Tracing a mood in Heidegger's fundamental ontology from an educational point of view", en *Studies in Philosophy and Education*. Nº 28, 3, 2009, pp. 255-268.

ORTEGA Y GASSET, J. "En torno al coloquio de Darmstadt". En *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y tecnología*. Madrid: Alianza, 1982.

RODRÍGUEZ, R. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid, Síntesis, 2005.

ROMERO MARTÍNEZ, J. M. "Poética, naturaleza y desocultación en la mecánica cuántica: Una propuesta heideggeriana", en *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. Nº 2, 2016, pp. 202-219.

Sánchez Meca, D. *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia intelectual de Europa*. Madrid, Síntesis, 2010.

SEVERINO, E. *Essenza del nichilismo*. Milano, Adelphi, 2005.

SLABY, J. "The other side of existence: Heidegger on boredom". En FLACH, S.; MARGULIES, D.; SÖFFNER, J. *Habitus in Habitat II-Other Sides of Cognition*. Bern, Lang, 2010, pp. 101-120.

SVENDSEN, L. *Filosofía del tedio*. Tr. C. Montes. Barcelona, Tusquets, 2006.

VERCELLONE, F. *Introduzione a il Nichilismo*. Roma, Laterza, 2009.

VERMAL, J. L. "El origen negativo. Acerca de la nada y la negación en los *Beiträge* y en la concepción heideggeriana del nihilismo". En SÁEZ, L., DE LA HIGUERA, J. y ZÚÑIGA, J. F. (Eds.). *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 283-300.

VOLPI, F. *El nihilismo*. Tr. C. I. del Rosso y A. G. Vigo. Buenos Aires, Biblos, 2005.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 7, NÚMERO 6: JULIO DE 2020. ISSN 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2020.i06.02

[pp. 31-52]

Recibido: 06/06/2020

Aceptado: 19/06/2020

El nihilismo como ausencia de fines y su superación en el pensar histórico del Ser.

Nihilism as the absence of goals and its overcoming in be-ing historical thinking.

César Gómez Algarra

Université Laval/Universidad de Valencia

Resumen:

La publicación, desde 1989, de los tratados póstumos sobre la historia del Ser profundiza el sentido del problema del nihilismo en la filosofía de Heidegger. En el presente artículo buscamos demostrar que estos textos (de las *Contribuciones a la filosofía* a los *Cuadernos negros*) permiten una nueva perspectiva interpretativa del pensar histórico del Ser: la de ausencia de fines (*Zielen*) y la búsqueda como fin en sí mismo. Esto nos ayuda a entender mejor tanto el problema del nihilismo en Heidegger, como la forma especial que adopta su solución: la superación del nihilismo en el pensar del *Ereignis*.

Palabras clave: Heidegger; Nihilismo; *Ereignis*; Historia del Ser.

Abstract:

Since 1989, the publication of the posthumous works of Heidegger has been deepening the meaning of nihilism in his philosophy. In this paper, we will argue that these texts, from the *Contributions to Philosophy* to the *Black Notebooks*, enable a new perspective to interpret his project of be-ing historical Thinking: namely the absence of goals (*Zielen*), and the search as the goal itself. This allows us to fully grasp the problem of nihilism in Heidegger's thought, as well as his solution to it: the overcoming of nihilism through the *Ereignis-denken*.

Keywords: Heidegger; Nihilism; Ereignis; History of Be-ing.

1. Introducción.

Nihilismo: "falta" el fin; "falta" la respuesta al "¿por qué?".

F. Nietzsche. *Fragmentos póstumos*, 9 (35), Otoño 1887.

...pues su fin es el "buscar" mismo.

M. Heidegger. *Reflexiones V*, §56.

A partir de los años 30, Heidegger caracteriza la modernidad a través de una serie de conceptos diversos y plurales que forman, pese a su multiplicidad, una constelación coherente. Esta constelación adopta una forma particular y muy diferenciada en los textos póstumos¹, movilizandoy ordenando en un nuevo marco la dominación de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) a partir de la maquinación o fabricación (*Machenschaft*), en consonancia con la primacía del hacer y de la vivencia (*Erlebnis*). Sin embargo, todos estos fenómenos confluyen en uno, como subrayará Heidegger en el tomo 67, *Metaphysik und Nihilismus*, y éste no es otro que el olvido del ser como su esencia más íntima y, por tanto, según la interpretación histórica del filósofo alemán, olvido que no es sino la metafísica misma y que puede ser nombrado también como nihilismo².

Se podría defender y justificar que, en la medida en que el nihilismo es la esencia y el destino originario de la metafísica, todo el conjunto del pensar del *Ereignis* en estos años está dirigido contra él. En el marco de este trabajo, sin embargo, queremos presentar

1 Con ello referimos a los tratados de la historia del Ser, del volumen 65 al 73 de la *Gesamtausgabe*, a los *Cuadernos negros* (94 a 96 en particular) y el volumen 82 de comentarios a las obras publicadas en vida. Para una presentación en castellano, clara y sucinta, de los tratados póstumos, remitimos a XOLOCOTZI, Á.; GIBU, R.; HUERTA, V.; VERAZA, P. *Heidegger. Del sentido a la historia*. México D. F. Plaza y Valdés, 2014. pp. 90-112.

2 HEIDEGGER, M. *Metaphysik und Nihilismus*. GA 67. Frankfurt am Main, Klostermann, 1999, p. 48.

y analizar una de las vías de acceso al problema que ha recibido menos atención. Pese a ello, concierne varios temas clave del pensar histórico del Ser contenido en las *Contribuciones a la filosofía* y demás textos contemporáneos, y permite arrojar nueva luz sobre el conjunto del proyecto que allí se lleva a cabo. Se trata de la relación esencial entre nihilismo y ausencia de fines, y la posibilidad de superar tal relación a través de la idea de la búsqueda del Ser³. Por la forma más pulida y rigurosa que alcanzan estas ideas en los volúmenes 65 y 66, *Contribuciones* y *Meditación*, será en estas dos obras en las que nos centraremos, pero queremos subrayar aquí que la cuestión abunda en todos los textos esotéricos⁴, adoptando formulaciones muy variadas, incluso repetitivas a veces.

En primer lugar, expondremos la caracterización del nihilismo en los tratados póstumos como época del abandono del Ser, ocultado por la fabricación⁵ y la efectividad. Habiendo presentado este punto, insistiremos en la manera en que la ausencia de fines (*Zielen*) y de respuesta a la pregunta por el "¿por qué?", definición clásica del nihilismo, determinan la historia dominada por la objetivación y la primacía del ente. Esto constituirá nuestra primera parte. La segunda parte procurará ahondar en las respuestas que el pensar de la historia del Ser ofrece a la encrucijada nihilista. Se tratará entonces de desplegar un pensar más allá de fines, que debe ser entendido como búsqueda constante del Ser. Tal búsqueda, en tanto que superación al problema del nihilismo, no será comprensible del todo sin explicar el papel que puede jugar el ser humano, ya no como centro determinante de las relaciones con el ser y con el ente, sino como *Da-sein*, y es su nuevo rol como buscador del Ser que intentaremos elucidar en la conclusión.

3 Como es ya habitual, escribimos "Ser" con mayúscula para referirnos al *Seyn* alemán, y "ser" con minúscula para *Sein*, ser del ente.

4 Para la caracterización esotérica de los tratados sobre la historia del Ser, opuestos a los cursos exotéricos, véase especialmente SOMMER, C. "Für die Wenigen- Für die Seltenen. Doctrine ésotérique et art d'écrire chez Heidegger", en SCHNELL, A. (Ed.). *Lire les "Beiträge zur Philosophie" de Heidegger*. París, Hermann, 2017, pp. 7-24 y TRAWNY, P. *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*. Berlin, M&S, 2010.

5 Nos inspiramos de las indicaciones de A. Boutot en la presentación a su traducción francesa de *Besinnung (Méditation)*. París, Gallimard, 2019, pp. 19-20). Preferimos el término "fabricación" frente al habitual de "maquinación" o "maniobra" por dos razones: 1) El propio Heidegger se distancia del sentido de intriga y acción humana, como algo derivado, en el §61 de las *Contribuciones* y el §42 de *La historia del Ser*, y 2) El uso de "fabricación" conecta bien con lo esencial de la *Machenschaft*, la primacía del hacer (*faber*), pero sobre todo un más allá del hacer humano, en sus despliegues calculadores y técnicos.

2. Breve caracterización del nihilismo según la historia del Ser.

2.1. El abandono del ser y la fabricación como nihilismo.

Como destaca Heidegger en las *Contribuciones a la filosofía*, la experiencia fundamental en la que se ve inmerso el ser humano en la época del final de la Modernidad, es que el ser abandona al ente, y que, por lo tanto, la palabra y el sentido mismo de ser se han evaporado. Este fenómeno "epocal" es caracterizado a través de dos conceptos de primer orden, abandono y olvido del ser (*Seinsverlassenheit* y *Seinsvergessenheit*) que, conectando con el proyecto de *Ser y tiempo*, aportan una dimensión y una comprensión histórica al problema mismo, que se interrogaba, al menos aparentemente, en un marco trascendental en el libro de 1927. Ya no se trata de plantear una ontología fundamental capaz de ofrecer respuestas definitivas al problema del sentido del ser, sino que el problema, propiamente dicho, es insertado en el desarrollo de la historia misma de la filosofía, desde Platón hasta Nietzsche.

En respuesta a esta situación de abandono, los modernos sufren un profundo desarraigo y una tribulación (*Not*) que, sin embargo, es difícil aprehender como tal, incluso simplemente percibirla. Más concretamente, tan sólo algunos de entre ellos, los que no se ven subyugados por la dominación del abandono del ser en el ente, se revelarán capaces de captar este desmoronamiento de sentido. La mayoría, los más numerosos, son más bien los que, embaucados por este fenómeno, se hunden en lo que Heidegger caracteriza como primacía de las vivencias (*Erlebnisse*), en la que todo es medido a partir de la experiencia y del valor superficialmente subjetivo, experiencia mediatizada y dirigida por la fabricación moderna. Una primera consecuencia de la situación moderna y nihilista es entonces la de un tipo de huida o de refugio para hacer frente al abandono del ser, huida definida como ocultamiento del abandono del ser "en la creciente validez del *cálculo*, de la *velocidad* y de la *exigencia* de lo *masivo*"⁶. La caracterización del ocultamiento a través de estos fenómenos subraya, incidentalmente, el papel negativo que juega la ciencia experimental y el progreso técnico en los textos de estos años⁷, anunciando ya las tematizaciones sobre el *Gestell* de los años de posguerra.

Frente a la mayoría, están precisamente los pocos (*die Wenigen*), aquellos que experimentan con mayor profundidad la tribulación que supone sentir que el Ser ha

6 HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt am Main, Klostermann, 1989, p. 120. Citamos las traducciones disponibles en español, modificándolas si es pertinente y sin previo aviso para una mejor comprensión del argumento expuesto. Las referencias se encuentran en la bibliografía.

7 A este respecto, son especialmente importantes los §§73-80 de las *Contribuciones*, junto a la segunda parte del volumen 76 de la *Gesamtausgabe*, dedicada a la génesis de la ciencia moderna.

dejado de lado al ente, y que vivimos entonces atrapados por lo que es (en un sentido determinado y limitado, in-esencial (*unwesentlich*), que diría Heidegger), como lo que está dado ahí, presente y efectivo (*wirklich*). Heidegger insiste en numerosos apartados que esta situación, dominada por la fabricación, supone e implica una especie de estancamiento, como una época de repetición y continuación indefinida del estado de cosas existente. A través de ella, el ser humano se encuentra condenado a una "servidumbre incondicionada", de la que solo puede salir a través de un combate o lucha (*Kampf*): sin una experiencia auténtica del Ser en cuanto tal, ninguna decisión verdadera capaz de un cambio auténtico es posible⁸.

En el marco conceptual moderno, presidido por el cálculo, la medida y la experiencia reducida de las vivencias subjetivas, las decisiones no dejan de moverse dentro de las posibilidades ya determinadas por la metafísica y, por tanto, dentro de la esencia del nihilismo. Sin embargo, los pocos, atentos al Ser, deben revelarse capaces no sólo de experimentar el desarraigo, sino de reconducirlo hacia una decisión auténtica, una que esté enraizada en la necesidad de la tribulación (*Notwendigkeit der Not*) y, por tanto, en correlación con el Ser como tal. Es justamente a través de la tribulación, y de las tonalidades fundamentales que con ella se despiertan, que el ser humano se ve decidido a interrogar al Ser como lo sumamente cuestionable, lo que es más digno de ser cuestionado (*fragwürdig*). Tal decisión no es, simple y llanamente, el acto de una voluntad decidida, lo que la situaría aún en la comprensión moderna de la decisión como acción consciente de un sujeto. Consiste más bien en la decisión de una posibilidad radical, una posibilidad entre "historia o pérdida de historia", es decir, entre la "pertenencia al Ser o el abandono en el no ente (*Unseienden*)" en el que se consume la fabricación y el dominio de lo efectivo⁹.

Profundicemos este punto. La dificultad a la que se enfrentan *los pocos* es que deben ser capaces de pensar fuera del esquema metafísico, un esquema que reduce a ente todo lo que se tiene delante, y que, a través las distintas determinaciones históricas de la relación con el ser (*Sein*), culmina en su manifestación moderna como relación sujeto-objeto. Pero esta culminación no es más que el cumplimiento de un proceso que empezó con Platón y que caracteriza fundamentalmente a la metafísica como nihilismo: la primacía de la presencia y la constancia (*ousia; Beständigkeit*) conlleva indefectiblemente el descrédito a todo lo que no sea según estos parámetros. Cabe destacar aquí, respecto al problema del nihilismo, una de las claves más importantes a la hora de determinar el enfrentamiento

8 HEIDEGGER, M. *Metaphysik und Nihilismus*. Op. cit., p. 147.

9 HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Op. cit., p. 100.

heideggeriano con la historia de la metafísica: la imposibilidad de pensar la nada. En efecto, ya anunciado en la conferencia inaugural de 1929 sobre *¿Qué es metafísica?*, es uno de los temas omnipresentes en los textos de los años 30, y alcanza su mayor riqueza conceptual en el comentario a Hegel sobre la negatividad, primera parte del volumen 68 de la *Gesamtausgabe*. El nihilismo metafísico es, en gran medida, y en consonancia con el dominio de la fabricación, la imposibilidad de ver más allá de lo efectivo, y por tanto la radicalización de una tendencia que, de manera general, ya se encontraba *in nuce* en la filosofía occidental (no tanto desde Parménides quizá, como desde *El sofista* de Platón): el tratamiento de la nada como no-ente, y en consecuencia la prohibición de pensar la nada a partir de ella misma¹⁰. En ese sentido, si el nihilismo es esencialmente abandono del Ser, Heidegger subraya que éste no es tan sólo caracterizado por la evaporación de todo lidiar con el Ser en cuanto tal, sino también con la nada como tal. Así pues, el pensar histórico del Ser pretende superar este problema considerando y enfrentándose a la nada misma, sin paliativos dialécticos y sin recursos hegelianos, falsas soluciones de la culminación de la metafísica.

Habiendo expuesto esta caracterización general de la comprensión del nihilismo que los textos del pensar histórico del Ser presentan, podemos, en un segundo momento, entrar más en detalle en el punto decisivo al que Heidegger se enfrenta y que aquí nos interesa: la figura que adopta el nihilismo en la época moderna como ausencia de fines.

2.2. La ausencia de fines y la pregunta "¿por qué?".

Para Heidegger, cuando el esquema metafísico de la fabricación, (esquema que solo tiene en cuenta lo que es en la medida en que se da efectivamente ahí y produce efectos calculables), es aplicado a las nociones de decisión, causas y fines, constituye un obstáculo difícilmente franqueable, y un signo preponderante del nihilismo. Es éste uno de los problemas en los que el pensar histórico del Ser recurre o, por así decirlo, llama a Nietzsche al estrado como testigo excepcional para confrontarse a su tratamiento del problema¹¹.

10 Por lo tanto, y a pesar de su innegable cercanía, la tentativa de E. Severino, expuesta magistralmente en *Esencia del nihilismo*, puede caracterizarse como un proyecto invertido y opuesto al del pensar histórico del Ser en Heidegger.

11 Otro punto de primera importancia sería la crítica heideggeriana a la noción de cría (*Züchtung*) del superhombre en Nietzsche como último avatar del humanismo metafísico y del tratamiento del ser humano como ente *vorhanden*. A esta figura nietzscheana de la *fabricación*, Heidegger opondría partir de la preparación (*Vorbereitung*) del pensar del Ser. Esperamos poder tratar este problema en un próximo trabajo.

Encontramos una explicación más precisa de la cuestión en el §72 de las *Contribuciones*, con el oportuno título de "El nihilismo".

Nietzsche, afirma Heidegger, ha comprendido el nihilismo como la desvalorización de todos los valores supremos, como la pérdida y ausencia de toda meta o fin, reivindicando una recuperación de éstos a partir de un nuevo prisma. La tarea del filósofo del futuro es entonces la creación y la posición de nuevos valores, alejados de la voluntad de nada que el cristianismo extendió. Nótese, además, que Heidegger reconoce en este proyecto nietzscheano mucho más que un diagnóstico de "psicología cultural", subrayando la mala comprensión del problema del nihilismo por parte de sus contemporáneos, que son incapaces de situar a Nietzsche en su lugar correspondiente. Es decir, como continuación y culminación de la tradición metafísica¹². Sin embargo, el propio Nietzsche no habría logrado alcanzar la claridad necesaria del fenómeno en su enfrentamiento con la esencia del nihilismo. Sabemos que, para el filósofo de Friburgo, la manera nietzscheana de plantear el problema supone ya de entrada una recaída en cierto platonismo vulgar, y numerosos son los apartados en los que Heidegger critica el intento de inversión del platonismo como siendo tan sólo una apariencia de superación de la metafísica, ya sea en la concepción de la verdad-apariencia como en la aceptación dionisiaca del devenir. En la medida en que toda inversión pretende ser un enfrentamiento con aquello que aspira a dejar atrás y queda insertado en su desarrollo e historia, un movimiento del pensar semejante jamás podrá alcanzar lo esencial¹³.

Sin querer discutir aquí la pertinencia de esta interpretación, que ha sido muy criticada, lo que nos interesa destacar es cómo en las *Contribuciones* se insiste sobre el pensar respecto a fines, *télos*, como eminentemente metafísico. Si el nihilismo implica el hundimiento del pensar en esquemas de causa-fin donde el ente domina como efectividad, donde la causa solo interesa en la medida en que es efectiva y capaz de producir un efecto, la historia del Ser debe representar la vía abierta a un nuevo tipo de pensar que logre no repetir este esquema. A fin de cuentas, Heidegger parece estar de acuerdo con Nietzsche en que el nihilismo se caracteriza principalmente por la ausencia de fines. Es más bien respecto a cómo debe el pensamiento enfrentarse a ello, o más bien cómo cree Nietzsche haber superado el problema (por la instauración de nuevos valores, a través de la voluntad de poder, que no conduzcan a la voluntad de nada, etc.), que se opera una ruptura.

12 HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Op. cit., p. 139.

13 HEIDEGGER, M. *Besinnung*. GA 66. Frankfurt am Main, Klostermann, 1997, p. 385.

A este respecto es ilustrativo el ejemplo de crítica al pensar en términos de *fin*es presentado en el §72, sobre la confusión imperante en la época que *pone* al pueblo (*Volk*), como fin absoluto de todo proyecto y decisión. Para Heidegger, esa posición de objetivos funciona por medio de la reducción a un *ente*, tratando como tal y como medio en vistas a su realización efectiva lo que en ningún caso debe elevarse a tal posición. En el caso del pueblo el problema es denunciado en varias ocasiones, como el §196, llegando al extremo de considerar que

El pueblo nunca puede ser fin y objetivo, y que tal opinar sólo es una ampliación "popular" (*völkisch*) del pensamiento "liberal" del "yo" y de la representación económica de la conservación (*Erhaltung*) de la vida¹⁴.

En el pensar histórico del Ser se trata justamente de lo contrario, de entender al pueblo como un nuevo tipo de condición de posibilidad en vistas a un más allá de la comprensión metafísica. El ejemplo del pueblo es sólo uno entre muchos otros, y de igual manera pueden pensarse otros fines políticos, o la raza¹⁵, el Estado, la vida e incluso el ser humano en cuanto tal, en tanto que fin en sí mismo de sí mismo¹⁶. Todo ello apunta a una determinación esencial del nihilismo: una ausencia de fines que se convierte, paradójicamente, en una obsesión por la creación, posición y persecución de fines diversos y heterogéneos. Tal diversidad no es, además, más que un mero espejismo o ilusión, y todo esto se reúne en una importante dimensión de la repetición constante del final de la época moderna según Heidegger, donde "la época deviene cierta de haber encontrado en la vida misma 'el' fin y con ello su propia eternidad, en la que ser y devenir se hacen equiparar e intercambiar..."¹⁷. Es decir, que los fines están entrelazados en su constante *fabricación*, en la que nosotros nos perdemos, sin que por ello lleguemos a

14 HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Op. cit., p. 319. Este punto es el que abre el problema de la metapolítica en Heidegger, reveladora tanto de la cercanía con el nazismo como de su progresivo alejamiento. No pudiendo tratar este problema detalladamente en el marco de la presente investigación, remitimos a la crítica al colectivismo como fin en el §47 de *Meditación*, al artículo de XOLOCOTZI, Á., "De la metafísica del Dasein a la metapolítica del pueblo histórico. Aspectos del giro político de Heidegger", en *O que nos faz pensar*, 36, 2015, pp. 7-25. y al imprescindible libro de SOMMER, C. *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*. París, Presses Universitaires de France, 2017.

15 Para un análisis crítico y original de la raza, véase ALVARADO, A., "Consideraciones sobre el cuerpo, la raza y el mestizaje a la luz de los *Cuadernos negros* de Heidegger", en *Eikasia*, 91, 2020, pp. 37-58.

16 HEIDEGGER, M. *Besinnung*. Op. cit., p. 234.

17 Ib. p. 285.

rozar tan siquiera lo esencial: al Ser en cuanto tal, como *Ereignis*. Ésta es, sin lugar a dudas, una de las manifestaciones modernas del nihilismo¹⁸.

Se constituye así una búsqueda incesante de fines en la que Heidegger ve entremezclados fenómenos tan dispares como los bienes culturales, el cristianismo, el judaísmo e incluso el americanismo y el bolchevismo: un batiburrillo donde todo acaba confundido en lo indiferente, punto que ha sido duramente cuestionado¹⁹. En cualquier caso, respecto a esta cuestión, el filósofo alemán insiste: mientras nos movamos en el ámbito del preguntar metafísico, no se podrá evitar el pensar en términos de *fines*, siendo su ocasional empleo en las *Contribuciones* nada más que una indicación provisional y tácitamente errada. Debemos preguntarnos entonces qué puede ser un pensar ajeno al *télos*, un pensar que ha superado auténticamente el nihilismo. Lo que parece innegable para Heidegger es que, si no superamos este pensar metafísico, seguiremos encerrados en el reino del nihilismo que supone la dominación de la fabricación. A este respecto, al final del apartado "Ser y devenir" de *Meditación*, se expone, un tanto enigmáticamente, el *impasse* al que se somete toda filosofía que sigue creyendo ingenuamente en fines:

¿Cómo lo que antes se ha convertido a sí mismo en fin de sí mismo y toma todos los planteos de objetivo (*Zwecksetzungen*) al servicio de este fin, debe poder aún alguna vez preguntar por un fin, sin introducir con ello la autoaniquilación (*Selbstvernichtung*)?²⁰

Esta situación, que caracteriza a la metafísica, señala a la vez los límites de su planteamiento y la necesidad de salir de su esquema de preguntas-respuestas. Según Heidegger, la cuestión es tan antigua como la historia de la filosofía misma. Es decir, el conjunto de problemas que conciernen causas y fines y su tratamiento de éstos a partir de la óptica del ente está enraizado en la determinación inicial de la metafísica respecto a la pregunta por el *¿por qué?*, síntoma también del nihilismo, como ya anunciaba Nietzsche. El tratamiento más completo de esta dificultad lo encontramos en la sección XXI de *Meditación*, que cabe exponer a continuación, y que funciona precisamente como un tipo de preguntar transitorio hacia el otro pensar.

Dentro del proyecto de una historia del Ser, Heidegger interpreta la pregunta por el "¿por qué?" (*Warum?*), en su sentido metafísico, a través de dos fenómenos de primer orden:

18 HEIDEGGER, M. *Die Geschichte des Seyns*. GA 69. Frankfurt am Main, Klostermann, 1999, pp. 183-184.

19 Véase, por ejemplo, la interesante crítica a la concepción heideggeriana del liberalismo que encontramos en POLT, R. *The Emergency of Being*. Ithaca, Cornell University Press, 2006, pp. 227-236.

20 HEIDEGGER, M. *Besinnung*. Op. cit., p. 285.

la primacía del "qué" (*Was?*) y el asombro (*thaumazein*) como tonalidad fundamental del comienzo griego de la filosofía. Según esta óptica, para el filósofo alemán el preguntar por el *¿por qué?* se comprendió inmediatamente en una pregunta por las causas, es decir, en una pregunta que ya planteaba lo que había que interrogar en términos de causa, objeto, y de esta manera ya reducía el ser al *ente*. Más concretamente, la pregunta metafísica del *¿por qué?* implica, de manera velada, la desfiguración de una pregunta originaria, al pasar a la determinación del *qué* del ente, en la medida en que tal planteamiento es el que se considera como respuesta válida al preguntar así formulado. Así, en el fondo, esta pregunta metafísica, como pregunta conductora (*Leitfrage*) ya ha decidido sobre la esencia de lo que está siendo interrogado, reduciendo todo intento de respuesta al "camino de la explicación a partir de causas o de condiciones de la representatividad del ente predeterminado como objeto"²¹. En este sentido, tal perspectiva es coherente con la interpretación heideggeriana de la historia de la metafísica como primer comienzo: la primera experiencia con el ser se planteó como asombro, como el maravillarse ante las cosas que *son*, e instauró el ser del ente, su entidad, como hilo conductor de todo preguntar.

Cabe destacar que este comienzo es ya, en gran medida, lo que dio origen esencial al nihilismo y a su desarrollo en la metafísica. Heidegger apunta en estas páginas unas consideraciones sobre el *asombro* que completan lo que ya exponía en las *Contribuciones*²². Aquí debemos insistir en que, para el pensador de la Selva Negra, la tematización del asombro como tonalidad fundamental estaba, ya de antemano, condenada a un progresivo agotamiento hasta llegar a su extenuación como tal. ¿A qué se debe esto? La pregunta conductora parte del asombro, pero éste es reconducido a través de su fijación en el ente, y, "vencido por el creciente conocimiento del ente, cede a éste y renuncia a sí mismo..."²³. De esta manera, para Heidegger la metafísica nació como progresivo tratar con el ente, como un cierto conocimiento, mientras que el fundamento, que no era otro que el Ser y su primera interrogación despertada por los griegos, permaneció decisivamente oculto y enterrado para la consecución de la historia de la filosofía, que se irá alejando más y más de la posibilidad de pensar el Ser, abandonándolo hasta convertirse definitivamente en nihilismo.

Sin embargo, la pregunta por el *¿por qué?* puede entenderse de otra manera, más radical y originaria. Como pregunta de transición, ésta puede constituirse en una vía de acceso para desplegar la pregunta fundamental (*Grundfrage*), y a través de ella,

21 Ib. p. 272.

22 HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Op. cit., p. 16, 46.

23 HEIDEGGER, M. *Besinnung*. Op. cit., p. 273.

aproximarnos al pensar del Ser como respuesta al nihilismo, punto que constituye nuestra segunda parte.

3. Superación del nihilismo metafísico en el pensar histórico del Ser.

3.1. El pensar del otro comienzo como búsqueda del Ser.

En el mismo apartado de *Meditación*, Heidegger insiste en que habría dos maneras de entender la pregunta por el *¿por qué?*: la metafísico-nihilista que, ligada al primer comienzo determinado por el asombro, justamente ha pre-determinado toda respuesta posible a través del esquema del ente, del objeto y de la causalidad. Esta interpretación, como ya hemos dicho, culmina en la filosofía como saber sobre el ente y el correspondiente abandono del Ser en la época moderna como fabricación. La segunda interpretación pretende, al contrario, reconducirnos a una experiencia originaria del Ser. En otras palabras, con la pregunta del *¿por qué?* se abre lo más inquietante y enigmático, así como lo que revela la mayor dignidad del preguntar. *¿Por qué?* ya no indica la posibilidad de una respuesta siempre realizable y explicable, sino más bien, una situación en la que el ser humano ya no es poseedor de lo hecho. Esta interpretación ya está marcada, además, contra el asombro griego, por otra tonalidad fundamental: la del espanto y desposesión (*Entsetzung*) frente al esenciarse del Ser, tonalidad que justamente "excede todo asombro y nada común tiene con lo meramente terrible del sentir habitual"²⁴.

Las nuevas tonalidades fundamentales constituyen uno de los puntos determinantes del intento heideggeriano de elaborar un pensar histórico del Ser en los años 30, como un pensar que se despliegue a partir o desde el Ser mismo, conservando toda la ambigüedad de una formulación semejante²⁵. Antes que nada, debemos subrayar que, si bien en las *Contribuciones* hay una multitud de tonalidades fundamentales, y al principio de la obra se presentan especialmente el horror (*Erschrecken*), la retención (*Verhaltenheit*)²⁶ y el temor respetuoso (*Scheu*)²⁷, aquí queremos destacar la primera, que resonando junto al espanto como des-posesión (*Ent-setzung*) es la que mejor permite entender la cuestión que aquí

24 Ib. p. 274.

25 DASTUR, F. "Le tournant de l'Ereignis et la pensée à venir", en SCHNELL, A. (Ed.). Op. cit., 2017, p. 149.

26 Como subraya, entre otros, Á. Xolocotzi, Heidegger da a entender en varios momentos que la retención es la tonalidad fundamental que engloba las otras tonalidades del pensar histórico del Ser. Sin embargo, el carácter esotérico y provisional de estos textos invita, a nuestro entender, a llevar a cabo una investigación completa, a riesgo de matizar este punto. Véase XOLOCOTZI, Á. *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. México D. F., Porrúa, 2011, pp. 71-84.

27 HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Op. cit., pp. 11-18.

nos ocupa. En este sentido, nos adscribimos plenamente a la interpretación que Reiner Schürmann lleva a cabo en el último capítulo de su monumental *Des hégémonies brisées*, priorizando en su lectura de las *Contribuciones* el sentido de esta tonalidad fundamental²⁸. Más allá de la orientación que tiene la retoma particular de Heidegger en el marco de su muy personal analítica de los principios, resulta innegable que la desposesión, como bien indica su nombre, es la tonalidad ajena y opuesta a todo lo que concierne cualquier posición (*Setzung*), y por lo tanto a cualquier posición de valores, fines e ideas²⁹. En ese sentido, no es irrelevante para enfrentarse a la sobreabundancia de posiciones propia del nihilismo metafísico. En el marco de este artículo, sin embargo, nos limitaremos a usarla como guía para adentrarnos en la caracterización del otro comienzo como pensar del Ser frente al nihilismo.

En este sentido, la desposesión permite una primera indicación respecto a cuál es el sentido de la pregunta fundamental u originaria. La pregunta del *¿por qué?*, nos dice Heidegger, no debe ser respondida por una explicación objetiva o causal; no debe convertirse en el irremediable camino hacia una causa suprema. Según las palabras del propio Heidegger: "En la historia del otro comienzo tan sólo el Ser mismo determina la esencia del fundamento y excluye la pregunta-por qué como insuficiente"³⁰. Si dejamos de lado la óptica metafísica de objetivación y limitación como causalidad o fundamento, la respuesta ya no será entonces la "tranquilizadora" explicación a partir del ente: debemos más bien detenernos en el esenciarse del Ser mismo y permanecer ahí, insistiendo como *ahí*, punto que trataremos más adelante.

Ahora bien, si esta exclusión del *¿por qué?* es insuficiente, es porque se revela incapaz de abrir el verdadero ámbito de la pregunta propia del otro comienzo. Un punto que resulta particularmente interesante es cómo, en el intento de alcanzar un nuevo comienzo, Heidegger no puede, sin más, hacer *tabula rasa* y dejar completamente de lado todos los conceptos metafísicos con y en los que él mismo se ha formado. Subrayemos además que esta incapacidad, asumida y reconocida por momentos, estaría fundada en la comprensión del otro comienzo como una retoma, una rememoración y una rehabilitación de lo que, dentro del primer comienzo y lo que la metafísica del ente desarrolló, se quedó necesariamente oculto. Este método, que luego sería caracterizado por Heidegger como el "paso atrás" (*Schritt zurück*) en textos como los cursos del *Nietzsche* y conferencias

28 SCHÜRMAN, R. *Des hégémonies brisées*. Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1996, pp. 713, 770.

29 HEIDEGGER, M. *Besinnung*. Op. cit., p. 59: "(...) el espanto permanece la tonalidad fundamental, desde la que surge para ellos [los guardianes; *die Wächter*] la verdad de la sentencia: el Ser es la nada, cuyo rango esencial no alcanza poder alguno".

30 Ib. p. 275.

publicadas después de la guerra, es comentado en detalle en numerosos textos póstumos de la época. Su utilización subraya aquí que la historia del Ser es también y sobre todo una (otra) *historia de la filosofía*. Pero lo que nos parece determinante y queremos destacar es cómo Heidegger, pese a su radicalidad, se debate con un vocabulario tan conceptualmente cargado que no puede evitar recurrir a él para explicarse mejor, ya sea cuando habla de lo trascendental, del problema de las modalidades o incluso de la representación³¹. Podemos decir que, respecto al problema del nihilismo, y más concretamente respecto a la ausencia de fines propia de éste en la época moderna, asistimos a una situación semejante: ¿cómo hablar de fines que no caigan en el esquema tradicional?

No se trata, simplemente, de oponer a la obsesiva computación y al cálculo de fines *fabricados* una mera declaración de intenciones en las que se superen los fines como "metafísicos" y se abandonen sin más. La preparación e inauguración de otro pensar solo puede ser posible, a través de una decisión teñida por la experiencia del abandono del ser, si se logra la transformación en un nuevo pensar más allá de fines que bien podría semejar un nuevo y definitivo fin. Y en cierta medida, no se trata de otra cosa, tal y como expone Heidegger en unas de las consideraciones iniciales a las *Contribuciones*:

(...) la meditación inicial del pensar deviene necesariamente auténtico pensar, esto es, pensar que pone un *fin* (*Ziel setzendes Denken*). No es puesto cualquier fin y no el fin en general, sino el único y así singular fin de nuestra historia. Este fin es la *búsqueda* misma, la búsqueda del Ser³².

Hay aquí una inversión o aparente paradoja, entre el pensar que pone fines y la posición de fines que hemos caracterizado antes. ¿Cómo conjugar una afirmación semejante con los múltiples momentos en los que Heidegger opone este pensar, en una oposición aparentemente absoluta, a cualquier idea de "fin"? ¿No se afirma también en las *Contribuciones* que "el Ser (y por lo tanto la Nada) es el en-medio para el ente y la divinación (*Götterung*) y no puede ser nunca 'fin'³³? ¿Y a su vez, no se critican de nuevo en el §48 de *La historia del Ser* todos los intentos metafísicos que elijan entre trascendencia e inmanencia, "porque nunca plantean como fin el Ser"³⁴?

31 Sobre el problema de lo trascendental en Heidegger, remitimos al interesante trabajo de GOURDAIN, S. *Sortir du transcendantal. Heidegger et sa lecture de Schelling*. Bruselas, Ousia, 2018. Respecto a las modalidades, véanse en particular el artículo de MACDONALD, I. "Vers une démodalisation du possible. Heidegger et le clivage de l'estre", en *Philosophies*. Nº 140, 2019, pp. 21-30 y la sección "Le dépassement métaphysique du possible" de SERBAN, C. *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*. París, Presses Universitaires de France, 2017, pp. 183-223.

32 HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Op. cit., p. 17.

33 Ib. p. 267.

34 HEIDEGGER, M. *Die Geschichte des Seyns*. Op. cit., p. 55.

Para resolver esta dificultad debemos entender que el cambio decisivo radica en que aquí la pretensión es que el pensar mismo, como pensar del Ser en su sentido productivo (*Erdenken*), sea el que "ponga" un fin, y que no dependa así de un fin ajeno como valor o idea que hubiera que alcanzar o cumplir. Ésa es justamente la perspectiva metafísica que, como ya hemos señalado, para Heidegger en estos años aboca a la auto-aniquilación, y por eso mismo está aquí en juego la decisión entre historia o no-historia. Subrayemos además que por pensar productivo del Ser debemos entender el intento heideggeriano de un pensar que parte de y desde el Ser para interrogarlo como tal, previamente a toda caracterización o reducción metafísica. Más concretamente, no se puede hablar aquí, sin más, de algo externo al pensar del Ser; éste mismo no tiene un ámbito exterior y otro interior: si se parte desde el Ser es únicamente para pensar el Ser y no salir de su tematización, derivándola a partir de otros entes. Heidegger elabora este problema a partir de una retoma crítica de la noción de *Inbegriffe*, conceptos inclusivos, noción que ya había planteado antes, especialmente en el curso de 1929/30 sobre los *Conceptos fundamentales de la metafísica*, aunque en un sentido que se quería metafísico y englobante. Sin embargo, en el proyecto del pensar histórico del Ser, los *Inbegriffe* sirven para destacar más radicalmente cómo, dentro de "un saber que ya no es exterior a su 'objeto'", y por lo tanto no es exterior al Ser mismo, los conceptos se pertenecen mutuamente, señalados por el conjunto "inmanente" englobado por el *In-*: *Innestehen*, *Inständigkeit*, *Innigkeit*, etc³⁵.

Todo esto nos conduce a entender mejor la respuesta que da Heidegger: que tan sólo este *fin*, tan sólo la *búsqueda* del Ser en cuanto tal, está en medida de aportar, o más bien de ser, una respuesta al nihilismo. Heidegger hace hincapié en esto en numerosas secciones de las *Contribuciones*, entre las que destacamos el §38, donde la búsqueda misma es caracterizada como "el encontrar originario"³⁶. Aunque esta caracterización pueda resultarnos sorprendente por su simplicidad, nos hallamos aquí ante uno de los puntos decisivos del pensar histórico del Ser, e incluso, en cierto sentido, de una formulación clave del enigmático viraje o *Kehre*. A fin de cuentas, ¿qué puede ser una búsqueda que no parece poder ni deber concluir en encuentro alguno, en fin y final? Y precisamente, si nosotros como seres humanos no estamos en condiciones de responder mediante una decisión voluntaria y lanzarnos en la búsqueda del Ser, ¿cómo puede plantearse tal búsqueda?

35 DASTUR, F. Op. cit., p. 149; TRAWNY, P. Op. cit., p. 9.

36 HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Op. cit., p. 80.

Para aclarar mejor este problema, un apartado de las "Reflexiones V", incluidas en el primer volumen de los *Cuadernos negros*, y por tanto contemporáneas de los textos aquí comentados, nos resulta de grandísima ayuda. Se trata del §56, donde Heidegger tematiza en mayor detalle el problema de la búsqueda y del fin, dirigiéndose especialmente a los alemanes, pero atañendo, no lo olvidemos, a toda posibilidad de humanidad futura.

En este apartado, Heidegger se pregunta directamente lo siguiente:

¿Pero y si el buscar fuera el *más constante* (*beständigste*) estar en la cercanía de lo que se oculta, desde lo cual nos acaece toda tribulación (*Not*) y nos espolea todo júbilo? ¡Si finalmente lográramos esta constancia, sin que reiteradamente se nos *desintegrara* a causa de la postura aparentemente *afirmativa* que incluso la mayoría de las veces pretende ser auténtica!³⁷

No se trata, cabe mencionarlo aquí, de oponer al nihilismo la postura nietzscheana y afirmativa del *amor fati*. Para Heidegger, ésta no es la auténtica afirmación del decir-sí, propia, como veremos, del insistir del *Da-sein*, puesto que el *amor fati* se convierte en un mero consentir (*zustimmen*) al ente y no es otra cosa, en definitiva, que una continuación de la posición metafísica³⁸.

La búsqueda debe elevarse entonces a fin, por paradójico que sea, del pensar del Ser, y en tal elevación, entendida la búsqueda como "sentido", "fin supremo" y "búsqueda de la verdad de la diferencia de Ser", Heidegger constata que el hombre logra no ponerse como "fin a sí mismo, sino aquella tonalidad fundamental de su esencia como *Da-sein*..."³⁹. Así pues, como ya habíamos señalado, el pensar del Ser se opone a toda posición del hombre como fin, y por lo tanto a ese antropologismo metafísico de la época moderna, posición que concluye en la dominación de la fabricación como determinación de todas las experiencias, en tanto que vivencias dadas ahí, efectivamente, en su relación y medida para con el ser humano.

Es éste, además, uno de los sentidos insignes de la *Kehre* o viraje, tal y como precisa Heidegger a continuación:

Sí, pues aquí se anuncia el *viraje*, de modo que el hombre, si realmente es insistentemente (*inständiglich*) el buscador, pertenece al *viraje*, y eso significa

37 HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-VI. (Schwärze Hefte 1931-1938)*. GA 94, Frankfurt am Main, Klostermann, 2014, p. 343.

38 HEIDEGGER, M. *Besinnung*. Op. cit., p. 120.

39 HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-VI. (Schwärze Hefte 1931-1938)*. Op. cit., p. 343.

que el acontecimiento de hacer apropiado, en cuanto que esencia (Wesung) de la diferencia misma de ser, le ha prestado su adecuación⁴⁰.

Si por viraje debemos entender el saltar fuera de lo trascendental y la tematización del Ser fuera de la distinción entre ser y ente, lo esencial aquí consiste en que no es el ser humano mismo el que comienza o lleva a cabo una acción, sino que es determinado a través del Ser-*Ereignis* y es marcado así por la diferencia ontológica entre ser y ente. Sin embargo, lo que resulta innegable es que el problema parece conducirnos, aunque sea a través de otras vías, ajenas a la metafísica, al papel que el ser humano puede y debe jugar en el otro comienzo.

Precisamente, en la sección de *Meditación* dedicada a la pregunta del *¿por qué?* que ya hemos comentado, Heidegger da algunas indicaciones interesantes que profundizan lo expuesto hasta ahora, y completan cuestiones esbozadas en otros textos. Ahí subraya particularmente que el *¿por qué?*, como pregunta originaria y transitoria, debe ser entendida bajo el prisma de la preparación (*Vorbereitung*) y del salto (*Sprung*). Ambos, preparación y salto, señalan en los textos de esta época el paso hacia otro comienzo del pensar, y por tanto también la superación del nihilismo y de la fabricación. En ese sentido, si la pregunta en su sentido auténtico nos conduce a lo inquietante que es la búsqueda del Ser, lo hace mediante una indicación fundamental, pues Heidegger apunta que la pregunta " nombra el claro, en el paso hacia el cual respectivamente el hombre transita la dignidad de la guardia de la verdad del Ser", y más concretamente, que si no se alcanza lo enigmático de la pregunta, se ingresa en "la alienación extrema respecto al Ser", como humanización (*Vermenschung*) total del ser humano⁴¹. Es decir, que el ser humano corre el riesgo de acabar encerrado en lo *que* ha sido o *cómo* ha sido comprendido metafísicamente: *animal rationale*, sujeto sometido y que somete el todo a la medida de lo fabricado, lo efectivo, lo producido, etc. Esto, dirá Heidegger, es nihilismo.

