

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A
DISTANCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica
Especialidad de Historia de la Filosofía y Pensamiento
Contemporáneo
Trabajo Fin de Máster

La influencia de Heidegger en la
postmodernidad, según Vattimo

Autor: Antonio Bueno González

Tutor: Profa. Teresa Oñate y Zubía

Madrid, 2012

La influencia de Heidegger en la postmodernidad, según Vattimo

Antonio Bueno González

Resumen:

El presente trabajo sigue un camino que se recorre en dos sentidos: de Heidegger a Vattimo y de Vattimo a Heidegger. Con ello queremos, por un lado, indagar en el origen filosófico del pensamiento postmoderno y, por otro, comprender mejor el significado de lo que se ha venido llamando la *Postmodernidad Filosófica*.

Palabras clave: *Verwindung*, *Ereignis*, *Ge-Stell*, *Andenken*, metafísica, nihilismo, sujeto, verdad, ontología estética y hermenéutica.

ÍNDICE:

1. Introducción (p. 5)
2. La interpretación vattimiana de Heidegger (p.7)
 - 2.1. La *kehre* (p.8)
3. Los rasgos de la Modernidad y la Postmodernidad filosóficas (p.10)
 - 3.1. Lo que caracteriza al prefijo “post-” (p. 10)
 - 3.2. Aproximación a los conceptos de *Überwindung* y *Verwindung* (p. 13)
4. Los conceptos de *Ereignis* y *Ge-Stell*: el anuncio de la eventualidad del ser (p.15)
 - 4.1. El objetivo de la conferencia “Tiempo y ser”: la nueva indagación sobre la experiencia humana del ser (p.15)
 - 4.2. El vínculo entre los conceptos de *Ereignis* y *Ge-Stell* (p. 21)
5. La crítica de Heidegger a la metafísica occidental y la entrada en el pensamiento postmoderno (p. 26)
 - 5.1. El final de la filosofía y la tarea del pensar (p. 28)
 - 5.2. La diferencia ontológica como desfundamentación y el anuncio de una ontología débil (p. 32)
 - 5.3. Crisis del humanismo y crisis de la metafísica (p. 41)
 - 5.4. El fin de la metafísica cumplida (p. 43)
6. El rechazo de Heidegger a la subjetividad moderna (p. 45)
 - 6.1. Humanismo, subjetivismo y objetivismo (p. 45)
 - 6.2. Sujeto, testimonio y verdad (p. 47)
7. El nihilismo heideggeriano (p. 50)
8. El *Andenken* heideggeriano: el pensar propio de la postmodernidad (p.52)
 - 8.1. Heidegger frente a Hegel. Una aclaración del discurso heideggeriano (p. 52)
 - 8.2. El *Andenken* como pensar postmoderno (p. 54)
9. La ontología hermenéutica de Heidegger como ontología estética de la praxis (p. 57)
 - 9.1. La ontología hermenéutica (p. 59)
 - 9.2. La ontología estética (p. 63)
 - 9.2.1. El final de la metafísica y la muerte del arte (p. 66)
 - 9.2.2. Arte y verdad (p. 69)
 - 9.3. El carácter dialógico de la ontología (p. 72)

10. Consideraciones críticas al pensamiento de Vattimo (p. 77)

10. 1. Sobre su interpretación de Heidegger (p. 78)

10.2. ¿Qué aporta Vattimo en su reflexión sobre Heidegger? (p.84)

11. Conclusión (p. 87)

12. Bibliografía (p.88)

1. Introducción

“Pensamiento débil”, “ontología del declinar”, “ontología decadente” y “ontología débil” son los diversos modos de nombrar a la filosofía de Vattimo. El pensamiento de este autor, uno de los que conforman la filosofía de la postmodernidad, mantiene diferencias notables respecto al de los demás filósofos postmodernos. Quizás, lo que más acentúa estas diferencias es su intento de conferir “rigor y dignidad filosófica (a) las dispersas y no siempre coherentes teorizaciones del período postmoderno¹”. Para lograr este objetivo, cree necesario vincular el desarrollo del pensamiento postmoderno con la problemática nietzscheana del eterno retorno y con la problemática heideggeriana del rebasamiento de la metafísica.