En el marco problemático que aquí estamos intentando clarificar, si el fin supremo del nuevo pensar es la búsqueda del Ser, queda entonces por precisar, aunque sea someramente, cómo una búsqueda tal puede ser *mantenida*, y más concretamente, *cómo debemos mantenernos* en esa búsqueda. Es en este punto donde surge con toda su fuerza la pregunta por el lugar del ser humano en relación con lo expuesto hasta el momento: ¿cómo podemos, nosotros, ser los buscadores del Ser? Este problema constituirá nuestro último apartado, en el que pretendemos exponer el papel del *Da-sein* en tanto que una respuesta a la superación del nihilismo en el final de la época moderna.

40 Ib.

41 HEIDEGGER, M. *Besinnung*. Op. cit., pp. 269-270.

3.2. La insistencia del *Da-sein* como buscador del Ser.

El intento más radical de la historia del Ser, capaz de saltar más allá de la tematización conjunta del ser y del ente, consiste en desplazar el centro del preguntar desde el *Dasein* y su analítica existencial en *Ser y tiempo* a un pensar productivo del Ser, que no lo sitúe ni como punto de partida ni como destino final de toda la empresa metafísica. Pese a todo, cabe destacar que no se trata simplemente de dejar de lado al ser humano y pensar fuera de todo lo que le incumbe, sino más bien al contrario. Se trata de procurar acercarse de manera cada vez más decisiva, aunque sea por aparentes desvíos, a lo esencial: es decir, a través del Ser, repensar la *humanitas* de lo humano y no su reducción como "humanización metafísica"⁴², punto sobre el que Heidegger insistirá especialmente unos años después, en 1947, en su famosa carta a Jean Beaufret.

En ese sentido, si el pensar del Ser tiene como fin supremo la búsqueda del Ser en cuanto tal, la permanencia, el mantenimiento de esta búsqueda *requiere* al ser humano, y lo requiere, dirá Heidegger, no tal y como es o creemos que es, en sus determinaciones antropológicas y metafísicas, sino en tanto que éste es capaz de convertirse en *Da-sein*, albergando la posibilidad radical de realizarlo por medio de una experiencia fundamental (*Grunderfahrung*)⁴³. Se podría replicar que ésta, es en cierto sentido, la última dependencia de los textos del *Ereignis* a una especie de marco trascendental que sin embargo pretenden dejar definitivamente atrás. Más allá de esta dependencia o superación, es innegable que la posibilidad del *Da-sein* (pues éste es ahora algo posible y desde luego no algo ya dado de antemano) es un tipo de condición de posibilidad respecto a la aprehensión del Ser en su esenciarse y en su verdad, y tiene una función, al menos, de copertenencia con el Ser en su *búsqueda*.

Respecto a este problema, y esto constituye uno de los puntos esenciales que tan sólo podemos esbozar aquí, pero al que nos consagramos en un trabajo de investigación de mayor envergadura, es que el *Da-sein* no es, estrictamente hablando, algo que concierna, tal cual, al ser humano en sus características presentes y efectivas. Pero, a la vez y paradójicamente, Heidegger da a entender en otros apartados que solo puede hablarse de *Da-sein* en relación al ser humano. A este respecto, la sección §176 de las *Contribuciones* aporta un esbozo de respuesta: el *Da-sein* pertenece al ser humano como su más alta posibilidad, y por tanto no sirve de nada nada precisar que es humano, como Heidegger afirma haber hecho en *Ser y tiempo*⁴⁴. Lo relevante aquí es que el *Da-sein*

42 Ib.

43 HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Op. cit., p. 61.

44 Ib. pp. 300-301.

no puede ser caracterizado a través de ninguna facultad o atributo alguno propios, o al menos tradicionalmente, del ser humano. Contra la metafísica y la fabricación que han culminado en el nihilismo, Heidegger denuncia en numerosos pasajes la elevación de tal o cual capacidad a rango superior de determinación del ente, como "hilo conductor y blanco de determinación del ente restante", desde la *psyché* y el *anima*, a las distintas figuras de la conciencia y de la voluntad pertenecientes al sujeto moderno y que concluyen en la radicalización del cuerpo y de los afectos en Nietzsche⁴⁵. Se hace patente entonces que, para Heidegger, partir de un atributo del ser humano es ya entrar de lleno en la determinación metafísica del pensar a través del ente, y que este esquema de cosas no puede más que abocar en última instancia a la primacía de la vivencia tal y como el final de la época moderna atestigua.

En vez de este esquema de elevación, debemos (re)pensar el estatuto del *Da-sein* en tanto que buscador del Ser, como el que mantiene y se mantiene en esa búsqueda, siempre susceptible de recaer en una pérdida, como podría constituir la huida en la afirmación total y radical del ente. Esta única característica esencial, que podría entenderse como una radicalización de la comprensión del ser (*Seinsverständnis*) tematizada años antes, y pretende situarse fuera de toda comprensión antropológica de la metafísica, es la que Heidegger nombra in-sistencia o instancia, *Inständigkeit*. A través de esta definición, si aún podemos expresarnos así, nos referimos a algo que se pretende más sobre-humano que propiamente humano⁴⁶. El *Da-sein* se convierte no tanto en una esencia inmutable de lo que es o lo que debe ser el ser humano, sino, atendiendo al sentido verbal de la esencia presente en estos textos, se trata de una posibilidad que puede esenciarse o desplegarse. Posibilidad que justamente solo puede corresponder al Ser mismo en su esenciar histórico y no en su reducción niveladora e indiferente como ser del ente, bajo el dominio de la fabricación. En ese sentido, cabe añadir que no es casual cómo el §38 de las *Contribuciones*, que ya hemos mencionado, concluya la exposición del buscar del Ser, determinado como encontrar originario, con las siguientes palabras: "dignificar lo más digno de cuestión, perseverar en el preguntar, insistencia (*Inständigkeit*)"⁴⁷.

45 lb. pp. 312-313.

46 HEIDEGGER, M. *Zu eigenen Veröffentlichungen*. GA 82. Frankfurt am Main, Klostermann, 2018, p. 24. Así es como Heidegger caracteriza al *Da-sein* en el volumen 82, en una serie de comentarios a *Ser y tiempo* escritos en torno a la misma época, donde podemos apreciar la evolución de gran parte de sus conceptos en el viraje hacia el pensar histórico del Ser. Para un acercamiento a estos comentarios, aún pendientes de ser explorados en detalle, remitimos a VERAZA, P. "La transformación conjunta del *Da-sein* y el método en las *Laufende Anmerkungen* de Heidegger", en *Apeirón*. Nº 135, 2018, pp. 135-145.

47 HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Op. cit., p. 80.

Para precisar y profundizar el sentido y la dimensión de la in-sistencia, y volviendo a la caracterización que da Heidegger en el denso apartado de *Meditación* sobre la pregunta del *¿por qué?* (del que nunca hemos salido del todo), encontramos lo siguiente:

El *Da-sein*, en el que el hombre transformado deviene insistente (*inständig*), se mantiene (*hält sich*) en la abismosa cercanía al Ser; sin embargo este mantenerse (*Sichhalten*) nunca puede devenir para el hombre un estado duradero habitual, que transcurra por sí, sino que se esencia en la resolución (*Entschlossenheit*)⁴⁸.

En tanto que posibilidad que debe mantenerse en la insistencia, el *Da-sein* es transitorio y fugaz, una especie de destello que, en un instante, surge tan repentinamente como se apaga. Pero esto es necesario y esencial, y es en esta cercanía al abismo del Ser que vemos un eco de esa incapacidad metafísica que el filósofo alemán quiere superar: el nihilismo. Esencialmente incapaz de pensar el Ser, así como la nada en el Ser mismo, el nihilismo no se podrá afrontar a través del sujeto moderno sino con su última transformación en *Da-sein*, asumiéndose a través de la resolución, ya que "jamás por el mero esfuerzo de la voluntad del hombre (...) el abrirse que cuestiona-se atreve al golpe (*Stoß*) del Ser"⁴⁹.

Es, ciertamente, una posibilidad extraña y enigmática dentro del marco de la historia del Ser, pero sin la cual esta historia no puede ser aprehendida en toda su envergadura. Pues, justamente, es sólo por la in-sistencia del *Da-sein*, como señala Heidegger en el §193 de las *Contribuciones*, que podemos alcanzar un tipo de saber no-metafísico: "nuestro saber (*Wissen*) alcanza solo en la medida en que se extiende la in-sistencia en el *Da-sein*"⁵⁰. Es este saber, que se revela más humilde y alejado de todo tipo de dominación, ajeno a todo conocimiento establecido a través de la certeza, de la ciencia y del aseguramiento metafísico del ente, el que aspira a alcanzar el pensar del Ser, en tanto que verdad del Ser. Pero al alejarse justamente del eterno moverse en el marco del ente y de su dominio, Heidegger puede caracterizar en *La historia del ser* este tipo de saber, propio de la in-sistencia, como el "saber que actúa más que toda acción al servicio de la fabricación, puesto que su esencia no exige ningún resultado, solamente es, lo que es, en la medida que es"⁵¹. Todo ello nos conduce a afirmar que el saber de la in-sistencia es el que permite, a través de la decisión y de la resolución, vislumbrar la posibilidad de una historia auténtica, dejando atrás la repetición constante de la época moderna en

48 HEIDEGGER, M. *Besinnung*. Op. cit., p. 275.

49 Ib.

50 HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Op. cit., p. 375.

51 HEIDEGGER, M. *Die Geschichte des Seyns*. Op. cit., p. 197.

la que culmina la metafísica: la fabricación y la reducción del todo a fines vacíos, en un retroalimentarse indefinido de vivencias inesenciales. Es decir, en nihilismo.

En la medida en que se despliega como buscador del Ser en la in-sistencia, el ser humano hace la experiencia fundamental de transformarse en *Da-sein*. Este saber, a través de esta experiencia, es precisamente el que Heidegger caracteriza de manera casi nietzscheana en el §72 de las *Contribuciones* como saber del nihilismo, como "lo más intransitable y pesado"⁵². Más allá de la ausencia de fines, aquí se abre la vía a otra de las dimensiones de superación del nihilismo, y, co-perteneciéndole, a otra de las confrontaciones más esenciales y radicales del pensar histórico del Ser contra la metafísica, y contra Nietzsche en particular. Como subraya Heidegger en esa página: "en la experiencia fundamental, en la que el hombre como fundador del *Da-sein* es requerido por la divinidad del otro dios, se inicia la preparación de la superación del nihilismo"⁵³.

Nos gustaría concluir con esta indicación, con una señal que apunta a la llegada de ese otro y último dios, posibilidad última que marca la repetición y la superación de dos de los más imponentes *dicta* de Nietzsche: la muerte de Dios y, tal y como se lamenta en el §19 de *El Anticristo*, la urgente necesidad de crear nuevos dioses tras casi dos milenios de cristianismo. Si Dios ha muerto, si éste es uno de los acontecimientos fundamentales de la historia de la metafísica y de su final, no debemos olvidar que aquel que lo anuncia, *der tolle Mensch*, es también aquel que busca a dios, y así es presentado por Heidegger en las primeras páginas de *La esencia del nihilismo*: como el "buscador de Dios" (*Gottsucher*)⁵⁴. Si el nihilismo, entendido como pérdida de sentido y ausencia de todos los fines, tan solo puede ser superado por el pensar que se mantiene en la búsqueda del Ser, en tanto que fin supremo más allá de la metafísica, con esta aproximación se nos abre un nuevo problema. Nos falta aún por determinar qué significa exactamente que el ser humano, a través de su transformación en *Da-sein*, sea también un nuevo buscador de dios, y cómo es requerido por este último. Solo así entenderemos, en toda su plenitud, cómo el pensar histórico del Ser constituye la respuesta decisiva a la pregunta *¿por qué?*

52 HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Op. cit., pp. 140-141.

53 Ib.

54 HEIDEGGER, M. *Metaphysik und Nihilismus*. Op. cit., pp. 193-194. El texto está incluido como segunda parte del volumen 67, y recoge en su mayoría páginas ya publicadas en el segundo volumen del Nietzsche, salvo las primeras, donde precisamente se menciona al Gottsucher.

Referencias bibliográficas.

ALVARADO, Á. "Consideraciones sobre la raza, el cuerpo y el mestizaje a la luz de los *Cuadernos negros* de Heidegger", en *Eikasia*. Nº 91, 2020, pp. 37-58.

DASTUR, F. "Le tournant de l'*Ereignis* et la pensée à venir", en SCHNELL, A. (Ed.). *Lire les Beiträge zur Philosophie*. París, Hermann, 2017, pp. 141-158.

GOURDAIN, S. *Sortir du transcendantal. Heidegger et sa lecture de Schelling*. Bruselas, Ousia, 2018.

HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt am Main, Klostermann, 1989 (*Aportes a la filosofía (Acercas del evento)*. Tr. D. Picotti. Buenos Aires, Biblos, 2003).

HEIDEGGER, M. *Besinnung*. GA 66. Frankfurt am Main, Klostermann, 1997 (*Meditación*. Tr. D. Picotti. Buenos Aires, Biblos, 2006); (*Méditation*. Tr. A. Boutot. París, Gallimard, 2019).

HEIDEGGER, M. *Des Geschichte des Seyns*. GA 69. Frankfurt am Main, Klostermann, 1998 (*La historia del ser*. Tr. D. Picotti. Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2003).

HEIDEGGER, M. *Metaphysik und Nihilismus*. GA 67. Frankfurt am Main, Klostermann, 1999.

HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-VI. (Schwärze Hefte 1931-1938)*. GA 94. Frankfurt am Main, Klostermann, 2014 (*Cuadernos negros 1931-1938*. Tr. A. Ciria. Madrid, Trotta, 2017).

HEIDEGGER, M. *Zu eigenen Veröffentlichungen*. GA 82. Frankfurt am Main, Klostermann, 2018.

MACDONALD, I. "Vers une démodalisation du possible. Heidegger et le clivage de l'estre", en *Philosophie*. Nº 140, 2019, pp. 21-30.

POLT, R. *The Emergency of Being. On Heidegger's "Contributions to Philosophy"*. Ithaca, Cornell University Press, 2006.

SCHÜRMAN, R. *Des hégémonies brisées*. Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1996.

SERBAN, C. *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*. París, Presses Universitaires de France, 2017.

SEVERINO, E. *Esencia del nihilismo*. Madrid, Taurus, 1991.

SOMMER, C. "Für die Wenigen - Für die Seltenen. Doctrine esotérique et art d'écrire chez Heidegger", en SCHNELL, A. (Ed.). *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*. París, Hermann, 2017, pp. 7-24.

SOMMER, C. *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*. París, Presses Universitaires de France, 2017.

TRAWNY, P. *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*. Berlín, M&S, 2010.

VERAZA, P. "La transformación conjunta del *Da-sein* y el método en las *Laufende Anmerkungen* de Heidegger", en *Apeirón*. Nº 135, 2018, pp. 135-145.

XOLOCOTZI, Á., "De la metafísica del *Dasein* a la metapolítica del pueblo histórico. Aspectos políticos del giro de Heidegger", en *O que nos faz pensar*. Nº 36, 2015, pp. 7-25.

XOLOCOTZI, Á. *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. México D. F., Porrúa, 2011.

XOLOCOTZI, Á.; GIBU, R.; HUERTA, V. y VERAZA, P. *Heidegger. Del sentido a la historia*. México D. F., Plaza y Valdés, 2014.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 7, NÚMERO 6: JULIO DE 2020. ISSN 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2020.i06.03

[pp. 53-71]

Recibido: 01/06/2020

Aceptado: 18/06/2020

La línea. Apuntes sobre el nihilismo en el intercambio epistolar entre Ernst Jünger y Martin Heidegger.

The line. Notes on nihilism in the epistolary exchange between Ernst Jünger and Martin Heidegger.

Miguel Grijalba Uche

Universidad de Valladolid

Resumen:

En la primera mitad de los años cincuenta del siglo pasado se dio un intercambio epistolar entre Martin Heidegger y Ernst Jünger que fue el análisis más profundo del nihilismo como diagnóstico de nuestra época. Jünger plantea la superación del nihilismo mientras que Heidegger piensa que el nihilismo es el proceso por el que la verdad del Ser se ha ocultado, olvidando su esencia. Para poder superar el nihilismo debe antes ser comprendido en su esencia como acontecimiento que pertenece a la historia del Ser, en las aperturas epocales de la metafísica.

Palabras Clave: Línea; Superación del nihilismo; Técnica; Historia del Ser; Meridiano cero.

Abstract:

In the fifties of the last century there was an epistolary exchange between Martin Heidegger and Ernst Jünger that was the most profound analysis of nihilism as a diagnosis of our time. Jünger proposes the overcoming of nihilism and Heidegger, thinks nihilism as the process by which the truth of Being has been hidden, forgetting its essence. In order to overcome nihilism, it must first be understood in its essence as an event that belongs to the history of Being, in the epochal openings of metaphysics.

Keywords: Line; Overcoming of nihilism; Technique; History of Being; Zero meridian.

1. Introducción.

En la primera mitad de los años cincuenta del siglo pasado se realizó un intercambio de textos entre Martin Heidegger y Ernst Jünger que resultó ser el análisis más profundo del nihilismo como diagnóstico de nuestra época. El nihilismo ha sido considerado como el mal constitutivo del siglo precedente en donde se dio una crisis de valores tradicionales procedentes del cristianismo, de la Ilustración y del racionalismo, y que se caracterizó por el surgimiento de los totalitarismos, de las guerras mundiales y del fracaso de una concepción mecanicista y positivista del mundo tecno-científico.

El texto titulado *Sobre la línea* (1950) Jünger lo escribió para el sexagésimo cumpleaños de Heidegger y en él centra la atención sobre el problema del nihilismo y la necesidad de su superación. Heidegger reconoce la visión pedagógica de Jünger sobre la realidad actual con sus dos rasgos: la técnica y el nihilismo¹. Fue respondido el texto por Heidegger con ocasión de idéntico cumpleaños de Jünger (1955) mediante otra carta con una visión más profunda, más racionalista y más académica. Para Heidegger, Ernst Jünger fue el único que pudo ir más allá de Nietzsche al pensar el nihilismo como un "destino de la historia de Occidente".

Como casi todos sus contemporáneos, Jünger usó el término nihilismo como adjetivo más que como sustantivo, pero rara vez se detuvo a definir qué es el nihilismo. Esto se debe a que su preocupación era mucho más la superación del nihilismo que su acotación, ya que se podía prescindir de definir algo que era una realidad conocida por todos, en tanto que ya se había vivido el final y hundimiento del liberalismo ilustrado decimonónico y del cosmopolitismo de la República de Weimar.

¹ VOLPI, F. *El nihilismo*. Madrid, Siruela, 2012, p.124.

El presente trabajo analiza estos dos textos sobre el nihilismo siendo lo que los distingue la forma cómo expresan sus conclusiones antagónicas. La reconstrucción del debate entre los dos autores, en parte reducido al intercambio epistolar, se completa con el volumen 90 de las obras completas de Heidegger titulado *Zu Ernst Jünger*, donde han sido recopiladas las anotaciones heideggerianas de los años treinta sobre los escritos globales de Jünger.

2. ¿Qué queremos decir con nihilismo? Un acercamiento desde ambos autores.

Para Jünger, el nihilismo es un término confuso y polémico que es empleado como epíteto descalificativo, pero del que no podemos sustraernos como destino. Por ello se propone limpiar de malezas el camino de falsas interpretaciones que intelectuales posteriores a Nietzsche desarrollaron en sus trabajos. A pesar de su participación en ambas guerras mundiales, la actitud de Jünger es optimista cuando huye del nihilismo extremo. Y se debe, en su consideración, porque el nihilismo no es una fatalidad ni un final, sino un proceso que puede ser superado, "recubierto de una nueva piel, como una cicatriz"². Por lo tanto, la necesidad de una buena definición viene de que sería como el "descubrimiento del agente cancerígeno. No significaría la curación, pero sí su condición"³. Heidegger no comparte esa perspectiva de curación⁴. En un momento dado, haciendo referencia a la exigencia por parte de Jünger de alcanzar una buena definición del nihilismo afirma Heidegger: "La bondad de la 'buena definición' exigida con todo derecho, encuentra su acreditación en que abandonemos el querer definir"⁵.

Jünger, desde su herencia nietzscheana (a quien lo define como el primer y último nihilista de Europa) considera al nihilismo como una fase de un proceso espiritual que se sustenta en la devaluación de todos los valores supremos, fundamentalmente cristianos⁶. Sin sentido ni unidad ni esperanza, los conceptos tradicionales (Dios, Bien, Verdad) pierden su valor al desmoronarse el antiguo orden y transformarse el mundo⁷. No hay absolutos, ni obra de arte total ni verdad superior, incluso en la moral hay una cierta provisionalidad y el vacío interior reinante provoca en los individuos la necesidad de

2 JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. *Acerca del nihilismo*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 16

3 Ib. p. 26.

4 Ib. p. 76.

5 Ib. p. 107.

6 Ib. p. 16.

7 VOLPI, F. Op. cit., pp. 164-165.

nuevas normas que les eximan de la responsabilidad de su destino⁸. La consecuencia será la confusión en el hombre y la proliferación de filosofías que intentan orientarlo hacia caminos alternativos mediante nuevos valores orientadores o prácticas coercitivas que no encuentran resistencia en la religión ni en la ética. El nihilismo se convierte en problema central para nuestra época porque supone la consunción de lo antiguo sin que se vea surgir el meridiano cero, la salida que nos anuncia Jünger⁹ e infunde pánico en el hombre al hacer crecer en él una debilidad por los rumores nihilistas que, a su vez, le pueden llevar a sucumbir por la presión¹⁰.

El nihilismo es un proceso histórico-mundial que, en la perspectiva de Jünger, tiene una connotación especialmente política y cultural, por eso no es extraño que cite a Nietzsche y a Dostoievski. Tanto Nietzsche como Dostoievski ven una misma realidad y los dos tienen una misma evolución que progresa desde la duda al pesimismo de un mundo sin valores¹¹. Frente a la visión espiritual de Nietzsche, Dostoievski es más optimista (como Jünger) en cuanto que el nihilismo no es una fase final y se puede solucionar. Si el nihilismo se muestra en el aislamiento singular de Raskolnikov que publicó en 1886 en *El Mensajero ruso*, o en el estudiante Hipólito de *El idiota*, se trata de un nihilismo activo que supone un incremento de poder¹². Tal vez la única diferencia es que, mientras para el escritor ruso, el nihilismo es curable a través del dolor (reconocimiento público de la culpa), en Nietzsche, el nihilismo es la expresión de la decadencia.

Este proceso de devaluación de los valores supremos ha alcanzado, de algún modo, caracteres de perfección en la actualidad de modo que hay que entenderlo en la acepción de Heidegger, compartida por Jünger, como aquella situación en que este movimiento se encuentra presente en todas partes¹³. Para Jünger el problema es cómo preparar al hombre, obligado por su autoconservación, a comportarse en un mundo donde el nihilismo se ha convertido en ese estado normal¹⁴. La dificultad de esta preparación radicarán en que es imposible una representación de la Nada en el espíritu del hombre, una aniquilación repentina¹⁵. Pero conocer la época es experimentar en sí el poder de la Nada,

8 JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. Op. cit., p. 24.

9 VOLPI, F. Op. cit., p. 119.

10 JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. Op. cit., pp. 21-22.

11 Ib. p. 25.

12 HERVIER, J. *Conversaciones con Ernst Jünger*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 73.

13 JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. Op. cit., p. 38.

14 Ib. p. 49.

15 Ib. p. 25. HEIDEGGER, M. *¿Qué es Metafísica?* Madrid, Alianza Editorial, 2018, p. 31.

nos dirá contrariamente Heidegger¹⁶, porque la Nada domina el nihilismo y la esencia humana pertenece a la esencia del nihilismo en nuestro tiempo¹⁷. Hay que experimentar el poder de la Nada para que el despliegue total del nihilismo lleve a su agotamiento, nos concluye Heidegger¹⁸. Con lo cual, surge el problema de cuál será la actitud adecuada del hombre ante la situación nihilista, si puede llegar al punto cero de Jünger o hacia una nueva donación del Ser, en palabras de Heidegger¹⁹.

Jünger excluye tres interpretaciones a las que él mismo no había estado tan lejos de suscribir, por lo que este pasaje puede considerarse una parcial autocrítica. El nihilismo descarta lo caótico, lo enfermo y lo malo. El nihilismo no es el caos aunque existe la idea de un orden que se pierde. Jünger estuvo muy cerca de creer que, si el caos no era la esencia del nihilismo, al menos parecía ser una de sus consecuencias más visibles porque la edad burguesa que rechazó es una edad sin figura. Pero se refería especialmente al caos político cuya imposibilidad de resolución se le achacaba al parlamentarismo de la república de Weimar²⁰. Del mismo modo, también rechaza la enfermedad. Ya Nietzsche había considerado al nihilismo como una suerte de enfermedad cultural y negación de la vida. Jünger tiene también a la vista precisamente la experiencia histórica que intentó superar el nihilismo acudiendo a una eugenesia racial que tenía como fin eliminar los supuestos enfermos y degenerados. Pero antes que nada, Jünger está pensando en los estados de bienestar, especialmente el estadounidense, a los cuales considera nihilistas constatando así que la salud física en realidad está unida al nihilismo²¹. Y, en tercer lugar, el nihilista no es un criminal en el sentido tradicional, pues para ello tendría que existir todavía un orden, si bien el mal se puede aprovechar de la situación nihilista²². Jünger está comprendiendo la concepción del mal como una privación, más bien, entre el derecho y la injusticia. En este punto se repite la idea de que el nihilismo no destruye lo existente, sino que simplemente le priva de substancia, le quita el *éthos*, hace que las cosas sigan marchando sin tradición. Si bien es cierto que Jünger había calificado el nihilismo como "la fuente más honda del mal", no creo que se pueda decir que la interpretación del nihilismo que está rechazando sea ejemplo de su pensamiento, puesto que Jünger no calificaba al nihilismo a partir de valoraciones como bondad o maldad.

16 JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. Op. cit., p. 79.

17 Ib. p. 109.

18 VOLPI, F. Op. cit., p. 130.

19 JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. Op. cit., p. 90.

20 Ib. p. 28. Cfr. CUASNICÚ, R.F. *Jünger y lo político*. Buenos Aires, Prometeo, 2014.

21 Ib. p. 31.

22 Ib. p. 38.

En los comentarios de Heidegger, Ernst Jünger da una descripción limitada del nihilismo al faltar una topología que unifique Ser y Nada en su esencia, necesaria para que permita una superación del problema²³. Según Heidegger, el nihilismo es el proceso por el que la verdad del Ser, su esencia, se ha ocultado, llevando a pensar lo ente desde lo ente. El nihilismo supone, por tanto, el abandono del hombre en mitad de lo ente. Este hecho se ha mantenido durante más de dos mil años y no somos aún conscientes de la mayor negación, el vacío y la nada. Sólo el ente tiene preeminencia en la época actual donde se consume la metafísica y su esencia se materializa en la técnica²⁴.

En este sentido Ernst Jünger nos dirá que la nueva huída nihilista se desarrolla en el espíritu actual de un desarrollo económico y de una tecnología que suministran un estímulo para el aburrimiento rutinario de la existencia. Así, en el interior del nihilismo de la aniquilación, de la devastación ética, familiar, política, estética se crea un ser humano con una interioridad cada vez más lábil, sugestionable, cobarde que Jünger denomina reducción²⁵. Este último hombre es el que ha inventado la seguridad y el confort²⁶. El desarraigo existencial, generado por la carencia de fundamento y la fuerza de lo científico y técnico, persiste a costa del ocultamiento del Ser²⁷. Este movimiento nihilista puede girar hacia una Nada aniquiladora o hacia una nueva donación del Ser, que Heidegger lo expresa tachándolo, para expresar el origen y la consumación del nihilismo. La Nada, que en un primer momento servía como plataforma para tomar distancia del ente y abrirse a la diferencia ontológica, se convierte ahora en la otra cara de un ser formal, vacío, que anula toda responsabilidad y crítica²⁸.

Partiendo de la fenomenología del nihilismo de Jünger, Heidegger quiere profundizar en el tema central y afirma que, para cruzar la línea, para poder superar el nihilismo como dice Jünger, debe antes ser comprendido en su esencia como acontecimiento que pertenece a la historia del Ser, un donarse y un sustraerse, en las aperturas epocales de la metafísica. Hay que pensar en una topología del nihilismo que le faltó a Jünger y caracterizar a la historia del Ser como el lugar esencial en el que se decide el destino del nihilismo.

23 Ib. pp. 109-112.

24 SÁNCHEZ-MECA, D. *El nihilismo*. Madrid, Síntesis, 2010, p. 162.

25 JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. Op. cit., p. 122.

26 Ib. p.54. Cfr. JÜNGER, E. *Tratado del rebelde*. Buenos Aires, Sur, 1963.

27 ESTRADA, J.A. "La crisis axiológica y el nihilismo de Heidegger". *Pensamiento*, 74, 2018, p. 558.

28 Ib. p. 564. Cfr. DA SA, A. *A política sobre la linhea: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontacao sobre a era do nihilismo*. Covilha, Luso Sofia Press, 2008.

En los años treinta, Jünger expresó varias veces su convencimiento de que la Gran Guerra puso fin a la era del sentimentalismo burgués que había llevado de la revolución industrial del siglo XIX al despliegue destructivo de las guerras mundiales y de la revolución rusa como nuevo rostro de la voluntad de poder en una época marcada por la técnica. Este corte abrupto con la época burguesa señala el comienzo de la edad del Trabajador definida por ser una inversión de las viejas valoraciones²⁹. Jünger presenta la crisis de la civilización como el tránsito a esta nueva situación en donde el trabajo, organizado por la técnica como forma de realidad, moviliza todos los recursos planetarios en el seno del nihilismo.

Heidegger acusa a Nietzsche de ser el último metafísico que ha anunciado la muerte de Dios para sustituirlo por el hombre, como dador de sentido³⁰. Ha muerto Dios y su lugar lo ocupan la voluntad de poder del sujeto que funda y valora los ídolos que pertenecen a lo ente incluyendo lo suprasensible, las metafísicas de fundamento, las verdades supranaturales, etc. Con la filosofía de Nietzsche la metafísica llega a su consumación, es decir, a trascender el nihilismo de debilidad del espíritu, la constatación de la nada carencial que nos afecta y en la que él mismo se ha convertido en esclavo de lo ente que piensa en lo ente con un pensar representativo³¹.

3. La máscara del nihilismo.

Jünger reconoce la máscara que oculta al nihilismo en los totalitarismos políticos y en la tecnología que le llevan a sospechar que todavía no se ha alcanzado el nihilismo completo que Nietzsche anunciaba. Nihilismo y poder son inseparables. Durante el siglo XIX la ciencia y la técnica fueron vistas como humanizadoras por ser desarrollos de la razón, pero a inicios del siglo XX no tuvimos un referente antropológico y ético que nos permitiese decidir ante las posibilidades que nos abría la técnica. La técnica es capaz de someter todo a su disciplina, dice Jünger, al arrancar al ser humano su libertad singular poniéndose al servicio de los poderes políticos y económicos, el Leviatán³². Las condiciones de existencia y los principios teóricos y de sentido de épocas pasadas ya han dado todo de sí.

El despliegue tecnocientífico se ve legitimado por el aumento de producción de capital y el incremento de la calidad de vida. Este progreso tecnológico produce un retraso

29 Ib. p.55. Interesante en este punto la lectura del texto de Jünger *El Trabajador. Dominio y figura* (Barcelona, Tusquets, 1990).

30 ESTRADA, J. A. Op. cit. p. 557.

31 Ib. p. 556.

32 Cfr. PORCEL, D. "El lugar de la libertad en las sociedades nihilistas", en *Brocar* 33, 2009, 263-283.

espiritual que somete al hombre a una nueva época con carencia de valores, criterios pragmáticos y tecnocráticos, evasión, ocio consumista, masificación urbana. Lo que se consigue es la progresiva deshumanización por el sometimiento a la técnica cuyos objetivos coinciden con el nihilismo: anular toda existencia posible que no contribuya a acrecentar su poder. Pero el Jünger optimista cree que el espíritu no desaparecerá en la transición a la nueva época³³.

Por primera vez se hace espacio a la idea de que la técnica es un factor de nihilismo: cuando a la nueva forma no corresponde el desarrollo de contenidos adecuados, cuando la realidad es transformada y plasmada por la técnica sin que las ideas, las personas y las instituciones se adecuen con la misma rapidez, cuando la disciplina, la capacidad de organización, el potencial energético crecen sin un igual crecimiento de nueva sustancia, entonces la técnica produce nihilismo³⁴.

La técnica en sentido jüngeriano es esencialmente el modo como la forma del Trabajador moviliza el mundo actual para destruir el viejo, el del individualismo burgués, el de la iglesia y el de la democracia liberal³⁵. El hombre deja de ser humano, en el sentido humanista y antropocéntrico del término, y se mecaniza prescindiendo de su personalidad individual. La técnica contribuye a este dominio del hombre y del mundo, al mismo tiempo el hombre le entrega su alma a la técnica.

El Trabajador no concibe la técnica como un medio del bienestar sino que se sirve de ella para su conocimiento y se configura como el mayor despliegue de la subjetividad moderna frente a la totalidad del ente, con fines de dominio y explotación a escala planetaria, gracias a dispositivos técnicos cada vez más perfeccionados. Representa, por lo tanto, la voluntad de ser más fuerte para reducir el mundo a puro correlato objetivo de su propia posición³⁶. El Trabajador es una nueva y especial voluntad de poder, una manera de aparecer el ser del ente, en palabras de Heidegger³⁷. En *El Trabajador* y en *La movilización total* Jünger desarrolla un diagnóstico de la voluntad de poder en la época tecnológica sin ser una demonización de la técnica, ni un elogio sino una impresión de una realidad: la nueva figura del Trabajador se medirá por la posibilidad de producir la mayor

33 HERVIER J. Op.cit., p.107.

34 VOLPI, F. Op. cit., pp. 108-109.

35 JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. Op. cit., pp. 147 y ss. Cfr. ROLDÁN, D. P. "Tecnoanthropos o el trabajador-soldado. Guerra, técnica y domesticación humana en la obra de Ernst Jünger (1920-1933)", en *Revista de Filosofía* 18 (22), 2006, pp. 111-146.

36 Ib. p. 94.

37 Ib. p. 90. Cfr. JÜNGER, E. *Sobre el dolor*. Barcelona, Tusquets, 1995.

movilización de fuerzas, la movilización total, que será personificada por el Estado, el Leviatán, que puede aplicar el dominio técnico a las prácticas con métodos de destrucción masiva más contundentes. Heidegger dirá en otra ocasión hablando sobre *El Trabajador y Sobre el dolor* que ambas hablan el lenguaje de nuestro tiempo³⁸. Según esto, el lenguaje de la descripción es entregado al representar desde las experiencias fundamentales del ente en su totalidad, esto es, desde el dominio total propio del final de la metafísica de Occidente, desde la técnica³⁹. En la tecnificación tiene lugar una muerte de la metafísica, que es la interpretación que hace Heidegger. La *Gestell* de Heidegger coloca, ordena, distribuye y hace disponible el dominio mundializado, la técnica que le es entregada al hombre. Ahora es el momento de la verdad del ente en la figura de la producción y del consumo ilimitado, de la racionalización, de la calculabilidad, de la maquinación y de la automatización tecnológica de la vida mediante el mecanicismo y la matematización⁴⁰. De este modo, el pensar se deprecia por el tiempo de cálculo, hallazgo técnico y éxito económico⁴¹.

Señala Jünger, en *El Trabajador*, que la esencia humana es fuente de dotación de sentido y otorga al hombre una nueva voluntad de poder cuyo propósito radica en el apoderamiento de sí mismo. Por tanto, el Trabajador no representa ni un estamento, ni una clase, ni una nación. No es una magnitud económica sino un carácter planetario. Su meta es lograr la totalidad en la figura del Trabajador por medio de la movilización del espacio técnico. Pero, sin embargo, Heidegger considera que el Trabajador y el *eidós* platónico pensados en su procedencia tienen un origen común en la época técnico-metafísica de la *Gestell*. Según Heidegger, el Trabajador como voluntad de poder establece un platonismo invertido que concluye el ciclo de la metafísica. Esta inversión se muestra en la conformidad del Trabajador como figura con el *eidos* (*εἶδος*) platónico (es decir, “aspecto”, “forma”, “figura”, “tipo”, “especie”)⁴². La subjetividad del Trabajador y del trabajo que realiza, que se fundan sobre las posibilidades abiertas por la instrumentalidad técnica, pretende la dominación del caos e introduce el sentido del Ser como la propia voluntad de poder.

La técnica es la figura de la época en la cual el Ser se manifiesta y, a la vez, se oculta al cumplimiento del destino metafísico de Occidente⁴³. La esencia de la técnica es el

38 Ib. p. 82.

39 Ib. p. 79.

40 SÁNCHEZ-MECA, D. Op. cit., p. 181.

41 JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. Op. cit., p. 101.

42 Ib. p. 97.

43 VOLPI, F. Op. cit., p. 127.

proyecto metafísico que abarca a todos los ámbitos de la realidad: pérdida de distancia por implementación de los medios de transporte; destrucción de recursos materiales para el consumo; incremento de información sin control; espectáculo de la guerra; globalización de los modos de vida y uniformización del mundo; política subordinada a la economía mundial, etc. Esta voluntad de la técnica significa producción absoluta de la totalidad del ente, fabricar por fabricar, explotación de la tierra hasta el agotamiento, acumulación de bienes, fabricación de armamento. Y se debe a que la técnica obedece a su propia lógica interna: planificación de todos los dominios del ente regulados por intervencionismo estatal; usura encaminada a satisfacer las necesidades humanas; y la uniformidad con la desaparición de jerarquías y las diferencias de opiniones, gustos, tendencias⁴⁴.

El hombre se ha convertido en funcionario de la técnica y no es el compañero del Ser sin capacidad de responder a su llamada, nos afirma Heidegger. El hombre es seducido por el confort, el bienestar, la satisfacción, y se extiende por todo el planeta una indiferencia hacia la pregunta por el Ser⁴⁵. El Trabajador de Jünger que afirma la realidad de una nueva humanidad y la nueva época de los titanes (hombres capaces de dominar la maquinaria de la técnica) es también, según Heidegger, una forma de nihilismo activo. La llamada del Ser al hombre sólo vendrá, para el pensador de Messkirch, desde la técnica que deje ver la pertenencia del hombre al Ser en el *Ereignis* como origen de una curación por la constatación de esa copertenencia⁴⁶. La duda es si este *Ereignis* será capaz de dar lugar a una nueva época y será el acontecimiento por el cual seremos reapropiados al Ser y desapropiados a la metafísica.

La explotación es lo propio del mundo de la máquina, el estado monstruo, el Leviatán⁴⁷. Cuando culmina el nihilismo se presentan dos miedos: el espanto ante el vacío interior por la pérdida de valores y el ataque del mundo automatizado. En esto reside el poder del Leviatán de nuestro tiempo⁴⁸. Según lo expresado por Jünger en *Sobre la línea*, es la disputa con el Leviatán (ente que representa las fuerzas y procesos de la época) la más amplia en este mundo y le dedica una especial mirada a la liberación del miedo ante un Leviatán supuestamente invencible. Se trata de no temer la amenaza permanente y no caer en un escepticismo⁴⁹. La organización de cientos de miles de seres libres de miedo

44 SÁNCHEZ-MECA, D. Op. cit., pp. 186-187.

45 Ib. p. 188.

46 JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. Op. cit., p. 101.

47 Ib. p. 56.

48 Ib. p. 57.

49 "Los dominadores viven con el terror de que se liberen del miedo no unos pocos sino muchos", Ib. p. 62.

cambiaría una situación colectiva frente al miedo por el silencio de sociedades gobernadas por el objetivo del confort. El Leviatán ama las ideologías quietistas y desea adoración. Por ello, los tiranos imponen el miedo, se persigue el pensamiento y la creación.

Jünger hace una llamada a la responsabilidad para realizar la tarea de nuestro ser en el mundo a través de nuestra naturaleza interior que se base en la libertad del hombre para seguir o no las demandas de su ser. Los poderes que proceden del Estado totalitario de las sociedades tecnocráticas carecen de fuerza para impedir al individuo lo que su naturaleza propia le permite hacer. Habrá un reducto, el bosque que denomina Jünger, donde es inaccesible al Leviatán y desde el que resistir por la decisión personal para ser actualizados. Allí la persona singular puede recluirse y sobreponerse al automatismo técnico por el acceso a su naturaleza interior. El hombre puede vivir de modo distinto lo que le imponen las circunstancias de los imperativos políticos y tecnológicos, en realizar modos de vida que no se ajustan al estilo de las sociedades capitalistas de bienestar y consumo. La libertad no habita en el vacío, mora en estos lugares que denomina "tierra salvaje", lugar en el cual el hombre no sólo debe esperar luchar, sino también vencer⁵⁰.

En conclusión, no sabemos si nos quedamos en esta época estabilizados con su despliegue en la *Gestell* o bien damos un salto abrupto hacia lo que no ha tenido lugar y no sabemos si va a ocurrir. Pero lo que no parece previsible es que vaya a cambiar esta época de la técnica, seguridad y satisfacción. Entonces, ¿hacia dónde nos dirigimos?

4. ¿Hacia dónde va el nihilismo?

En el §11 del texto de Jünger se dice que el nihilismo es un proceso de reducción, la desaparición de todo romanticismo, el modo como se traduce la concepción nietzscheana de la desvalorización de todos los valores hacia el punto cero, y, sin dudas, es este proceso el que se anticipaba como simplificación, pérdida del *éthos* y de la tradición al que nos referíamos previamente⁵¹. Una reducción a todos los niveles material o espiritual, económica o sanitaria, política o estética que será percibida como referencia del mundo con su pluralidad a un denominador más sencillo⁵², como desaparición del asombro y veneración de lo maravilloso que nos lleva hacia un vértigo frente al abismo cósmico con el cual expresa ese miedo a la Nada⁵³ o como la creciente inclinación a la especialización que llega a niveles tan altos que "la persona singular sólo difunde una idea ramificada, sólo

50 lb. p. 62.

51 lb. p. 43.

52 lb. pp. 39-40.

53 lb. p. 41.

mueve un dedo en la cadena de montaje". Bajo esta situación se produce el surgimiento de religiones sustitutorias (ciencias naturales, apóstoles o partidos políticos)⁵⁴ o también, desde el punto de vista negativo, la reducción nos remite a la mensurabilidad, a la consideración económica del mundo histórico y social llegándose a la confusión del valor por el precio⁵⁵ para purificarse a través del dolor en referencia a Nietzsche y Dostoievski⁵⁶.

La reducción que avanza en la edad del nihilismo tiende hacia su punto absoluto, en el cual todo queda reducido a Nada. Por ello Jünger ve en el proceso del nihilismo un paso necesario para que la humanidad pueda alcanzar "un nivel superior al que había antes de la entrada en el nihilismo"⁵⁷. El pensamiento de Jünger es un pensamiento del cruce de la línea para salir del nihilismo más que un pensamiento en la línea que determina la zona del nihilismo y cobija en su esencia⁵⁸. A un lado de la línea está la reducción y más allá la ganancia, nos dice Jünger. Pasar la línea es la exigencia que la época impone al hombre contemporáneo. Lo característico de la posición de Jünger no es sólo que hay una frontera entre una edad nihilista y otra edad ya no nihilista, sino que en realidad ya la hemos cruzado, o al menos hemos dado los primeros pasos. Él tiene del cruce de la línea la imagen de una serpiente, de la cual, "[l]a cabeza está más allá de la línea"⁵⁹, y que el resto del cuerpo la seguirá pronto. Esto explica el optimismo acerca de la "nueva donación del Ser" al pasar la línea.

Para Heidegger esta línea debe ser una frontera entre un nihilismo que sucumbe en la Nada o una nueva donación del Ser, una ambigüedad que nos genera incertidumbre⁶⁰. El hombre no está ni más acá ni más allá de la línea del nihilismo sino que está implicado en su esencia. Heidegger nos comenta que el punto o meridiano cero de Jünger es la línea y la consumación, la Nada. ¿Cuándo se produce la consumación? Cuando el nihilismo está por todas partes y se ha convertido en estado normal y se da la concentración de todas las posibilidades esenciales del nihilismo⁶¹. Pero necesitamos conocer la esencia del nihilismo, sus potencialidades, esto es, el pensar. Los malentendidos vienen de la aversión del pensar, nos dice Heidegger. Y la esencia del nihilismo afecta a la dignidad de

54 lb. p. 42.

55 lb. p. 44.

56 lb. p. 46.

57 lb. p. 45.

58 lb. p. 75.

59 lb. p. 50.

60 lb. p. 54.

61 lb. p. 84.

ese pensar⁶². La conclusión a la que llega Heidegger es que la última fase ha llegado a su término y se puede expresar por una línea. El nihilismo, a diferencia de Jünger, no tiene curación⁶³.

Jünger pretende un juicio de la situación, nos dice Heidegger⁶⁴, pero ésta precisa una determinación de la esencia del nihilismo. Al faltar este saber, hace superficial el juicio del primero, ya que el conocimiento de cómo salvarnos es limitado. No hay respuestas seguras más que en los charlatanes o ignorantes. No conocemos las causas de nuestra situación ni los medios de salvación⁶⁵. La pregunta que surge entonces es cómo el hombre puede salvarse. La respuesta de Jünger es que la salvación está en uno mismo, convertirse en soberano de su propia persona. El lugar desde el que un individuo puede vencer es su naturaleza interior donde está la fuente donadora de sentido y valor. La única forma es resistir interiormente (Eros, amistad, arte, muerte), lugares en donde el individuo se defiende de todo ataque del Leviatán tras haber perdido el miedo⁶⁶.

El propio pecho: esto es, como antiguamente en la Tebaida, el centro del mundo de los desiertos y de las ruinas (...) Aquí está cada uno, da igual de qué clase y rango, en lucha inmediata y soberana, y con su victoria se cambia el mundo. Si él es aquí más fuerte, entonces retrocederá en sí la Nada. Dejará en la orilla de la playa los tesoros que estaban sumergidos. Ellos compensarán los sacrificios⁶⁷.

Jünger desconfía de la efectividad de procedimientos jurídicos formales y cree que la oportunidad de superar el nihilismo requiere de la experiencia interna en los corazones de los hombres, pues "(l)a única curación posible que aquí subsistió fue aquella que se esconde en el dolor"⁶⁸. Este mero hecho de pensar desde la superación del nihilismo, o desde la línea ya cruzada (con el advenimiento del Trabajador que equivale al cruce de la línea y a una nueva donación del Ser), es lo que le confirma como un nihilista. La línea es el paso al punto cero, a la consumación de las consecuencias nihilistas aniquiladoras que tiene un momento concreto. Ernst Jünger describía dicha línea, el meridiano cero, como el punto de cumplimiento del nihilismo occidental, y con ella, la posibilidad de paso más allá, el cruce. Martin Heidegger, sin embargo, renunciaba provisionalmente al cruce,

62 lb. p. 125.

63 lb. p. 76.

64 lb. p. 74.

65 lb. pp. 48-49.

66 lb. p. 63.

67 lb. p. 69.

68 lb. p. 56.

a un posible y optimista más allá, para hablar de la línea, del final y cumplimiento de la metafísica. Al movernos sobre la línea crítica se transforma el peligro porque estamos en lo no-medido donde hay menos seguridad, más posibilidad de fracaso y se exige otro ámbito del decir⁶⁹. Heidegger termina por afirmar que Jünger y Nietzsche recaen en el nihilismo de un modo más fuerte. Porque la salvación supone que algo vuelve a su esencia.

En el ensayo en que le responde, Heidegger ha hecho notar que "sobre" (*über*) tiene dos significados, *trans lineam* y *de lineam*, correspondiendo el primero a la interpretación según la cual se ha pasado ya sobre la línea y la hemos dejado atrás, encontrándonos ahora en un más allá de la línea; mientras tanto, el segundo significado implica un detenerse y habitar la línea⁷⁰. "El todo está en juego", afirman de acuerdo Jünger y Heidegger⁷¹, en la línea, en la consumación de la metafísica, en el dominio totalizado, en el nihilismo consumado, en la técnica, en definitiva⁷². Heidegger llamará a los intelectuales a pensar con prudencia ya que la situación planteada por Jünger es prematura intentado remontar a los fundamentos metafísicos de la cuestión. Los malentendidos sobre la metafísica provienen de una aversión al pensar porque seguimos dentro de la zona del nihilismo y el olvido del Ser. Se hace necesario un pensar meditativo para evitar esa malinterpretación⁷³ y penetrar en la esencia del nihilismo que afecta al camino del pensar⁷⁴. Para ello nos dice que hay que tener paciencia en la espera de otro inicio, en la disposición epocal de corresponder al destino del nihilismo y de la técnica: la actitud sosegada del abandono⁷⁵.

El hecho de que se pase la línea traerá una nueva donación del Ser y, con ello, comenzará a resplandecer lo que es real⁷⁶. El problema es dónde se encuentra la línea, cuándo se cruza y cuándo se supera el nihilismo. La línea está en el punto medio del nihilismo, dice Heidegger. Es decir, superando la línea no se ha cruzado, sino que se aproxima uno a sus metas⁷⁷. Heidegger propone buscar la zona de la línea crítica que localiza la esencia del nihilismo consumado⁷⁸. En él, el Ser del ente no aparece porque se esconde. Heidegger

69 lb. p. 50 y p. 98.

70 lb. p. 85.

71 lb. p. 47 y p. 76.

72 lb. p. 126.

73 lb. p. 115.

74 lb. p. 125.

75 VOLPI, F. Op. cit., p. 131.

76 JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. Op. cit., p. 16.

77 lb. p. 79.

78 lb. p. 112.

dice que será la donación del Ser la que nos permita pasar la línea y que necesita de la esencia humana ya que en ésta es donde se consuma esa donación⁷⁹.

5. Algunas reflexiones finales.

El punto central del debate epistolar publicado en *Sobre la línea* es la línea marcada del nihilismo que Jünger considera ya sobrepasada o a punto de ser sobrepasada por la nueva forma del Trabajador. La descripción literaria de Jünger no permite un análisis profundo del nihilismo ya que ni la voluntad de poder ni su cumplimiento en la técnica como movilización total de recursos del planeta son comprendidos en la historia del Ser⁸⁰. Por el contrario Heidegger cree que el problema de la metafísica, de la voluntad de poder, tiene que ser necesariamente reconducidos a la cuestión del Ser. Bajo esta perspectiva, Jünger quedaría atrapado en el pensamiento de la inversión de valores porque ve en el nihilismo una devaluación de todos los mismos que imposibilita el contacto con un originario, limitándose por lo tanto a su descripción dentro de una literatura de síntomas, en la pérdida de los valores y de sentido, pero sin penetrar en la esencia⁸¹. Aunque bueno es destacarlo, el ensayo de Jünger identifica, por primera vez, la técnica con el proceso del nihilismo. Si la movilización total describe el proceso de apoderamiento técnico de todo lo ente a nivel planetario, el Trabajador es la figura en la cual este proceso se realiza como tarea histórica de la subjetividad moderna.

Sin embargo, para Heidegger, hay que interrogarse por la apertura epocal que hace posible la determinación del ente como voluntad de poder, un abrirse y retirarse del Ser en relación con el hombre. El Ser del ente se experimenta cada vez de modo diferente en diversas épocas (natural o artefacto, creación divina, res extensa, ciencia) como un conjunto de posibilidades determinadas de existencia donde hay un determinado desvelarse del Ser (*aletheia*), unas determinadas verdades compartidas y un ocultarse de todo lo que no se abre en esa revelación. Una verdad que nos viene como un destino, incontrolable, sin nuestra participación⁸². Este envío excluye otros modos de desvelamiento haciendo creer que la presencia epocal es total, nada del Ser falta. Pero no es así, cada época tiene sus límites⁸³. Cuando el ente es definitivamente comprendido y determinado como

79 lb. p. 108.

80 VOLPI, F. Op. cit., p. 125.

81 lb. p. 127.

82 SÁNCHEZ-MECA, D. Op. cit., p. 165.

83 lb. p. 167.

voluntad de poder y trabajo, entonces la originaria apertura del presentarse del ente (su ser susceptible de comprensiones de ser diversas) queda bloqueada.

La confianza presente en los análisis de Jünger y en su mirada hacia el advenimiento de la técnica y de una nueva forma de poder planetario ofusca e impide, según Heidegger, un radical y profundo preguntar acerca de la esencia, que preludiaría otro comienzo en la historia del Ser. Heidegger reprocha a Jünger el hecho de ser simplemente un descriptor y no un pensador. Por esta razón Jünger puede creer, erróneamente, según Heidegger, que aquello que en realidad es el cumplimiento o la maduración epocal de la metafísica occidental sea el inicio de un tránsito a un nuevo estado de trabajo.

El olvido creciente llega a su máxima expresión en nuestra época donde el hombre se ha vuelto hacia lo evidente y practicable. Se ha estandarizado la conducta y el estilo de vida se limita a certeza y seguridad cerrándose el paso a todo lo que pudiera significar una nueva relación del Ser⁸⁴. El hombre actual sólo ve necesidades concretas, se siente seguro con su técnica e indiferente a la destrucción, uniformización, programación de la cultura, facticidad de objetivos políticos, agotamiento de la naturaleza, etc. Toda la metafísica intenta decir qué significa Ser, y sin embargo, responde por el ente. En este estado, el Ser se retira de lo ente, de modo que el ente parece autosuficiente⁸⁵. Esto es el olvido del Ser y es el nihilismo metafísico donde el Ser no es Nada⁸⁶. La superación del nihilismo, dice Heidegger, sólo se alcanzará cuando la Nada se transforme en el Ser⁸⁷.

Fin de la metafísica, nihilismo, dominio total y técnica confluyen en lo que es la línea en la que pertenecemos en nuestro tiempo. Jünger, en *El Trabajador* (1932) describe una realidad propia del dominio técnico total que no es otra cosa que el trabajo, el colocar al ente en la plena disposición. La duda es si la técnica inmovilizará el mundo o, por el contrario, permitirá otro comienzo de una forma que no podemos imaginar. Para Jünger en el más allá de la línea es ya la superación del nihilismo. Pero Heidegger no puede esperar su superación. No comparte la idea de trazar una línea para delimitar y sobrepasar al nihilismo como proceso de crecimiento ya que tiene que ser reducido y simplificado, porque se ha convertido en nuestra época en un estado normal⁸⁸.

Posteriormente, Heidegger le achaca a éste lo mismo que le achaca a Nietzsche, la imposibilidad de una verdadera superación. Ahora bien, comprende que no sólo no se ha

84 lb. p. 173.

85 lb. p. 184.

86 VOLPI, F. Op. cit., p. 126.

87 JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. Op. cit., p. 106.

88 SÁNCHEZ-MECA, D. Op. cit., p. 164.

superado de hecho la Modernidad, sino que lo que ha acontecido fue su consumación. Heidegger señala un escollo para el intento jüngeriano de superación del nihilismo ya que se necesita una superación de la metafísica para superar el nihilismo. Este requisito hace resaltar la imposibilidad del intento de Jünger de cruzar la línea porque él pretende decir que se ha abandonado ya el nihilismo, "pero ha quedado su lenguaje"⁸⁹. Es casi como si el lenguaje del nihilismo hubiera cruzado la línea y no hubiera sido alterado, cosa que Heidegger toma como prueba de que no se ha cruzado la línea en absoluto. Según Heidegger, si todo acontecer de sentido se da en el lenguaje lo es porque permite al hombre estar en medio de lo abierto del Ser, convertirse en la mediación por excelencia y condición de desvelamiento. El lenguaje abre un mundo en cuyo horizonte los entes acceden al Ser que es quien habla y nos interpela, siendo nosotros, al oír, los elegidos⁹⁰.

Si Jünger había admitido que la superación del nihilismo implicaba una nueva donación del Ser, Heidegger apunta a una alternativa que nuevamente separa las perspectivas de Jünger y la suya. Aunque aquí no lo dice explícitamente, le atribuye a Jünger la opinión de que el Ser es algo en sí mismo que accidentalmente se da a los hombres; en contra de tal interpretación, Heidegger opina que el Ser no es nada en sí mismo, sino que es la donación misma y necesita en su esencia a los hombres: el Ser se dona retirándose⁹¹. Como el Ser se disuelve en la donación, es la donación lo digno de ser preguntado. Tal es la razón por la cual en éste y en otros escritos, Heidegger escribe Ser con un cruce de tachaduras, y lo mismo la Nada. La doble tachadura no expresa simplemente una negación, sino que el Ser como donación no es nada por sí, es en la medida en que el hombre participa esencialmente de él.

6. Coda final.

La interpretación de la época presente y del nihilismo o, dicho en otras palabras, del acabamiento de la Modernidad y de la metafísica, tiene un lugar privilegiado en la lectura que Heidegger hace de Jünger. Ernst Jünger tiene un modo de escritura en el cual una y otra vez recurre a descripciones visuales que determinan el contenido de su doctrina⁹², señalando aquello sobre lo que la metafísica de Nietzsche dio luz. Este carácter visual del pensamiento de Jünger es lo que lleva a juzgarlo por Heidegger como descriptor más que como pensador.

89 JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. Op. cit., p. 85.

90 SÁNCHEZ-MECA, D. Op. cit., p. 169.

91 JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. Op. cit., p. 103 y p. 108.

92 VOLPI, F. Op. cit., p. 137.

A partir de la consumación de la metafísica y de la Modernidad, Jünger describe que el ente en su totalidad desea incrementar su voluntad de poder. Ahora bien, al atenerse a describir el ente en su totalidad, Jünger no se cuestiona por la esencia del Ser que hace posible tal descripción ni por la pregunta por la Nada, ya que queda anclado en la verdad del ente, sin poder acceder a la verdad del Ser⁹³. Heidegger se percata inmediatamente de que esto no es más que el abandono del ente por parte del Ser, el acabamiento de la metafísica occidental, el olvido y el olvido del olvido del Ser. Heidegger vio ya a finales de los años treinta que Jünger intentó superar el nihilismo mediante un platonismo invertido que era incapaz de ver que este mismo intento es nihilista porque sigue estando sujeto al olvido del Ser, porque le hace creer que ya se ha logrado volver a una situación en la cual el Ser está presente y en la que, al menos en cierta medida, se ha dado una nueva donación del Ser.

Sin embargo, Heidegger ya no plantea un nuevo comienzo que deje atrás el nihilismo sino que, destinados como estamos a la metafísica consumada, lo que podemos hacer es llevar a cabo un pensamiento preparador que nos adentre en la esencia del nihilismo, no ya como algo negativo sino como una donación. Si alguna vez ha de llegar una nueva donación del Ser, tiene que venir del nihilismo mismo entendido ya no sólo como un fenómeno de reducción sino como un darse. Esta es la razón por la que Heidegger destaca, en referencia a Jünger, que el hombre es parte de la zona del Ser, y por lo tanto también de la Nada. El pensamiento de Heidegger, entonces, se esforzará en mantener abierta la posibilidad de otro comienzo, pero exige que se emplee un pensamiento rememorante de lo sido no pasado y que mantenga abierta la posibilidad de que la verdad del Ser no quede entumecida en una única forma que ya desembocó en el dominio planetario del nihilismo. Al igual que Nietzsche, Heidegger también oyó el mandato de meditar sobre la esencia y siguió la llamada en el camino del pensar.

Referencias bibliográficas.

CUASNICÚ, R. F. *Jünger y lo político*. Buenos Aires, Prometeo, 2014.

DE SÁ, A. *A política sobre a linha: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação sobre a era do nihilismo*. Covilhã, Luso Sofia Press, 2008.

ESTRADA, J.A. "La crisis axiológica y el nihilismo de Heidegger", en *Pensamiento*, 74, 2018, pp. 549-565.

93 JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. Op. cit., p. 101.

- HERVIER, J. *Conversaciones con Ernst Jünger*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1990.
- HEIDEGGER, M. *¿Qué es metafísica?* Madrid, Alianza Editorial, 2018.
- JÜNGER, E. *Tratado del rebelde*. Buenos Aires, Sur, 1963.
- JÜNGER, E. *Tempestades de acero*. Madrid, Fermín Uriarte, 1965.
- JÜNGER, E. *Eumeswil*. Barcelona, Seix Barral, 1977.
- JÜNGER, E. *El trabajador. Dominio y figura*. Barcelona, Tusquets, 1990.
- JÜNGER, E. *Sobre el dolor. Seguido por La movilización total*. Barcelona, Tusquets, 1995.
- JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. *Acerca del Nihilismo; Sobre la línea (E. Jünger); Hacia la pregunta del ser (M. Heidegger)*. Barcelona, Paidós, 1994.
- PORCEL, D. "El lugar de la libertad en las sociedades nihilistas", en *Brocar*, 33, 2009, pp. 263-283.
- ROLDÁN, D.P. "Tecnoanthropos o el trabajador-soldado. Guerra, técnica y domesticación humana en la obra de Ernst Jünger (1920-1933)", en *Revista de Filosofía*, 18 (22), 2006, pp.111-146.
- SÁNCHEZ-MECA, D. *El nihilismo*. Madrid, Síntesis, 2010.
- SEVERINO, E. *Il destino della tecnica*. Milano, Bur, 2009.
- TATIÁN, D. *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*. Buenos Aires, Alción, 1997.
- VOLPI, F. *El nihilismo*. Madrid, Siruela, 2012.
- VON KROCKOW, C. G. *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger*. Madrid, Tecnos, 2001.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 7, NÚMERO 6: JULIO DE 2020. ISSN 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2020.i06.04

[pp. 73-90]

Recibido: 20/04/2020

Aceptado: 12/06/2020

El jánico semblante del nihilismo: Heidegger y Severino ante las encarnaciones de la Nada.

The Janus-faced countenance of Nihilism: Heidegger and Severino facing the incarnations of the Nothingness.

Jaime Llorente Cardo

Universidad de Valladolid-UNED-IES Campo de Calatrava (Ciudad Real)

Resumen:

El presente estudio se centra en la comparación crítica de la reflexión que Heidegger y Severino proponen acerca de la verdadera "esencia del nihilismo", la cual ambos localizan en el ámbito ontológico, pero mientras que para Heidegger el "nihilismo" equivale a la postura según la cual del "Ser" ya no queda nada, Severino lo identifica con la oculta convicción de que el ente es nada. En este sentido, se examinan las perspectivas que ambos filósofos asumen en referencia a cuestiones tales como la relación entre "nihilismo" y "valor" o el ambiguo papel jugado al respecto por la subjetividad.

Palabras clave: Heidegger; Severino; Ser; Nada; Subjetividad.

Abstract:

The present study focuses on the critical comparison of the reflection proposed by Heidegger and Severino about the true "essence of nihilism", which both locate in the real of ontology, but while for Heidegger "nihilism" equals the position according to which there is nothing left of "Being", Severino identifies it with the conviction that the entity is nothing. In this sense, the perspectives that both philosophers assume in reference to issues such as the relationship between "nihilism" and "value" or the ambiguous role played by subjectivity in this regard are examined.

Keywords: Heidegger; Severino; Being; Nothingness; Subjectivity.

1. Introducción: la proteica faz del nihil.

El término "nihilismo", como es bien sabido, constituye un concepto de naturaleza particularmente proteiforme y polisémica, permanentemente ligado a los avatares histórico-epocales que lo conjugan y recrean en cada momento. Desde su auroral ocurrencia en las postrimerías del siglo XVIII en el marco de la recusación formulada por Jacobi contra el idealismo fichteano, hasta sus célebres "orígenes" ligados a la vanguardia literaria rusa del XIX (Turgéniev o incluso Dostoievski), el "nihilismo" no ha hecho sino mudar de piel y mutar de semblante¹. Las acepciones del término son, de hecho, tan profusas y heteróclitas que de ordinario suele evocarse, en contexto filosófico, como significación más o menos canónica y comúnmente aceptada, aquella formulada por Nietzsche y según la cual "*Nihilismo: falta la meta; falta la respuesta al '¿por qué?' ¿qué significa nihilismo? -que los valores supremos se desvalorizan*"². Y, sin embargo, más allá de referencias habituales, lugares comunes y tópicos al uso, se dan fundamentalmente dos posiciones, comúnmente pertenecientes a la esfera de la ontología contemporánea, que asumen sendas posturas originales frente al desafío formulado por las encarnaciones que el nihilismo, transmutando una vez más su tornadizo cariz, ha venido a asumir en nuestra época. Nos referimos a las posiciones adoptadas al respecto por Martin Heidegger y Emanuele Severino.

1 Como indica Franco Volpi en su monografía acerca de la historia del nihilismo, éste: "como expresión de tentativas artísticas, literarias y filosóficas dirigidas a experimentar la potencia de lo negativo y a vivir sus consecuencias, ha traído a la superficie el malestar profundo que hiende como una grieta la autocomprensión de nuestro tiempo. Ya Nietzsche lo apostrofaba como 'el más inquietante' de los huéspedes. Mientras tanto, este huésped siniestro merodea ahora por todas partes de la casa" (VOLPI, F. *El nihilismo*. Madrid, Siruela, 2007, p. 13).

2 NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Vol. IV. Madrid, Tecnos, 2006, p. 241.

Se trataría, pues, en lo que sigue, de confrontar el singular pensamiento ontológico de Emanuele Severino, grandísimo pensador italiano fallecido en enero de este mismo año 2020, tal como éste cristaliza, sobre todo, en su obra *Essenza del nichilismo* (1972, edición ampliada: 1982), donde sustancia con mayor grado de acuidad sus posiciones referentes a este concepto, con la postura adoptada al respecto por Heidegger. Postura asumida en diversos lugares de su vasta producción, de los cuales atenderemos aquí fundamentalmente a lo vertido al respecto en un tratado relativamente poco conocido de idéntico título al de Severino: *Wesen der Nichilismus* (1946-1948), así como en su célebre "monografía" sobre Nietzsche (1961). A lo largo de toda su extensa obra, Severino define en general el "nihilismo" como aquella convicción, certeza o "fe" conforme a la cual el devenir de los entes es real, esto es, tiene lugar realmente el tránsito del Ser a la Nada y de la Nada al Ser- que se halla en el basamento más profundo de la cultura occidental en su integridad: que constituye, de hecho, el "inconsciente" perpetuamente oculto propio de Occidente mismo. Pero esta desatinada "fe en el devenir" implica a su vez -y ello representaría, al decir de Severino, "el inconsciente del inconsciente de Occidente"- la asunción de la "extrema locura" según la cual "el ente es nada", dado que, en la medida en que proviene de la nada y se halla abocado a disolverse en ella (a aniquilarse), "es" en cierto modo "nada" incluso durante el lapso onto-temporal en el que aún "es". En la mirada anuente dirigida a este imposible y en extremo teratológico hermanamiento entre los abismalmente distantes extremos ontológicos encarnados por el "Ser" y la "nada", es donde radica propiamente la "esencia del nihilismo".

El nihilismo no consiste, pues, sino en la convicción de que "el Ser es nada" y que el fenómeno que así lo atestigua (el "devenir" de las cosas, su "aparecer" y "desaparecer") constituye la más incuestionable de todas las evidencias. En el seno de esa evidencia suprema crece la totalidad de fenómenos que habitualmente conocemos como "tradición occidental" y es ella la auténtica instancia común que, de modo tácito, unifica su aparente dispersión y su difícilmente reductible diversidad:

La idea de ser sobre la que se edifica piensa, sí, el ser como lo positivo que se opone a la nada, pero lo piensa, a la vez, como algo que ejerce tal oposición sólo cuando es y, por tanto, lo piensa como aquello a lo cual le está permitido (¡a él, al ser!) no ser (es decir, ser la nada), según lo que le sucede a las diferencias que se manifiestan como devinientes³.

³ SEVERINO, E. *Essenza del nichilismo*. Milán, Adelphi, 2005, p. 26 (Las traducciones son nuestras). Así, al comienzo de la sección "*Risposta ai critici*" del propio *Essenza del nichilismo*, Severino escribe explícitamente: "Nello scritto intitolato *Ritornare a Parmenide* (...), viene compiuto il tentativo di rintracciare e portare alla luce il pensiero fondamentale che guida e raccoglie la sterminata ricchezza

Así pues, tanto Heidegger como Severino coinciden inicialmente en señalar y localizar el fenómeno del nihilismo de un modo que incardina a éste en un contexto ontológico relativo al modo de comprensión de aquello que significa esencialmente "ser", desvinculando así el adjetivo "nihilista" de su original y proverbial raigambre ético-política. Aquello que quepa entender por "nihilismo" dependerá ahora, pues, del modo en el que se determine qué se entiende propiamente por "Ser" y "ente" y cuáles son las implicaciones de toda índole que se derivan del modo de concebir los referentes efectivamente denotados por tales términos.

Sin embargo, el segundo (Severino) critica al primero (Heidegger) por el hecho de localizar la "esencia del nihilismo" en el exclusivo atenimiento al ente en detrimento del Ser o pretiriendo aquel "acontecer" no-óntico, no-entitativo, que posibilita, sin embargo, la aparición y donación de todo ente "objetivamente" dado. Con ello, Heidegger habría soslayado la que Severino considera genuina actitud nihilista: aquella para la cual tales entes y la nada se identifican ontológicamente. En efecto, en *La determinación del nihilismo según la historia del Ser*, Heidegger caracteriza el rasgo esencial propio de la disposición nihilista en los siguientes términos:

Admitiendo que el ente es gracias al ser y nunca el ser gracias al ente; admitiendo asimismo que el ser, respecto del ente, no puede ser nada, ¿no estará el nihilismo allí donde no sólo del ente sino incluso del ser no hay nada, no estará jugando su juego o, más bien, no estará sólo allí jugando el juego que le es propio? Efectivamente. Donde sólo del ente no hay nada puede que se encuentre nihilismo [tal sería la postura severiniana, al menos parcialmente], pero no se acierta aún con su *esencia*, que sólo aparece donde el *nihil* afecta al ser mismo. La esencia del nihilismo es la historia en la que del ser mismo no hay nada⁴.

Al comienzo del mencionado tratado *Das Wesen des Nihilismus*, Heidegger incide sobre la misma intuición fundamental:

El nombre "nihilismo" (...) afirma que en aquello que nombra es esencial el *nihil* (*nichts*). Nihilismo significa: la nada está en relación con el ente (*mit dem Seienden ist es nichts*); y por cierto en modo alguno sólo en relación

di categorie ed eventi in cui consiste la civiltà dell'Occidente: il pensiero in cui ormai tutto viene pensato e vissuto e che non si lascia pensare nel suo significato autentico, sino a che non ci si sappia portare al di fuori di esso, lungo un camino ancora intentato. Il pensiero dominante dell'Occidente è il nichilismo: l'atteggiamento, in cui l'ente in quanto ente viene pensato e vissuto come un niente" (Ib, p. 287).

4 HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Barcelona, Destino, 2000, pp. 275-276.

con este o aquel ente, sino que la nada está en relación con el ente en cuanto tal en su totalidad (*nichts ist es mit dem Seienden als solchem im Ganzen*)⁵.

Así pues, la fórmula "nihilismo" mienta, antes que nada, la "cercanía" de la nada al ente e incluso su constitutivo aherrojamiento a él: al *ens qua tale*, a todo ente; una proximidad o pertenencia cuyo reconocimiento es postulado por el propio Heidegger como condición *sine qua non* fundamental para que un pretendido pensador demuestre hallarse verdaderamente "dentro de la filosofía"⁶. En efecto, Heidegger comienza su itinerario en pos de la "esencia del nihilismo" reconociendo que:

Nietzsche piensa precisamente el *ser*, es decir, el ente en cuanto tal, y de este modo comprende mediatamente al nihilismo como una historia en la que algo acontece con el ente en cuanto tal, [de donde se desprende que] el nombre "nihilismo" nombra, a su manera, el *ser* del ente⁷.

Sin embargo, Heidegger adopta un enfoque hermenéutico acerca de tal "nihilismo ontológico" conforme al cual no sólo se trata de suponer "que en lo que nombra el nombre 'nihilismo' la nada ejerce su esencia, en el sentido de que del ente en cuanto tal, en el fondo, no 'hay' nada", que en la palabra "nihilismo" "pensemos en el *nihil*, la nada, a una con la circunstancia de que algo ocurre en el ente en cuanto tal"⁸, sino que la verdadera esencia del nihilismo únicamente se muestra y torna patente allí donde el *nihil* de la negatividad no se limita a incidir sobre el ente, sino que atañe y corresponde al propio "Ser" de tal ente. Desde luego, a ojos de Severino, la noción de "nihilismo" se halla estrechamente ligada al "Ser del ente", tanto es así que, de hecho, como hemos tenido cumplida oportunidad de señalar, mienta precisamente aquella postura (aquella "convicción") conforme a la cual acaece la imposible convergencia entre lo máximamente positivo (el ente que "es") y su némesis ontológica: lo máximamente negativo (la Nada). El antídoto teórico capaz de ejercer un efecto verdaderamente disolutivo sobre el "nihilismo" metafísicamente entendido consiste, pues, concediéndole la palabra al propio Severino, en comprender el hecho fundamental de que:

5 HEIDEGGER, M. *Metaphysik und Nihilismus*. GA 67. Frankfurt am Main, Klostermann, 1999, p. 177.

6 He aquí el pasaje alusivo a ello: "La prueba más dura, pero también la más infalible de la fuerza y autenticidad pensante de un filósofo es la de si en el ser del ente experimenta de inmediato y desde su fundamento la cercanía de la nada. Aquel a quien esto se le rehúsa está definitivamente y sin esperanzas fuera de la filosofía" (HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Barcelona, Destino, 2000, p. 370).

7 HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Op. cit. pp. 274-275.

8 Ib.

*El ser que no es cuando no es, no es otra cosa que el ser hecho idéntico a la nada, el ser que es nada, el positivo que es negativo. El ser no es significa precisamente que el ser es la nada, que lo positivo es lo negativo*⁹.

En este aspecto al menos, la concepción del nihilismo que identifica a éste con la convicción -explícita o inconsciente- de que la totalidad de lo existente es "nada", supone un -tal vez inesperado y oculto- acercamiento inicial de posturas entre Heidegger y Severino, dado que ambos, cada uno a su modo y desde prismas ontológicos propios, reconocen en tal identificación el fondo más profundo del pensar nihilista. Basta, a la hora de verificar tal tesis, comparar las recién escuchadas palabras de Severino acerca de la espuria identidad entre Ser y nada con estas otras pronunciadas por Heidegger en 1937:

El nihilismo, podemos decir orientándonos por la palabra, es un acontecimiento o una doctrina en la que se trata del *nihil*, de la nada. La nada es -tomada formalmente- la negación de algo, más precisamente, de todo algo. *Todo* algo constituye el ente en su totalidad. La posición de la nada es la negación del ente en su totalidad. De acuerdo con ello, el nihilismo contiene, explícita o implícitamente, la siguiente doctrina fundamental: el ente en su totalidad es nada¹⁰.

A partir de este punto de tangencia crucial, las divergencias entre ambos pensadores, comienzan al prestar atención a ciertas ramificaciones y derivas que el nihilismo (ontológicamente entendido como la convicción de que "el Ser -o el ente- es nada") irradia en dirección a diversos aspectos directamente relacionados con instancias pertenecientes a la reflexión filosófica más o menos "tradicional". A este respecto, trataremos de elucidar en lo sucesivo -de forma necesariamente somera- dos rasgos esenciales estrechamente vinculados al pensamiento nihilista tanto según los postulados asentados por el pensar del Ser heideggeriano como por la ontología neoparmenídea propuesta por Severino: el "pensamiento del valor" y la "metafísica de la subjetividad".

2. El nihilismo como reemplazo del Ser por el "valor" y de la evidencia por la "fe".

9 SEVERINO, E. Op. cit., p. 22. Y por ello: "Pensar 'cuando el ser no es', es decir, pensar el tiempo de su no ser, significa pensar el tiempo en el que *el ser es la nada*, el tiempo en que se celebra el romance (*tresca*) nocturno del ser y la nada. Aquello que la oposición del ser y de la nada rechaza es precisamente que haya un tiempo en el cual el ser no sea, un tiempo en el cual lo positivo sea lo negativo" (Ib).

10 HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Op. cit. p. 351.

Heidegger postula una estrecha vinculación -explicitada sobre todo a partir de la *Kehre*, pero ya tácitamente presente en los cursos anteriores a ésta- entre "nihilismo" y "pensamiento del valor". De hecho, a su juicio, es realmente la posición del "valor", el elevar la "valoración" y el "valorar" a la categoría de instancias ontológicas capitales, el acto que en mayor medida contribuye a difuminar y oscurecer definitivamente la atención al Ser más allá del atenerse habitual y cotidiano a los entes. Rasgo que justamente, como acabamos de constatar, constituye a sus ojos la genuina "esencia del nihilismo". El "valorar" sustituye y reemplaza, de hecho, al propio "Ser"; extremo al cual Heidegger apunta cuando enfatiza el hecho de que en el pensamiento nietzscheano:

El ser es determinado como valor y con ello se lo explica desde el ente como una condición puesta por la voluntad de poder, por el "ente" en cuanto tal. El ser no es reconocido como ser. Este "reconocer" quiere decir: dejar que ser impere en toda su cuestionabilidad desde la mirada dirigida a su proveniencia esencial (...). Al representar que, al pensar en términos de valores, dirige su mirada hacia la validez, el ser le queda fuera de su círculo visual respecto ya de la *cuestionabilidad* del "en cuanto ser". Del ser en cuanto tal no "hay" nada: el ser, un *nihil*¹¹.

Como al respecto señala correctamente R. Ávila:

Heidegger se pregunta: ¿por qué tiene que haber un fundamento? ¿Qué conexión interna existe entre fundamento y valor? En esto consiste el giro desde la axiología (Nietzsche) hasta la ontología (Heidegger) (...). Estas consideraciones permiten a Heidegger señalar que, aunque Nietzsche reconoce y experimenta el nihilismo como ningún otro, su concepto de nihilismo es todavía nihilista, pues lo entiende exclusivamente desde la idea del valor¹².

11 HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, Op. cit., p. 275. Como señala al respecto certera y concisamente Juan A. Estrada: "Heidegger acusa a Nietzsche de ser el último metafísico que ha anunciado la muerte de Dios para sustituirlo por el hombre como dador de sentido. En cuanto que se hace del hombre un principio y fundamento, mediante la racionalidad o la voluntad de poder, se cae en el nihilismo que ignora la diferencia ontológica (...). El giro de Heidegger busca superar los residuos subjetivistas de los años veinte, mientras que Nietzsche permanecería preso en un humanismo *sui generis*. Se mantiene la comprensión del ser como valor y una subjetividad creativa que confunde lo óntico con lo ontológico, el ente con el ser (...). Dejar el ámbito del ser por el del valor, lleva a juicio de Heidegger, tanto a la metafísica como a la civilización científico-técnica y con ellas al nihilismo" (ESTRADA, J. A. "La crisis axiológica y el nihilismo en Heidegger", en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*. Vol. 74, nº 281, 2018, p. 557).

12 ÁVILA CRESPO, R. "Heidegger y el problema de la nada", en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*. Vol. 63, nº 235, 2007, pp. 73-74.

De esta forma, si tomamos como premisa provisoria el hecho de que el Ser no es ya "Ser", sino "valor", cabe cuestionar si en cuanto tal "es más o menos que el Ser", dado que en este caso se tornaría manifiesto o accedería a la patencia algo más elevado que el Ser: algo "superior" y excelente con respecto al mero "Ser" ontológicamente localizado y teorizado. Así, en tanto que "valoración", esto es, en cuanto condición de su propia seguridad situada en la *Wille zur Macht*, el valor es "la durabilidad (*Beständigkeit*) de aquello que es durable (*Beständigem*)"¹³ y a la vez, en tanto que perspectiva ya asumida bajo el prisma de esa misma "voluntad de poder", encarna el "devenir" ligado al flujo perpetuamente mutable de la "vida". Pero la noción de "devenir", entendida al modo nietzscheano, remite, conforme a la interpretación que Heidegger propone acerca de ella, a "aquello que deviene (*das Werdende*) a lo cual debe serle impreso el carácter del ser y que por eso hay que pensar como el ente en su ser"¹⁴, al modo tradicional instituido por el pensar metafísico. No obstante, con ello, precisamente gracias a este acto que signa la impronta del "Ser" en el cambiante seno de un "devenir" perenne, el Ser permanece como un elemento "puesto" por la "voluntad de poder", es decir, continúa mostrando el reconocible carácter de una "valoración". El nihilismo sobrevive paradójicamente mediante la inoculación de la "estabilidad y durabilidad" del Ser en el proteico magma de lo que deviene¹⁵. Sin embargo, el pensamiento de Nietzsche, en la medida en que concibe la totalidad de lo existente como "voluntad de poder" (en el sentido de una *metaphysica generalis*) y dado que esa misma "voluntad de poder" que instituye valores es simultáneamente la "realidad" de aquello que opera verdaderamente (el Ser), piensa aún, según Heidegger, "el ser en cuanto ser y no en cuanto valor"¹⁶.

Así, cuando es solamente la "voluntad de poder" la instancia última y originaria desde y merced a la cual acontece toda posible posición y todo virtual emplazamiento de valores, el pensamiento que opera exclusivamente en términos de "valoración" asume la categoría y la dignidad propias de un principio: un principio ciertamente "nihilista", pero en un

13 HEIDEGGER, M. *Metaphysik und nihilismus*. Op. cit. p. 195.

14 Ib.

15 De hecho, señala explícitamente Heidegger: "La certeza (*Gewissheit*) como seguridad (*Sicherheit*) solamente puede devenir principio si la seguridad es ya considerada como valor supremo, si la estimación del valor (*Wertschätzung*) en cuanto tal resulta cumplida, es decir, si la posición del valor, por su parte, se ha dado cuenta de su principio" (Ib, p. 182).

16 Ib. p. 196. Tal vez a esta aparentemente paradójica luz cabría comprender la hermenéutica heideggeriana acerca del sentido del pensamiento de Nietzsche cuando ésta conduce a aseveraciones como la siguiente: "En la interpretación del ser como valor la nada del ser queda sellada, de lo que forma parte que este sellar mismo se comprenda como el nuevo sí al ente en cuanto tal en el sentido de la voluntad de poder, es decir, como superación del nihilismo" (HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, Op. cit., p. 293).

eminente y singular sentido. El correlato previsible -y aun necesario- de tal "principio" no puede sino ser, en rigurosa consonancia consigo mismo, un pensar ontológico en el cual, según el dictamen de Heidegger, no sucede solamente que "del ser no hay *nada*", sino que además no puede, propiamente hablando, haberlo, dado que ni "es admitido por principio en cuanto ser" ni "podría darse aquí jamás con el ser algo digno de cuestión, es decir, el ser en cuanto ser"¹⁷. La consecuencia de ello la constituye con toda evidencia la imposibilidad de que en el interior de semejante horizonte el nihilismo resulte rebasado o "superado" en modo alguno, habida cuenta de que el impulso hipotéticamente tendente al logro de tal "superación" no "podría ni siquiera ponerse en movimiento"¹⁸. El disolutivo veneno de lo axiológico corrompe e intoxica, pues *a radice* el pensamiento ontológico -o "el pensar del Ser" *tout court*- y contribuye en mayor y más decisiva medida que ninguna otra instancia a oscurecer y velar las preguntas fundamentales propias de éste¹⁹. Ahora bien, en caso de aceptarse la tesis conforme a la cual el nihilismo admite ser caracterizado como aquella historia en la cual del Ser no queda ya "nada", o donde "nada" pasa ya con él, la propia esencia del nihilismo se mostrará refractaria a ser pensada y en general experimentada si en el pensar del Ser y para él no hay nada. De ello se sigue, al decir heideggeriano, que el nihilismo cumplido queda así absoluta y terminantemente relegado y expulsado del horizonte que podría conducirnos, de forma eventual, a fijar y determinar la "esencia del nihilismo" misma.

De este modo, a juicio de Heidegger, determinar correctamente esa "esencia del nihilismo" en orden a propiciar hipotéticamente su efectiva "superación", pasa acaso, constatado todo lo anterior, por redefinir el sentido nihilista de la propia noción de "nada"; por liberar al concepto de "nada" de las connotaciones (y aun denotaciones), prejuicios, prevenciones y adherencias axiológicas de carácter "negativo" ("vacío", "irrealidad",

17 Ib. p. 277.

18 Ib. El dictamen de Heidegger es, pues, concluyente al respecto: "La metafísica de Nietzsche no es, por lo tanto, una superación del nihilismo. Es el último enredarse en el nihilismo. Mediante el pensar en términos de valor a partir de la voluntad de poder, si bien se atiende a reconocer al ente en cuanto tal, al mismo tiempo, con la soga de la interpretación del ser como valor se ata a la imposibilidad de siquiera recibir al ser en cuanto ser en la mirada cuestionante. Sólo mediante este enredarse consigo mismo el nihilismo llega a terminar totalmente lo que él mismo es. Este nihilismo así terminado, perfecto, es el acabamiento del nihilismo propio" (Ib).