Somos de la opinión de que Vattimo es el filósofo que con mayor claridad ha explicitado la vocación de la Postmodernidad por su puesta en relación con la ontología hermenéutica de Nietzsche y Heidegger². La referencia a Nietzsche es, sin lugar a dudas, el nexo común a los dos movimientos filosóficos que integraron la postmodernidad filosófica a partir de los años 60 del siglo pasado: hermenéutica y postestructuralismo. Ambos comparten la crítica a la dialéctica de Hegel, considerada la culminación de la historia de la metafísica moderna de Occidente. Esta crítica lo es también a la racionalidad occidental moderna en todas sus manifestaciones: su lenguaje, su noción de historia, su etnocentrismo, su cientificismo, e incluso, su laicismo secularizado, su agnosticismo o su ateísmo. En términos nietzscheanos, se trata de una crítica a la metafísica platónico-judeo-cristiana-moderna y a sus secularizaciones historicista y positivista. De la confluencia de ambos movimientos surgirá, en los años 80 y 90, la “Filosofía de las Diferencias” o el “Pensamiento de la Diferencia o de la Alteridad”, explicitado por Lyotard y Vattimo, bajo el nombre “Postmodernidad”, como un movimiento al mismo tiempo epocal, cultural y filosófico.

La referencia a Heidegger es, por el contrario, más controvertida y problemática para muchos pensadores postmodernos. Sin embargo, Vattimo considera a Heidegger un autor esencial para comprender la postmodernidad, la cual se anuncia en *Ser y*

1 Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1996, p. 9.

2 Sigo aquí a la profesora Teresa Oñate, Estudio Preliminar de la obra *Nietzsche contra Heidegger. Ontología estética*, Dykinson, Madrid, 2008, pp. 13-47.

tiempo y madura en las obras posteriores, agrupadas bajo la denominación del Segundo Heidegger, el de la *Kehre*. Foucault, por ejemplo, atiende únicamente a este último Heidegger (el que ha visto su equivocación de haber colaborado con el régimen nazi), sintetizado en el rechazo al subjetualismo y a la violencia propias de la metafísica nihilista occidental que se olvida del ser. Lyotard va más lejos y rechaza la doctrina heideggeriana del *Ereignis* por presuponer una defensa de la *Singularidad* que niega la diferencia en la multiplicidad. Según el filósofo francés, la noción heideggeriana de ser es la misma que la de la metafísica tradicional, tal como la definió Parménides. Por ello, propone hablar de un ser plural, transido de diferencia, ajeno a la unicidad y a la singularidad³.

Según la profesora Teresa Oñate, en todos los movimientos postmetafísicos (o postmodernos) -entre los que habría que incluir al Idealismo Crítico de Habermas y Apel (a pesar de su defensa del proyecto inconcluso de la modernidad y de la ilustración kantiana en base al trascendentalismo de la subjetividad racional lingüística), la Filosofía Analítica Anglosajona bajo la influencia del segundo Wittgenstein y el neopragmatismo de Rorty- se postula una “ontología estética” (de la percepción del tiempo-espacio). Esta nueva ontología constituye: a) una investigación crítica de la imaginación creadora que se pregunta por las condiciones históricas de la creatividad del arte y la técnica y b) una exploración ontológica de la esencia de la obra de arte, su proveniencia y su tarea en la época de la imagen tecnológica del mundo. Se trata, pues, de una ontología contra-nihilista que quiere realizar, partiendo de la experiencia estética y cultural del arte, una racional transformación histórica del nihilismo, el cual afecta a la raíz misma de la historicidad occidental. Este nihilismo de Occidente subsiste bajo la forma del materialismo abstracto, el logicismo, o el racionalismo conceptual, resultado del socratismo y el platonismo.

En este trabajo queremos estudiar la influencia de Heidegger en la Postmodernidad desde la perspectiva de Vattimo. Con esto tratamos de responder a una pregunta: ¿En qué medida el pensamiento de Heidegger ha posibilitado un pensamiento que rebasa el pensamiento propio de la modernidad? En opinión de Vattimo, las aportaciones de Heidegger, conjuntamente con las de Nietzsche, son las que han contribuido al

3 Cfr. “La tarea del pensar es pensar”. Entrevista a Jean Françoise Lyotard, por Teresa Oñate. En Oñate, T, *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I*, Madrid, Dynkinson, 2009, (pp. 97-108), p 107 y s.

establecimiento del rasgo más característico del pensamiento postmetafísico: el debilitamiento del ser, al que sólo puede atender un pensamiento débil. Estas aportaciones se resumen en cuatro: el rechazo a la fundamentación según la filosofía occidental de tipo platónico, el nihilismo, el rechazo a la subjetividad moderna y la disolución de la idea de una historia como proceso unitario⁴.

2. La interpretación vattimiana de Heidegger

Tradicionalmente, la crítica ha dividido el pensamiento de Heidegger en dos etapas. El primer Heidegger, que culmina en *Ser y tiempo* (1927), estaría influido por el neokantismo, la fenomenología de Husserl, el historicismo de Dilthey y el existencialismo de Kierkegaard. El segundo Heidegger, no el de los escritos inmediatamente posteriores a *Ser y tiempo*. Por ejemplo: *¿Qué es la metafísica?* (1929) o *Kant y el problema de la metafísica* (1929), sino el que arranca tras la *Kehre* (vuelta) del pensar de Heidegger a partir de *Sobre la esencia de la Verdad*, o *El Origen de la Obra de Arte* ya a mediados de los Años 30 y se expresa explícitamente en la *Carta sobre el humanismo* (1947) y “Tiempo y ser” (1962), entre otras conferencias y otros escritos. Todos los cuales se fraguarían bajo la influencia de Nietzsche, cuyo pensamiento resulta ya esencial como tema dominante en el desarrollo del pensamiento de este Segundo Heidegger entre 1935 y 1943. Incluso, se ha llegado a hablar de dos filosofías completamente diferentes⁵. A este paso de una etapa a la otra se le conoce -como decimos- con el nombre de “vuelta”, “reverso” o *Kehre*.

Vattimo habla de dos interpretaciones posibles sobre la *Kehre*⁶: a) “interna”, que niega que haya una fractura interna entre el Heidegger de *Ser y tiempo* y el de las obras posteriores y b) de tipo biográfico-político, que relaciona el abandono de las posiciones de la citada obra con la adhesión de su autor al nazismo. La interpretación “interna”, la defendida por Vattimo, sostiene que el interés de *Ser y tiempo* es ya puramente ontológico, puesto que el análisis de la existencia se orienta a la reproposición del problema del ser. Además, en dicha obra hay una negación de cualquier posible trascendentalismo, de

4 Vid. Berciano, M., “Heidegger, Vattimo y la deconstrucción”, *Anuario Filosófico*, 1993 (26), p. 10

5 Cfr. Manuel Garrido, Introducción a *Tiempo y ser*, de Martin Heidegger, Tecnos, Madrid, 1999, Trad. Española de Manuel Garrido, Félix Duque y José Luis Molinuevo, p. 9 y ss. *Tiempo y ser* es la traducción española de *Zur Sache des Denkens (El asunto del Pensar)*, M. Niemeier, Tübingen, 1969, obra que contiene la conferencia “Tiempo y ser”.

6 Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Península, Barcelona, 1985, p. 52 y s.

cualquier doctrina del sujeto. La *Kehere* ontológica identifica dos nociones de sujeto que Heidegger había contrapuesto anteriormente: el individuo o sujeto cristiano-burgués y el sujeto trascendental. Ambas nociones tienen las mismas raíces y la negación de una lleva a la negación de la otra.

Así que el filósofo italiano prefiere ver continuidad y desarrollo en estas dos etapas: “La llamada *Kehre*, o vuelta o giro, del pensamiento heideggeriano, que constituyó un problema central de la crítica hasta hace unos diez años, ya no se manifiesta como un abandono de las posiciones de *Ser y tiempo*, sino que se revela -como el mismo Heidegger la entiende- como una continuación y una profundización del discurso iniciado en aquella obra. El hecho de que, como se dice en la *Carta sobre el humanismo*, el pensamiento se mueva no en un plano en el cual está exclusivamente el hombre, sino en un plano en el cual está principalmente y ante todo el ser, expresa sencillamente el paso que va del análisis preparatorio de *Ser y tiempo* a la elaboración del problema del sentido del ser al que debía servir aquella preparación⁷”. La diferencia entre el primer y el segundo Heidegger consiste, por tanto, en que en *Ser y Tiempo*, como no sabe cómo contestar a la pregunta por el sentido del ser que es la finalidad originaria esencial, se detiene a analizar la pregunta y en ella lo más importante que detecta es al que hace la pregunta: el hombre (*Dasein*). Con esto, la obra se convierte en una antropología existencial. El segundo Heidegger, por influencia de Nietzsche⁸, desplaza la atención desde el hombre al ser. En relación con el origen de la obra de arte y la verdad de la misma, considera que el sentido del ser es el poder (la voluntad de poder).