19 Así: "Dado que, en cuanto Nietzsche experimenta el nihilismo como la historia de la desvalorización (...) de los valores supremos y piensa la superación del nihilismo como el contramovimiento en la forma de la transvaloración (...) de todos los valores válidos hasta ahora, y precisamente en base al principio expresamente reconocido de la posición de valores, él piensa precisamente 'el ser' como valor, es decir, el ente en cuanto tal, y de este modo entiende indirectamente el nihilismo como una historia en la cual sucede algo con el ente en cuanto tal" (HEIDEGGER, M. *Metaphysik und nihilismus*. Op. cit., p. 182).

etc.) con las que la metafísica occidental ha venido tradicionalmente lastrándola²⁰. A tal respecto, Heidegger señala que:

Evidentemente, la opinión corriente y la convicción que ha tenido hasta ahora la filosofía están en lo correcto: la nada no es un "ente", no es un "objeto". Pero no se sosiega la pregunta de si esto no-objetivo sin embargo no "es", en la medida en que determina lo esenciante (*das Wesende*) del ser. Se mantiene la pregunta de si aquello que no es un objeto y no puede nunca ser un objeto "es" ya por ello la *nada* y ésta, algo "nulo". Surge la pregunta de si la esencia más íntima del nihilismo y el poder de su dominio no consisten precisamente en que se considera a la nada sólo como algo nulo y al nihilismo como un endiosamiento del mero vacío, como una negación que puede compensarse inmediatamente con una vigorosa afirmación. Quizás la esencia del nihilismo esté en que no se tome en serio la pregunta por la nada (...). ¿Pero si la nada no fuese un ente pero tampoco nunca lo meramente nulo? ¿Y si entonces la *pregunta* por la esencia de la nada no estuviera aún planteada de modo suficiente con el recurso a aquel "o bien -o bien" ¿Y si, finalmente, la falta de esta pregunta desplegada por la esencia de la nada fuera el *fundamento* de que la metafísica occidental tenga que caer en el nihilismo?²¹

Pero ¿rehabilitar en este sentido la noción de "nada" no implica tal vez una recaída en un tipo de "nihilismo" más profundo y potencialmente deletéreo que aquel que trata de suprimir y "superar"? En este punto es donde entran en escena las posiciones adoptadas por Severino en referencia a la localización de la auténtica esencia del "nihilismo" y al subsiguiente diagnóstico susceptible de conducir a la verdadera superación de éste.

En efecto, desde el punto de vista adoptado por la ontología severiniana, Heidegger, al igual que el resto de los "habitantes de Occidente", secunda inadvertidamente la fe (la valoración) conforme a la cual:

cuando el ente, al devenir algo pasado, ha devenido una nada, es una nada. Cuando es nada, es nada (*Quando è niente è niente*). Y no es verdad, por tanto, que al poner un tiempo en el que el ente no es, se piense que el ente es nada. Cuando el ente es nada, es nada, dicen. Pero la alienación esencial

20 En este sentido, Leyte no deja de recordar pertinentemente que: "lejos de constituir el nihilismo este vacío, es más bien contra lo que actúa. En efecto, nihilismo es también ese reconocimiento de que el vacío (la falta de un estado para la verdad, el bien y la belleza) no puede regir" (LEYTE, A. *Heidegger*. Madrid, Alianza, 2005, p. 216).

21 HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Op. cit., pp. 50-51.

consiste justamente en la convicción [que no deja de ser una peculiar "valoración"] de que exista un "cuando eso -jes decir, el ente!- es nada"²².

Así pues, los "habitantes del tiempo", al postular la identidad entre la nada y el tiempo (sea cual fuere) en el que el ente es una "nada" (el "cuando no es": el tiempo, en suma), creyendo establecer la identidad de la nada consigo misma, lo que afirman realmente es la identidad entre el ente y la nada: entre el "ser" y el "no-ser". Identidad tan imposible como desatinada e insensata que, de modo tácito, se constituye precisamente "al aceptar el tiempo, es decir, el 'cuando el ente es nada'"²³. Pero la fe en la existencia efectiva del tiempo demanda el paralelo convencimiento de que lo que "es", lo existente, sea nada: la persuasión de que haya un momento en el que "el ente no es" (un "cuando" en el que es nada). Solamente si se identifican los extremos abismalmente distantes y opuestos representados por el Ser y la nada, puede el tiempo mismo "ser", pero esta identificación implica el absurdo del "no ser de lo que es" y, apostilla Severino, "

la nulidad del ente (*nientità dell'ente*) es el nihilismo y el nihilismo es la alienación esencial. La civilización occidental crece en el interior de la convicción [compartida por Heidegger] de que el ente es en el tiempo, es decir, de que el ente es nada²⁴.

Pensar la Nada como una instancia que "incumbe" o "afecta" al ser mismo, como señala explícitamente Heidegger, supone acaso un paso decisivo en la dirección nihilista indicada por Severino, si no su no explicitado cumplimiento mismo. También para el pensador de Messkirch el "devenir", la inquietante cercanía entre Ser y nada, constituye tal vez, como para el resto de la filosofía occidental, una evidencia a preterir: un dato *Selbstverständlich*, "comprensible de suyo".

Tanto es así que, al decir de Severino, la aparición o mostración de tal "nulidad" de todo lo existente, lejos de constituir una experiencia que nos resulte vedada o una suerte de "revelación racional" dificultosamente accesible sólo a unos pocos, representa inversamente la más palmaria y común de las evidencias: aquella ligada a la contemplación

22 SEVERINO, E. *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*. Milán, Rizzoli, 2009, p. 36.

23 Ib.

24 Ib. pp. 35-36. El propio Heidegger se refiere a lo que él llama "nihilismo auténtico" en los siguientes términos: "pensamos ahora este nombre en cuanto nombra el *nihil*. Pensamos la nada en cuanto incumbe (*angeht*) al ser mismo. Pensamos este 'concernir' (*angehen*) mismo como historia (...). La esencia del nihilismo auténtico es el ser mismo en el permanecer fuera del juego de su desvelamiento (*Ausbleiben seiner Unverborgenheit*), el cual, en cuanto suyo, es él mismo y determina en el permanecer fuera de juego, su 'es'" (HEIDEGGER, M. *Metaphysik und nihilismus*. Op. cit., p. 221).

del "devenir" de las cosas. "Devenir" entendido aquí, como indicamos al comienzo, en su sentido más radical, a saber: como aquel periplo ontológico que los existentes recorren ante nuestros ojos y que los conduce a alzarse desde la nada hasta el ser para revertir, en un momento posterior, de nuevo en la nada²⁵. Un proceso fácilmente observable, en principio, en el marco de una actividad tan corriente como seguir el rastro del humo de un cigarrillo desde el instante antes de ser encendido éste (cuando aún "no es") hasta el momento posterior a su total consunción (cuando "ya no es"): "acaso no es manifiesto, acaso la experiencia no atestigua que todas estas cosas, que son, al principio no eran y ahora ya no son porque han cedido su puesto a otras?"²⁶. Y, sin embargo, tal supuesta evidencia inmediatamente incontestable, cuando es escrutada más de cerca, en realidad no se da en absoluto. En efecto, señala Severino, "si el devenir se entiende de este modo [como salida y regreso a la nada por parte de los entes], no existe, de hecho, experiencia del devenir"²⁷. Y ello fundamentalmente porque "quien afirma la experiencia de la aniquilación, *debe* afirmar que todo lo que se aniquila *desaparece* en la medida en que se aniquila", lo cual implica, a su vez, que "si la experiencia del desaparecer no es experiencia de la aniquilación del ente que desaparece", entonces "la experiencia no experimenta de ningún modo la aniquilación: justamente porque la experiencia de la desaparición no es experiencia de la aniquilación"²⁸.

Así pues, desde la perspectiva asumida por la ontología severiniana, el supuesto fenómeno del "aniquilamiento" de los entes (el desaparecer del ente que desaparece) no admite en modo alguno ser identificado legítima y justificadamente con su tránsito a la "nada", con el devenir entendido como paso al "no-ser" (al *nihil absolutum*)²⁹. Precisamente por ello, la "persuasión", "creencia" o "fe en el devenir" así comprendido (como la llama expresamente Severino: *fede nell' divenire*) no deja de constituir una proyección de carácter axiológico sobre el estatuto ontológico de aquello que así "deviene", es decir, a su particular modo, "una valoración". Severino obvia el empleo del

25 Frente a ello, Severino enfatiza una vez más el hecho de que "el ser no sale de la nada y no vuelve a la nada, no nace y no muere, no hay un tiempo, una situación en la que el ser no sea. Si era en la nada, no era; si volviese a la nada, no sería (...): lo que para nosotros significa que toda cosa, por muy despreciable que sea, si es una cosa, es eterna" (SEVERINO, E. *Essenza del nichilismo*. Op. cit., p. 57).

26 Ib.

27 SEVERINO, E. *El parricidio fallido*. Barcelona, Destino, 1991, p. 204.

28 Ib. pp. 208-209.

29 De hecho, conforme a la óptica severiniana: "afirmar que 'la experiencia del desaparecer no es la experiencia de la aniquilación del ente que desaparece' significa que la experiencia, y por tanto la experiencia del desaparecer, *ni siquiera se pronuncia* sobre la aniquilación del ente que desaparece, de manera que *no se pronuncia* sobre la aniquilación de aquel ente que desaparece, que es el mismo aparecer del ente que desaparece" (Ib., p. 209).

término "valoración", pero su sentido es delatado -como implícitamente contenido- en la expresión "presupuesto injustificado", que sí utiliza de modo explícito incardinándola además en un marco relativo a la detección del "nihilismo" larvadamente presente en el modo ordinario de expresión³⁰. He aquí, en cualquier caso, el nudo o nexo fundamental que constituye el decisivo punto de tangencia (o convergencia) entre el diagnóstico vertido por Heidegger acerca del nihilismo nietzscheano y la ontología "antinihilista" de Severino.

De esta forma, a ojos de Heidegger, el nihilismo esencial se cumple -tanto en el marco de la metafísica tradicional como en la versión invertida de ésta representada por la "metafísica" nietzscheana de la "voluntad de poder"- al ocupar el "valor" aquel lugar reservado para el "Ser", reduciéndolo así a "nada" (*nihil*): consumando "el nihilismo auténtico, esto es, el hecho de que del Ser mismo, que ahora ha devenido valor, no queda ya nada"³¹. Y, simultáneamente, de modo paralelo, bajo la mirada de Severino es el ente (todo ente) el que resulta identificado con la nada y reducido a ella merced a una suerte de "valoración" arbitraria y espuria que soslaya tanto las evidencias fenomenológicas (no se da en absoluto experiencia de la aniquilación del ente que desaparece, sino únicamente experiencia de su salida del horizonte fenomenológico o "cerco del aparecer") como las exigencias de un *lógos* absolutamente refractario a acoger en su seno la "extrema locura" que supone postular que el "ser" es "nada" o que lo absolutamente "positivo" resulta idéntico a lo supremamente "negativo". También la fe en que las cosas transitan del Ser a la nada y de la nada al Ser constituye una peculiar "valoración", aunque no sea más que debido al hecho de que, ateniéndonos estrictamente a las pautas marcadas por Severino, en puridad y buena lógica no puede constituir propiamente otra cosa. "El ente es nada (*nihil*)": he aquí una acendrada encarnación del nihilismo que, de forma indirecta y larvada, entronca con la admonición heideggeriana conforme a la cual el injerto de la esfera axiológica en el dominio de la ontología redundaba en la "aniquilación" o "nihilización" del Ser mismo. De este modo, la de Heidegger y la de Severino se muestran a esta luz -con todas sus divergencias- como sendas formas, o al menos "tentativas", de poner al descubierto el vínculo esencial dado entre "nihilismo" y pensamiento del "valor".

30 Atiéndase, a este respecto, a un pasaje tan altamente ilustrativo como el siguiente: "En la base de este *razonamiento* [la justificación nihilista del desaparecer-aniquilamiento] está el presupuesto *injustificado* de que el 'des-aparecer' sea un 'faltar', entendido como 'ir a parar a la nada'. El presupuesto de que el desaparecer sea un *apagarse, derretirse, disolverse* y, por lo tanto, *aniquilarse* del aparecer. En este presupuesto se deja sentir el peso que el nihilismo tiene sobre el lenguaje" (Ib., pp. 211-212).

31 HEIDEGGER, M. *Metaphysik und nihilismus*. Op. cit., p. 208.

3.El carácter ambiguo de la subjetividad.

El nexo existente entre "nihilismo" y "subjetividad" reviste un cariz muy diferente al representado por la recién elucidada ligazón entre pensar nihilista y "ontología axiológica". Contemplada desde las perspectivas asumidas por Heidegger y Severino, la mismidad del sujeto, la subjetividad, la "conciencia", cabe ser entendida desde una doble perspectiva fundamental: bien como fuente del "ocaso" del aparecer del Ser, como instancia decisivamente contribuyente a la obliteración de su "desvelamiento" (Heidegger), bien como el ámbito "topológico" en cuyo interior -y sólo en él- acontece la patencia de lo eternamente existente que, en tal espejo privilegiado, aparece eternamente ante sí mismo (Severino). Así pues, por un lado, en el caso de Heidegger, el itinerario de la crítica a la primacía de la "subjetividad" en tanto que responsable parcial del nihilismo, se halla jalonado por tres hitos fundamentales. El primero de ellos vendría representado por la célebre crítica formulada en *Sein und Zeit* en referencia a la ausencia de tematización y al soslayo del modo del ser del *sum* del *cogito* llevados a cabo por la filosofía cartesiana, así como por la práctica totalidad del subsiguiente pensamiento moderno³². El segundo, por la denuncia de la sustitución del antiguo *hypokeímēnon* "substancial" de cuño aristotélico (y "objetivista") por la "subjetividad" del *subiectum*. Finalmente, el tercer hito lo constituiría la descripción heideggeriana del modo en el que acaece históricamente la transmutación del "sujeto" (en los albores de la modernidad filosófica) en eje autoafirmado y dominador absoluto de todo lo objetivamente dado, convertido ahora en mero *objectum* en el marco de la *Zeit des Weltbildes*, es decir, de tal modernidad interpretada como "época de la imagen del mundo". De ahí la posibilidad de la noción misma de *Weltanschauung*, dado que solamente para un "sujeto" observador puede haber algo semejante a una *imago mundi* o el mundo puede devenir en general "imagen".

Estos tres "hitos" coadyuvan a la hora de propiciar el oscurecimiento y el olvido de la "cuestión del Ser" y, por tanto, también a la de preparar un expedito camino al advenimiento del "nihilismo" tal como lo hemos definido con anterioridad. Así, por

32 En su carta-ensayo de "respuesta" a Ernst Jünger *Zur Seinsfrage*, Heidegger consigna al respecto la siguiente reflexión: "Para que la idea de la esencia humana pueda alcanzar el rango de lo que fundamenta ya a todo presente como la presencia que permite primero una 'representación' en el ente y así legitima a éste *como* el ente, tiene el hombre ante todo que ser representado en el sentido de un fundamento normativo. Pero, ¿normativo para qué? Para el asegurarse del ente en su ser. ¿En qué sentido aparece 'Ser' cuando se trata del asegurarse del ente? En el sentido de lo en todas partes y en todo tiempo constatable, es decir, representable. Descartes, entendiendo así el Ser, encontró la subjetividad del *subiectum* en el *ego cogito* del hombre finito. El aparecer de la forma metafísica del hombre como fuente de donación de sentido es la consecuencia última de la posición de la esencia humana como *subiectum* normativo" (HEIDEGGER, M.; JÜNGER, E. *Acerca del nihilismo*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 89).

continuar rastreando la esencia de éste a través del ya mencionado escrito *Metaphysik und Nihilismus*, Heidegger reconoce en él que la subjetividad, en cuanto constituye ella misma una particular forma de "desvelamiento" (*Unverborgenheit*), porta aún por ello tenues vestigios del modo helénico de concebir la esencia de la verdad como *a-lētheia*. En esta medida, el rasgo esencial de la "verdad del ente" ha de ser captado desde el fundamento representado por tal "esencia de la verdad", es decir, teniendo en cuenta que "la subjetividad es la verdad de la objetividad en la cual se manifiesta el Ser del ente en la edad moderna"³³. No obstante, "subjetividad" y "verdad del ente" se identifican sólo en la medida en la cual el sujeto se halla "puesto" en la certeza del saberse a sí mismo, lo cual implica que la "certeza" deviene aquí rasgo esencial de la propia "verdad del ente". Así, el acto "representativo", la *Vortellung* del sujeto, se muestra como una instancia idéntica al propio saber entendido como "conciencia". Es de esta forma, según Heidegger, como, a través del modo como el sujeto se asegura de sí mismo y de sus representaciones "propias", la verdad del ente -comprendido como *Gewissheit*- incorpora asimismo el carácter de la "certeza". Con ello, "ser representado" no significa ya, en este contexto, "la adecuación a un ser-presente (*Anwesenheit*) no pensado en su ser-presente (*Anwesendes*)", sino que la corrección comparece aquí en términos de determinación de todo lo susceptible de ser representado en general conforme a un criterio fundado en la "exigencia de saber propia de la *res cogitans, sive mens*, que representa"³⁴.

Frente a ello, Heidegger postula que el evento de "mutua pertenencia" (*Zusammengehörigkeit*) merced al cual hombre y Ser se apropian de manera recíproca (el *Ereignis*), en cuanto acaece (*ereignet*) más allá del horizonte "sujeto-objeto" tradicionalmente instituido por la metafísica, acontece al margen de esa subjetividad cierta de sí que desempeñaba espuriamente el papel de "verdad del ente" en el marco de la metafísica moderna. La iniciativa corresponde, pues, en el seno del "evento apropiador" heideggeriano, siempre al Ser³⁵. La inversa afirmación de la subjetividad auto-fundada como *certitudo* suprema y originaria no redundaría sino en "velamiento" (justo el término inverso a *Verborgenheit*) y preterición del Ser mismo en cuanto tal, y con ello en incursión

33 HEIDEGGER, M. *Metaphysik und nihilismus*. Op. cit., p. 187.

34 Ib. p. 188.

35 François Fédiér ha captado y explicitado con agudeza este rasgo fundamental: "le substantif choisi pour traduire *Ereignis* n'a pas été 'appropriation'. Car, bien que Littré donne comme première acception de ce terme: l'action d'approprier, nous avons tous presque automatiquement tendance à entendre 'appropriation' comme le fait, pour un sujet, de s'approprier quelque chose, de s'en rendre possesseur. 'Appropriement' (...) me paraissait aller heureusement en sens inverse de ce contresens, dans la mesure où, son suffixe pointant plus intensément sur l'oeuvre en cours, le mot lui-même dit non pas que quelqu'un s'approprie quelque chose, mais bien que: appropriement il y a" (FÉDIÉR, F. *Entendre Heidegger. Et autres exercices d'écoute*. Paris, Le Grand Souffle, 2008, p. 145).

en el "nihilismo" definido ahora como perspectiva según la cual, frente a la subjetividad del sujeto, "el Ser es nada". El "desvelamiento del Ser" no es, por tanto, propiamente hablando, cosa del "hombre" o del "sujeto" en primer término, sino acontecimiento que tiene lugar originalmente a instancias del Ser mismo. Así, haciendo gala de su característico sesgo antisubjetivista, Heidegger señala que:

La esencia del nihilismo no contiene nada negativo, en el modo de algo destructivo que tuviera su sede en las convicciones humanas y se ejerciera a través de las acciones humanas. La esencia del nihilismo no es en absoluto cosa del hombre, sino del ser mismo, y por ello, entonces sí, es también cosa de la *esencia* del hombre y, sólo en *esa* secuencia, al mismo tiempo cosa del hombre; y presumiblemente no sólo una más entre otras³⁶.

Y, sin embargo, contemplada desde el punto de vista asumido por Severino, la ambigua duplicidad que virtualmente muestra "lo subjetivo" en el marco ontológico de reflexión acerca del nihilismo, se muestra en toda su ordinariamente inadvertida patencia. En efecto, Severino, al contrario que Heidegger, no abandona y rechaza el lenguaje propio de la "metafísica subjetivista", pero sólo para concebir la subjetividad, bajo sus múltiples denominaciones, en términos de sede "topológica" privilegiada en cuyo interior acontece la manifestación de un "Ser" tan sempiterno como su aparición y como la pantalla subjetiva en el cual ésta refulge³⁷. En este sentido, Severino escribe reveladoramente:

El Ser está destinado a aparecer. En este destino reside la esencia del hombre. El significado originario del "alma", la "mente", el "pensamiento", la "conciencia", etc. es su ponerse como aparecer del Ser. Y "yo" significa el aparecer en cuanto tiene como contenido a sí mismo, es decir, expresa de forma concisa la identidad de la forma y del contenido. El hombre no sólo es eterno, como todo ente, sino que es también el lugar (*luogo*) en el que lo eterno se manifiesta eternamente³⁸.

36 HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Op. cit., p. 295.

37 Aunque Paolo Poma, crítico de Severino, no deja de indicar pertinentemente que: "È curioso constatare come il nichilismo abbia inizio col pensiero dell'eternità dell'essere (Parmenide) e come pervenga alla propria conclusione (...) con quello dell' eternità di tutto l'essere (neo-parmenidismo di Severino). Infatti, è 'nichilismo' ritenere, assieme a Parmenide e (...) con Platone e gli abitanti della Repubblica da lui fondata (l'Occid-ente), che l'ente sia ni-ente; ma è parimenti 'nichilismo' il pensiero del destino, perché la terra mostra la Necessità del divenire" (POMA, P. *Neccesità del divenire. Una critica a Emanuele Severino*. Pisa, ETS, 2011, p. 26).

38 SEVERINO, E. *Essenza del nichilismo*. Op. cit., p. 198.

Así pues, el ego cartesiano-moderno se muestra ahora como necesario espejo ontológico que permite la eterna revelación de la totalidad de lo eternamente existente. La "subjetividad", el "yo", la "conciencia" son considerados, de este modo, en términos de "este lugar eterno en el cual nacen los mundos (*questo luogo eterno in cui nascono i mondi*)"³⁹. El carácter esencialmente ambiguo de la subjetividad reside, pues, en que, mientras que para Heidegger se trata de la instancia en buena medida responsable del fatídicamente nihilista "olvido del Ser", a ojos de Severino aparece como aquel emplazamiento ontológico que desmiente perpetuamente todo posible atisbo de nihilismo metafísico.

4. Conclusión.

Como acabamos de ver, tanto Heidegger como Severino piensan comúnmente el fenómeno del nihilismo a la luz de la comprensión del Ser, aunque desde puntos de vista divergentes. La comparación entre ambos resulta filosóficamente sugestiva en la medida en que coinciden en un aspecto fundamental que constituye su aportación propiamente original, a saber: concebir el "nihilismo" como una suerte de carencia de visión, de penuria en la apreciación de lo percibido, de "defecto" de observación. Como una singular variante de ceguera o ablepsia ontológica que conduce, bien a soslayar el Ser de los existentes dejando subsistir solamente la manifestación de éstos, bien a interpretar la "evidencia" del devenir como prueba palmaria de que los entes salen de la nada y van a parar a ella, con lo que son "nada" incluso "cuando" y "mientras" son⁴⁰. La superación efectiva del "nihilismo" pasaría, por tanto, según esto, por un acto de reeducación o redefinición de la mirada "fenomenológica" en virtud del cual ésta lograrse sacudirse su secular aletargamiento para encarar finalmente aquello que ya desde siempre se despliega y muestra ante ella⁴¹. Contemplado desde este prisma de observación, el hipotético acto de rebasamiento del nihilismo constituiría una particular variante de "*anamnēsis* visual": de rememoración perceptiva de aquello que jamás se ha apartado de la vista de los "habitantes de Occidente", pero que éstos han desdeñado encarar, que temen acaso

39 Ib., pp. 164-165.

40 Así: "La experiencia fundamental de Nietzsche dice: el ente es y en cuanto tal, el ente no es nada. Por consiguiente, el nihilismo según el cual del ente en cuanto tal no hay nada permanece excluido de los fundamentos de esta metafísica. Ésta, por tanto, ha superado (*überwunden*) el nihilismo" (HEIDEGGER, M. *Metaphysik und nihilismus*. Op. cit., p. 206.).

41 De ahí que a su pregunta "¿adónde lleva esta *Auseinandersetzung* con Nietzsche (...) por el ser que es al mismo tiempo *Nichts*, nada?", Vincenzo Vitiello responde: "Lleva a ninguna parte; o, mejor, lleva allí donde estamos desde siempre" (VITIELLO, V. "Heidegger y el nihilismo" en *Er, Revista de Filosofía*. Nº 29, 2000, p. 17.

encarar. Tanto el pensamiento de Heidegger como el de Severino representan enérgicos revulsivos contra tal renuencia.

Referencias bibliográficas.

ÁVILA CRESPO, R. "Heidegger y el problema de la nada", en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*. Vol. 63, nº 235, 2007, pp. 59-79.

ESTRADA, J. A. "La crisis axiológica y el nihilismo en Heidegger", en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*. Vol. 74, nº 281, 2018, pp. 549-565.

FÉDIER, F. *Entendre Heidegger. Et autres exercices d'écoute*. París, Le Grand Souffle, 2008.

HEIDEGGER, M. *Metaphysik und Nihilismus*. GA 67. Frankfurt am Main, Klostermann, 1999.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche I-II*. Barcelona, Destino, 2000.

HEIDEGGER, M.; JÜNGER, E. *Acerca del nihilismo*. Barcelona, Paidós, 2010.

LEYTE, A. *Heidegger*. Madrid, Alianza, 2005.

NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Vol. IV. Madrid, Tecnos, 2006.

POMA, P. *Neccesità del divenire. Una critica a Emanuele Severino*. Pisa, ETS, 2011.

SEVERINO, E. *Essenza del nichilismo*. Milán, Adelphi, 2005.

SEVERINO, E. *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*. Milán, Rizzoli, 2009.

SEVERINO, E. *El parricidio fallido*. Barcelona, Destino, 1991.

VITIELLO, V. "Heidegger y el nihilismo", en *Er. Revista de Filosofía*. Nº 29, 2000, pp. 9-27.

VOLPI, F. *El nihilismo*. Madrid, Siruela, 2007.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 7, NÚMERO 6: JULIO DE 2020. ISSN 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2020.i06.05

[pp. 91-116]

Recibido: 30/04/2020

Aceptado: 10/06/2020

Nichilismo e linguaggio poetico nella riflessione “estetica” heideggeriana.

Nihilism and poetic language in Heideggerian “aesthetic” reflection.

Danilo Serra

Università degli Studi di Bergamo

Sunto:

Il seguente contributo vuole mostrare come la questione circa la natura della *Dichtung* permetta ad Heidegger da un lato di misurarsi fino in fondo con le fondamentali contraddizioni ed inquietudini della contemporaneità, dall'altro di ripensare (e ricreare) la relazione originaria dell'uomo con le cose stesse e con l'essere. Da qui la necessità di riflettere sulla portata ontologica del discorso poetico con il fine di soffermarsi sulla peculiarità di un linguaggio, quello artistico-poetico, in grado di dirci, più di ogni altro, qualcosa di significativo sull'essenza dei fenomeni e sul nostro rapporto con la natura.

Parole chiave: Arte; Poesia; Cosa; Natura; Tecnica.

Abstract:

The following contribution wants to show how the question about the nature of *Dichtung* allows Heidegger on the one hand to fully measure himself against the fundamental contradictions and anxieties of the contemporary world, and on the other hand to rethink (and recreate) man's original relationship with things themselves and with being. Hence the need to reflect on the ontological scope of poetic discourse with the aim of dwelling on the peculiarity of a language, the artistic-poetic one, able to tell us, more than any other, something significant about the essence of phenomena and our relationship with nature.

Keywords: Art; Poetry; Thing; Nature; Technique.

1. Introduzione.

Alla base del progetto filosofico heideggeriano sta la riflessione sulla tesi dell'unità di soggetto e oggetto, una questione che Heidegger affronta decisamente fin dai suoi corsi universitari tenuti nel primo periodo friburghese¹. L'intera narrazione metafisica, così come singolarmente intesa dal pensatore di Messkirch, ruota attorno alla problematica circa la contrapposizione tra un soggetto via via interpretato come *hypokéimenon* -e cioè letteralmente come quel che "giace al di sotto", il "sostrato" che permane e sorregge ogni rappresentazione e determinazione dell'ente- e un oggetto compreso come ciò che cade sotto il giogo soggettivo (cioè del soggetto) dello sfruttamento e della consumazione. Si tratta, dunque, di una narrazione che, mettendo l'uno contro l'altro il soggetto e l'oggetto, l'uomo e il mondo, sviluppa un vero e proprio impianto teorico in cui il secondo termine appare sempre condizionato e vincolato al primo. L'oggetto, in altri termini, è subordinato alla calcolante determinazione del soggetto, da cui per l'appunto dipende. Allontanandosi da questo schema interpretativo, attraverso l'elaborazione di un programma di ricerca denominato *esistenziale Analytik des Dasein* Heidegger si preoccupa di riconsiderare l'antitesi soggetto-oggetto, confrontandosi esplicitamente con le concrete manifestazioni

¹ Per una cronologia dei corsi universitari tenuti da Heidegger nel primo periodo friburghese si veda esemplarmente KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley, University of California Press, 1993. Cfr. altresì FABRIS, A. "L'ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923" in VOLPI, F. (a cura di). *Guida a Heidegger*. Bari, Laterza, 1998. Un elenco completo, approvato dallo stesso Heidegger, dei corsi universitari da lui tenuti è pubblicato in RICHARDSON, W. J. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. The Hague, Nijhoff, 1963, pp. 663-671.

esistenziali dell'essere umano². Così, le nozioni di *Dasein* e di *In-der-Welt-Sein* consentono al filosofo di reinterpretare il problema della soggettività al fine di sviluppare una comprensione genuina e originaria dell'esistenza dell'uomo che tenga conto della coappartenenza e dell'inscindibilità di uomo e mondo. Il che significa altresì affermare una riflessione sull'esistenza umana che si spinga ben oltre l'analisi sulla natura umana condotta dal cartesianesimo (riattualizzazione dell'antica opposizione corpo-anima e nuova contrapposizione tra *res extensa* e *res cogitans*), in modo da riconsiderare l'esserci, il *Dasein*, quale unità e fenomeno unitario:

L'espressione composta "essere-nel-mondo" mostra già, nella sua stessa coniazione, che con essa si intende un fenomeno *unitario*. Questo reperto primario va visto nella sua totalità³.

Se, però, è vero che da un lato *Sein und Zeit*, specie attraverso una riproblematizzazione della soggettività, indiscutibilmente prende le distanze dal sentiero battuto dal pensiero metafisico, dall'altro lato è vero anche che quest'opera, in senso lato, non riesce a superare del tutto le radicate costrizioni metafisiche. Benché Heidegger si proponga inizialmente di affrontare la grande e plurisecolare questione dell'essere, egli alla fine è costretto a rimettere in discussione la sua analitica, obiettando contro un criterio metodologico effettivamente incapace di penetrare nel cuore della *Seinsfrage*. Nell'evoluzione del suo pensiero, ciò di cui egli si avvede è che cercare di raggiungere l'essere a partire dall'esserci (dall'analitica esistenziale) non è affatto possibile, bensì risulta assai fuorviante e pericoloso. Il rischio è, infatti, quello di oggettivare l'essere e così ridurlo a mero oggetto di indagine ed analisi. Detto in alto modo, il rischio è quello di determinare l'essere sul modello dell'ente, riproponendo paradossalmente l'opposizione metafisica tra soggetto determinante ed oggetto determinato.

Ciò che manca in *Sein und Zeit* è proprio, per dirla con le parole del pensatore tedesco, un linguaggio capace di parlare dell'essere. Così, l'opera del 1927, per sua stessa costituzione, non è in grado, dopotutto, di volgere lo sguardo al di là di un'analisi impegnata ad esaminare i caratteri costitutivi dell'esserci e i modi in cui esso sta nel mondo. Tutto ciò si manifesta come un vero e proprio limite o fallimento che porta l'autore a ricercare immediatamente altri stili e linguaggi con l'obiettivo di muovere una riformulazione della questione dell'essere senza ricadere nella sunnominata opposizione.

2 Cfr. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit (1927). Gesamtausgabe (d'ora in avanti GA)* Bd. 2. Frankfurt am Main, Klostermann, 1997, §§ 4-5, 9-11, 28, 39, 63, 66, 83 (trad. it. Marini, A. *Essere e tempo*. Milano, Mondadori, 2018).

3 HEIDEGGER M. *Essere e tempo*. Op. cit. p. 83.

A questo riguardo, decisivo ed avvincente appare il confronto con la poesia di Hölderlin⁴. Detto confronto, difatti, offre ad Heidegger da un lato l'opportunità di riscattare l'insuccesso di *Sein und Zeit*, dall'altro la possibilità di svincolarsi ancor più chiaramente dal linguaggio concettuale della filosofia tradizionale⁵. Ragion per cui, come meglio vedremo nel corso della seguente ricerca, non è errato sostenere che il poeta sia uno dei punti di riferimento principali nella matura riflessione filosofica heideggeriana. In particolare, nel dialogo con la poesia di Hölderlin Heidegger ridefinisce e mette in gioco i temi fondanti del suo pensiero. Attraverso la ripresa dell'opera hölderliniana, egli giunge a ripensare il modo in cui studiare e comprendere il fenomeno e la sua datità, rompendo definitivamente con la tradizione metafisica, cominciando seriamente a fare i conti con la natura ontologica del linguaggio poetico. Il poeta diviene così imprescindibile per ridiscutere allo stesso tempo la natura della poesia e il significato originario del *Denken*. In questo modo, Heidegger sviluppa una modalità di pensiero che chiama *Andenken*⁶ e che contrappone a quello concettuale del "rappresentare" (*Vorstellen*) proprio della metafisica occidentale.

Se la tradizione metafisica non ha fatto altro che riproporre nel tempo l'uguaglianza tra pensare e rappresentare, secondo la quale pensare significa sostanzialmente "fare di qualcosa un oggetto, porlo come oggetto e rappresentarlo solo così"⁷, Heidegger, da parte sua, fermamente sostiene la tesi secondo cui il pensiero non è mai, in fondo, pensiero

4 Heidegger si occupa della ricerca hölderliniana in più scritti e conferenze che oggi ritroviamo nel volume intitolato *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)*. GA 4. Frankfurt am Main, Klostermann, 1981 (trad. it. Amoroso, L. *La poesia di Hölderlin*. Milano, Adelphi, 2001). Al poeta svevo, il filosofo dedica inoltre tre corsi universitari: *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" (WS 1934/35)*. GA 39. Frankfurt an Main, Klostermann, 1980 (trad. it. Demarta, G. B. *Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Il Reno"*. Milano, Bompiani, 2005); *Hölderlins Hymne "Andenken" (WS 1941/42)*. GA 52. Frankfurt an Main, Klostermann, 1982 (trad. it. Sandrin, C. e Ugazio, U. *L'inno "Andenken" di Hölderlin*. Milano, Mursia, 1997); *Hölderlins Hymne "Der Ister" (SS 1942)*. GA 53. Frankfurt an Main, Klostermann, 1984 (trad. it. Sandrin, C. e Ugazio, U. *L'inno "Der Ister" di Hölderlin*. Milano, Mursia, 2003).

5 Per un primo sguardo sulla relazione intessuta da Heidegger con la poetica hölderliniana si rimanda a TOSCANI, F. *Poesia e pensiero nel "tempo di privazione"*. In *cammino con Hölderlin e Heidegger*. Pistoia, Petite Plaisance, 2010. Cfr. inoltre MORETTI, G. *Il poeta ferito. Hölderlin, Heidegger e la storia dell'essere*. Imola, La Mandragora, 1999.

6 Non è casuale il fatto che *Andenken* sia anche il titolo di un inno composto da Hölderlin tra il 1803 e il 1805, che Heidegger interpreta e fa proprio in più circostanze, in particolare durante il corso di lezioni tenuto a Friburgo nel semestre invernale 1941/42 (*Hölderlins Hymne "Andenken"*. Op. cit.). Si veda altresì il lungo testo intitolato *Andenken* scritto per la *Tübinger Gedenkschrift* in occasione del centenario della morte di Hölderlin (oggi in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Op. cit. pp. 79-151).

7 HEIDEGGER, M. "Fenomenologia e teologia", in *Segnavia*. Trad. F. Volpi. Milano, Adelphi, 2008, p. 28.

oggettivante, non è cioè qualcosa che si esaurisce o si consuma in rappresentazioni determinate.

Posso certo considerare la statua di Apollo nel museo di Olimpia come un oggetto di rappresentazione scientifico-naturalistica, posso misurare fisicamente il peso del marmo, così come posso esaminarlo nella sua composizione chimica. Ma questo pensare e questo parlare oggettivanti non vedono l'Apollo nella bellezza del suo mostrarsi e nel suo apparire in essa come immagine del dio⁸.

L'esempio sopra riportato consente al filosofo di misurarsi con quella che per lui è la piena natura del *Denken*. È vero -sottolinea Heidegger- che la statua di Apollo può essere pensata quale *Objekt*, come "oggetto" definito (stanziato in un luogo determinato e in un tempo preciso), ad esempio attraverso una lettura eminentemente scientifica che tiene in considerazione determinate caratteristiche fisico-chimiche come il peso, l'altezza o la composizione chimica. In questo senso, allora, l'opera d'arte in questione risulta essere *Gegen-stand*, ovvero sia l'oggetto che fermamente sta di fronte agli occhi di un soggetto sondante e rappresentante. Ciononostante, è vero anche che, al di là di una interpretazione puramente empirica, siffatta statua conserva incalcolabili significati ed espressioni che hanno permesso ad essa di manifestarsi apertamente e venire all'essere. Pensare l'opera secondo questa prospettiva significa distaccarsi dalla sfera del pensiero rappresentativo; allontanarsi cioè dalla pretesa di calcolare, e in un certo senso controllare o manipolare, la cosa innanzi a sé. In ciò consiste lo *Andenken*, che nella riflessione heideggeriana si dà come l'autentico pensare che risponde all'esigenza di uscire da una certa visione del mondo (*Weltanschauung*) per cogliere l'ente in quanto tale:

Oggettivanti sono solo il pensiero e il linguaggio delle scienze naturali. Se ogni pensare fosse già di per sé oggettivante, allora sarebbero senza senso le forme delle opere d'arte, perché non potrebbero mai mostrarsi ad alcun uomo, dal momento che questi trasformerebbe subito in oggetto ciò che appare, e così impedirebbe all'opera d'arte di manifestarsi. L'affermazione che ogni pensiero in quanto pensiero è oggettivante, è senza fondamento. Essa si basa su una disattenzione per i fenomeni e tradisce una mancanza di coscienza critica⁹.

8 lb. p. 29.

9 lb. p. 30.

2. Il poetare (*Dichten*) come forma eminente del pensare (*Denken*).

Il primo vero grande confronto di Heidegger con l'opera poetica di Hölderlin - "un poeta strano, se non addirittura misterioso"¹⁰ - va tracciandosi nel corso friburghese del semestre invernale 1934/35 intitolato *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, il cui intento generale è senz'altro quello di individuare, attraverso una singolare lettura del testo hölderliniano, la natura del linguaggio poetico. Per raggiungere siffatto risultato, il filosofo avanza preliminarmente un'osservazione critica nei confronti del vecchio assunto secondo cui la poesia, occupandosi di qualcosa che manifestamente non genera ricchezza materiale, sarebbe niente più che un ornamento estetico paragonabile al gioco emotivo "innocente" (*unschuldig*) o al "lieto svago" (*fröhliche Zerstreuung*) che offre all'uomo l'opportunità di mettere temporaneamente tra parentesi i problemi reali e concreti della quotidianità. Da questo punto di vista, l'insistente lettura di certi inni e lettere di Hölderlin risponde all'esigenza heideggeriana di ripensare radicalmente ciò che si chiama "poesia", la cui natura non risulta essere affatto ludica; cosicché

l'atteggiamento verso di essa non è la distensione giocosa che rende dimentichi di se stessi, bensì il risveglio e il cotrascinamento dell'essenziare più proprio del singolo, attraverso cui egli retrogiunge al fondamento del suo esserci¹¹.

Lungi, allora, dall'essere un mero distacco emotivo dalla realtà, il discorso poetico ha in sé per Heidegger la peculiarità di penetrare nel cuore della realtà stessa, facendo emergere tutta la problematicità della natura umana. Ragion per cui esso è propriamente *Erweckung* e *Zusammenriß*, "risveglio" e "cotrascinamento" (nel senso del "riepilogare", del "mettere insieme", del "trascinare verso"), due voci per mezzo delle quali il filosofo mira ad esprimere l'originalità del *Dichten*, che consiste latamente nel rivelare ed indicare il carattere problematico dei fenomeni. In tal guisa, nell'opera poetica l'uomo consegue la possibilità di "tendere all'indietro" o "retrogiungere" (*zurückreichen*) verso le cose stesse in modo da coglierne l'aspetto autentico o originale. Per questa ragione, Heidegger non esita a designare il poeta come colui "che ci conduce all'origine o che la indica"¹². Ogni discorso poetico è dunque un discorso che scava l'origine della cosa, ponendo in questione la relazione essenziale dell'uomo con essa.

Ora, promuovendo una riflessione sull'esperienza originaria del poetare, con il fine di sostenere una corrispondenza tra pensare e poetare, il filosofo recupera l'etimo del verbo

10 HEIDEGGER, M. "La poesia", in *La poesia di Hölderlin*. Op. cit. p. 219.

11 HEIDEGGER, M. *Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Il Reno"*. Op. cit. p. 8.

12 Ib. p. 4.

dichten, legandolo all'antico termine alto tedesco *tihôn*, che a sua volta è connesso al latino *dictare*, cioè "dettare" nel senso dell'insistere su qualcosa, del fare in modo che qualcosa venga fissato per iscritto, dello "stendere linguisticamente qualcosa, sia esso un saggio, un resoconto, un trattato, una citazione o una petizione, una canzone o quel che si vuole"¹³. Perché emerga il carattere principale del *dictare*, Heidegger pone segnatamente l'accento sul fatto che il verbo in questione altro non è che un intensivo di *dicere* e, in quanto tale, va interpretato come *Sagen*, dire continuamente svelante-mostrante. Si tratta, insomma, di uno specifico dire che, svelando e mostrando ripetutamente altro, appare subordinato e soggetto a qualcosa che lo precede, ad un dire originario o primordiale: d'altronde, il dettato è in senso stretto ciò che scaturisce dall'ascolto attento di un dire anteriore.

Soffermandosi fondamentalmente sulla svelante azione del *dictare*, Heidegger prende così in considerazione il suo derivato greco *dèiknymi* che indica espressamente il "porre alla vista", il "rendere manifesto", il "mostrare". Da quanto scritto si ricava, allora, che il verbo *dichten* e il corrispondente sostantivo *Dichtung* risultano in fondo legati ad un atteggiamento che consiste nel manifestare e fare vedere qualcosa. Allo stesso tempo, siffatto atteggiamento appare eminentemente poetico e produttivo. Questo fa sì che la composizione poetica (in quanto *Dichtung*) venga in un certo modo pensata quale *poiesis*, dal verbo greco *poieîn* che significa "fare", "produrre" e, in un certo senso, "condurre all'essere" (*eis ousían*)¹⁴. Emerge così un discorso che interpreta il *Dichten* come un "produrre" nel senso del latino *producere*, vale a dire come *Vollbringen*, un "realizzare" o "portare a compimento" che *bringt vor* ("porta in luce") qualcosa dall'invisibile, lasciando che esso si mostri nella pienezza del proprio essere. Tutto ciò si dice in greco *téchne*: "Pro-durre si dice in greco *τίκτω*. Alla stessa radice *tec* di questo verbo si ricollega la parola *τέχνη*, tecnica"¹⁵. Perciò, facendo riferimento a diversi passi dell'*Etica Nicomachea* aristotelica¹⁶, Heidegger parla della *téchne* come di ciò che concerne il "far venire

13 Ib. p. 33. Sulla radice etimologica del tedesco *dichten* si veda anche KLUGE, F. *Etymologisches Wörterbuch*. Berlin, De Gruyter, 1960, p. 178.

14 Heidegger riprende qui alcune considerazioni platoniche sul significato di "fare" in quanto *poieîn*. Nel *Simposio* (205b), infatti, Platone afferma che la *poiesis* è "ciò per cui qualcosa passa dal non essere all'essere" (*he gár toi ek toû mè óntos eis tò òn íónti hotoioûn aítia pásá esti poíesis*). Con ciò si intende, dunque, l'attività produttiva che, in quanto tale, sta a fondamento del passaggio radicale da ciò che innanzitutto non è all'essere, dall'orizzonte dell'invisibile a quello del visibile. Per questa ragione, la *poiesis* è fondamentalmente pensata come presupposto di ogni attuazione e divenire. Al riguardo, si vedano anche le battute iniziali del *Sofista* (219b 4-7).

15 HEIDEGGER, M. "Costruire abitare pensare", in *Saggi e discorsi*. Trad. G. Vattimo. Milano, Mursia, 2015, p. 106.

16 ARISTOTELE. *Etica Nicomachea*. 1140a 1-23; 1141a 9-12.

all'esistenza" (*ghenesis*), il "far apparire qualcosa tra le cose presenti (*in das Anwesende*), come questo o quello, in questo o quel modo"¹⁷.

Questo lungo e tortuoso cammino filologico si inserisce pienamente nella riflessione circa il pensiero poetante (*dichtendes Denken*). Attraverso di esso, Heidegger ambisce di fatto a rileggere l'essenza (*Wesen*) della poesia in virtù delle sue diverse derivazioni da *poiesis* e da *dictare*. Di conseguenza, la poesia viene heideggerianamente pensata come il "pro-dotto" che, per opera di un "dire svelante" (*dictare*), ha la prerogativa di indicare la manifestatività di qualcosa, portando, conducendo (producendo) qualcosa alla vista, lasciando "apparire, indicandolo, l'invisibile"¹⁸. Sulla base di queste affermazioni, dunque, Heidegger chiarisce ancora una volta che il discorso poetico, e in generale quello artistico, "non è soltanto il costrutto linguistico sottomano e dotato di senso e bellezza"¹⁹; il che significa altresì affermare che esso "non è l'espressione linguistica di esperienze vissute psichiche"²⁰. Piuttosto, quello poetico viene compreso quale *wesentliche Sprache*, il "linguaggio essenziale" che manifestamente apre all'innovazione ontologica e che per questo, lungi dall'essere uno *Spiel* virtuoso o sentimentale, si fa *Stiftung*: fondamento e "istituzione dell'essere"²¹.

In questo senso Heidegger legge l'ultimo verso dell'inno *Andenken* di Hölderlin che così recita in tedesco: *Was bleibt aber, stiften die Dichter*²². Nella celebre conferenza romana del 1936²³ esso è interpretato come uno dei "detti-guida del poeta sulla poesia"²⁴ destinato "a poetare (*dichten*) espressamente l'essenza stessa della poesia"²⁵. La ripresa di questo verso serve ad Heidegger per riflettere accuratamente sulla natura ontologica della poesia e sull'azione nominante-istituente dei poeti, i quali, attraverso il loro inneggiante canto (*Gesang*), pervengono a schiudere e "nominare" (*nennen*) le cose, generando una

17 HEIDEGGER, M. "Costruire abitare pensare", in *Saggi e discorsi*. Op. cit. p. 106.

18 HEIDEGGER, M. "Terra e cielo di Hölderlin", in *La poesia di Hölderlin*. Op. cit. p. 194.

19 HEIDEGGER, M. *Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Il Reno"*. Op. cit. p. 33.

20 *Ib.*

21 *Ib.* p. 37.

22 "Ma ciò che resta, fondano i poeti" (HÖLDERLIN, F. *Poesie*, ed. it. a cura di G. Vigolo. Milano, Mondadori, 1986, pp. 236-237). Si veda anche HÖLDERLIN, F. *Tutte le liriche*, ed. it. a cura di L. Reitani. Milano, Mondadori, 2001, pp. 344-345.

23 Si tratta della conferenza intitolata *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* tenuta il 2 aprile del 1936 a Roma, a Villa Sciarra, nella sede dell'Istituto Italiano di Studi Germanici. Nel dicembre dello stesso anno, Heidegger ne fa pubblicare il testo nella rivista bavarese *Das innere Reich*, 3 (1936, pp. 1065-1078). Oggi lo scritto è raccolto nel volume *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Op. cit. pp. 33-48.

24 HEIDEGGER, M. "Hölderlin e l'essenza della poesia", in *La poesia di Hölderlin*. Op. cit. p. 43.

25 *Ib.* p. 42.

nuova visione di esse. Fondamentale è qui per il filosofo cogliere il significato precipuo del tedesco *nennen*, che rimanda dapprincipio all'“indicare” (*Zeigen*) nel senso dell'additare, del rendere noto qualcosa mostrandolo. La poesia assume così i contorni dell'arte della parola che si fa generatrice di una dimensione nella quale le cose vengono mostrate e colte nello splendore della loro pienezza e non rappresentate secondo una logica di tipo oggettuale o strumentale.

Sostenere, allora, che la poesia possieda il carattere della *Stiftung* (da *stiften*, “istituire”) vuole dire per Heidegger perlomeno tre cose. E cioè che essa è da un lato istaurazione, dall'altro donazione e cura. L'azione del poeta, infatti, è sempre al tempo stesso creante, donante e curante. Egli istituisce (svela) una nuova realtà singolare, custodendola e salvaguardandola con la sua parola poetica, offrendo all'uomo la straordinaria opportunità di abitarla. Il poetare del poeta consiste dunque nel nominare ed istituire l'apertura che di volta in volta prepara un abitare, disponendo (nel senso dello *einräumen*) e liberando (nel senso dello *freigeben*) spazi di senso in grado di interrogare la natura dell'uomo, mostrando tacitamente il fondamento di detta natura. Così, in definitiva, il poetare in quanto *Dichten* e *Urdichten* (“poetare originario”) viene ad essere compreso essenzialmente da Heidegger come la forma eminente del pensare.

3. La *Kunstfrage*. La natura del discorso artistico.

Per uscire dalle consuetudini del pensiero metafisico e dell'estetica tradizionale, Heidegger sviluppa una riformulazione del problema della poesia e dell'arte in generale attraverso una riflessione circa la valenza ontologica dell'opera d'arte, che ritroviamo in particolare in *Der Ursprung des Kunstwerkes*²⁶. Qui, nel tentativo di cogliere l'“origine” (*Ursprung*) dell'opera artistica come il dove “dal quale e attraverso il quale una cosa è, nel proprio modo, ciò che è”²⁷, il filosofo pone immediatamente l'accento sulla relazione tra *Künstler* e *Werk*. A partire da questa sottile relazione, egli delinea la sua indagine estetica -se per “estetica” si intende segnatamente l'esame che tiene conto del nesso tra la riflessione artistica e l'ontologia, tra *téchne* e *alétheia*- preoccupandosi di riconsiderare i termini “artista” e

26 Oggi in “Der Ursprung des Kunstwerkes”. *Holzwege*, GA 5. Frankfurt am Main, Klostermann, 1977, pp. 1-74. La versione italiana a cui qui si fa riferimento è: *L'origine dell'opera d'arte*. Trad. I. De Gennaro e G. Zaccaria. Milano, Marinotti, 2012.

Per una ricerca impegnata a cogliere la portata della questione dell'arte nel pensiero di Heidegger si veda esemplarmente KOCKELMANS, J. J. *Heidegger on art and art works*. Dordrecht, Nijhoff, 1985. Si vedano altresì YOUNG, J. *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001; MARAFIOTI, R. M. *La questione dell'arte in Heidegger*. Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2008; BALAZUT J. “La thèse de Heidegger sur l'art”, en *Nouvelle revue d'esthétique* 5, 2010, pp. 141-152.

27 HEIDEGGER, M. *L'origine dell'opera d'arte*. Op. cit. p. 3.

"opera" come parti insolubili di un circolo ricomprensivo (*Kreisgang*) in cui nessuno dei due è senza l'altro ed in cui entrambi, di conseguenza, si rinviano vicendevolmente.

Attraverso una personale lettura del dipinto di van Gogh raffigurante un paio di scarpe, Heidegger si inoltra nella domanda sull'arte per cercare di cogliere la cifra del discorso artistico. Il quadro del pittore diventa un pretesto per potere dare luogo ad una interpretazione che si spinga ad esaminare ciò che "accade" (*geschieht*) all'interno dell'opera in questione e, latamente, in ogni opera d'arte: "Che cosa accade qui? Che cos'è all'opera nell'opera?"²⁸. Sottraendo il mezzo, cioè le scarpe, dal contesto abituale, l'opera oltrepassa l'orizzonte della quotidianità, aprendo e lasciando vedere un mondo ricco di significati e relazioni singolari. Nella vita di tutti i giorni le scarpe in quanto *Zeug*, "strumento" o "attrezzo", servono alla contadina per lavorare il campo²⁹. Esse hanno evidentemente un fine pratico. La contadina tutti i giorni le indossa senza però riflettere sul loro valore d'uso. Al contrario, ella si fida dell'attrezzo che impiega e consuma quotidianamente. In virtù di questo particolare stato, che Heidegger chiama *die Verlässlichkeit* ("la fidatezza"), la contadina si pone continuamente in relazione ad un mondo specifico al quale lei pienamente aderisce e sa, in fondo, di appartenere:

Ogni volta che, a tarda sera, presa da una stanchezza dura ma sana, la contadina ripone le scarpe, per riprenderle già quasi subito nell'ancora buio crepuscolo del mattino, o anche quando, in un giorno di festa, vi passa solo accanto -ogni volta lei sa tutto questo senza avere nulla da osservare o considerare³⁰.

L'opera d'arte, invece, estrapola l'oggetto dal suo contesto, mostrandone la natura, rilevando il fatto che l'oggetto impiegato quotidianamente si inserisce all'interno di un mondo di senso e connessioni. Qui si sviluppa una riflessione profonda sulla natura della cosa, al di là del suo valore pratico, che permette di lasciare vedere la strumentabilità delle cose che circondano il quotidiano. Rivelando il carattere essenziale dell'ente in quanto tale, l'opera non fornisce una precisa spiegazione dell'ente o del mezzo, bensì fa sì che *das Zeugsein des Zeuges* ("l'attrezzità", "l'esser-attrezzo dell'attrezzo") si mostri per ciò che è, aprendo e facendo insorgere l'ente in quanto ente.

28 Ib. p. 43.

29 Affermando l'appartenenza del paio di scarpe ad una contadina (*Bäuerin*), Heidegger abbozza una libera interpretazione del quadro che è stata, a ragione, oggetto di critiche molto severe da parte di numerosi storici dell'arte (tra tutti Meyer Schapiro). Cionondimeno, essa ha comunque contribuito ad alimentare un vivace dibattito ripreso nella seconda metà del Novecento da intellettuali come Lacan, Derrida, Jameson, Cacciari, Boehm. Per questo aspetto cfr. ad esempio PANATTONI, R.; GRAZIOLI, E. (a cura di). *Le scarpe di Van Gogh*. Milano, Marcos y Marcos, 2013.

30 HEIDEGGER, M. *L'origine dell'opera d'arte*. Op. cit. p. 39.

Da quanto finora detto, è possibile ricavare già sufficienti elementi per svolgere alcune considerazioni intorno alla portata ontologica del discorso artistico secondo Heidegger. Da un lato, giacché si misura con la natura dell'ente, l'arte non può ridursi affatto a semplice *mimesis*, cioè a imitazione o riproduzione di qualcosa di già esistente. Allo stesso tempo, emancipandosi sempre dal rapporto con il suo autore, il significato essenziale del discorso artistico non ha nulla a che vedere con lo stato emotivo del singolo o con il suo talento. In base a queste considerazioni, dunque, il paio di scarpe dipinto da van Gogh, rompendo con l'ordinaria rappresentazione della vita, dello spazio e del tempo quotidiani, non si limita a riprodurre allegoricamente un oggetto, bensì porta all'essere qualcosa di nuovo, un nuovo orizzonte di senso che contribuisce a rivelare e "stanzare un mondo" (*eine Welt aufstellen*). Se ne ricava che l'ontologia dell'arte consiste nell'istituire ogni volta la realtà e non riprodurla o imitarla. Si tratta, più precisamente, di un istituire pensato secondo un triplice senso, e cioè come *Schenkung* ("donazione"), *Gründung* ("fondazione") e *Anfang* ("inizio"). Questi tre aspetti della *Stiftung* stanno alla base dell'essenza dell'arte quale istituzione del mondo nell'opera. Le stesse scarpe, usurate e sporche di fango, si mostrano nel celebre dipinto quali produttrici e rivelatrici del mondo contadino e della sua verità.

Uno dei due tratti specifici dell'opera d'arte è dunque l'erezione di un mondo che, però, non è interpretato come una realtà definita che alberga "stabilmente di fronte a noi, qualcosa che possiamo incontrare come un oggetto, o fissare come un obiettivo"³¹; la nozione di *Welt*, piuttosto, è qui pensata come l'insieme dinamico delle decisioni che concernono e coinvolgono l'esistenza storica di una comunità:

Là dove vengano prese le decisioni costitutive della nostra storicità dispensale, decisioni da noi assunte o abbandonate, misconosciute o nuovamente esperite nell'interrogare, proprio là il mondo si fa mondo³².

Il secondo carattere precipuo dell'opera d'arte riguarda l'affermazione della terra. Il verbo utilizzato da Heidegger per indicare questo "affermare" è *stellen*. Esso è qui pensato nel senso del latino *ad-firmare*, che possiamo tradurre con "posare", "lasciare giacere dinanzi". L'arte, allora, *stellt* la terra, lascia cioè che essa insorga ed emerga in tutta la sua pienezza, senza eroderla o consumarla, ma affermandola e custodendola all'interno di un mondo. In altre parole: "l'opera lascia che la terra sia una terra"³³. Al riguardo, l'esempio del tempio greco permette ad Heidegger di esplicitare meglio la sua posizione estetica. Nel mezzo di una valle dirupata, il tempio si erge e dà origine, aprendolo, ad un

31 lb. p. 61.

32 lb. p. 63.

33 lb. p. 65.

mondo pregno di valori in cui va sviluppandosi gradualmente la storia della comunità degli uomini; al contempo, la struttura architettonica esalta i materiali che la compongono -la pietra, il colore, ecc.-, dando loro una forma più propria, rivelandoli e lasciandoli apparire nella loro essenza, inserendoli e mantenendoli perciò "nell'estensione (*in das Offene*) di un mondo"³⁴.

Mondo e terra, *Welt* e *Erde*, appaiono dunque nell'opera d'arte in ogni modo inseparabili. Essi si rivelano insieme come due poli "costitutamente di-vergenti, eppure mai separati"³⁵. Se il primo termine costituisce infatti l'apertura nella quale una comunità storica di uomini è inserita e compresa, il secondo, lungi dall'indicare "una massa materiale sedimentata"³⁶ o una "nozione puramente astronomica"³⁷, costituisce invece lo sfondo oscuro e celato -*das wesenhaft Sichverschließende* ("ciò che essenzialmente si chiude da sé")-, fonte e sorgente insondabile di ogni apparire, che continuamente sfugge a qualsiasi tipo di logica categorizzante in quanto autenticamente non è alcunché di costruito dall'uomo. Questi due termini stanno nell'opera in relazione. Si tratta di una relazione esclusiva che è *Streit*, ovvero sia una "controversia" o "contesa" (*pólemos*) in cui i due contendenti non si annullano affatto, ma si richiamano a vicenda, congiungendosi e in pari tempo distinguendosi. Per questa ragione, Heidegger afferma quanto segue: "Il mondo si fonda sulla terra, mentre si erge terra attraverso un mondo"³⁸. Il che significa da un lato che il mondo si apre e si inverte su uno sfondo terreno, per cui "non può volare via dalla terra"³⁹; dall'altro, la terra ha bisogno del mondo per manifestarsi compiutamente. Se è vero, pertanto, che il mondo *weltet* ("si fa mondo", si schiude in quanto tale) sulla terra, inscrivendo quest'ultima nella propria apertura, è vero anche che la terra, ergendosi attraverso il mondo, lo tiene in sé e lo avvolge nel proprio nascondimento ricoprente. Da questo punto di vista, ogni opera d'arte è interpretabile precisamente come *eine Anstiftung dieses Streits*, "un'istigazione della contesa"⁴⁰. Detta *Anstiftung* è colta da Heidegger, sulla base della sua etimologia (dal verbo *anstiften*, derivato del latino *instigare* e del greco *stizein*), come una "provocazione" o uno "stimolo". Per cui risulta ancora più chiaro che la tensione tra mondo autoaprentesi e terra velante-custodente non è una contesa a partire dalla quale i due estremi concentrano tutte le proprie forze ed energie al fine di

34 lb.

35 lb. p. 71.

36 lb. p. 57.

37 lb.

38 lb. p. 71.

39 lb. p. 73.

40 lb.

distruggere o annullare l'altro. Heidegger afferma così che *Streit* non è *Riß*; non è una "frattura" o uno "strappo" che lacera e separa una volta per tutte gli oppositori, bensì è ciò che massimamente raccoglie, congiunge ed esalta:

Fin troppo facilmente falsiamo l'essenza di quest'ultima (della contesa), confondendola con la discordia e l'ostilità, e determinandola, perciò, solo come sconvolgimento e distruzione. Nella contesa costitutiva, invece, i contendenti si esaltano via via reciprocamente⁴¹.

In questa tensione-provocazione esaltante si mette in moto incessantemente la verità; quest'ultima, secondo un'espressione cara al linguaggio heideggeriano, "è al lavoro" (*ins Werk gesetzt*), cioè "accade" (*geschieht*) e, accadendo nell'opera d'arte, dà origine a quell'"urto" (*Stoß*) che determina, ogni volta in modo assai singolare, una verità storica, una *Geschichte*. Nell'opera si manifesta la contesa come *pólemos* tra mondo e terra. Si tratta di una contesa avente carattere poetico che dà ritmo all'opera e conduce verso quella "fissazione" o "determinazione" (*Feststellen*) della verità, che consiste nel lasciare che la cosa si riveli per ciò che è. Questa "fissazione" non significa però un irrigidimento, un'immobilizzazione della verità nell'opera creata; al contrario, in un significato radicale, l'opera, e dunque la verità che essa disvela, non è mai rigida o statica, ma conserva in sé le tracce più sottili della tensione costante tra il mondo e la terra, attraendo e lasciandosi interrogare senza mai farsi oggettivare.

La *Kunstfrage* heideggeriana si inserisce all'interno di un più vasto progetto interessato a porre la domanda sulla verità. Secondo questa prospettiva, l'essenza dell'arte chiama in causa l'essenza della verità. Le due questioni, invero, appaiono intimamente correlate. Come già rilevato, ciò che è in opera nell'opera d'arte non è "una verità dell'esperienza pratica della vita o di un calcolo economico"⁴². Del resto, nella sua accezione essenziale la verità non è colta da Heidegger come "un carattere del conoscere e dell'asserire umani, e tanto meno non è un mero valore o un'idea' alla cui realizzazione -non si sa bene perché- l'uomo deve aspirare"⁴³. Addentrandosi nello studio della parola *Wahrheit* (dal verbo *wahren*, che indica un "custodire", un "tutelare" o un "salvare" nel senso del "perdurare" e del "mantenere a lungo"), il filosofo riscopre l'essenza della verità, pensandola nei termini della nozione greca *alétheia*, che a sua volta rimanda alla singolare dinamica in cui l'essere stesso delle cose appare e si rivela nella relazione intrinseca tra velamento e svelamento,

41 lb. p. 71.

42 HEIDEGGER, M. "Dell'essenza della verità", in *Segnavia*. Op. cit. p. 133.

43 HEIDEGGER, M. "Sull'essenza e sul concetto della *φύσις*. Aristotele, *Fisica*, B, 1", in *Segnavia*. Op. cit. p. 255.

nascondimento e scoprimento. L'eccezionalità di questa relazione ogni volta si produce e si inverte nell'opera. Cioché la ricerca heideggeriana, scavando nella profondità del discorso artistico, permette di elaborare una nuova idea di arte.

A fondamento dell'elaborazione sta l'argomento secondo cui l'arte è la maniera privilegiata di *parlare* della verità. Di conseguenza, quello artistico è per Heidegger un linguaggio primariamente veritativo nel senso che ha sempre a che fare con la natura o con la verità dell'essente. L'arte, difatti, disvela la verità, facendo in modo che essa appaia e si trasmetta nella storia. Da questo punto di vista, Heidegger affronta con radicalità uno dei nuclei problematici dell'estetica tradizionale, avanzando la tesi secondo cui l'opera d'arte risulta come il luogo nel quale prende ogni volta forma "un avvenire, ossia un accadere, della verità"⁴⁴. Ciò che propriamente nell'opera accade è *das Geschehnis der Wahrheit* ("l'accadere, l'evento della verità"):

L'arte è allora: il creante serbante invero della verità nell'opera (*die schaffende Bewahrung der Wahrheit im Werk*). L'arte è, quindi, un divenire (*ein Werden*) e un accadere (*Geschehen*) della verità⁴⁵.

Qui, infatti, attraverso un linguaggio artistico, l'ente viene detto nella sua totalità senza essere ridotto a oggetto. Pertanto, facendo insorgere l'essere dell'ente, l'arte mostra apertamente l'in sé del fenomeno, ciò che esso è in verità, senza pretendere di descriverlo oggettivamente, come invece si impegna a fare, nelle sue diverse articolazioni, il linguaggio tecnico-scientifico:

L'attrezzatura è stata trovata. Ma in che modo? Non attraverso la descrizione e la spiegazione di un paio di scarpe che giaccia effettivamente dinanzi; non attraverso un resoconto del loro processo di fabbricazione; e neppure osservando un loro concreto impiego, bensì unicamente recandoci dinanzi al dipinto di van Gogh. Il quadro ha parlato. Vicino all'opera, ci siamo di colpo ritrovati in un altro luogo rispetto a quello in cui siamo abituati a stare⁴⁶.

Cercando di cogliere l'essenza dell'arte (*das Wesen der Kunst*) nella capacità di rendere palese la verità dell'ente-cosa (*Ding*), facendolo emergere attraverso immagini, suoni o parole, Heidegger reinterpreta il problema di una fondazione ontologica dell'arte prendendo in considerazione il significato autentico di *Dichtung*. Nell'ottica

44 HEIDEGGER, M. *L'origine dell'opera d'arte*. Op. cit. p. 43.

45 Ib. p. 119.

46 Ib. pp. 41-43.

della *Kunstfrage*, sviluppando un'analisi che procede oltre la quotidianità concreta dell'esistenza, Heidegger volge lo sguardo verso quel particolare linguaggio artistico grazie al quale le cose si manifestano per ciò che sono. In questo modo, egli tenta di superare i limiti dell'analitica esistenziale e di *Sein und Zeit*, ripensando la *Seinsfrage* non più a partire dalla centralità dell'esserci, bensì attraverso un linguaggio che nella sua radice ontologica viene ad essere recepito come *Ereignis*, "apertura originaria", "evento".

Arte in quanto *Dichtung* è perciò l'originaria creatività poetica (*poíesis*) che *be-dingt* la cosa, cioè dà voce ad essa, rendendola ciò che è. Così, la riflessione sullo stato dell'arte permette al filosofo, chiaramente influenzato dalla poesia di Hölderlin, di confrontarsi allo stesso tempo, in una maniera del tutto originale, con la questione circa la natura della cosa e il suo significato essenziale, mettendo in evidenza la portata fenomenologica di *Ding* e dei termini ad esso connessi (ad esempio *das Dinghafte* o *das Dingsein*). *Seinsfrage*, *Kunstfrage* e *Dingsfrage* si inseriscono dunque all'interno di una problematica in sé unitaria interessata a scavare in profondità nel senso delle cose e dei fenomeni, ponendo in luce tutta la problematicità dell'esistenza e la sua apertura.

Per tutto ciò, l'arte viene pensata da Heidegger come l'essenza del poetare che genera relazioni e verità profonde: "L'arte, in quanto è la messa in opera della verità, è dettatura (cioè *Dichtung*)"⁴⁷. Essa, in quanto permette il manifestarsi dell'essere nella *Gestalt*, si misura costantemente con un invisibile, con un non detto, lasciando che esso emerga poco a poco come "pro-dotto". In questo senso, l'arte in quanto *Dichtung* si fa rivelatrice e insieme custode di una particolare verità, preservando la domanda originaria sul senso dell'essere, obliata dalla tradizione metafisica. Qui si delinea uno degli aspetti decisivi dell'estetica heideggeriana: l'unità di *stiften* e *hüten* ("istituire" e "custodire"), creazione e protezione, composizione e salvaguardia.

Attraverso il suo poetare, l'artista *dichtet* nella misura in cui rende visibile l'invisibile, compiendo la manifestazione dell'essere, annunciandolo e custodendolo nell'opera. Da questa prospettiva si capisce meglio l'intenzione heideggeriana di sottrarsi al rigore logico-scientifico per affermare una posizione filosofica che si faccia carico della *Seinsvergessenheit* perpetrata dalla metafisica e che, perciò, rimetta decisamente in discussione la questione dell'essere. Trattasi, *de facto*, di una posizione nella quale all'atteggiamento catturante e calcolante viene contrapposto un pensiero capace di recuperare il legame originario con l'essere e, allo stesso tempo, di cogliere il carattere evenemenziale della cosa, esprimendone la natura, la sua essenza.

47 lb. p. 125.

Così l'artista, in quanto *Dichter*, risulta *ein Zeichen*, cioè un "segno" o un "indice" che *zeigt* la verità dell'ente⁴⁸. Egli si dà nella ricerca estetica heideggeriana come l'autentico pensatore (*authentische Denker*) che, avvalendosi di un linguaggio esclusivo, testimonia il "riferimento" (*Bezug*) dell'essere all'uomo. Nelle pagine del *Brief über den Humanismus*⁴⁹, lo scritto indirizzato a Jean Beaufret nel dicembre del 1946, Heidegger prende seriamente in considerazione la domanda sul significato del *Denken*, centrale in tutto il suo *Denkweg*, sviluppando l'idea secondo la quale pensare vuole dire portare a compimento (nel senso del già visto *Vollbringen*) "il riferimento (*Bezug*) dell'essere all'essenza dell'uomo"⁵⁰. Con questa affermazione, il filosofo tedesco intende cogliere la specificità del pensare nella capacità di "dispiegare qualcosa nella pienezza della sua essenza, condurre-fuori a questa pienezza, *producere*"⁵¹.

Detto in altro modo: pensare non significa produrre tecnicamente qualcosa, ad esempio oggetti o rappresentazioni mentali (a risuonare è, chiaramente, la critica al pensiero metafisico). L'essenza del pensare consiste, invece, nel realizzare, nell'istituire, nel portare alla luce e al linguaggio la verità dell'essere tramite un pensiero che è eminentemente *dichtendes Denken*. È nel linguaggio, dunque, che l'essere in senso proprio *geschieht*. Se ne ricava che la questione del linguaggio non va affatto separata dalla questione dell'essere. Ciò permette di descrivere l'evento linguistico in chiave ontologica come fenomeno problematico che "parla in quanto dice, cioè mostra"⁵². In tale prospettiva Heidegger parla della *Sprache* come della "casa dell'essere"⁵³, capace di accoglierlo pienamente e testimoniare di volta in volta. Questo "testimoniare" (*bezeugen*) *dice* l'essere in un duplice modo: da un lato lo lascia apparire, conducendolo alla vista; dall'altro lo vela in sé, custodendone e difendendone l'integrità. Così, nell'inarrestabile

48 L'interpretazione heideggeriana dell'uomo (e in particolare dell'artista) come *Zeichen* è fortemente legata ai seguenti versi di Hölderlin tratti dall'inno *Mnemosyne*: "Ein Zeichen sind wir, deutungslos / Schmerzlos sind wir und haben fast / Die Sprache in der Fremde verloren"; in italiano: "Noi siamo un segno non significante, / indolore, quasi abbiamo perduto / nell'esilio il linguaggio" (HÖLDERLIN, F. "Mnemosyne", in *Le liriche*, ed. it. a cura di E. Mandruzzato. Milano, Adelphi, 1977, p. 695). Per questo aspetto cfr. HEIDEGGER, M. *Che cosa significa pensare?* Trad. U. Ugazio e G. Vattimo. Milano, Sugarco, 1988, pp. 43-46. Cfr. anche HEIDEGGER, M. "Rammemorazione", in *La poesia di Hölderlin*. Op. cit. p. 126.

49 Oggi in HEIDEGGER, M. "Briefe über den Humanismus", in *Wegmarken (1919-1961)*, GA 9. Frankfurt am Main, Klostermann, 1976, pp. 313-364 (trad. it. Volpi, F. *Lettera sull'umanismo*". Milano, Adelphi, 2008).

50 HEIDEGGER, M. *Lettera sull'umanismo*". Op. cit. p. 31.

51 Ib.

52 HEIDEGGER, M. "Il cammino verso il linguaggio", in *In cammino verso il linguaggio*. Trad. A. Caracciolo. Milano, Mursia, 2014, p. 200.

53 HEIDEGGER, M. *Lettera sull'umanismo*". Op. cit. p. 96.

dialettica tra svelamento e velamento, rivelazione e nascondimento, si afferma e si realizza sempre il *darsi* dell'essere come *Ereignis*.

È nell'opera d'arte, è nel linguaggio artistico che tutto ciò va palesandosi segnatamente. L'opera stessa, infatti, attesta la presenza dell'essere, svelandolo e insieme velandolo. È qui che secondo Heidegger si rivela uno dei significati propri del pensare come *Dichten*, che riguarda il fare emergere e salvaguardare l'ente-cosa (e non sfruttarlo o esaurirlo). Ragion per cui l'artista, ovvero l'autentico pensatore, viene compreso più di ogni altro come "pastore dell'essere"⁵⁴, istitutore e custode del suo significato più essenziale.

4. L'evento del nichilismo e la necessità di riallacciare il dialogo interrotto con l'essere.

La riflessione sulla *Dichtung* consente ad Heidegger di avanzare una proposta filosofica che si misura con le problematiche e le necessità della contemporaneità, mettendo in evidenza la povertà e lo smarrimento dell'uomo nell'età della tecnica. Questa condizione è espressa dal filosofo con il termine *Heimatlosigkeit*, attraverso cui egli arriva a segnalare una mancanza, una perdita nella relazione tra l'uomo e l'essere⁵⁵. Qui, la parola *Heimat* è compresa in un senso del tutto singolare e risulta perciò difficilmente traducibile in altre lingue. Essa viene generalmente tradotta in italiano con "casa" o "patria". Si tratta, più sottilmente, della "casa" intesa non nel senso del mero edificio, ma della dimora, nella quale sono raccolti e custoditi i nostri più profondi ricordi ed affetti, che ha a che fare con le nostre origini. Da questo punto di vista, la categoria di *Heimatlosigkeit* è pensata da Heidegger come sintomo della tecnica moderna e conseguenza drammatica della deprivazione di uno spazio abitativo originario⁵⁶; una perdita che si traduce altresì nell'incapacità da parte dell'essere umano di comprendere l'interrogazione circa la peculiarità della propria natura e della propria posizione nel mondo.

L'indagine sul discorso artistico e la necessità di ripensare il significato del *Denken* celano in sé, dunque, tutta la critica al pensiero tecnico-scientifico come compimento e

54 Ib. p. 56.

55 Lo sviluppo del concetto di *Heimatlosigkeit* (comunemente tradotto con "spaesatezza") -insieme alle altre due categorie heideggeriane di *Ratlosigkeit* ("disorientamento") e *Bodenlosigkeit* ("sradicamento")- rappresenta uno dei motivi ricorrenti nella speculazione matura di Heidegger. Cfr. ad esempio HEIDEGGER, M. *Lettera sull'umanismo*". Op. cit. Sulla questione si veda VOLPI, F. "'Noi senza patria': Heidegger e la *Heimatlosigkeit* dell'uomo moderno", in *Revista Portuguesa de Filosofia* 59, 2003, pp. 1261-1267.

56 Sulla base di questa interpretazione, Derrida descrive la categoria heideggeriana di *Heimatlosigkeit* come *absence du chez-soi*, "la mancanza-di-casa-propria" (DERRIDA, J. *Psyché. Invenzioni dell'altro*. Vol. 2. Trad. R. Balzarotti. Milano, Jaka Book, 2009, p. 112).

culmine della metafisica occidentale. Si tratta, cioè, di una critica a quel sistema di idee e valori che, facendo di qualunque essente un oggetto da provocare, cioè un "fondo" (*Bestand*) da impiegare (*bestellen*) e consumare (*verbrauchen*), sviluppa un'indagine sul reale la cui conseguenza drastica è il graduale e radicale abbandono dell'essere, il fatto evidente che dell'essere non ne è più nulla. Secondo questa prospettiva, Heidegger coglie nello spirito della metafisica il manifestarsi di un fenomeno, esso stesso nichilistico, che si esplica compiutamente nell'idea nietzschiana di "volontà di potenza" (*Wille zur Macht*), attraverso la quale viene posto l'accento sulla pretesa da parte della soggettività umana di cogliere e dominare la totalità del reale (e dunque di imporre la propria forza alle cose), e nelle logiche produttive ed efficienti del mondo della tecnica.

Per comprendere fino in fondo la radice della metafisica, Heidegger ritiene imprescindibile confrontarsi con la questione del nichilismo⁵⁷ per ripensare con radicalità le lacerazioni e le profonde inquietudini dell'uomo nell'età della tecnica⁵⁸. Attraverso

57 Il problema del nichilismo viene affrontato da Heidegger in modo approfondito soprattutto nei corsi di lezione dedicati a Nietzsche. Cfr. in particolare HEIDEGGER, M. *Nietzsche 1 (1936-39)*. GA 6.1, Frankfurt am Main, Klostermann 1996 e *Nietzsche 2 (1939-1946)*. GA 6.2. Frankfurt am Main, Klostermann 1997 (*Nietzsche*. Trad. it. Volpi, F. Milano, Adelphi, 1994).

Nel confronto con il pensiero nietzschiano, Heidegger sviluppa una profonda riflessione filosofica inerente la questione del nichilismo, fornendone una originale interpretazione, ricomprendendola come una delle categorie privilegiate per interpretare il destino dell'Occidente. Al riguardo, cfr. VOLPI, F. *Il nichilismo*. Bari, Laterza, 2009. pp. 83-107. Sulla questione del nichilismo sviluppata da Heidegger nel confronto con Nietzsche si veda esemplarmente VITIELLO, V. *Utopia del Nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*. Napoli, Guida, 1983.

58 Precarietà, incertezza, squilibrio, spaesamento, mancanza di riferimenti, disorientamento sono tutti stati legati direttamente al concetto di nichilismo. Esso è senza dubbio un fenomeno che incide in maniera tagliente nel cammino dell'uomo contemporaneo.

Anche se il termine "nichilismo" viene in un certo modo utilizzato già verso la fine del Settecento (in particolare da Jacobi, Schlegel, Jean Paul, Schelling, Hegel), esso, tuttavia, comincia seriamente ad affermarsi a partire dalla prima metà del XIX secolo nell'ambiente culturale russo. Nel 1829, il critico letterario Nadeždin scrive un articolo intitolato *L'adunata dei nichilisti (nigilistov)*. *Scene della fiera letteraria*, utilizzando per la prima volta la parola "nichilismo" per descrivere quella categoria di uomini che non sa e non capisce nulla. All'incirca dieci anni più tardi un altro intellettuale russo, Michail Nikiforovič Katkov, si scaglia polemicamente contro i collaboratori della rivista *Sovremennik*, accusandoli direttamente di nichilismo, cioè di non credere a nulla e di essere indifferenti a qualsiasi valore e/o principio. Nel 1862, lo scrittore Ivan Turgenev scrive il romanzo *Padri e figli*, nel quale viene narrata la lotta tra la vecchia e la nuova generazione, tra i padri attaccati agli antichi valori e i figli desiderosi di opprimere il vetusto sistema tradizionale. In questa contesa tra due differenti visioni del mondo, emerge la figura brillante di Bazarov, giovane medico di provincia che si ribella contro quella nobiltà russa incapace di comprendere le reali esigenze della società del tempo. Egli viene ad essere definito da Turgenev come il nichilista che nega le categorie del passato, l'anti-sistema che, negando e distruggendo, drammaticamente avverte su di sé il peso della creazione di una nuova e più lucente realtà. Con Turgenev, dunque, l'idea del nichilismo si propaga e comincia ad essere appresa (recepita) in quanto materia di discussione pubblica. Tanto è vero che nella Russia del secondo Ottocento il nichilismo diviene un fenomeno incandescente capace di infiammare

un'analisi del tutto originale, il filosofo coglie l'essenza del nichilismo non tanto come un avvenimento contingente rappresentabile in termini storiografici, bensì come l'evento inerente la storia dell'essere (*Geschichte des Seins*). In conseguenza di ciò, la storia della metafisica viene ad essere identificata come storia del nichilismo entro la quale va articolandosi e realizzandosi l'evento dello svuotamento dell'essere, i cui innegabili effetti sono la riduzione delle cose a oggetti e lo sfruttamento dei viventi, e tra i viventi gli uomini, a risorse dominabili e utilizzabili.

Detto in altro modo, con il concetto di nichilismo la riflessione heideggeriana intende porre l'accento su ciò che via via si è imposto come condizione normale della nostra esistenza, finendo per scandire pienamente i ritmi e le regolarità della società contemporanea. Così, lo sviluppo della metafisica in quanto evento nichilistico -da Socrate e Platone in avanti, passando per la Scolastica, il cartesianesimo e la scienza moderna, fino a toccare le dottrine psicoanalitiche e il platonismo rovesciato di Nietzsche- ha gradualmente ma inesorabilmente trasformato la relazione dell'uomo col mondo esterno, generando un sistema imperniato sull'interpretazione dell'essere come idea e strumento nelle mani del soggetto umano. Ma è soprattutto nell'epoca del dominio planetario della tecnica, "cioè dell'incondizionato premere dell'essente verso la consumazione dell'usura"⁵⁹, che Heidegger coglie la radice del nichilismo come ciò che arreca la chiusura e l'estraniamento nei confronti dell'essere.

È questa l'epoca in cui "il mondo è divenuto non-mondo"⁶⁰. L'idea del "non-mondo" rappresenta per il filosofo una metafora attraverso la quale riflettere su una negazione, un abbandono, che si traduce letteralmente in un *fare a meno* dell'essere (del suo significato

la società e la politica nazionale, finendo per designare un movimento di ribellione sociale che si oppone al potere autoritario zarista e ne propone l'abbattimento.

Innanzitutto, però, è con Dostoevskij che il nichilismo affiora prepotentemente come problema ideologico e sociale. Nei suoi romanzi, il dilemma nichilistico lascia al lettore un gusto amaro. Il disfacimento dei vecchi valori è avvertito in tutta la sua inquietezza e criticità. I personaggi di Dostoevskij si mostrano ribelli e insofferenti ai fondamenti tradizionali della società russa. Essi sono gli autentici nichilisti che ogni volta mettono in discussione il sistema, sfidandolo ed attaccando Dio, che del sistema è il punto di riferimento, fino a negarlo. Una ribellione e una profonda insofferenza che sottilmente ritroviamo tra le pagine nietzschiane, nelle quali l'evento disorientante del nichilismo va affermandosi gradualmente come uno dei temi urgenti e principali per la riflessione filosofica.

Per un'analisi storico-concettuale impegnata a riflettere sulle radici del fenomeno del nichilismo cfr. nello specifico VOLPI, F. *Il nichilismo*. Op. cit. Sulla questione, si veda l'originale e ormai celebre studio condotto da Severino sull'affermazione del nichilismo come storia dell'identificazione dell'essere con il nulla (SEVERINO, E. *L'essenza del nichilismo*. Milano, Adelphi, 1982). Cfr. altresì SONCINI, U. "La tematica del nichilismo in Nietzsche, Heidegger, Severino", in *Divus Thomas* 102, 1999, pp. 182-223.

59 HEIDEGGER, M. "Oltrepassamento della metafisica", in *Saggi e discorsi*. Op. cit. p. 60.

60 Ib.

originario) nel nome della costante produzione tecnica. Quest'ultima risponde a sua volta al paradigma della *Wirkung* (dell'"efficacia"), alla cui base stanno i complessi procedimenti di consumazione ed organizzazione. Nella dialettica circolare tra ente consumato ed ente organizzato va estendendosi il "non-mondo" come lo spazio in cui il dialogo con l'essere è interrotto, non è più in vigore. Per questo motivo il filosofo afferma che, trasformato e ridotto sempre in qualcos'altro, "l'essere è bensì presente (*west*), ma senza un proprio vigere (*Walten*)"⁶¹. Ragion per cui, svuotato del suo più autentico significato, nell'età della tecnica "l'essere si lascia andare nel fare e nel macchinare"⁶². Esso viene compreso, quindi, nella forma dell'ente organizzato e consumato. Si potrebbe dire, in altri termini, che l'essere, seppur ridotto ad altro, rimane pur sempre presente, ma come ente o come oggetto funzionale alla produzione. Conseguenza diretta di questa riduzione è la rivelazione di uno stato di *Heimatlosigkeit*, della spaesatezza come radicale assenza dell'essere e incapacità di pensarlo nuovamente -al di là dell'aspetto meramente produttivo della funzionalità tecnica- nella sua sacralità e inviolabilità come *Unberechenbaren*, l'"incalcolabile".

Per riflettere sulla relazione tra l'uomo moderno e la tecnica, Heidegger sottolinea che è necessario riconoscere il nichilismo come l'evento che attraversa profondamente da sempre la storia culturale della metafisica in modo tale da confrontarsi compiutamente con siffatta storia nichilistica, lasciando emergere tutta la sua natura.

Cosicché, Hölderlin e il discorso sull'arte diventano fondamentali per ripensare (*umdenken*) oggi il nichilismo e per sviluppare una riflessione che ruoti attorno alla questione della tecnica moderna e che riesca, in un certo modo, a cogliere il fenomeno nichilistico nella sua massima problematicità, ricomprendendolo e insieme oltrepassandolo. In questa prospettiva, l'arte in quanto *Dichtung* offre a noi la possibilità di arrestarci dinanzi all'apparire delle cose, permettendo di riallacciare il dialogo interrotto con l'essere: nelle scarpe di van Gogh, nel tempio greco, nella poesia di Hölderlin la relazione originaria tra l'uomo e l'essere è, ogni volta, messa al riparo e mantenuta.

Se il nichilismo metafisico nella sua più compiuta forma tecnica non fa altro che sfruttare e prosciugare l'ente, ponendo l'accento sul suo funzionamento e sulla sua utilizzabilità, l'arte, nel suo significato più proprio, trascende piuttosto l'ambito dell'utilità e della riproducibilità tecnica, superando "ogni sconvolgimento dovuto al furore del calcolare"⁶³, valorizzando l'ente nel suo pieno essere. È ciò che accade, ad esempio, nell'inno *Der Rhein*

61 lb.

62 lb. p. 59.

63 HEIDEGGER, M. "Pensiero rimemorante" e "Mnemosyne", in *Hölderlin. Viaggi in Grecia*. Trad. T. Scappini. Milano, Bompiani, 2012, p. 19.

di Hölderlin⁶⁴. Cantando la peculiare natura sfuggente ed indomabile del fiume, il poeta ne esalta la purezza e l'incessante sgorgare. Questa natura è letteralmente enigmatica, dal momento che non può essere spiegata o compresa logicamente. Nella poesia, il Reno non assume affatto il significato di un oggetto "impiegato" (*bestellte*), uno strumento d'esame e di indagine, un mero dato oggettuale; viceversa, esso acquisisce la forma della parola in movimento che sfugge di conseguenza ad ogni intervento tecnico-produttivo, rimanendo inafferrabile giacché non si risolve mai in alcuna presenza concreta e determinata. Così, il fiume viene poetato e pensato essenzialmente come ciò che, nel suo inarrestabile fluire, mai si oggettiva in una definizione chiara e determinata, e perciò mai si entifica. Viceversa, esso è e rimane "un enigma che puro sgorga"⁶⁵; un enigma da conservare e mantenere nella sua originaria indecifrabilità.

In questa maniera, Hölderlin viene descritto da Heidegger come il poeta che esperisce su di sé tutta la cifra ontologica del linguaggio poetico, articolando attraverso l'emergere di un pensiero poetante una riflessione sulla natura dei fenomeni, dicendola e mostrandola. Nella forza del suo canto poetico, Hölderlin "non dà alcuna dottrina e non pone alcuna legge. Non costruisce alcuna figura e non effettua alcuna descrizione"⁶⁶. Ciononostante, i suoi versi ogni volta danno vita a nuove condizioni di possibilità e a nuovi orizzonti di senso segnati dalla presenza originaria dell'essere. Essi mettono in guardia dai pericoli che possono emergere da una rigorosa oggettivazione dell'essere. Ma è dove c'è la consapevolezza di questo pericolo che sorgono di continuo quelle condizioni essenziali grazie alle quali scorgere una via d'uscita, la salvezza al di là del pericolo⁶⁷. È perciò Hölderlin "il poeta del poeta"⁶⁸ che "nella fragilità del suo essere che non di rado si ripiega timorosamente in se stesso, conosce in modo perfettamente chiaro la peculiarità della poesia"⁶⁹. I suoi versi, infine, designano il luogo, sconfinato e vastissimo, che si sottrae al

64 Cfr. HÖLDERLIN, F. "Der Rhein. An Isaak von Sinclair", in *Tutte le liriche*. Op. cit. pp. 329-341.

65 La citazione è la traduzione italiana, curata da Reitani, del seguente verso hölderliniano: "Ein Rätsel ist Reinentsprungenes" (HÖLDERLIN, F. "Der Rhein. An Isaak von Sinclair". Op. cit. v. 46).

66 HEIDEGGER, M. "Frammenti hölderliniani dell'Empedocle", in *Hölderlin. Viaggi in Grecia*. Op. cit. p. 633.

67 In questa maniera, Heidegger reinterpreta i celebri versi dell'inno *Patmos* di Hölderlin che così recitano in tedesco: "Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch" (HÖLDERLIN, F. "Patmos", in *Sämtliche Werke*, Bd. 2, hrsg. von F. Beissner. Stuttgart, Kohlhammer, 1951, s. 173. vv. 3-4); "Ma dove è il pericolo, germoglia / anche ciò che salva" (trad. mia). Con essi, il filosofo chiude il saggio *Die Frage nach der Technik* pubblicato nel 1953 presso l'editore Neske, tratto da una conferenza tenuta il 18 novembre dello stesso anno a Monaco presso l'Accademia Bavarese delle Belle Arti (oggi in *Vorträge und Aufsätze*. GA 7. Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, pp. 7-36). Si veda a proposito Heidegger, M. "La questione della tecnica", in *Saggi e discorsi*, Op. cit. pp. 22 sgg.

68 HEIDEGGER, M. "Hölderlin e l'essenza della poesia", in *La poesia di Hölderlin*. Op. cit. p. 42.

69 HEIDEGGER, M. "La poesia", in *La poesia di Hölderlin*. Op. cit. p. 220.

dominio del nichilismo, lasciando vedere quella salvezza che significa il "ritorno a casa" (*Heimkehr*) dell'uomo, la riconquista del significato originario dell'essere.

5. Riflessioni conclusive.

Sulla base di quanto esposto, risultano ben visibili le implicazioni pratiche della speculazione filosofica heideggeriana. L'analisi sul malessere della contemporaneità consente ad Heidegger di osservare con occhi lucidi i più devastanti esiti della tecnicizzazione illimitata, echi di un lungo processo articolatosi nel tempo che ha radicalmente trasfigurato il volto della nostra epoca: la riduzione dell'essere ad ente, l'imporsi di una ragione strumentale, la costituzione di un sistema fondato sulla produzione e sulla funzionalità, la crisi delle ideologie tradizionali, lo sviluppo planetario del progresso tecnologico, l'irrefrenabile sfruttamento della terra.

Da questo punto di vista, la *Seinsfrage* può essere interpretata come il motivo ricorrente e fondamentale attraverso cui ricomprendere i problemi più emergenti e cruciali dell'attualità per ripensare, e in un certo senso ricreare, la relazione tra l'uomo e la natura. Cogliendo in tutta la sua radicalità l'aspetto totalizzante della tecnica moderna, Heidegger denuncia lo sfruttamento delle risorse terrestri operato dalla volontà di potenza umana, il cui risultato più immediato è il controllo totale sull'ambiente circostante che porta ad una sorta di snaturalizzazione dei fenomeni naturali. In questo processo, l'uomo ogni volta oltrepassa le proprie possibilità e i propri limiti, sconvolgendo di conseguenza i ritmi e gli equilibri della natura:

La legge nascosta della terra la mantiene nella moderata misuratezza del nascere e del perire di tutte le cose entro i limiti della loro possibilità, che ognuna di esse segue e che tuttavia nessuna conosce. La betulla non oltrepassa mai la sua possibilità. Il popolo delle api abita dentro all'ambito della sua possibilità. Solo la volontà, che si organizza, con la tecnica, in ogni direzione, fa violenza alla terra e la trascina nell'esaurizione, nell'usura e nelle trasformazioni dell'artificiale. Essa obbliga la terra ad andare oltre il cerchio della possibilità che questa ha naturalmente sviluppato, verso ciò che non è più il solo possibile, e quindi è l'impossibile⁷⁰.

L'insistenza sulla necessità di sviluppare una riflessione originaria sull'essere pone, in fondo, l'accento sul rapporto problematico dell'umanità con l'ambiente, offrendo altresì nuove possibilità di comprensione di noi stessi e del nostro pianeta. Le interrogazioni sulla

70 HEIDEGGER, M. "Oltrepassamento della metafisica", in *Saggi e discorsi*. Op. cit. p. 64.

Dichtung e sullo *Andenken* rappresentano, dunque, il tentativo da parte del filosofo di reagire agli squilibri e alle trasformazioni che colpiscono il profilo della natura; allo stesso tempo, suddette interrogazioni ci danno l'opportunità di riflettere sull'essere delle cose e dei fenomeni, ponendo le basi per la costruzione di un modello filosofico -alternativo a quello della razionalità scientifica tecnicizzante e depauperante- fondantesi sulla tesi secondo la quale la totalità della natura non si esaurisce affatto con l'uomo. Ciò significa da un alto pensare la natura non come mera materia inerte e passiva, oggettivabile e plasmabile a piacere; dall'altro, invece, vuole dire soffermarsi sui limiti e le possibilità di un essere umano non più signore o padrone della natura, bensì suo dimorante e pastore.

Riferimenti bibliografici.

ARISTOTELE. *Etica Nicomachea*. Trad. C. Mazzarelli. Milano, Bompiani, 2000.

BALAZUT, J. *Heidegger. Une philosophie de la présence*. Paris, L'Harmattan, 2013.

BALAZUT, J. *Heidegger et l'essence de la poésie*. Paris, L'Harmattan, 2017.

BALAZUT, J. "La thèse de Heidegger sur l'art", en *Nouvelle revue d'esthétique* 5/1, 2010, pp. 141-152.

CURIA, M. *Il nichilismo e la tecnica. Tra Heidegger e Severino*. Firenze, Clinamen, 2014.

DE ALESSI, F. *Heidegger lettore dei poeti*. Torino, Rosenberg & Sellier, 1991.

DERRIDA, J. *Psyché. Invenzioni dell'altro*. Vol. 2. Trad. R. Balzarotti. Milano, Jaka Book, 2009.

DEWALQUE, A. *Heidegger et la questione de la chose*. Paris, L'Harmattan, 2003.

FABRIS, A. "L'ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923", in VOLPI, F. (a cura di). *Guida a Heidegger*. Bari, Laterza, 1998.

GIANNETTO, E. *Sguardi sul pensiero contemporaneo. Filosofia e scienze per cambiare il mondo*. Padova, Libreriauniversitaria.it, 2018.

HARMAN, G. *Heidegger Explained. From Phenomenon to Thing*. Chicago, Open Court, 2007.

HEIDEGGER, M. *Che cosa significa pensare?*. Trad. U. Ugazio e G. Vattimo. Milano, Sugarco, 1988.

HEIDEGGER, M. *Essere e tempo*. Trad. A. Marini. Milano, Mondadori, 2013.

HEIDEGGER, M. *Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Il Reno"*. Trad. G. B. Demarta. Milano, Bompiani, 2005.

- HEIDEGGER, M. *Hölderlin. Viaggi in Grecia*. Trad. T. Scappini. Milano, Bompiani, 2012.
- HEIDEGGER, M. *In cammino verso il linguaggio*. Trad. A. Caracciolo. Milano, Mursia, 2014.
- HEIDEGGER, M. *L'inno "Andenken" di Hölderlin*. Trad. C. Sandrin e U. Ugazio, Milano, Mursia, 1997.
- HEIDEGGER, M. *L'inno "Der Ister" di Hölderlin*. Trad. C. Sandrin e U. Ugazio. Milano, Mursia, 2003.
- HEIDEGGER, M. *L'origine dell'opera d'arte*. Trad. G. Zaccaria e I. De Gennaro. Milano, Marinotti, 2012.
- HEIDEGGER, M. *La poesia di Hölderlin*. Trad. L. Amoroso. Milano, Adelphi, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Lettera sull'"umanismo"*. Trad. F. Volpi. Milano, Adelphi, 2008.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Trad. F. Volpi. Milano, Adelphi, 1994.
- HEIDEGGER, M. *Saggi e discorsi*. Trad. G. Vattimo. Milano, Mursia, 2015.
- HEIDEGGER, M. *Segnavia*. Trad. F. Volpi. Milano, Adelphi, 2008.
- HELTING, H. "Alétheia-Etymologien vor Heidegger im Vergleich mit einigen Phasen der alétheia-Auslegung bei Heidegger", in *Heidegger-Studien* 13, 1997, pp. 91-107.
- VON HERRMANN, F.-W. *La filosofia dell'arte di Martin Heidegger. Un'interpretazione sistematica del saggio "L'origine dell'opera d'arte"*. Trad. I. De Gennaro e M. Amato. Milano, Marinotti, 2001.
- HÖLDERLIN, F. *Le liriche*. Trad. E. Mandruzzato. Milano, Adelphi, 1977.
- HÖLDERLIN, F. "Patmos", in *Sämtliche Werke*, Bd. 2, hrsg. von F. Beissner. Stuttgart, Kohlhammer, 1951.
- HÖLDERLIN, F. *Poesie*. Trad. G. Vigolo. Milano, Mondadori, 1986.
- HÖLDERLIN, F. *Tutte le liriche*. Trad. L. Reitani. Milano, Mondadori, 2001.
- KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley, University of California Press, 1993.
- KLUGE, F. *Etymologisches Wörterbuch*. Berlin, De Gruyter, 1960.
- KOCKELMANS, J. J. *Heidegger on art and art works*. Dordrecht, Nijhoff, 1985.
- MARAFIOTI, R. M. *La questione dell'arte in Heidegger*. Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2008.

- MORETTI, G. *Il poeta ferito. Hölderlin, Heidegger e la storia dell'essere*. Imola, La Mandragora, 1999.
- PANATTONI, R.; GRAZIOLI, E. (a cura di). *Le scarpe di Van Gogh*. Milano, Marcos y Marcos, 2013.
- PLATONE. *Simposio*. Trad. G. Reale. Milano, Bompiani, 2000.
- PLATONE. *Sofista*. Trad. B. Centrone. Torino, Einaudi, 2008.
- PÖGGELER, O. *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg, Alber, 1992.
- RICHARDSON, W. J. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. The Hague, Nijhoff, 1963.
- ROVATTI, P. A. *La posta in gioco. Heidegger, Husserl e il soggetto*. Milano, Bompiani, 1987.
- RUGGENINI, M. (a cura di). *Heidegger e la metafisica*. Genova, Marietti, 1991.
- SAFRANSKI, R. *Heidegger e il suo tempo*. Trad. M. Bonola. Milano, TEA, 2008.
- SEMERARI, G. (a cura di). *Confronti con Heidegger*. Bari, Dedalo, 1992.
- SEVERINO, E. *L'essenza del nichilismo*. Milano, Adelphi, 1982.
- SEVERINO, E. *Heidegger e la metafisica*. Milano, Adelphi, 1994.
- SINNERBRINK, R. "A Heideggerian Cinema?: On Terence Malick's *The Thin Red Line*", in *FilmPhilosophy* 10/3, 2006, pp. 26-37.
- SONCINI, U. "La tematica del nichilismo in Nietzsche, Heidegger, Severino", in *Divus Thomas* 102, 1999, pp. 182-223.
- STAMBAUGH, J. *The Finitude of Being*. Albany, State University of New York Press, 1992.
- THURNHER, R. "¡A las cosas mismas! Acerca de la significación de la máxima fenomenología fundamental en Husserl y Heidegger", en *Seminarios de filosofía* 9, 1996, pp. 24-44.
- TOSCANI, F. *L'azzurro della scuola degli occhi. Terra e cielo di Hölderlin e di Heidegger*. Piateda (So), CFR, 2012.
- TOSCANI, F. *Poesia e pensiero nel "tempo di privazione"*. In cammino con Hölderlin e Heidegger. Pistoia, Petite Plaisance, 2010.
- VATTIMO, G. *Poesia e ontologia*. Milano, Mursia, 1985.
- VITIELLO, V. *Utopia del Nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*. Napoli, Guida, 1983.
- VOLPI, F. *Il nichilismo*. Bari, Laterza, 2009.

VOLPI, F. "'Noi senza patria': Heidegger e la *Heimatlosigkeit* dell'uomo moderno", en *Revista Portuguesa de Filosofia* 59, 2003, pp. 1261-1267.

WELSCH, W. *La terra e l'opera d'arte. Heidegger e il Crepuscolo di Michelangelo*. Trad. U. Ugazio. Ferrara, Gallio Editore, 1991.

YOUNG, J. *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 7, NÚMERO 6: JULIO DE 2020. ISSN 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2020.i06.06

[pp. 117-136]

Recibido: 01/05/2020

Aceptado: 18/06/2020

Benjamín Fondane, *La conciencia desdichada*: "Prefacio para el presente". Traducción y edición crítica.

Benjamin Fondane, *The unhappy consciousness*: "Preface to the present time". Translation and critical editing.

Susana Peñalva

Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina.

Resumen:

Para quienes somos no solo ciudadanos de una sociedad material sino también seres metafísicos, es imposible reducir el rol de la filosofía -como querría el marxismo- a una revuelta contra la injusticia económica, ética o política, o incluso -como Kant y Husserl- a un conocimiento racional de los primeros principios o a una ciencia formal. Explorando la angustia y el absurdo, la filosofía existencial aborda las causas de la conciencia desdichada de lo existente singular: la muerte, la necesidad y la irrealidad. Es un acto de rebelión, una tentativa de superar las evidencias y de descubrir las posibilidades del vivir.

Palabras clave: Criticismo; Fenomenología; Nihilismo; Metafísica, Filosofía existencial.

Abstract:

If we are not only members of a material society, but also metaphysical beings, it is impossible to reduce the role of philosophy -like Marxism- either to a revolt against our unfair economical, ethical or political situation or -like Kant or Husserl- to a rational knowledge of first principles or to a formal science. The existential philosophy, which explores the anxiety and the absurd, deals with the causes of the existing individual's unhappy consciousness: death, necessity and unreality. It is an act of rebellion, a tragic attempt to overcome self-evident truths and find the possibility of living.

Keywords: Criticism; Phenomenology; Nihilism; Metaphysic; Existential philosophy.

1. El autor: Benjamín Fondane (1898-1944).

La Conscience malheureuse (La conciencia desdichada) es una obra mayor de la filosofía existencial de los años treinta¹. Joven poeta y crítico rumano expatriado en Francia en 1923, Benjamín Fondane es uno de esos autores atormentados por la ausencia de Dios en la cultura racionalista moderna marcada por el positivismo. Inicialmente próximo al espíritu subversivo del dadaísmo, pronto identifica su revuelta por el absurdo con la perspectiva irónica e irracionalista del filósofo ruso León Chestov, exiliado en Francia en 1921. La adhesión sin reservas a su filosofía existencial, a partir de 1929, le permite deconstruir la tradición ateniense del *Logos*. Fondane no dejará de denunciar un conflicto profundo entre lo "real", construido por la cultura racionalista, y lo existente singular, entre el saber y el "no ver" de los poetas y de ciertos místicos, entre Atenas y Jerusalén: tal es el divorcio íntimo de la "conciencia desdichada".

¹ Publicada por primera vez en francés en 1936 por Denoël et Steele, la obra fue reeditada en 1979 por las ediciones Plasma; luego fue objeto de una nueva edición, presentada y anotada por Olivier Salazar-Ferrer con la participación de Nicolás Monseu (Lagrasse, Éditions Non Lieu-Verdier, 2013) (N. d. T.).

2. Prefacio para el presente².

*El hombre no aspira a lo imposible; y si aspirase,
todos lo juzgarían insensato.*

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*

*Que se cumpla, pues, la promesa: "¡No habrá
nada imposible para vosotros!"*

León Chestov, *Des sources des vérités
métaphysiques*¹

Aunque -como es sabido- pertenece al austero arsenal de nociones hegeliano -extraído de la más temible de las panoplias filosóficas- el título de este libro no dejará de despertar en el lector, en especial en épocas como la nuestra, la idea confusa pero tenaz de una toma de conciencia respecto de una actualidad que nos importuna y obsesiona demasiado como para que el espíritu pueda rehusarse a considerarla o no se vea tentado de extraer de ella alguna enseñanza. Pues no es misterio para nadie que nuestro mundo: ideas, estructuras, economía, valores, vive esperando turno ante el síndico, y que el hombre nunca ha estado tan obligado como ahora a tener que buscar una salida en la Historia y a vincular su destino al de una transformación apasionada de la realidad que le fue dada.

Si a primera vista este libro no responde a lo que se espera de él, no habría que inferir de esto que subestimamos la presión del peligro, que cerramos los ojos ante la amenaza creciente que representan la pauperización, la guerra, la estupidez y la maldad sistemáticas, que nos creemos al abrigo de las convulsiones de una cultura que, al desmoronarse, corre el riesgo de arrastrarnos vivos bajo sus escombros -y que nosotros despreciamos, desde lo alto de la torre contemplativa, esa legítima voluntad del hombre de intentar forjar *por sus propios medios*, a riesgo de ahogarse, una desesperada empresa de salvataje. Ninguna contemplación, ninguna especulación pura, podría disputarle a las sociedades humanas el derecho vital de querer poner límite a una condición que para la inmensa mayoría de sus miembros se ha vuelto *insostenible*. Por más evanescente y precaria que sea la trama de los acontecimientos históricos, políticos y económicos, estamos forzados a reconocerles una *terrible presencia*. ¿Acaso somos *libres* de no tenerlos en cuenta? ¿No hemos sido arrancados a nosotros mismos y *forzados* a oponer una reacción, tan impensada como inmediata, que nos lanza a la calle, ardiendo de acción, de resentimiento, de indignación y de ira? ¿No estamos *obligados* a someternos al *primum vivere* y a relegar a segundo plano

2 Prólogo a *La Conscience malheureuse (La conciencia desdichada)*. Versión castellana elaborada por Susana Peñalva a partir de la edición crítica de Olivier Salazar-Ferrer (cit. pp. 15-31). Las notas y comentarios aparecen agrupados al final del texto, indicados en numeración romana (I, II, III...), a diferencia de la versión original, que los indica mediante el número de páginas. Ese aparato crítico ha sido completado en ocasión de la presente traducción (N.d.T.).

cuestiones hasta ahora consideradas como primordiales, por mucho que nos mortifiquen las angustias y las perturbaciones que no dependen solo del hecho de *estar entre los hombres* -sino también y simplemente del hecho de ser?

Somos a la vez, en cuanto ciudadanos de la desdicha social, seres políticos, y en cuanto ciudadanos de la desdicha humana, seres metafísicos. *Primum vivere deinde philosophari*, sería un excelente adagio si la filosofía no fuera más que -lo que por otra parte ella cree ser- una ciencia formal aplicada a conocer los primeros principios, a promover los *criterios* de valor y a *reflexionar* sobre lo sido. Pero en tanto y en cuanto ella es, y no en tanto y en cuanto conoce (en un Chestov, en un Nietzsche, en un Kierkegaard -para no mencionar sino a los modernos), la filosofía no es una suerte de verificador de las pesas y medidas -o como ella dice: de las evidencias- sino *el acto mismo por el cual lo existente afirma su propia existencia, el acto mismo de lo viviente, buscando en sí y fuera de sí, con o contra las evidencias, las posibilidades mismas del vivir*. ¿Es lícito invocar, en consecuencia, la importancia y lo trágico de la situación, como la extrema urgencia con que ésta requiere nuestra decisión, para negarle al hombre que, más allá de los obstáculos exteriores y materiales (por cierto ajenos a su voluntad), tropieza con las resistencias internas y espirituales (igualmente ajenas a su voluntad), el derecho, no menos legítimo de velar por la conservación de lo esencial acallado por la fiebre de lo inesencial, y de reflexionar dos veces antes de comprometer, en un acto incondicionado, la *totalidad* de un ser que allí no se encuentra representado? En la actualidad, demasiada gente proclama desgañitándose que levantar el menor polvo metafísico equivale a querer defender solapadamente el orden de los valores en tela de juicio y torna el grito angustiado y profundo del ser solidario del mantenimiento de un estado de cosas tan ruinoso como inicuo, del cual es la primera víctima, el primero en sufrir.

Por *justa* que sea la insurrección colectiva que se alza contra la realidad económica, ética y política, ¿por qué obligarnos necesariamente a pagarla con el abandono forzado de los requerimientos de nuestra vida interior y con la represión tan angustiosa como inútil de una realidad que no se da ni está presente sino en la más recóndita y secreta intimidad del individuo? Si la propia experiencia metafísica no fuera más que una experiencia *privilegiada*, del orden de la excepción, me pregunto: ¿en qué tal experiencia perjudicaría a esa experiencia mayoritaria que, precisamente por serlo, abarca en su extensión hasta los casos de excepción? A la categoría ética colectiva que se denomina "injusticia", corresponde -en otro registro humano- la categoría metafísica, tan poco clara como la primera, que se da en llamar "la desdicha". ¿Por qué entonces -mientras los mejores de nosotros concuerdan sobre los problemas inmediatos de la guerra, de la paz y de la justicia social- algunos pretenden imponernos tantas presiones y cortapisas con la única finalidad

de hacernos creer que *nuestro destino está totalmente agotado por las exigencias y las obligaciones de lo social*? Si los líderes de nuestra civilización, en nombre de una táctica fecunda pero forzosamente simplificadora, se niegan a considerar la realidad actual como la primera cáscara de una realidad más profunda - ¡Están en su derecho! Pero el nuestro es confesar honestamente la integridad y la indivisibilidad de la conciencia desdichada -una conciencia desdichada que sufre globalmente, aunque no indistintamente, de la falta de pan, de trabajo, de libertad, de justicia, pero también de la presencia hostil de la irrealidad, de la contradicción, de la impotencia, de la necesidad, de la muerte- y por eso mismo de ese *Fatum* por el cual se opera inexplicablemente la completa alienación de los poderes del hombre.

Sin duda hemos franqueado demasiado rápido la distancia que separa la actualidad *bruta* (que de buen grado se nos perdonaría soslayar) de la *actualidad pensada*, que no es solo un caos agitado de concreto informe, sino *un momento* de una realidad moviente, atravesada por una corriente inteligible llamada *dialéctica*; dialéctica que no pretende ser solo una explicación pertinente del hombre social a través del fenómeno económico, sino también una explicación *exhaustiva* del hombre puro y simple. No voy a negar que la dialéctica histórica da cuenta de una parte importante de nuestra realidad; pero aún así: ¿comprende acaso *todas* nuestras cuestiones? ¿No deja *nada* de lado? ¿No arrastra, pues, en su evolución problemas *insolubles*, que a raíz de su propio método no puede dejar de suscitar, en particular ese problema del "sacrificio humano", cuyo desarrollo mismo exige, solicita y reclama? Fuerza ciega y devoradora, aunque teleológica, ¿la dialéctica ignora acaso que los contrarios que postula, y que ella supera y niega, no son meras abstracciones "cómodas", sino individuos humanos, de carne y hueso, que la *superación* libra impasiblemente a la muerte?³ⁱⁱⁱ ¿Puede una filosofía de lo concreto autorizarse

3 Cf. a ese respecto, MARX, [K. *Misère de la philosophie*]. En *Morceaux choisis*. [Intr. Lefebvre, H., Gutermann, N., París, Gallimard, 1934] p. 106: "En Inglaterra las huelgas han servido constantemente de motivo para inventar y aplicar nuevas máquinas. Las máquinas eran, por así decir, el arma que empleaban los capitalistas *para sofocar la rebeldía de los obreros calificados*. La invención más grande de la industria moderna -el *self-acting mule*- *puso fuera de combate a los hilanderos sublevados*. Aun cuando las coaliciones y las huelgas tuviesen como único resultado que el pensamiento innovador en el terreno de la mecánica dirigiera contra ella sus esfuerzos, aun en ese caso las coaliciones y las huelgas *ejercerían una influencia inmensa sobre el desarrollo de la industria*". [Ed. cast. MARX, C. *Miseria de la filosofía*. Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, s/f. Marxist Internet Archive, 2010 (Cap. 2, § V. *Las huelgas y las coaliciones de los obreros*); las bastardillas son de Fondane. N. d. T.].

Es evidente que en este caso la dialéctica sacrifica deliberadamente y sin el menor reparo los "hilanderos sublevados" al genio mecánico -suponiendo que el genio mecánico es necesario al *desarrollo ideal de la dialéctica*. Pero a la dialéctica no le preocupan esos mismos hilanderos *derrotados*. No puede ni quiere dar cuenta de su destino. Al igual que Nietzsche, -aunque en otro sentido- se eleva *¡por encima de la Piedad!*

a no tomar en cuenta las vidas humanas que son *necesarias* a la formación de sus conceptos -así se trate de los mejores? Reconozco que una filosofía que francamente se propone "transformar el mundo" y no *pensarlo*, está necesariamente obligada a recurrir a "conceptos" comprensibles y manejables (fundados en lo que los hombres tienen en común, en lo que les es idéntico: por ejemplo, las relaciones de producción, más aún que los postulados éticos y el principio de contradicción); tiene también que rechazar forzosamente lo singular, lo excepcional, lo individual, los estados vividos de la conciencia, en tanto y en cuanto no son ni un claro objeto de pensamiento ni un objeto de interés social.

Si ese pensamiento audaz se aviene al fin a "transformar el mundo", es lógico verlo establecer instituciones destinadas a ajustar los rasgos comunes, estadísticos, económicos, ya considerados y que dan soporte a la materia concreta que dicho pensamiento se ha dado por objeto. Es natural aún verlo esperar que esas modificaciones sensibles de lo social no vayan a dejar de provocar efectos profundos, y quizá incluso bienhechores, en la sustancia de esa "singularidad" que fue preciso dejar en suspenso. Pero resulta por de pronto extraño verlo dictaminar acerca de los rasgos individuales, singulares, excepcionales, tachar de "abstracción" o de "engaño" la vida interior y las angustias sufridas por el yo -dado que esa vida interior, ese yo singular, y sus horrores y sus estados de trance y sus reacciones y su impotencia ante lo real metafísico, *no han ingresado en la formación de sus conceptos y han quedado, en consecuencia, fuera de lo real aprehendido*. Obrar sobre elementos que uno no se ha dado por objeto, que uno no ha pensado, he ahí una tara que vicia de *idealismo* la dialéctica histórica. Una filosofía de lo concreto -que no es solo una táctica revolucionaria y una política del *presente*- debe definir en primer lugar lo concreto que se da a sí misma por objeto, y no caer en la ingenuidad de llamar "abstracción" a lo que precisamente no se deja *abstraer* y se rehúsa al "sistema", aunque deba por ello limitar su *Weltanschauung* y ceder deliberadamente a otras técnicas -a las filosofías de lo concreto *cualitativo*- la tarea de apropiarse de lo que les corresponde por derecho propio. Es más "prudente" no querer ser más que una teoría neta, cuyo objeto no es otro que lo social, que una "religión" confusa y pretenciosa que conserva y mantiene entre los hombres un estado oscuro de tensión y de conflicto.

Denegar a lo que es el derecho de ser eternamente "lo que es", rehusar a "lo que es" el predicado de la verdad, tal es en suma, o al menos tal debería ser, el doble método dialéctico y metafísico. Pero las técnicas implementadas son necesariamente *distintas*, estando sujetas como están, aquí y allá, a finalidades de diverso orden y de alcances diferentes. En un caso está en juego la corteza de lo real, y en el otro su núcleo profundo; aquí se considera la condición del hombre en lo social, y allá la condición humana en

lo real; aquí se *mide* al hombre desde el exterior en cuanto fuerza útil y razonable; y allá se lo *vive* en la plenitud viviente de su yo, como fuerza singular y absurda. El movimiento cuantitativo que agota la realidad del hombre social carece de medida común con el movimiento cualitativo que subyace al lado tenebroso del individuo, así como el mandamiento ético: "te sacrificarás por la felicidad de tu semejante" carece de medida común con el mandamiento metafísico: "perseverarás en tu ser". Pero muy a menudo, bajo la presión interna del sistema, esas visiones dan muestra de cierta pérdida de sustancia, experimentada dolorosamente: el hombre social se ofusca con razón de que la especulación metafísica conciba tanto desprecio por su condición terrestre y sus miserias históricas; por nuestra parte, nos molesta que la dialéctica defina al hombre "*en su realidad*"⁴, como "el conjunto de las relaciones sociales"⁵, y que sacrifique a la ligera las "abstracciones" que no son más que los estados vividos de la conciencia, aun cuando deba reconocer por otra parte "que la producción en general es (también) una abstracción". Pero, nos dirá otra vez Marx, "esta abstracción es razonable" -es la "razón concreta" de Hegel que reaparece, esta vez bajo la forma de lo "concreto razonable". ¿Habrà que recordar que también existe un concreto "irrazonable"? ¡Prohibido! El malentendido, como bien se ve, no está precisamente a punto de extinguirse.

Existe pues un vínculo cierto, aunque enigmático, entre la *condición desdichada* y la *conciencia* desdichada. Las revoluciones sociales nunca transformarán la estructura profunda de lo real, ya que a la vez están lejos de proponérselo como objetivo. Por más que la desdicha haya sido sensiblemente modificada en algunos de sus puntos afectados de reumatismo, habrá conservado no obstante la mayor parte; y la conciencia no se verá aliviada de su división consigo misma. Los mismos problemas se plantearán, con igual agudeza, por más que el orden y la felicidad social hayan sido realizados y aun cuando sea *muy importante* que hayan sido deseados y realizados. El hombre no podrá sustraerse a la necesidad de poner eternamente en cuestión la significación de su existencia, por la simple razón de que no puede imponerse a su existencia y que -por el contrario- es la existencia la que se impone a él; así, no puede renunciar a querer poseer la verdad, por la sencilla razón de que es la verdad la que no renuncia a él. El aguijón de una desdicha común siempre empujará a unos a ciertas rutas que los otros no podrán emprender sino a

4 El concepto filosófico de la "esencia humana" como "el conjunto de las relaciones sociales" es enunciado en la sexta tesis sobre Feuerbach: "Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales", MARX, K. y ENGELS, F. *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. México D. F., Grijalbo, 1970, p. 11; destacado en el original. (N.d.T.)

5 MARX, [K. *Thèses sur Feuerbach*, en *Morceaux choisis*. Op. cit.,] p. 51.

medias, habiendo nacido para perseguir, en condiciones desesperadas, soluciones menos fáciles.

En el límite extremo de toda sociedad por venir, siempre habrá, pues, un lugar para la movilización permanente contra una realidad hostil, inexplicable y absurda, una doble voluntad tenaz de "racionalizarla" o de "caotizarla", de negarla o de tornarla propicia, de hacerla a nuestra medida o de plegarnos a la suya. De ese "real", el hombre nunca abandonará la solución -y tratará de apoderarse de él mediante una fusión absoluta o "un desarreglo de todos los sentidos"^{iv}- aun cuando crea oponerle su renuncia, su resignación o su ausencia. No parece improbable que una sociedad exenta de toda preocupación material -si alguna vez llegara a existir...- resulte más apta que la nuestra para darse por completo y sin segunda intención a la angustia metafísica. De todos modos, nada nos hará admitir que no se encara una lucha sino porque se la cree fácil y susceptible de realizar sus fines en forma inmediata -y que el hombre pueda rehusarse a una lucha muchísimo más grave, contra un adversario mucho más terrible, solo porque las posibilidades de ganar parezcan, a primera vista, utópicas e improbables. Mientras la realidad siga siendo lo que es, de una forma u otra -a través del poema, del grito, de la fe o del suicidio- el hombre dará testimonio de "irresignación", aunque esta falta de resignación deba ser -o parecer- puro absurdo y locura. En efecto, nada garantiza que la locura no deba acabar un día por vencer a la razón.

Posdata.

En los ensayos que integran este libro no hemos tenido la pretensión de exponer "objetivamente" el pensamiento fundamental de las obras analizadas y puestas en tela de juicio, por la sencilla razón... Es que tenemos diversas razones para ello, ninguna de las cuales es simple, a decir verdad.

En efecto, no es simple reconocer que uno se ha despertado un día dolorosamente insatisfecho por las respuestas, las evidencias, las consolaciones y las verdades que de todos lados se ofrecen a las inquietudes angustiadas de nuestro yo; ni que en lo más íntimo del ser nuestra confianza en la razón se fisuró -como si un lento y sordo terremoto hubiera devastado la conciencia, modificando íntegramente nuestro mapa mental. Hasta entonces habíamos seguido -como todo el mundo- la "vía real" de la filosofía. Habíamos estado de acuerdo con Husserl cuando confesaba abiertamente que la filosofía no buscaba más que "las evidencias primeras y absolutas que *deben* y *pueden* sostener el edificio de la ciencia universal"^{vi}. Le habíamos creído y lo habíamos seguido como hombre de orden, felices de poner fin con él a la era de los relativismos, de los criticismos, de la anarquía espiritual.

¿Qué más *natural* que querer construir un edificio de certidumbre inexpugnable, y estar dispuesto a sacrificarle lo que hubiera podido *obstruir* su construcción? Había allí una gran claridad, tan grande, que al fin tuvimos la sospecha de que, tras esa claridad, se disimulaba un miedo atroz: el miedo de que esas evidencias no fueran ni verdaderas, ni primeras, ni absolutas -el miedo de que la filosofía no fuera otra cosa que un acto fallido, una neurosis obsesiva, un secreto vergonzoso que había que callar a cualquier precio- a riesgo de hundirse, de tocar fondo en la angustia, en el absurdo y en la locura. Sin duda, antes de construir su edificio, Husserl *vio* eso; y es porque vio eso que intentó, con una audacia y una potencia increíbles, el más desesperado de los sistemas racionalistas; es porque abordó de frente el miedo y el peligro que el peligro y el miedo lo marcaron tan profundamente -de forma tan indeleble-, que nos parece que en él la Razón misma enloqueció. ¿Pero qué es lo que vio, que le hizo desafiar tan furiosamente el terror? El vio... *que era imposible ver*.

Lo que había que callar a toda costa -el secreto aterrador del *Homo philosophus*- ilentamente, pero cuán apasionadamente, lo hemos deletreado en nosotros mismos! ¿Era posible entonces que el conocimiento -esa pura sabiduría, ese saber antiguo- hiciera trampa para que olvidáramos que había escamoteado su primera pregunta, el primer interrogante entre todos? A saber: "Para qué, en última instancia, el conocimiento? ¿Por qué evidencias primeras y absolutas? ¿Por qué evidencias que deben y pueden sostener el edificio del saber? ¿Y qué hacer de las evidencias que *deben*, pero no *pueden* sostener el edificio? ¿Para qué ese saber *fundado en el sacrificio*? ¿Acaso la vida tenía necesidad de él para vivir, acaso ese saber era necesario, indispensable para la vida? ¿O bien, muy por el contrario, se trataba de *un rechazo de la vida*, de un suicidio, de un intento de evasión, de algo que la vida *no quería*?"

Sin duda alguna, las respuestas a esos interrogantes participan extrañamente del absurdo. En efecto, son absurdas, y lo son más allá de lo que se piensa. Pero por el hecho de suscitar respuestas insensatas, esos interrogantes no son en sí mismos absurdos y, en principio, no habría ningún obstáculo mayor para plantearlos. Tal es al menos la opinión de Bergson en su último libro, *El pensamiento y lo moviente*: "Pero lo cierto es que, en filosofía, como en otras partes, se trata de *encontrar* el problema y por tanto de *plantearlo*, más aún que de resolverlo"^{vii}. ¡Estamos pues en el buen camino! Desgraciadamente, eso no es para Bergson más que una afirmación en el aire: la simple lectura de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* bastaría para convencernos. Semejante proposición supone una ruptura dramática con las *condiciones mismas* de toda filosofía y Bergson no tiene la intención de consumarla. Otros fueron de hecho mucho más penetrantes que él. Así, un Aristóteles, que había advertido: "¡Hay que detenerse!"^{viii}, y un Kant, cuando escribía:

"Saber lo que racionalmente puede pedirse, es por sí solo prueba harto evidente de cordura y de talento; porque si la pregunta es absurda en sí y requiere respuestas ociosas, no solo deshonra al que la hace, sino que a veces genera el inconveniente de precipitar al absurdo al que sin pensar responde..." (*Lógica trascendental*)^x. Desde luego que, en la práctica, Bergson desconfió de su propia proposición y evitó cuidadosamente *cubrirse de vergüenza*. Así, a propósito de Dios y de la moral no planteó ningún interrogante "que provocara respuestas ociosas", como tampoco fueron planteadas, desde que la filosofía existe, todas las cuestiones que ésta no podía resolver decentemente. Es porque en filosofía no se trata meramente de resolver los problemas, y no de plantearlos -como lo vieron tan valerosamente Kant y Aristóteles-, que nos fue preciso avanzar clandestinamente, de "tabú" en "tabú". Y es porque plantear ciertos problemas resulta una operación "tabú" para la filosofía -tabú cuya violación nos cubre de vergüenza-, que nos vimos obligados a entrar en guerra contra la filosofía. Diga lo que diga Bergson, no debemos fiarnos de su astucia. Antes de plantear una cuestión que la filosofía es incapaz de resolver, piensen en las amenazas de Kant. Y este último fue incluso discreto; pues no solo se verán "cubiertos de vergüenza"; sino que instantáneamente una potencia oscura los abandona: la tierra bajo sus pies, el cielo sobre su cabeza; el equilibrio interno se ve trastocado; algo los priva de la asistencia del bien, de la virtud, del deber; se les escamotea la presencia reaseguradora de la certidumbre, de la apodicticidad [certeza o evidencia absoluta]^x, del acuerdo tranquilizador y unánime con la humanidad; la grandeza, la belleza y el heroísmo les rehúyen incluso antes de que hayan abierto la boca, y el terrible ojo que ya fulminaba a Caín, los persigue: los acusa implacablemente de haber "manchado su propia conciencia" por haber faltado gravemente a las leyes de la "probidad intelectual". Interrogantes tales como: "¿Qué es el conocimiento? ¿De dónde obtiene su derecho a juzgar y a promulgar evidencias?", no se formulan a la luz de la cordura, sino en una noche, vuelta de pronto tan negra que ustedes mismos llegan a creerse ciegos. Y uno se pregunta: "¿El Saber no será más que virtud?". Mas todo el mundo concuerda hoy en día en rechazar la clara intuición socrática. ¿Sería pues [el Saber] dicha, plenitud, culminación de la existencia? Pero Nietzsche, ese gran fantasma, surge ante nosotros. Por supuesto, también él amenaza de "desgracia" a aquel que haya "manchado su probidad intelectual"; mas no puede abstenerse de advertirnos -como si algo más elevado que la "probidad intelectual" lo impulsara a hacerlo- que el Saber nos arrancó "todo lo que hay de consolante y de santo, todo lo que cura, toda esperanza", para hacernos adorar "la piedra, la estupidez, la pesadez (la gravedad), el destino"^{xi}. Otros, tras él, han confesado ingenuamente, como fue el caso de Freud, que la ciencia se engrandece por haber tenido el coraje de enseñarnos la resignación al "universo hostil"; y que el filósofo no es más que "el abogado general del renunciamento"^{xii} -es decir, otro profesor de virtud. Esta virtud, que no se reconoce

en general por lo que es, y que se disimula con bastante habilidad bajo los nombres del saber, la razón, el progreso, las luces, se da más abstractamente en lo que Heidegger llama "la tercera forma de la actividad trascendental, a saber, la justificación, la legitimación, la explicación"^{xiii}.

¡Yo también caí en la trampa de la "tercera forma de la actividad trascendental"! ¡El lector se dará cuenta y rectificará por sí mismo! Y sin embargo, aunque contra mi voluntad, la luz se ha hecho en mí, devoradora... esa luz que otros pretenden que es la noche. ¿La noche? ¡Sea, pues! ¡Noche maravillosa y atroz! Noche sofocante en la que todo se desmorona, en la que el pensamiento no encuentra a qué aferrarse, sino a sí mismo; "pensamiento aferrándose al pensamiento y tirando"^{xiv} (Rimbaud, *Carta del Vidente*). Este pensamiento angustiado aún no es *libre*, pero la libertad es una de sus *posibilidades*. Adivina, presiente, que *lo más importante* no es edificar una ciencia a la medida del hombre, sino elevar al hombre al nivel de su existencia, decidir la resolución del más terrible de los conflictos. Devuelto a sí mismo, ese pensamiento se irrita de las "evidencias" que "deben y pueden" sostener el edificio de la ciencia universal y halla un sabor liberador en las evidencias que se niegan a sostener esta ciencia insolente. Ya no es un pensamiento *autónomo*, sino un pensamiento solidario de la existencia, que "participa" de la existencia y exclama: "¿Qué necesidad tiene pues la existencia de ser justificada y legitimada, es decir de aceptar un tribunal, aún si ese tribunal no tuviera otra misión que confirmar pura y simplemente sus datos?".

Sé que, mucho antes que Husserl, Kant había respondido tranquilamente a ese grito (en su prefacio a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*): "Nuestra época es la propia de la crítica, a la cual todo ha de someterse. En vano pretenden escapar a ella la *religión por santa* y la *legislación por majestuosa*. Así acaban levantando contra ellas motivadas sospechas y no pueden exigir el sincero respeto que solo concede la razón a lo que ha sido capaz de afrontar su libre y público examen"^{xv}. Mas en verdad, ¿qué hará la existencia de la "sincera estima" de la razón? Aún admitiendo que ella le pueda ser acordada luego del libre y público examen, ¿esta "sincera estima" le ayudará a vivir? Pero ¡es evidente que la razón-virtud tiene otras preocupaciones in mente que la de "legitimar" y "justificar" (e incluso de cubrir con "su sincera estima") las absurdas necesidades de la existencia! No le preocupa la existencia y no descansará hasta que no haya levantado su "edificio", como lo llaman Husserl o Kant o, como dice aún Kant, "hasta que no haya instituido un tribunal que, *garantizando sus legítimas pretensiones...*"^{xvi}. En ese caso, ¿qué salida le queda a la existencia, desestimada en su demanda, supeditada al libre y público examen, con o sin la *sincera estima* de la razón? ¿Va a retirarse del juego y permitir que el saber construya tranquilamente su edificio? ¿Aceptará confiar en una "reconciliación" futura, en una de

esas síntesis dialécticas que le conceda un lugar mínimo pero soportable? ¿No sabe acaso que nunca saldrá de la jurisdicción de la razón y que, mientras exista el conocimiento, deberá considerarse perdida -para siempre? Reconsiderando todo, más vale renunciar a la "sincera estima" del Saber. Más vale salvar la existencia, así debamos romper a pedazos ese conocimiento, tras haberlo superado -¡así debamos nosotros mismos ser rotos a pedazos, si fracasamos...! Pero un hombre que teme más perder su existencia que la "estima" del saber -admitiendo que se trate de un hombre honesto- ¿qué derecho le acuerda aún al noble título de filósofo? ¿qué filósofo es ese que confiesa no poder lograr satisfacción más que a expensas del conocer y que pretende que la verdad no está al final de un saber sino de un poder, no de una evidencia *a priori* sino de una presencia efectuada, no de algo que se *sabe*, sino de una cosa que se *vive*? ¿Qué filósofo es ese para el cual la libertad no empieza sino ahí donde termina el conocimiento?

Es hora de confesar que el autor de esta obra no ha llegado a la investigación filosófica por las vías habituales de la escuela (¡de la cual no posee casi las virtudes, las disciplinas, y mucho menos el espíritu!) y que no se cree en absoluto obligado a guardar un silencio oneroso con respecto a una operación cuya seducción le interesa desmitificar lo antes posible. He ahí la razón por la cual llega a desembocar, tan inoportunamente, sobre las cuestiones acerca de las cuales Poincaré había afirmado perentoriamente "¡que no se plantean!" Que nuestra conciencia desdichada es, en efecto, una de esas cuestiones. Plantear esta cuestión -*el mero hecho de plantearla*- ya es liberar la conciencia; pues ella es libre de ahí en más, aunque más no sea de *luchar* contra esa desdicha que la informa y de la cual se reconoce *distinta*. Es libre de *esperar* que la desdicha podrá disiparse un día, así como un día llegó.

Dicho esto, el lector no dejará de adivinar los móviles que impulsan al autor a evitar la lucha leal, "objetiva" y el "libre y público examen" que, sujeto a los estatutos de la legitimación, de la justificación, de la explicación, deciden, en última instancia, de las *cuestiones que no se plantean*. "Percibirá" que el autor debe pasar por las propias mallas de la "tercera forma de la actividad trascendental", y que por ello, no puede librarse más que a una táctica astuta de guerrillas repentinas, cualquiera sea el rendimiento que descuenta o el fracaso que lo acecha. Aunque haya sido llevado a este camino por un maestro que ama y venera entre todos^{xvii}, empujado -más bien que comprometiéndose de *motu proprio*- por una presión, tan afectuosa como lúcida, *se comprenderá* que no quiera hacer compartir a nadie la responsabilidad, que él entiende asumir plenamente, de su temeraria empresa.

3. Notas y comentarios⁶.

¹ El texto de "Préface pour l'aujourd'hui" fue publicado en español bajo el título "Prefacio para el presente" en la revista *Sur*, nº 21, Buenos Aires, junio de 1936. Esa introducción debe mucho al artículo de León Chestov "Des sources des vérités métaphysiques" (*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CX, julio-agosto de 1930, pp. 13-85). En un contexto de tensiones internacionales cada vez más vivas, vinculadas a la guerra de España y al auge de los fascismos europeos, Fondane define allí el objeto del discurso existencial, oponiéndose a las tesis del marxismo, y respondiendo así a las acusaciones de Jean Cassou, expresadas en *Pour la poésie* (París, Corrêa, 1935), de abandonar la injusticia social en favor de los "muy delicados padecimientos" de la conciencia desdichada: "Pero las circunstancias de este mundo injusto son tales que atender al desasosiego metafísico, así como escuchar las pretensiones del idealismo mágico, es hacerle el juego a la sociedad injusta y confirmar su permanencia" (pp. 303-304). Fondane contraataca destacando la autonomía de la conciencia desdichada con respecto a las condiciones socio-históricas y políticas. [O.S.-F.]

² "L'homme n'aspire pas à l'impossible. Et, s'il y aspire, tout le monde le considèrera comme un faible d'esprit". Se trata probablemente de una versión libre de un pasaje de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (libro III, cap. 4, iii b 20-25): ἀλλὰ μὴν οὐδὲ βούλησίς γε, καίπερ σύνεγγυς φαινόμενον· προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνατήων, καὶ εἴ τις φαίη προαιρεῖσθαι, δοκοίη ἂν ἡλίθιος εἶναι· ("(...) no hay elección de lo imposible, y si alguien dijera elegirlo, parecería un necio". *Ética nicomáquea – Ética eudemia*. Trad. J. Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 1985, p. 184).

³ "Que se réalise donc la promesse : οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν (il n'y aura rien d'impossible pour vous!)". Cita tomada de la última frase del artículo de L. Chestov. "Des sources des vérités métaphysiques". cit. En las pp. 63 y 85 Chestov cita el texto griego del *Evangelio* según San Mateo: 17: 20. Cf. CHESTOV, L. "Parménides encadenado. Sobre las fuentes de las verdades metafísicas", en *Atenas y Jerusalén*. Trad. A. González. Madrid, Hermida, 2018. pp. 75-179. El texto del versículo del *Evangelio* citado por Chestov refiere a una respuesta en privado de Jesús a sus discípulos: "Díceles: 'Por vuestra poca fe'. Porque yo os aseguro: si tenéis fe como un grano de mostaza, direis a este monte 'Desplázate de aquí allá', y se desplazará, y nada os será imposible". *Evangelio según San Mateo, 17:20, Biblia*

⁶ El aparato crítico de la edición francesa de *La conciencia desdichada*, a cargo de Olivier Salazar-Ferrer (Universidad de Glasgow), con la participación de Nicolas Monseu (Universidad de Namur), ha sido completado por Susana Peñalva (Universidad Nacional de San Martín/UNSAM-CONICET) con fines de ampliación de la información, confrontación de fuentes y contextualización, a instancias de la traducción de la obra al español (N.d.T.).

de *Jerusalén*, nueva edición revisada y aumentada, Equipo de traductores de la edición española. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975, p. 1414 (N.d.T.).

ⁱⁱⁱ Cf. a ese respecto, MARX, K. *Misère de la philosophie (Réponse à la "Philosophie de la misère" de M. Proudhon) (Misericordia de la filosofía, Respuesta a la "Filosofía de la miseria" del señor Proudhon, 1847; 1ª ed. fr., 1847; 2ª ed. fr. corregida, 1896)*, en *Morceaux choisis*. cit., p. 106. Si existía una edición en español en 1936, no era la de los "textos escogidos" de Marx que Fondane había leído y citado en francés en su prólogo a *La Conscience malheureuse*. El traductor del "Prefacio para el presente" publicado en la revista *Sur* (Op. cit., 1936) refiere a la edición francesa del compendio dando su versión de un título en español que como tal no existía: emplea la expresión "Páginas escogidas" -de cuño más literario que "Textos escogidos"- y traduce la cita a su criterio, sin referirse a la versión castellana del texto, editada antes de la Guerra Civil española y previa a la edición francesa: MARX, K. *Crítica de la economía política (Grundrisse) y Misericordia de la filosofía*. Edición, introd. y notas de J. B. Bergua, Trad. J. Merino. Ediciones Ibéricas, 1933. Cf. también: *Misericordia de la filosofía*. Trad. J. Aricó. México D. F., Siglo XX, 1981 (pp. 152-153), efectuada a partir de la edición francesa de referencia: *Œuvres I-Économie I*, París, Gallimard, 1963 (N.d.T.).

^{iv} Escrito por Marx en alemán en 1845, el texto titulado *Tesis sobre Feuerbach* fue publicado por primera vez por Friedrich Engels en 1888 como apéndice a la edición aparte de su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Archivo Marx/Engels, www.marxists.org (N.d.T.).

^v "Un dérèglement de tous les sens". *Lettre d'Arthur Rimbaud à Paul Demeny*, del 15 de mayo de 1871 (segunda "Carta" llamada "del vidente"): "Le Poète se fait voyant par un long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens". ("El Poeta se hace vidente mediante un largo, inmenso y razonado desarreglo de todos los sentidos". Nuestra traducción; N.d.T.).

^{vi} "Les évidences premières (...) de la science universelle". Cita aproximada de las *Meditaciones cartesianas* (Primera meditación, § 5. La evidencia y la idea de la auténtica ciencia) de E. Husserl: "Par conséquent, le véritable problème du début est celui-ci : quelles sont les vérités premières en soi qui devront et pourront soutenir tout l'édifice de la science universelle?". *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*. Trad. G. Pfeiffer y E. Lévinas. París, Armand Colin, 1931, réimpr.: Vrin, 1953, p. 12. ("Como a esta idea [de la auténtica ciencia] es inherente la forma de un orden sistemático de conocimientos -de auténticos conocimientos-, plantéase como cuestión del punto de

partida, la cuestión de los conocimientos primeros en sí que deban y puedan soportar el edificio entero del conocimiento universal". *Meditaciones cartesianas*. Trad. J. Gaos y M. García Baró. México D. F., FCE, 1996, p. 55).

^{vii} "La vérité est qu'il s'agit, en philosophie et même ailleurs, de trouver le problème et par conséquent de le poser, plus encore que de le résoudre", BERGSON, H. *La Pensée et le Mouvant* (1934). Introduction, II. París, PUF, 1969, p. 32. ("Pero lo cierto es que, en filosofía, como en otras partes, se trata de encontrar el problema y por tanto de plantearlo, más aún que de resolverlo". BERGSON, H. "Pensamiento y movimiento", en *Obras escogidas*. Trad. y prólogo, J. A. Míguez. México D. F., Aguilar, 1963.

^{viii} La frase de Aristóteles "Es necesario detenerse" (*Metafísica*, 1070a4) es citada constantemente por León Chestov, lector de los apuntes del filósofo griego por Andrónico de Rodas con el título de *Metafísica*; texto que consagra "la bendición de la necesidad y la glorificación del espíritu que se ha sometido a la necesidad". Cf. CHESTOV, L. "Parménides encadenado. Sobre las fuentes de las verdades metafísicas". Op. cit. p. 82. (N.d.T.).

^{ix} "C'est déjà une grande et infaillible (...) qui n'y prend garde". KANT, E. *Critique de la raison pure*. Trad. J. Barni, París, G. Baillière, 1869, "Logique transcendante". Introduction, III, p. 117. ("Es ya una grande y necesaria (...) a quien descuidadamente la escucha"). En el cuerpo del "Prefacio" citamos el pasaje de la Introducción de la "Lógica trascendental" (*III. División de la lógica general en analítica y dialéctica*) citado por Fondane -a partir de una versión francesa de su tiempo, y con sus destacados-, según la que seguramente constituye una de las primeras traducciones castellanas de la *Crítica de la Razón Pura*, Trad. J. del Perojo. Madrid, Gaspar Editores, 1883, p. 228.

Tratándose de una traducción "histórica", cuyo discurso acusa el paso del tiempo, no deja de ser útil referirse a una versión española más contemporánea del mismo fragmento, por su interés comparativo, que parece confirmar el propio destacado de Fondane: "Es ya una grande y necesaria prueba de prudencia o de inteligencia el saber qué es lo que razonablemente se ha de preguntar. Pues si la pregunta es en sí absurda y exige respuestas innecesarias, tiene a veces también la desventaja -además de la vergüenza de quien la plantea- de que induce a quien descuidadamente la escucha a dar respuestas absurdas...". (*Crítica de la Razón pura*. Trad. M. Caimi. México, FCE, 2009, KrV A57-58/B82-83. N.d.T.).

^x Al respecto no parece ocioso señalar una probable referencia implícita a la teoría de la apodicticidad de Husserl: "En el §9 de las *Meditaciones Cartesianas*, Husserl afirma que 'el sentido de la indubitabilidad en que viene a darse el ego por medio de la reducción

trascendental, responde efectivamente al concepto de apodicticidad expuesto' (*Hua I*, 64/64). Antes se había establecido que algo es apodíctico cuando se hace patente 'la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser; en suma, de que se excluya por anticipado como carente de objeto toda duda imaginable' (*Hua I*, 56/57). Esta condición solo es cumplida por la conciencia. Si bien Husserl nunca renunció a la convicción de que a la conciencia le cabe un modo de ser indubitable, la fundamentación de tal apodicticidad sí cambió conforme al desarrollo de su pensamiento. De ello presenta testimonio los vaivenes padecidos por la así llamada vía cartesiana hacia la fenomenología trascendental". Cf. OSSWALD, A. M. "Apodicticidad y automanifestación", *Revista de Filosofía*, Volumen 67, (2011), pp. 215-231, p. 215. (N.d.T.)

^{xI} "La pierre, l'ineptie, la lourdeur et le destin". NIETZSCHE, F. *Par-delà le bien et le mal*, § 55 (*Œuvres II*. Trad. H. Albert revisada por J. Lacoste. París, Robert Laffont, 1993, p. 605) (Ed. cast. *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro* (1886). En *Obras Completas II*, Madrid, Aguilar, 1991).

Fondane retoma la expresión del texto de Chestov *L'Idée de bien chez Tolstoï et chez Nietzsche, Philosophie et prédication*. Trad. T. Beresovski-Chestov y G. Bataille, introduction de J. de Gaultier. París, du Siècle, 1925. Réimpr. Vrin, 1949, p. 158.

^{xII} "La résignation à l'univers hostile (...) le philosophe n'est que l'avocat général du renoncement". En referencia a expresiones de Sigmund Freud extractadas de *L'Avenir d'une illusion* (1927). Escrita entre la primavera europea y septiembre de 1927, la obra fue publicada en alemán (en Leipzig, Viena y Zurich) en noviembre de ese año. La primera traducción al castellano (1930) es la de L. López-Ballesteros, quien tradujo directamente del alemán las obras de Freud publicadas en sucesivas ediciones españolas (Madrid, Biblioteca Nueva) hasta 1974. La traducción que damos de las citas -a continuación de la versión francesa de Marie Bonaparte en la edición crítica de *La Conscience malheureuse* (2013)- corresponde a la edición contemporánea de referencia de las *Obras completas* en 24 volúmenes (publicada inicialmente entre 1978 y 1985), traducida directamente del alemán y cotejada por sus responsables con la *Standard Edition of the Complete Psychological Works* en inglés (Londres, The Hogarth Press, 1969-1975): *Obras completas de Sigmund Freud (AE)*, Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, trad. del alemán J. L. Etcheverry. (N.d.T.).

"L'homme ne peut pas éternellement demeurer un enfant, il lui faut enfin s'aventurer dans l'univers hostile". Trad. M. Bonaparte, París, PUF, 1971, IX, p. 70 ("El hombre no puede permanecer enteramente niño; a la postre tiene que lanzarse fuera, a la 'vida

hostil". Trad. del alemán J. L. Etcheverry. *AE 21 (1927-1931)*. Buenos Aires, Amorrortu, 1992, IX, p. 48).

"Cependant, quand on s'est précisément fait l'avocat du renoncement aux désirs et de l'acquiescement à la destinée, il faut savoir encore souffrir ce dommage". Trad. M. Bonaparte. Op. cit., VII, p. 52 ("Pero si uno aboga a todo trance en favor de una renuncia al deseo y una aceptación del destino, tiene que poder soportar también estos perjuicios". Trad. del alemán J. L. Etcheverry, *AE 21 (1927-1931)*. Op. cit., VII, p. 36).

^{xiii} "La troisième forme de l'activité transcendante : à savoir la justification, la légitimation, l'explication". Cita de un comentario de Rachel Bepaloff, "Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXVI, julio-diciembre de 1933, pp. 321-339 (pp. 335-336): "Revenons au *Gründen*... Ni dans l'acte de fonder, ni dans celui de prendre base, il n'y a encore de comportement distinct envers l'existant. C'est leur unité, leur fusion, au sein de la transcendance qui engendre le 'pourquoi' auquel correspond la troisième forme de l'activité transcendante, la légitimation, la justification, l'explication (*begründen*), témoignage irrécusable de l'*Erschlossenheit des Seins*'" ("Volvamos al *Gründen*... Ni en el acto de fundar ni en el de fundarse (basarse o darse una base), no hay aún un comportamiento distinto (o diferenciado) frente a lo existente. Es su unidad, su fusión, en el seno de la trascendencia la que engendra el 'por qué' al cual corresponde la tercera forma de la actividad trascendente, la justificación, la legitimación, la explicación (*begründen*), testimonio indiscutible de la *Erschlossenheit des Seins*". Nuestra traducción, N.d.T.).

^{xiv} "Pensée accrochant la pensée et tirant". *Lettre d'Arthur Rimbaud à Paul Demeny*, del 15 de mayo de 1871. cit.: "Cette langue sera de l'âme pour l'âme, en résumant tout, parfums, sons, couleurs, de la pensée accrochant la pensée et tirant" ("Esta lengua será del alma para el alma, resumiendo todo, perfumes, sonidos, colores, del pensamiento aferrándose al pensamiento y tirando". Nuestra traducción; N.d.T.).

^{xv} "Notre siècle est le vrai siècle de la critique (...) public examen". I. Kant. *Critique de la raison pure*. Op. cit., "Préface à la première édition", p. 8. (KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*, nota a pie de página del Prefacio a la primera edición (1781) -que Kant suprimió en la segunda (1787). Texto de las dos ediciones. Trad. J. del Perojo. Op. cit., p. 128; destacado en el original. N.d.T.)

^{xvi} "Qu'elle n'ait institué un tribunal qui, en assurant ses légitimes prétentions...". Entre la traducción francesa y la española (casi contemporáneas) de esa nota al "Prefacio" de

la primera edición de la obra de Kant se observa un deslizamiento de sentido: allí donde el traductor francés entiende "legítimas pretensiones", el español considera "legítimas aspiraciones". Luego, la cita truncada de la nota de Kant que da Fondane parece silenciar una visión más matizada y "crítica", si no ecuánime, de los designios del "tribunal" de la razón: "y establezca un tribunal que al mismo tiempo que asegure sus legítimas aspiraciones, rechace todas las que sean infundadas, y no haciendo esto mediante arbitrariedades, sino según sus leyes inmutables y eternas. Y este tribunal no es otro que el de la Crítica de la Razón pura...". Trad. J. del Perojo. Op. cit., p. 128; destacado en el original (N.d.T.).

^{xvii} "Bien qu'il ait été conduit en cette voie par un maître qu'il aime et vénère entre tous". Alusión a León Chestov (1866-1938), cuya obra inspira todos los estudios de *La Conscience malheureuse* y está en el origen de una verdadera conversión de Benjamín Fondane a la filosofía existencial.

Bibliografía.

ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea – Ética eudemia*. Trad. J. Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 1985.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. electrónica de <http://www.philosophia.cl/> Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Trad. de V. García Yebra.

BERGSON, H. *La Pensée et le Mouvant (1934)*. París, PUF, 1969 ("Pensamiento y movimiento", en *Obras escogidas*. Trad. y prólogo J. A. Míguez. México D. F., Aguilar, 1963).

BESPALOFF, R. "Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXVI, julio-diciembre de 1933, pp. 321-339.

Biblia de Jerusalén. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975.

CASSOU, J. *Pour la poésie*. París, Corrêa, 1935.

CHESTOV, L. "Des sources des vérités métaphysiques", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CX, n° 7-8, julio-agosto de 1930, pp. 13-85.

CHESTOV, L. *L'Idée de bien chez Tolstoï et chez Nietzsche, Philosophie et prédication*. Trad. T. Beresovski-Chestov y G. Bataille. Introd. de J. de Gaultier. París, du Siècle, 1925. Réimpr. Vrin, 1949.

CHESTOV, L. "Parménides encadenado. Sobre las fuentes de las verdades metafísicas", en *Atenas y Jerusalén*. Trad. A. González. Madrid, Hermida, 2018, pp. 75-179.

- FONDANE, B. *La Conscience malheureuse*. París, Denoël et Steele, 1936.
- FONDANE, B. *La Conscience malheureuse*. París, Plasma, 1979
- FONDANE, B. *La Conscience malheureuse*. Nueva edición, presentada y anotada por Olivier Salazar-Ferrer con la participación de Nicolás Monseu. Lagrasse, Non Lieu-Verdier, 2013.
- FONDANE, B. "Prefacio para el presente", en *SUR*, 21, Buenos Aires, 1936, pp. 98-109.
- FREUD, S. *L'Avenir d'une illusion*. Trad. Marie Bonaparte, París, PUF, 1971 ("El porvenir de una ilusión" en *Obras completas de Sigmund Freud. Vol. 21 (1927-1931)*). Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud. Trad del alemán. J. L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1992.
- FREUD, S. *Standard Edition of the Complete Psychological Works*, Londres, The Hogarth Press, 1969-1975.
- HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen una Pariser Vorträge (Hua I)*. Dordrecht, Kluwer, 1991.
- HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes*. Trad. G. Pfeiffer y E. Lévinas. París, Armand Colin, 1931. Réimpr. Vrin, 1953. (Ed. cast. *Meditaciones cartesianas*. Trad. J. Gaos y M. García Baró. Madrid, FCE, 1985; México D. F., FCE, 1996).
- KANT, I. *Critique de la raison pure*. Trad. J. Barni. París, G. Baillièrre, 1869 (Ed. cast. *Crítica de la Razón Pura*. Trad. J. del Perojo, Madrid, Gaspar, 1883. Una traducción más actual y más accesible es la de M. Caimi. México D. F., FCE, 2009).
- MARX, K. *Crítica de la economía política (Grundrisse) y Miseria de la filosofía* (Edición, introducción y notas J. B. Bergua y trad. J. Merino), Ediciones Ibéricas, 1933.
- MARX, K. *Morceaux choisis*. Intr. H. Lefebvre, N. Gutermann. París, Gallimard, 1934.
- MARX K. *Miseria de la filosofía*. Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, s/f. (cons. Marxist Internet Archive, 2010).
- MARX, K. *Miseria de la filosofía*. Trad. J. Aricó, México D. F., Siglo XXI. 1981.
- MARX. K. *Œuvres I – Économie I*. París, Gallimard, 1963 (reedición, 1965).
- MARX, K. "Tesis sobre Feuerbach (1845)", Apéndice a la edición aparte de ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (1888)*. Archivo digital Marx/Engels (www.marxists.org).
- MARX, K. y ENGELS, F. *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. México D. F., Grijalbo, 1970.

NIETZSCHE, F. *Par-delà le bien et le mal*, en *Œuvres II*. Trad. H. Albert revisada por J. Lacoste-París, Robert Laffont, 1993 (Ed. cast. *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro (1886)*), en *Obras Completas II*. Madrid, Aguilar, 1991.

OSSWALD, A. M. "Apodicticidad y automanifestación", *Revista de Filosofía*, 67, (2011), pp. 215-231.

RIMBAUD, A. "Lettre à Paul Demeny" (segunda "Carta" llamada "del vidente"), del 15 de mayo de 1871. En *Je ne suis pas venu ici pour être heureux. Correspondance choisie et présentée par Jean-Luc Steinmetz*, París, Flammarion, 2015, p. 68. (Nuestra traducción). Cf. *Obra poética y correspondencia escogida*. Edición bilingüe, tr. de J. L. Rivas y F.-Y. Jeannet, ed. de M. Cheymol, revisión de J. C. Rodríguez A., México D. F., UNAM-Alianza Francesa de México A. C., 1999.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Estudios

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 7, NÚMERO 6: JULIO DE 2020. ISSN 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2020.i06.07

[pp. 139-154]

Recibido: 07/06/2020

Aceptado: 21/06/2020

El concepto de tiempo de Hegel y Schelling en los Seminarios de 1927-1928 de Heidegger.

The concept of Hegel and Schelling's time on Heidegger's Seminars of 1927-1928.

Luis Ángel Lome Hurtado

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen:

El objetivo es mostrar la interpretación del concepto de tiempo de Hegel y Schelling en los seminarios de 1927-1928 de Martin Heidegger. Primero se explica la confrontación que Heidegger realiza de Hegel antes y después de *Ser y tiempo*. Después, se analiza la primera confrontación con Schelling en 1927-1928. Y al final se concluye con los elementos centrales que el joven Heidegger retoma del concepto de tiempo de Hegel y Schelling.

Palabras clave: Temporeidad; Devenir; Desaparecer; Eternidad; Absoluto.

Abstract:

The aim is to show the process of Hegel and Schelling's interpretation of concept of time on Martin Heidegger's seminars of 1927-1928. First, I explain the Heidegger's confrontation of Hegel before and after of *Being and Time*. Then, is analyzed the first Heidegger's confrontation with Schelling in 1927-1928. At the end, is concludes with the basics elements that the young Heidegger takes up from Hegel-Schelling's concept of time.

Keywords: Temporality; Becoming; Disappear; Eternity; Absolute.

1. Introducción.

Dentro del pensar de Martin Heidegger el problema del tiempo se circunscribe al interior del conflicto entre la ontología fundamental y la tradición de la metafísica occidental, el cual alcanza su más alta exposición en el tratado *Ser y tiempo* publicado en abril de 1927. En este tratado fundamental se visualizan tres sentidos del tiempo: tiempo vulgar (*vulgäre Zeit*), temporeidad (*Zeitlichkeit*), temporaneidad (*Temporalität*). Esta división es la llave hermenéutica para entender la reflexión sobre el concepto de tiempo. La aparición del tratado fundamental consistió en la publicación de las dos primeras secciones de la "Primera parte": "Primera sección. Etapa preparatoria del análisis fundamental del *Dasein*" que realiza la interpretación analítica del *Dasein* y "Segunda sección. *Dasein* y temporeidad" que interpreta temporalmente la estructura del *Dasein*. Pero la "Tercera sección. Tiempo y ser" que proyectaba el horizonte trascendental del tiempo del ser (temporaneidad) y la "Segunda parte" del mismo no se publicaron; pero, según Friedrich-Wilhelm von Herrmann, la reelaboración de la Tercera sección se encuentra vertida en las lecciones del semestre de verano de 1927 llamadas *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Simultáneamente a esas lecciones Heidegger dictó un seminario bajo el nombre *Aristoteles-Hegel-Seminar SS 1927* y posteriormente en el semestre de invierno dictó el seminario *Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit WS 1927-28* (ambos aparecidos en GA 86 *Seminare Hegel-Schelling* en el 2011).

La propuesta de este escrito es mostrar que en esos seminarios acerca de Hegel y Schelling hay un considerable interés por la comprensión del concepto de tiempo propio del Idealismo alemán, el cual acontece a modo de confrontación, y su resultado es que Heidegger se apropia de ese tiempo para su pensar acerca del ser originario como temporaneidad, el cual determinará el posterior meditar del ser (*Seyn*).

2. Desaparecer.

Desde Platón hasta Nietzsche se concibió el tiempo a partir del número, del cálculo, de la subjetividad, de la objetividad, de la afección y de la eternidad. Este tiempo es el propio de la experiencia metafísica del ser, al cual se opone el pensar ontológico de Heidegger. Pero esta oposición no se muestra como un rechazo definitivo de la historia del tiempo debido a que Heidegger logra reconocer en ella ciertos elementos que encauzan hacia una nueva gestación del tiempo como temporeidad. Este tiempo propio de la existencia humana recoge el carácter extático de Aristóteles, introduce el sentido kairológico del tiempo del cristianismo, se inspira por el temple de ánimo de Agustín y parte del flujo de la conciencia de Husserl. Pero, la relación de Heidegger con la constelación del Idealismo alemán (Kant, Schelling, Hegel) es especial y de sumo cuidado. El concepto kantiano de tiempo influyó en la génesis y estructura de *Ser y tiempo*. La filosofía de Schelling no corrió con la misma suerte durante ese período, sus referencias e interpretaciones son nulas. Y con Hegel, se encuentran diversos análisis del concepto de tiempo que reflejan incertidumbre y ambigüedad por parte del joven Heidegger¹.

La asimilación heideggeriana de los textos hegelianos es difícil debido a la complejidad y oscuridad que contiene cada proposición especulativa insertada en el sistema del Idealismo absoluto. Heidegger padece de la ambigüedad filosófica que representa el lenguaje especulativo de Hegel, por una parte, afirma que el concepto de tiempo de Hegel es la figura más perfecta del tiempo de la tradición metafísica; y por otra parte, reconoce que dicho tiempo está muy próximo a una consideración del sentido auténtico del tiempo y, con ello, al desocultamiento del tiempo de la ontología.

El carácter especulativo del pensamiento filosófico alemán muestra que la influencia que ejerce Hegel sobre el joven Heidegger no es del todo clara, evidente, ni comprensible. La época de *Ser y tiempo* considera que la *Ciencia de la lógica* de Hegel representa la cima de la ontología tradicional y, por ende, el concepto de tiempo hegeliano se presenta como la síntesis de todas las determinaciones lógicas e históricas de la concepción filosófica del tiempo occidental. Parafraseando la reformulación kantiana que expresó alguna vez Ludwig Landgrebe, desde Aristóteles hasta Hegel el concepto de tiempo no dio un paso más adelante sino hasta la propuesta heideggeriana de la temporeidad e historicidad

1 En *El concepto de tiempo* (1924) y los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925), Heidegger omite a Hegel, sobre esas lecciones de 1925 véase la siguiente referencia: "La segunda parte, 'Historia del concepto de tiempo' habría que pasar por tres estadios: Bergson, Kant y Newton, y Aristóteles (es visible el 'olvido' de Hegel)". PEÑALVER, P., *Del espíritu al tiempo. Lecturas de "El Ser y el Tiempo" de Heidegger*. Barcelona, Anthropos, 1983, p. 60. La exposición del concepto de tiempo de Hegel se encuentra en las lecciones de invierno *Lógica. La pregunta por la verdad* (1925-1926) y en los últimos párrafos de *Ser y tiempo* (1927)

del *Dasein*². Y esto fue posible a partir de la apropiación del tiempo husserliano (tiempo del mundo y tiempo de la conciencia) de las *Investigaciones lógicas*, el cual Heidegger transformó en la contraposición ontológica de tiempo vulgar y tiempo auténtico. Bajo este proceder fenomenológico, Heidegger analiza el concepto de tiempo de Hegel.

Heidegger observa que Hegel toma plenamente su concepto de tiempo de la *Física* de Aristóteles. Por esta razón, en los párrafos 20 y 21 de las lecciones de invierno *Lógica. La pregunta por la verdad* de 1925-1926, analiza la significación de tiempo desde la "Filosofía de la naturaleza" de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. En ese análisis se realiza una aproximación histórica acerca del problema ontológico del espacio-tiempo dentro del horizonte de la negatividad, esto llama la atención del joven Heidegger. Pero, a causa de la construcción metafísica del tiempo desde el espacio, la puntualidad y la naturaleza, Heidegger se separa de la ontología hegeliana. En los posteriores párrafos de dichas lecciones Heidegger retorna a Kant y divisa con nuevos ojos el tiempo interno de la conciencia de la *Crítica de la razón pura*, en donde se observa un alejamiento del tiempo de la naturaleza y se entreabre una constitución del tiempo desde la subjetividad. Franco Volpi expresó que ese alejamiento de Hegel y Aristóteles se debe a la proximidad kantiana entre la subjetividad y la temporalidad, entre el tiempo y el ser; el resultado fue la introducción de ese tiempo trascendental transformado en la dinámica de la estructura del cuidado (*Sorge*) de la existencia del *Dasein*³.

Más allá de la constitución naturalista del tiempo, Heidegger siente admiración por el concepto de devenir de Hegel. En esas lecciones invernales de 1925-1926 se observa un interés por comprender la significación del fenómeno del devenir hegeliano, por esta razón expresa que:

El devenir que constituye el concepto de tiempo Hegel lo entiende como desaparecer, como la "abstracción del consumir" (§258 Añadido): el puro hacer desaparecer que desaparece⁴.

En estas líneas se percibe asombro y fascinación por el devenir que influye sobre el tiempo y el ser, pero también existe un sobresalto por el desaparecer del tiempo. Precisamente, me parece que este fue uno de los resultados más sobresalientes que obtuvo el joven Heidegger del sistema definitivo del Idealismo de Hegel, el devenir como un desaparecer que desaparece, el cual sólo deja la puerta abierta para el acceso del absoluto en tanto saber de lo absoluto como superación de la finitud.

2 Cfr. LANDGREBE, L. *Fenomenología e historia*. Caracas, Monte Ávila, 1975, p. 223.

3 Cfr. VOLPI, F. *Heidegger y Aristóteles*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 116.

4 HEIDEGGER, M. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid, Alianza, 2004, p. 208.

Este concepto conductor del devenir como desaparecer forjó el destino del concepto de tiempo del Idealismo absoluto de Hegel dentro de la filosofía de la finitud de Heidegger. Debido a este suceso, la hermenéutica del sentido del ser como devenir y del tiempo como desaparecer es dejada a un lado por Heidegger; esto aunado a la experiencia vertiginosa que despertó la lectura de Hegel en el joven Heidegger, la cual provocó asombro y se expresó a través de palabras obscuras cuando dice:

(...) por qué, si el tiempo es devenir, tiene que ser precisamente desaparecer. Ya Aristóteles, en su explicación del tiempo, imputó el tiempo al devenir y no al surgir. Es oscuro por qué esto es así⁵,

y cuando se expresan palabras que reflejan un total desacuerdo: "Hegel puede decirlo todo sobre cualquier cosa. Y hay gente que en semejante confusión descubren un pensamiento profundo"⁶, y también cuando se expresa más prudentemente al decir:

Desde la base hegeliana sigue siendo incomprensible por qué el tiempo es, como él dice, consumir. En el horizonte de la dialéctica hegeliana, este fenómeno que ya la experiencia vulgar del tiempo experimenta inmediatamente tiene que seguir siendo un enigma⁷.

Estas aseveraciones muestran la distancia que puso Heidegger frente a Hegel, sin embargo expresan también el carácter contradictorio de la interpretación del joven Heidegger sobre el maestro de lo absoluto. Pero en su conjunto, estas declaraciones son el testimonio de la fuerte influencia que posee el Idealismo hegeliano al interior de la ontología fundamental del joven Heidegger. ¿Acaso será que durante esta época el pensamiento que tiene Heidegger de Hegel no se encuentra suficientemente preparado para su confrontación filosófica? En lo siguiente se muestra cómo fue abordado el concepto de tiempo de Hegel en *Ser y tiempo*.

3. Devenir intuido.

En el penúltimo párrafo (§ 82) de *Ser y tiempo* se ejecuta una confrontación con el concepto de tiempo de Hegel, el cual es determinado a partir de la relación entre espíritu y tiempo. Heidegger indica que el tiempo hegeliano es la realización conceptual más radical de la comprensión vulgar del tiempo, la razón se encuentra en que a través de la dialéctica y de la negatividad el tiempo es conducido hacia el concepto y encuentra su determinación

5 lb.

6 lb. p. 209.

7 lb. p. 210

más cabal como "devenir intuido"⁸. Esta exposición se caracteriza principalmente a partir de la acuñación del devenir no como un mero desaparecer, sino como el ahora que se mantiene constantemente como presente; por esta razón, el tiempo se entiende desde el presente como dimensión preeminente del devenir. El devenir intuido del tiempo en su constante desaparecer conduce hacia el pensamiento del presente como eternidad.

En esa confrontación del § 82 del tratado fundamental, Heidegger menciona ahora que el tiempo hegeliano es visto como "abstracción de la consunción"⁹, esto significa que la dimensión del tiempo no es tomada por Hegel desde el desaparecer o consumir de la vivencia cotidiana del tiempo, sino que el tiempo se separa de esa experiencia y alcanza el momento de la abstracción lógica como "*negación de la negación* (es decir, de la puntualidad)"¹⁰ de la conciencia del tiempo. El énfasis de la formulación "devenir intuido" no recae en el "devenir" como "pasar", sino en la "intuición" que otorga al estado de llegar a ser de una cosa el ser "algo absolutamente abstrato, ideal"¹¹.

La idealidad del devenir permite que el espíritu como absoluto saber de sí pueda caer dentro del tiempo. Al espíritu le corresponde su autorevelación (*Selbstoffenbarung*) y su realización (*Verwirklichung*) constante en la historia del mundo¹². El espíritu es negación de la negación, absoluta; el tiempo es negación de la negación, inmediata. El espíritu es negatividad absoluta; el tiempo es negatividad abstracta. El espíritu es concepto que se sabe a sí mismo; el tiempo es concepto solamente intuido, es decir, es el sí mismo puro externo intuido. El espíritu es concepto puro; el tiempo es intuición vacía. Cuando se revela el concepto puro en el tiempo, acontece el momento de la negatividad del absoluto, y esto conlleva a que el absoluto suprime el tiempo: la eternidad es presente.

Esta confrontación con el tiempo hegeliano refleja la madurez hermenéutica de Heidegger para abordar y proyectar cuestionamientos para la pregunta conductora de su investigación. Esto se acentúa cabalmente por las conclusiones a las que llega en su exposición, las cuales se expresan al final del parágrafo § 82 cuando dice que la correlación negativa de tiempo-espíritu encubre y deja en la oscuridad la "caída" y la "realización" del

8 HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2006, p. 444.

9 Ib. p. 445.

10 Ib.

11 Ib. p. 444.

12 Las palabras alemanas *Selbstoffenbarung* y *Verwirklichung* son traducidas por J. E. Rivera (HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Op. cit. p. 447) como "automanifestación" y "actualización"; mientras que J. Gaos (HEIDEGGER M. *El ser y el tiempo*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 467) las traduce como "autorevelación" y "realización". De acuerdo con el proyecto filosófico del Idealismo alemán, de donde surgen Hegel y Schelling, me parece más adecuado seguir aquí la versión de J. Gaos.

espíritu dentro del tiempo; pero el más eminente resultado que se obtiene consiste en que Hegel no explica el origen del tiempo mismo. El último párrafo (§ 83) de *Ser y tiempo* proyecta la necesidad de clarificar el surgir y el origen del tiempo del mundo y del tiempo de la vida, esto desde el preguntar acerca de las condiciones de posibilidad para hacer ver que el tiempo como temporeidad posee una base originaria, es decir, de aquello que hace posible que el tiempo se temporeice como temporeidad: la temporaneidad (*Temporalität*) como horizonte trascendental del ser en general.

Interesante es que en los últimos párrafos de *Ser y tiempo* se haya realizado una de las interpretaciones más radicales acerca del tiempo, y que para obtener dichas conclusiones se haya construido una confrontación directa y puntual con la filosofía del Idealismo alemán de Hegel. La "Segunda Sección" del tratado de Heidegger recibe un impulso eficaz que será desarrollado en la "Tercera Sección. Tiempo y ser" que aparece en las lecciones del semestre de verano de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Allí, se desarrolla más contundentemente el problema del tiempo como temporaneidad, es decir, del tiempo del ser propio y exclusivo de esa época de Heidegger¹³. Pero ahí, las referencias al concepto de tiempo de Hegel son escasas. Esto nos lleva a la consideración de que Heidegger ha sobrepasado la dimensión tradicional del tiempo de Hegel.

En el seminario *Aristoteles-Hegel Seminar SS 1927* aparecen referencias al concepto de tiempo de Kant en los apartados 8, *Kant, Zeit* y 9, *Kant, Zeit*. Lo que se enfatiza en ellos es el dominio del concepto formal-mundano del tiempo kantiano y su imposibilidad para pasar a una nueva comprensión del tiempo. Bajo esta directriz lógica, Heidegger coloca en la nota 70, *Hegel, Logik* la pertenencia de la definición hegeliana del tiempo a la concepción lógica metafísica del ser:

Pero esto es negación de la negación -es decir, "es"- como devenir puro (Tiempo -el devenir intuido).

El "devenir" comienza -es decir, "deviene" y eso expresa- "es" la verdad del ser y la nada¹⁴.

13 Es importante mencionar que sólo durante la época del tratado *Ser y tiempo* se establece la temporaneidad (*Temporalität*) como el tiempo del ser en general. Cuando Heidegger explora el tiempo del ser como evento (*Ereignis*) alrededor de 1936, se puede ver que sólo nombra "el tiempo del ser" (*die Zeit des Seins*) (HEIDEGGER, M. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 400), dejando la temporaneidad como un tema de un proyecto ya transformado. Desde aquí es conveniente revisar la interpretación que hace GOMEZ PEDRIDO, M. "La interpretación de Heidegger del devenir eterno en la filosofía de Schelling", en *Cuadernos de Filosofía*. Nº 67-68, 2017.

14 "Dieses aber ist Negation der Negation -d.h. es "ist"- als reines Werden. (Zeit -das angeschaute Werden.) / Das "Werden" beginnt -d.h. es "wird" und das sagt- es "ist" die Wahrheit von Sein und

El tiempo como "devenir intuido" es nombrado "devenir puro" y "verdad del ser y la nada". En este sentido, se observa que la interpretación del tiempo hegeliano se traslada hacia la exégesis de los conceptos puros del ser desarrollados por Hegel en su "Doctrina del ser" de la *Ciencia de la Lógica*. En ese lugar se expresa que el ser y la nada son lo inmediato indeterminado, esto es lo que escapa al discurso lógico, y que su superación es el devenir como consumación y traspaso hacia el inicio de las determinaciones del pensamiento. Heidegger al colocar la correlación entre el concepto de tiempo y el devenir se inclina hacia el análisis de este último para encontrar la constitución del concepto de tiempo de Hegel. En la nota 20, *Diferencia de la primera y la segunda tríada y el comienzo (Unterschied der Ersten und Zweiten Triade und der Anfang)* Heidegger piensa acerca del comienzo como "ser y nada" lo siguiente:

Enigma - ¡¡Cómo Hegel llega al devenir!! No sólo un *aparecer*. -

Llegar a algo -sin que el devenir esté primero ahí- *llegar* al devenir -¡en la esencia del *devenir!*

*¡Imposible!*¹⁵.

Si el tiempo es devenir, si éste encuentra su esencia en la dialéctica y en la negatividad del ser puro y la nada pura, entonces el tiempo descubre su esencia y su determinación con la clarificación del devenir; pero en estas operaciones puras del pensamiento, el devenir es un enigma (*Rätsel*) y Hegel no da las indicaciones lógicas acerca de cómo es que se obtiene el devenir, el cual no es únicamente un mero aparecer (*Schein*), sino algo que ya está presente para que la existencia y las determinaciones del ser puedan realizarse¹⁶. Heidegger acentúa que el devenir tiene que llegar a ser sin que él mismo se encuentre ahí, y muestra que dentro de la lógica-ontológica del ser hegeliano, es imposible discursivamente pensar en la esencia del devenir:

Nicht". HEIDEGGER, M. *Seminare Hegel-Schelling*. GA 86. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2011, p. 41).

15 "Rätsel - wie Hegel zum Werden kommt!! / Nur ein Schein. - / Kommen zu etwas -ohne dass Werden erts da ist- Kommen zum Werden -in das Wesen des Werdens! / Unmöglich!" (Ib., p. 13).

16 Cfr. El carácter no pensado del tiempo y el devenir de Hegel en FERNÁNDEZ, J. "Cuestiones litigantes. El diálogo de Heidegger con Hegel y Schelling" en *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. Nº 5. 2019, p. 188.

El devenir -como lo que ha salido del ser y de la nada, es lo primero que está deviniendo (lógicamente la primera verdad- el primer ente, pero así como resultado inmediato, todavía no verdadero)¹⁷.

En el comienzo (*Anfang*) el ser puro y la nada pura obtienen su primera verdad del devenir, pero Heidegger enfatiza que: "el devenir no deviene primero -sino que sólo permite degradarse a sí en el ser- él mismo no tiene la fuerza -para llegar al devenir- cuando éste ya no es"¹⁸. Esto significa que el devenir se presenta primero como la primera determinación lógica del ser, pero su propio surgir y su propio tiempo permanecen indeterminados y en la oscuridad.

En la nota 66 del *Aristoteles-Hegel-Seminar*, Heidegger escribe una serie de frases que intentan pensar la relación entre el concepto hegeliano de tiempo como devenir y el tiempo del ser (temporaneidad). A continuación cito la nota:

*66. Devenir como concepto (verdad originaria) del ser y temporaneidad.
Temporaneidad y negación*

Devenir mismo - como cambio (saltar de - a). El "de" y el "a" y ¡el transformar!

La apariencia de esa muy óptica interpretación del ser se supera a través del descubrimiento del horizonte originario para la comprensión del ser.

La ley relativa a la temporaneidad hace comprensible la causa de que el devenir es la *verdad del ser*.

Al mismo tiempo es evidente - como la *Lógica* de Hegel es una antigua insuficiencia condicionada- aunque orienta la historia en la sustancia.

Acontecer-temporaneidad-devenir.

Sur-gir y perecer:

a) un originario *sentido de la temporeidad*.

b) aún más radical como *temporaneidad*.

Temporaneidad de la "mediación" y sus categorías (ERDMANN, § 88 ss).

17 "Das *Werden* -als hervorgegangen aus Sein und Nichts ist *das erste* Gewordene (logisch die erste Wahrheit -das erste Seiende- aber so als unmittelbares Resultat -noch wieder unwahr)". HEIDEGGER, M. *Seminare Hegel-Schelling*. Op. cit., p. 17.

18 "Das 'Werden' wird nicht erst -sondern lässt sich nur degradieren zum Sein- das selbst nicht die Kraft hat -zum Werden zu kommen- wenn dieses nicht schon ist". *Ib.*, p. 37.

¡Posibilidad de la mediación! ¡Principio de la *relación*!

Referencia como categoría formal ontológica - ¡*Relación* como categoría formal apofántica!

Temporaneidad del *pensamiento y verdad*¹⁹.

En esta nota, primero se delimita la significación del devenir como un cambio repentino (*Umschlag*), como un saltar (*übergehen*) de un estado a otro y, luego, como la transformación (*über-gehen*) de ese estado. Aquí, Heidegger enmarca el devenir puro de Hegel como una interpretación óptica del ser (percepción del cambio), la cual concuerda con Aristóteles, y únicamente puede ser superada a partir de una posición ontológica del devenir proporcionada por la temporaneidad como horizonte trascendental del ser en general. Este tiempo, que no obtiene su ser a partir de la percepción y contabilización del cambio, sino del surgir mismo, se presenta como la base horizontal del devenir hegeliano (devenir como verdad del ser) y es la condición de posibilidad de la negatividad como mediación de todas las relaciones del pensamiento²⁰. Aquí, Heidegger crítica el pasar, el transformar, el desaparecer y la negatividad de la concepción del tiempo como devenir intuido de Hegel. A pesar de que dicho tiempo haya sido la orientación de la concepción de la historia, el resultado es que la temporaneidad heideggeriana se presenta como devenir y acontecer y, con ello, piensa en el "surgir" y el "perecer" del tiempo, como fenómenos temporales que no están presentes en Hegel. Este surgir y perecer son la constante peculiaridad del acontecer temporal del ser heideggeriano, y únicamente desde ellas es como se puede pensar en el tiempo del *Dasein* (temporeidad) y el tiempo del ser (temporaneidad).

19 "66. *Werden als Begriff (eigentliche Wahrheit) des Seins und Temporalität. Temporalität und Negation.* / Werden selbst - als Umschlag (Übergehen von - zu). / Das "von" und das "zu" und das Über-gehen! / Die Äusserlichkeit dieser mehr ontische Interpretation des Seins überwinden durch Aufdenkung des ursprünglichen Horizontes für das Seinsverständnis. / Aus Temporalität das relative Recht verständlich machen, weshalb Werden die *Wahrheit des Seins*. / Zugleich daraus ersichtlich -wie Hegels *Logik* eine *antik* bedingte Halbheit- obzwar in der Substanz auf Geschichte orientiert. / *Geschehen und Temporalität und Werden.* / *Ent-stehen* und *Vergehen*: / a) ein ursprünglicher Sinn der *Zeitlichkeit* / b) noch radikaler als *Temporalität*. / Temporalität der "*Vermittlung*" und ihrer Kategorien (ErDmann § 88 ff.). / Möglichkeit der *Vermittlung*! Grundsätzlich der *Beziehung*! / *Bezug* als formale ontologische Kategorie - *Beziehung* als formale apophantische Kategorie! / Temporalität der *Gedachtheit* und *Wahrheit*". Ib., pp. 38-39.

20 Cfr. "En definitiva, Hegel está sobre la pista de una gran verdad cuando dijo que el ser y la nada son idénticos, esto es, se pertenecen mutuamente. La pregunta más radical es sin duda: ¿Qué es lo que hace posible semejante copertenencia originaria?". HEIDEGGER, M. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, Trotta, 2000, p. 371.

Desde este punto, el horizonte originario para la comprensión del ser deberá captar un sentido ontológico del devenir como acontecer y tiempo originario, incluso tiene que contener esa explicación del surgir del tiempo mismo para poder ser la base trascendental del tiempo del mundo y del tiempo de la vida. Por esta razón, durante la confrontación con el maestro del absoluto, Heidegger se ha apropiado ya del tiempo a través del devenir como desaparecer (degradación) y, con ello, busca pensar no el pasar del tiempo, sino su surgir o emerger. En ese mismo año de 1927, después del *Aristoteles-Hegel-Seminare*, Heidegger se confronta con Schelling.

4. Devenir-revelado.

En su época universitaria y a través de su maestro Carl Braig, Heidegger conoció la teología especulativa de Schelling y Hegel. Pero, su primer contacto con el tratado *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados (1809)*, (*Freiheitsschrift*), se lo debe a Karl Jaspers, de quien recibió en los primeros meses de 1926 una obra de Schelling. Heidegger quedó fascinado e impregnado de la potencia discursiva del *Freiheitsschrift*, a tal punto que colocó inmediatamente a Schelling en el mismo nivel filosófico de Hegel²¹. Se puede decir que esta lectura marcó el pensar de Heidegger durante ese año en el que la "Introducción" y la "Primera sección" de la "Primera parte" de *Ser y tiempo* estaban en impresión, y en el que la "Segunda sección" del mismo se encontraba en proceso de redacción. Friedrich-Wilhelm von Herrmann relata que Heidegger sostuvo fructíferas conversaciones con Karl Jaspers a principios de enero de 1927, en donde revisaron los capítulos tercero y cuarto del tratado fundamental que abordan la temporeidad de la existencia del *Dasein*, y en donde posiblemente se discurrió acerca del proyecto del sentido de la temporaneidad como horizonte trascendental del ser, el cual sería desarrollado en la "Tercera sección. Tiempo y ser" como "Segunda parte" de

21 Schwab y Schwenzfeuer mencionan que el proyecto del seminario de 1927/28 fue motivado por la correspondencia entre Heidegger y Karl Jaspers en 1926. En la carta del 24 de abril de 1926 Heidegger le comunica a Jaspers su fascinación por el tratado de Schelling, a quien coloca en el mismo nivel de Hegel. Cfr. SCHWAB, Ph.; SCHWENZFEUER, S., "Protokolle einer Übung von Martin Heidegger zu Schellings *Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* aus dem Wintersemester 1927/28 in Marburg", en HÜHN, L.; JANTZEN, J. (Hg.). *Heideggers Schelling - Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminare zu Schellings "Freiheitschrift" (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006*. Stuttgart, Bad-Cannstatt, 2011. pp. 289-290. Así mismo, para una idea general de la recepción de Schelling en Heidegger véase: RIVERA DE ROSALES, J. "La recepción de Schelling en Heidegger", en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 70, nº 262, 2014, pp. 197-202.

Ser y tiempo, que aparece posteriormente en las lecciones *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de ese mismo año²².

Después de esas lecciones de verano, Heidegger dictó durante el semestre de invierno de 1927-1928 el seminario *Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit. WS 1927/28*, el cual es considerado por Lore Hühn, Philipp Schwab y Sebastian Schwenzfeuer como la primera confrontación con el *Freiheitsschrift* de Schelling²³. Además, en el *Seminare Hegel-Schelling* (GA 86) aparece dicho seminario junto con tres protocolos realizados por los participantes del mismo (Werner Bohlsen, Wolfgang-Günter Friedrich, Elisabeth Krumsiek).

Del seminario sobre el *Freiheitsschrift* se conservan doce breves notas acerca de esa primera confrontación con Schelling, en ellas no se habla directamente sobre el concepto de tiempo de este pensador, ni acerca del tiempo de la tradición filosófica; pero se esquematizan diversos temas centrales que fueron desarrollados al interior de seminario, entre los cuales sale a relucir el problema del ser originario (*Urseyn*) como devenir²⁴. En las notas se muestra la fascinación de Heidegger por la lectura del *Freiheitsschrift*, en ellas aparece una transcripción de la frase de Schelling que dice: "El ser sólo deviene a sí sensible en el devenir (403)"²⁵. Schelling piensa el ser (*Wesen*) como fundamento (*Grund*) y existencia (*Existenz*), estos principios eternos son simultáneos e inseparables, pero tienen dualidad y oposición. Werner Bohlsen atestiguó en su protocolo fechado el 7 de diciembre de 1927 que Heidegger no interpretó el ser (*Wesen*) desde los conceptos latinos de *essentia*, *realitas*, ni desde el término kantiano de realidad (*Wirklichkeit*), sino desde un sentido ontológico que conecta el ser de Schelling con la antigua ontología griega del ser (*ti estin*); lo mismo pasa con la existencia (*Existenz*), la cual no proviene del término latino *existentia*, sino que mienta el constante efectuarse (*Vollzug*) del ser mismo²⁶. Esto muestra que el ser de Schelling no fue inmediatamente identificado a partir de los

22 Cfr. VON HERRMANN, F.-W. *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre los conceptos fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. Madrid, Trotta, 1997, pp. 30-36.

23 Cfr. HÜHN, L. "Heidegger-Schelling im philosophischen Zwiegespräch - Der Versuch einer Einleitung". En HÜHN, L; JANTZEN, J. (Hg.). Op. cit, p. 3. Y también, SCHWAB, Ph.; SCHWENZFEUER, S. Op.,cit., p. 289.

24 En el año 1946 se editaron las primeras dos versiones de 1811 y 1813 de las *Edades del mundo* de Schelling, la última versión de 1815 se publicó en 1861. Si Heidegger conoció dicho texto tuvo que haber sido el de esta última versión, pero estoy de acuerdo con Jorge Eduardo Fernández cuando expresa que en la obra de Heidegger (*Ser y tiempo*) no se pueden encontrar fácilmente las referencias a las *Edades del mundo* de Schelling. Véase: FERNÁNDEZ, J. Op. cit. p. 188.

25 "Das Sein wird sich nur im Werden empfindlich (403)". HEIDEGGER, M. *Seminare Hegel-Schelling*. GA. 86. Op. cit., p. 52.

26 Cfr. Ib. p. 529.

conceptos fundamentales de la tradición metafísica, sino que la exégesis se desarrolló con cautela frente a la revelación de nuevos conceptos especulativos y totalmente opuestos a la filosofía de Hegel.

En el seminario *Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit. WS 1927/28* hay una anotación de Heidegger que dice: "Devenir - Revelado"²⁷. Esta indicación tiene interés debido a que el ser originario (*Urseyn*) es el infundamento (*Ungrund*) como la absoluta indiferencia del fundamento y existencia. El infundamento tiene que manifestarse en sus principios eternos, esto es, se revela en ellos como un movimiento de sí mismo. El ser como infundamento es lo absoluto que deviene en sus principios eternos. Werner Bohlsen acentuó que dicho absoluto no precede al tiempo (*kein Vorhergehen der Zeit*), ni sostiene una prioridad de la esencia (*Priorität des Wesens*)²⁸. Y en su protocolo del 21 de diciembre de 1927, Wolfgang-Günter Friedrich expresó que el tratamiento ontológico no concibió al infundamento como la nada pura, ni como un mero absurdo, sino como el devenir que desaparece en sus principios eternos y simultáneamente esencia en ellos²⁹. Por esta razón, un cuestionamiento transversal presente en los tres protocolos fue la manera en cómo se puede pensar un absoluto (*Absolute*) que deviene en la existencia, o dicho en otras palabras, cómo se concibe una eternidad desde el plano de la existencia temporal. El devenir-revelado posee la característica de ser un absoluto que debe de devenir para ser él mismo.

Desde la lectura en 1926 del *Freiheitsschrift*, se abrió para Heidegger una nueva perspectiva de la eternidad y del devenir a partir de la articulación de un devenir eterno o una eternidad que está deviendo. Esto se puede comprobar a través del protocolo de Elisabeth Krumsiek datado el 8 de enero de 1928 en donde se describe el tratamiento que se realizó en el seminario acerca del concepto de tiempo de Schelling: el tiempo inicia en la primera creación (perspectiva teológica), el tiempo es concebido como el proceso de un proseguir (perspectiva naturalista), y el tiempo es subjetivo (perspectiva kantiana). Para Heidegger estas características encasillaron el concepto de tiempo de Schelling dentro del tiempo ordinario o vulgar. Pero Elisabeth Krumsiek habla de una extraña duplicidad (*eigentümliche Doppelung*): un tiempo de lo viviente (*Zeit des Lebenden*) y de un tiempo independiente del observador (*Beobachter*)³⁰. Aquí se puede atisbar la posible atracción de Heidegger hacia Schelling porque el tiempo posee un estatuto ontológico en cuanto

27 "Offenbar-werden". Ib., p. 50.

28 Cfr. Ib., p. 529.

29 Cfr. Ib., p. 535

30 Cfr. Ib. pp.547-548.

supera la subjetividad moderna, y en cuanto se presenta como algo que atraviesa la vida eternamente. La aporía de lo eterno y el devenir es formulada en el último protocolo así:

En ese "eterno" yace una nueva dificultad. Cuando en Schelling, particularmente en la referencia a la historia, el tiempo mantiene una íntima conexión con el devenir, pero el devenir como amor es concebido y el amor como el ser de Dios, entonces debe ser también un devenir en la eternidad, así que él no puede ser un *nunc stans*, sino algo otro. Aquí está de nuevo una pregunta abierta³¹.

El devenir en la eternidad abre una nueva perspectiva del tiempo. La eternidad no es el permanecer inmóvil (*nunc stans*) o el siempre (*aei*) ni lo atemporal o supratemporal (*aeternitas*) del discurso teológico-metafísico de la sustancia, sino que es aquello que encuentra su ser a través del devenir de la existencia³². ¿Hasta qué punto el devenir eterno provocó cierto silencio e incertidumbre en aquella aula de la universidad de Marburgo a finales de 1927 e inicios de 1928? Ciertamente, no se puede saber, las escasas notas de Heidegger no lo permiten; pero en las últimas líneas escritas por Elisabeth Krumsiek se deja captar la potencialidad ontológica del tiempo de Schelling. Esto nos lleva a pensar que Heidegger descubre en el devenir de Schelling aquello que no había alcanzado a obtener del devenir de Hegel, de esta manera, el devenir intuido como desaparecer del desaparecer de la dialéctica hegeliana colisiona con el devenir eterno del absoluto de Schelling. Se encuentra aquí una óptica alterna del tiempo, que implica no un tiempo que pasa o que desaparece, sino un tiempo que surge entre la eternidad y el devenir, y este "surgir" del tiempo es aquello que buscaba Heidegger desde 1925 y es lo que determinará su posterior pensar acerca del ser (*Sein*) a partir de 1936 en su obra *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*.

31 "In diesem 'ewig' liegt eine neue Schwierigkeit. Wenn bei Schelling, besonders in Bezug auf die Geschichte, die Zeit mit dem Werden in engem Zusammenhang steht, das Werden aber als Liebe gefasst wird und die Liebe als das Sein Gottes, dann muss auch in der Ewigkeit ein Werden sein, so dass sie nicht sein kann ein *nunc stans*, sondern etwas anderes. Hier ist wieder eine offene Frage". *Ib.*, p. 548.

32 A partir de aquí se puede deducir un cambio radical para el tratamiento del concepto de tiempo en Heidegger, quien en la conferencia *El concepto de tiempo* (1924) ante la sociedad teológica de Marburgo había deslindado su tratamiento de la eternidad característica del lenguaje teológico. Véase HEIDEGGER, M. *El concepto de tiempo*. Madrid, Trotta, 2001, pp. 23-25.

5. Conclusión.

Estas consideraciones han evidenciado que las concepciones de Hegel y Schelling también han contribuido para la configuración ontológica del tiempo en el joven Heidegger. Esto ha sido posible a partir de la publicación en 2011 de dichos seminarios de 1927 y 1928 contenidos en la GA 86. *Seminare Hegel-Schelling*. La intersección entre la ontología fenomenológica de Heidegger y los posicionamientos fundamentales del Idealismo alemán puede ser comprendida desde el problema filosófico del tiempo, del cual se ha intentado realizar una reconstrucción hermenéutica desde lo ya conocido o dado por supuesto de la interpretación heideggeriana de Hegel, y desde la inexistente influencia documentada del Schelling de Heidegger dentro de la época correspondiente a *Ser y tiempo*. Se puede decir que en esos años Heidegger comienza a edificar su interpretación colosal de la metafísica del Idealismo alemán, la cual a partir de 1936 será uno de los impulsos centrales de su pensamiento del ser (*Sein*) como evento (*Ereignis*); pero esto, ya es otra historia, por ahora basta con lo anteriormente expuesto.

Referencias bibliográficas.

FERNÁNDEZ, J. "Cuestiones litigantes. El diálogo de Heidegger con Hegel y Schelling", en *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. Nº 5, 2019.

GOMEZ PEDRIDO, M. "La interpretación de Heidegger del devenir eterno en la filosofía de Schelling", en *Cuadernos De Filosofía*. Nº 67-68, 2017, pp. 49-68.

HEIDEGGER, M. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Tr. J. J. García-Norro. Madrid, Trotta, 2000.

HEIDEGGER, M. *El concepto de tiempo*. Tr. R. Gabás, J. Adrián Escudero. Madrid, Trotta, 2001.

HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. Tr. J. Gaos. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2002.

HEIDEGGER, M. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Tr. A. Ciria. Madrid, Alianza, 2004.

HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Tr. J. E. Rivera. Madrid, Trotta, 2006.

HEIDEGGER, M. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Tr. D. V. Picotti. Buenos Aires, Biblos, 2006.

HEIDEGGER, M. *Seminare Hegel-Schelling*. GA 86. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2011.

VON HERRMANN, F.-W. *La segunda mitad de "Ser y tiempo". Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. Tr. I. Borges-Duarte. Madrid, Trotta, 1997.

HÜHN, L. "Heidegger-Schelling im philosophischen Zwiegespräch - Der Versuch einer Einleitung", en HÜHN, L.; JANTZEN, J. (Hg.). *Heideggers Schelling - Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings "Freiheitsschrift" (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006*. Stuttgart, Bad-Cannstatt, 2011, pp. 3-44.

LANDGREBE, L. *Fenomenología e historia*. Caracas, Monte Ávila, 1975.

PEÑALVER, P. *Del espíritu al tiempo. Lecturas de "El Ser y Tiempo" de Heidegger*. Barcelona, Anthropos, 1989.

RIVERA DE ROSALES, J. "La recepción de Schelling en Heidegger", en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*. Vol. 70. Nº. 262, 2014, pp. 197-202.

SCHWAB, Ph.; SCHWENZFEUER, S. "Protokolle einer Übung von Martin Heidegger zu Schellings *Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* aus dem Wintersemester 1927/28 in Marburg" En HÜHN, L.; JANTZEN, J. (Hg.). *Heideggers Schelling - Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings "Freiheitsschrift" (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006*. Stuttgart, Bad-Cannstatt, 2011, pp. 263-317.

VOLPI, F. *Heidegger y Aristóteles*. Tr. M. J. de Ruschi. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2011.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Reseñas

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 7, NÚMERO 6: JULIO DE 2020. e-ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2020.i06.08

[pp. 157-160]

Recibido: 07/06/2020

Aceptado: 24/06/2020

NANCY, Jean-Luc (2019). *Banalidad de Heidegger*. Madrid: Trotta. 93 pp. Trad. Jordi Massó Castilla

Daniel Paricio Rubio

UNED

¿Es la filosofía de Heidegger el fundamento del nazismo? ¿Debe por ello ser rechazada como planteamiento teórico y ser condenado aquél como propiciador de la misma? ¿Cómo es posible que existan filósofos contemporáneos deudores de su pensamiento y que claramente no sean antisemitas? ¿Quizá hay algún elemento en nuestra cultura occidental que la haya provisto históricamente y de una forma permanente de un odio irreflexivo hacia los judíos? Estas son algunas de las cuestiones principales que se plantean en el libro de Jean-Luc Nancy *Banalidad de Heidegger*, publicado por la editorial Trotta con traducción de Jordi Massó. La tarea que se realiza en el mismo es precisamente la del cuestionamiento de aquellas preguntas, y por tanto la de una investigación en torno a la perenne problemática de la relación entre el filósofo de Friburgo y el infame régimen alemán. La reciente publicación de los llamados *Cuadernos Negros* del propio Heidegger, de los cuales los tres primeros ya se pueden encontrar traducidos al castellano en Trotta, no han hecho más que avivar de nuevo el interés por una cuestión plenamente actual y considerablemente difícil.

La presente edición tiene a este respecto la virtud de haberse editado con cierta posterioridad respecto a la original francesa, circunstancia tal que ha permitido la

inclusión de algunos añadidos decididamente oportunos. A la mencionada publicación de la primera parte de los famosos *Cuadernos* por parte de Peter Trawny, Nancy respondió con su participación en un breve coloquio acerca de la relación entre Heidegger y los judíos, simiente del presente libro. La aparición de las postreras anotaciones del alemán ha provocado la aclaración por parte de Nancy de ciertos puntos que pueden parecer equívocos en su lectura. Así, en el prólogo a la edición española, se nos presentan dos observaciones aclaratorias para lo que resta de ensayo. La primera: que Heidegger es definitivamente culpable de haber provisto de fundamento filosófico al nazismo, precisamente por haber extendido una falla interior a su pensamiento, de la cual él es el mayor culpable por no haberla detectado y, yendo incluso más allá, por haberla promovido. Por banalidad, Nancy precisamente entiende tal defecto, que no es mínimo, sino justamente de máxima importancia. La segunda: que si bien la filosofía de Heidegger pavimentó el antisemitismo, igualmente es contraria al nazismo. Esta distinción es capital porque permite abrir una brecha en la tendencia a asimilar directamente ambos puntos y así posibilitar la reflexión por caminos aún no recorridos en dicha filosofía. A entender de Nancy, eliminar a Heidegger de la historia de la filosofía sin profundizar en su propuesta no es aconsejable en absoluto.

Cabe recordar a este respecto que el propio Nancy es uno de los más conspicuos pensadores provenientes de la tradición heideggeriana, aun siendo crítico y distante con muchos de los argumentos que transitan por la misma. Buena prueba de ello es precisamente la redacción de este breve libro, en el que el autor nos señala cómo se posiciona en el grupo de filósofos que no rechazan sin más todo acercamiento a Heidegger, puesto que ello supone detenernos en el ejercicio de la comprensión racional de las causas de su despliegue. Merece la pena por ello reseñar ciertos puntos introductorios previos a la lectura de este tratado. Así, no cabe duda de que la elección del título responde en parte a la pregunta crucial sobre la que giran el resto de cuestiones. En palabras de Nancy, recogiendo el testigo de la conocida expresión de Hanna Arendt, banalidad mienta al discurso irreflexivo que fue adoptado por parte de Heidegger en el desenvolvimiento de su filosofía. Tal *doxa*, de la cual participaba una parte muy importante de la población alemana y mundial en aquel momento, era la del antisemitismo, la del odio hacia los judíos y a su distintivo carácter, marcado por una impronta proveniente en parte de fuentes tan mezquinas y engañosas como las de los falsos *Protocolos de los sabios de Sión*. La transposición de este prejuicio social al lenguaje filosófico queda patente de forma clara en los *Cuadernos*, como bien muestra el análisis de Nancy.

Ahora bien, como nos ha recordado el francés, en esos mismos escritos se encuentran precisamente paralelas aclaraciones por parte de Heidegger acerca de la incorrección

del pensamiento nazi, el cual se vertebra a su entender alrededor de una metafísica naturalista de la cual pende toda su doctrina racista. Precisamente porque se da esta distinción, como nos recuerda Nancy, no debemos sin más condenar moralmente a Heidegger, lo cual es preciso, sino continuar sin detenernos en este mismo instante y proceder al análisis de las razones por las cuales Heidegger adoptó tal postura prejuiciosa. ¿Cómo es posible pues que el pensamiento acerca del ser convocase al antisemitismo? La sucinta respuesta, sobre la cual se desarrollará el resto del texto de Nancy, consiste en la manifestación de dos motivos claves de la filosofía de Heidegger: el historial o destinal y el del nuevo comienzo. Según el alemán, el carácter destinal del ser apunta a un origen y a un fin proyectados sobre la historia de Occidente. Dado que el despliegue de la civilización occidental está abocado al fracaso y a la destrucción debido al estado de desarraigo en el que se encuentra desde su mismo comienzo, es preciso que se produzca uno nuevo en el que se ponga en juego al ser sin que esté prevista su oclusión desde el principio. Según Heidegger, dicho desarraigo es producto de una fuerza calculadora y maquinadora que promueve tal separación, la cual finalmente culminará su tarea, destruyéndose a sí misma y liberando la posibilidad de un nuevo comienzo en el que no ocurra tal proceso. Dicha fuerza, siguiendo a Heidegger, de carácter espiritual y no racial, se encarna en un pueblo que la moviliza y la lleva a su puesta en marcha. Es por tanto necesario que haya un pueblo que finalice la autodestrucción a la que ha llevado desde el principio a Occidente, así como otro que dé partida al nuevo comienzo.

Es justo en este punto donde entra la banalidad, que según Nancy no debe mezclarse sin más con el pensamiento del ser de Heidegger, puesto que éste asignó a los judíos el tipo más representativo de ese agente destructor que lleva desde el origen de nuestra civilización procurando su hundimiento. Que Heidegger tomase tal prejuicio de forma banal queda suficientemente avalado por los caracteres que dicha figura toma tanto en sus manuscritos como en los consabidos *Protocolos* o en el discurso antisemita corriente de la época. También es pertinente recalcar que el pueblo o fuerza espiritual asignado a la tarea de dar inicio al segundo comienzo según Heidegger es el alemán, pero no decididamente en la modalidad nazi, puesto que estos mismos pertenecen a la esfera autodestructora que participa de los judíos en sus caracteres maquinadores. Toda la tecnificación, cosificación y racialidad del pensamiento nazi elimina la posibilidad de que el pueblo alemán sea el agente escogido para este menester. ¿Hay alguna posibilidad de eliminar la banalidad de Heidegger y a la vez de mantener sus propuestas? Para Nancy queda claro que esto es posible. Escindiendo el carácter antisemita del antinazi, Nancy procura una indagación más profunda de los planteamientos de Heidegger, señalando, eso sí, toda la atención que debemos prestar a cualquier planteamiento que aborde los trazos destinales o acerca

de nuevos comienzos que puedan darse en la filosofía heideggeriana o de cualquier heredero de la misma. La reflexión sobre la banalidad no solo acepta la condena explícita a Heidegger, sino que la lleva más allá, señalando los presupuestos filosóficos sobre los que se extiende y dilucidando cuáles de ellos son reprobables.

El resto del ensayo desmenuza cuidadosamente los argumentos y razones que Heidegger proporciona para sostener su postura antisemita. La dificultad para discernir qué elementos son reprochables de los que no, dentro de los diferentes engranajes del pensamiento del alemán, es máxima, según nos recuerda el propio Nancy, quien aclara que su aproximación a los *Cuadernos* es meramente superficial y restringida a los motivos del antijudaísmo. Así, cuestiones puramente filosóficas, tales sean las de explicitar los conceptos de comienzo o devenir, por ejemplo, no pueden ser más que apuntadas someramente en este breve ensayo. Sin embargo, es interesante rescatar una línea de investigación que Nancy despliega en los capítulos postreros del ensayo y que trata de la relación que mantiene Occidente con el motivo antisemita, particularmente a través de los contenidos de la religión cristiana. Es seguramente aquí donde sea más perspicaz el francés, pues nos enfrenta y nos impele a abordar una reflexión sobre las raíces de nuestra cultura y sobre nuestros principios más profundos. Así, el cristianismo, argumenta Nancy, al ser heredero del judaísmo, mantiene una ambivalencia interna a su identidad para la cual necesita tanto mantener tal relación con lo judío como reprobársela e incluso eliminarla. La historia del cristianismo, y con ella la de Occidente, es la de una constante lucha interna por expulsar un agente interno que lo amenaza pero que a la vez ha permitido su floración. El tema aparece nuevamente reflejado de manera indirecta en la argumentación de Heidegger y Nancy encuentra buenas razones para sostener que una parte de la lógica del ser se recoge nuevamente de forma banal desde la teleología cristiana, y quién sabe si incluso el propio rechazo al judaísmo. La pregunta para Nancy es pues si hay en el corazón de nuestra civilización occidental un elemento intrínseco de odio a la comunidad judía, y más aún si este precisamente se encuentra en parte de la doctrina de Cristo, la cual -esta es la tesis de Nancy- pertenece de manera esencial, es decir, de cabo a rabo, a Occidente. *Banalidad de Heidegger* concluye así dejando abierta una propuesta de investigación individual y colectiva acerca de los fundamentos antisemitas de nuestra civilización, de los cuales Heidegger sería partícipe de forma prejuiciosa y a través de los que habría desplegado gran parte de su reflexión filosófica.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Política Editorial y Evaluación / Editorial Policy and Evaluation

1. Enfoque y alcance

Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas es editada por el Centro de Estudios Heideggerianos y el Archivo Heidegger de la Universidad de Sevilla (Delegación del M. Heidegger-Archiv de Meßkirch) en colaboración con la Universidad de Sevilla. Fue fundada en 2014 y se publica con periodicidad anual (Julio), alternando números monográficos (en los que predomina temas específicos de la obra de Heidegger) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de las investigaciones sobre Heidegger en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas en torno a la figura y la obra de Heidegger, así como a la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados. La revista tiene las siguientes secciones:

Artículos: Artículos de investigación.

Estudios: Artículos de investigación relacionados con la monografía a que está dedicada el número.

Derivas: Artículos especializados, de información y de creación filosófica.

Informes: Sobre congresos, seminarios, etc.

Debates: Discusiones de tesis entre dos o más autores relacionadas con Heidegger o las derivas de su obra.

Traducciones: Textos traducidos inéditos tanto de Heidegger como de sus derivas.

Reseñas de libros.

Estudios bibliográficos

Noticias y comentarios

Se busca la calidad mediante una doble evaluación anónima de todos los artículos. Se admiten colaboraciones en las diferentes lenguas de amplia difusión en Occidente: español, inglés, francés, portugués, alemán e italiano.

Differenz viene a ser un largo compendio de la variedad de visiones filosóficas que conviven sobre la obra de Heidegger y sus derivas. Todas las ideas u opiniones publicadas lo son de sus autores y, por lo mismo, *Differenz* sólo ejerce de altavoz. En esta función, le complace abrir sus páginas tanto a reputados estudiosos y profesores universitarios como a los filósofos más recientes y/o más jóvenes.

Difusión: Además de a las universidades españolas, su difusión alcanza a la mayor parte del Espacio universitario Iberoamericano y a diversos Centros universitarios y de Investigación de Europa y EEUU.

2. Política Open Access

Differenz sigue una política de difusión de sus contenidos a partir de *Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional License*.

Esta revista provee acceso libre inmediato a su contenido bajo el principio de hacer disponible gratuitamente la investigación al público, lo cual fomenta un mayor intercambio de conocimiento global.

3. Evaluación de originales

Todos los manuscritos serán sometidos a un proceso de evaluación anónima por pares. Los revisores/as, externos a la institución que patrocina esta revista, serán directamente seleccionados por el Consejo Editorial, dependiendo del área y especialidad que aborde cada manuscrito. En casos de incompatibilidad de resultados, se requerirá el dictamen de una tercera opinión, anónima también. Los autores/as podrán sugerir nombres de posibles evaluadores, siempre y cuando su número no sea inferior a cinco ni pertenezcan a su propia institución. Asimismo, recibirán puntualmente la decisión final de los expertos y las recomendaciones formuladas por éstos/as, sin que ello suponga desvelar la autoría y el contenido completo de los informes. La decisión final compete al Consejo de Redacción

Se valorará el interés del tema; la profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.

Normas de publicación / Standards Publication

1. Los autores deberán enviar a la revista sus artículos bien a la dirección de correo electrónico (differenz@us.es), bien mediante la plataforma OJS (<https://revistascientificas.us.es/index.php/Differenz/index>). La primera página debe ir aparte del resto del texto (separada con un salto de página) deben incluirse el título del trabajo, el nombre completo del autor y la filiación académica, así como un breve currículum y datos de contacto (no publicable estos dos últimos). En la segunda página debe ir la siguiente información en su idioma original y en inglés sobre los artículos: título, resumen de unas 100 palabras y unas 5 palabras clave separadas por punto y coma.

2. Los trabajos presentados por primera vez serán anónimos. Salvo en la primera página no incluirán los datos del autor, una vez aceptados y revisados se añadirán los datos pertinentes.

Para facilitar su revisión anónima, el autor debe eliminar también toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo -tanto en el cuerpo como en las notas-, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.

3. Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Differenz*, tanto artículos, como notas, reseñas, traducciones, etc., deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando siempre su publicación original en *Differenz*. Muy excepcionalmente, y si los revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

4. Los Artículos y Estudios tendrán una extensión máxima de entre 6.000 a 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los Debates y Notas tendrán una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). Traducciones críticas o materiales de investigación y los estudios bibliográficos hasta 8.000 palabras (entre 10 y 20 páginas). Las reseñas bibliográficas deben tener un máximo de 1.800 palabras. Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de cinco años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas. Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña,

como es el caso de un director de tesis. El recuento de palabras deberá indicarse al final del texto.

5. El formato en que el trabajo es presentado a la revista ha de ser .doc, .docx, .odt o .rtf. El tipo de letra del cuerpo de texto (incluidos títulos, títulos de epígrafes y referencias bibliográficas) será Times, Times New Roman o Arial a 12 puntos con interlineado a 1.5. Las notas, siempre a pie de página, a 10 puntos con interlineado a 1.5. El texto será presentado sin ningún tipo de sangría.

No se admiten negritas ni subrayados; únicamente cursivas y comillas inglesas (“...” y comillas simples (‘...’), según los casos. Sólo en casos excepcionales se admitirán comillas angulares («...»).

No podemos garantizar que no haya problemas con signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales conjuntamente con su transliteración al alfabeto latino.

6. La estructura de los artículos será: Título, título en inglés, nombre del autor, institución, resumen, palabras clave, abstract, keywords. En caso de que el manuscrito haya sido elaborado gracias a la subvención de un proyecto de investigación, beca o similar se indicará como nota al pie número 1 al finalizar el título del primer epígrafe del texto.

Tras los encabezamientos, el artículo debe ordenarse en epígrafes numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2 ; 1.3. Es recomendable que los artículos tengan como primer epígrafe una introducción y como último unas conclusiones.

Los agradecimientos y referencias bibliográficas se incluirán al final del texto.

Las figuras y tablas deben incorporarse al texto, numeradas e indicando sus respectivas leyendas, en letra cursiva a 10 puntos.

7. Las notas a pie de página han de ser concisas. Las citas en el cuerpo del texto también serán breves, y han de ir entrecorilladas: “así”. Si superan las dos líneas, deberán ir en párrafo aparte, sin entrecorillar y no deben llevar sangría (que se aplicará cuando sea compuesto tipográficamente).

Para introducir un término explicativo dentro de una cita se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: “La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente...”.

Las citas deben incluir al final una nota al pie en la que se indique el autor, la obra (en cursiva), la ciudad de publicación, la editorial, el año y la página. Esto será aplicable también a las notas al pie donde se aluda a alguna obra.

8. El modelo de citación de referencias bibliográficas es el siguiente:

Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tubinga, Niemeyer, 2006. p. 23

Si la referencia es una traducción se indicará también el nombre del traductor:

Heidegger, M. *El concepto de Tiempo*. Trad. R. Gabás Pallás y J. Adrián Escudero. Madrid, Trotta, 2011.

Los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares se citarán conforme al uso habitual y no indicando el número de página:

Platón. *Fedro*, 221b

Si la cita corresponde a un capítulo de libro en obra colectiva, será:

Price, D. "A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes", en Griffith, B. C. *Key paper information science*. New York, Knowledge, 1980, pp. 177-191.

Si corresponde a una revista:

Vigo, A. "Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia", en *Philosophica* 13, 1990, p. 20.

Si corresponde a un documento electrónico, se debe indicar, ya sea la fecha de publicación o la de su más reciente actualización; si ninguna de éstas puede ser determinada, entonces se debe indicar la fecha de búsqueda. La dirección URL debe proveer suficiente información para recuperar el documento.

Morin, E. [en línea]. "La epistemología de la complejidad", en *Gazeta de Antropología* 20 (2004). Trad. J L. Solana. www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html [Consultado: 26/12/2013].

9. Pueden usarse referencias abreviadas en las notas al pie en los siguientes casos:

Cuando de un mismo autor se cite una sola obra, se abreviará su título así:

Heidegger, M. Op. cit., p. 108.

Si de un mismo autor hay que citar más de una obra, se reiterará el título de forma abreviada; por ejemplo:

Heidegger, M. *Sein und Zeit*. cit., p.15.

Puede utilizarse “Ibídem, p. (número de página)” o “Ib. p (...)” cuando se repita una misma referencia consecutivamente. Y también se utilizará “Ídem” o “Id” cuando se cite consecutivamente la misma obra y en la misma página.

En las reseñas, si es preciso incluir alguna cita diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo las directrices para referencias indicadas. Estas deben ser las mínimas posibles. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así:

(p. 63), o (pp. 63-64).

10. Las referencias bibliográficas utilizadas para la elaboración de los artículos o reseñas deberán presentarse en un listado final, con el formato establecido en el punto 8 de las normas de publicación de nuestra revista y ordenadas alfabéticamente por autor. En caso de incluir más de una obra del mismo autor, se ordenarán las referencias alfabéticamente según las obras del mismo.

11. *Differenz* comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. La publicación de los trabajos será en el mes de julio y se informará de ello a los autores correspondientes

Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, para su inmediata corrección (máximo dos semanas de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir separata electrónica de su artículo en la web (<http://institucional.us.es/differenz>) en formato pdf.

La recepción de artículos está abierta todo el año. El Número se cierra en torno al 30 de abril. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de mayo y junio. La colocación en la web se realiza la segunda quincena del mes de julio. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma.

Si en un caso excepcional, por causas ajenas a la revista ésta se viese obligada a la modificación o retraso en el plazo de la publicación de los artículos seleccionados, a un número posterior, se le comunicaría a cada autor para que confirmasen su aprobación o, en caso contrario, dispusiesen del artículo para presentarlo a otras revistas.

12. Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del e-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

Cómo citar la revista / How to cite the journal

Con el objeto de despejar cualquier duda que ocasiona la referencia bibliográfica en Internet proponemos una serie de recomendaciones y usos para citar a nuestra revista. Nos basamos para esta normativa en:

1.- Norma ISO 690-2

2.- ESTIVILL, A. y C. URBANO. "Cómo citar recursos electrónicos", Information World, edición en español, Vol. 6, num. 9 (septiembre, 1997), pp. 16-26

Para realizar una referencia bibliográfica de esta publicación en su totalidad, suponiendo que consultamos la revista el 20 de julio de 2014, el modo correcto es:

Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas. [en línea]. Disponible en internet. <http://institucional.us.es/differenz> [Consulta: 20 de julio de 2014]. ISSN 2386-4877.

Si deseamos citar un artículo de esta publicación o cualquier otra contribución, deben tener en cuenta que los archivos PDF (Acrobat Reader) cuentan con un indicador de páginas ajeno a la paginación que la revista otorga a su publicación. El modo correcto es:

ORDÓÑEZ GARCÍA, José. "Presentación a Semblantes" [en línea]. *Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, número 0 (julio 2011). <http://http://institucional.us.es/differenz/numero0/ordonez.pdf>, pp. 1-2 [Consulta: 20 de julio de 2012]. ISSN 2386-4877.

Contacto / Contact

Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas.

Dpto. Estética e Historia de la Filosofía. Facultad de Filosofía (Univ. Sevilla)

C/ Camilo José Cela, s/n - 41018 Sevilla (Spain)

Tlf.: 00-34-954557788 e-Mail: differenz@us.es