2.1. La *kehre*

Las claves esenciales del primer Heidegger se mantienen en el segundo. Esta continuidad de pensamiento se ve reflejada en los temas que componen la filosofía de

7 Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1995, p. 95.

8 Podemos hacernos una idea de la lectura que Heidegger hace de Nietzsche con el libro de José Vidal Calatayud: *Nietzsche contra Heidegger. Ontología estética*, Madrid, Dynkinson, 2008. En él se defiende la tesis de que hay dos interpretaciones de Nietzsche por parte de Heidegger. La primera nos presenta a Nietzsche que es objeto de críticas por ser el último reducto de la metafísica occidental. Sirve para realizar el proceso de deconstrucción de la metafísica. Se trata de una lectura diacrónica, metafísica, de Nietzsche. La segunda interpretación es una lectura sincrónica, estética, de las ideas de Nietzsche, las cuales conforman el pensamiento de Heidegger. Este segundo Nietzsche que nos presenta Heidegger es el que opera en obras como “Tiempo y ser” y que inspira conceptos como *Abgrund* o *lethe* (ocultamiento).

la segunda etapa del filósofo alemán, y que se recogen en los siguientes puntos⁹:

1. Crítica a la metafísica occidental como metafísica del fundamento y del sujeto. Es también una crítica a la metafísica nihilista que confunde el ser con el más general de los conceptos. La historia de la metafísica occidental es la historia del olvido del ser. El último tramo de esta historia de olvido pertenece a Hegel.

2. Exigencia de mantener abierta la diferencia ontológica entre ser y ente. Ello exige no proyectar lo Uno (Ser) en lo múltiple (ente). Ser y ente pertenecen a diferentes ámbitos.

3. Explicitación de la “vuelta” (*Kehre*). Aunque el ser, el tiempo y el hombre siguen siendo tema central de reflexión, ésta experimenta un giro, consistente en un retroceso a algo más originario: el hombre gravita ahora en torno al ser y al lenguaje, y no al contrario. Cuatro son los aspectos destacados de esta vuelta:

a) La radicalización ontológica del criticismo y del idealismo trascendental Kantiano: se pregunta por las condiciones de posibilidad de los fenómenos.

b) Ontologización del espacio y del tiempo del ser, entendido como lenguaje político.

c) La explicitación de la doctrina del eterno retorno nietzscheana como método del pensar hermenéutico, esto es, como método hermenéutico.

d) Concepción del lenguaje como la casa del ser: el lenguaje es el lugar donde puede manifestarse lo que llamamos “ser”.

4. La doctrina ontológica del acontecer o acaecimiento apropiador (*Ereignis*) de la verdad como “*aletheia*”. Esta doctrina metafísica desplaza la filosofía del

⁹ Estos puntos están recogidos de la intervención de la profesora Teresa Oñate en el Seminario de Profesores e Investigadores de la UNED, con el título “La esencia del legado del segundo Heidegger” (20-5-2009). Accesible en <http://www.teleuned.com/teleuned2001/html/>.

espíritu de Hegel. Según esta doctrina, no sólo la obra de arte es el lugar de la verdad; ésta también acontece en la religión y en la fundación de Estados. Esto implica saltar de la metafísica de la historia del olvido del ser a una temporalidad y espacialidad que no son ya ni de la subjetividad del hombre ni tampoco son pensadas desde el ente como fugacidad o contingencia. Son pensadas, desde *Ser y tiempo*, como tiempo y espacio vinculados, como tiempo propio que permanece mientras pasa. Así, Heidegger puede abordar la pregunta característica de su segunda época: la que concierne al misterio del devenir del ser. La doctrina ontológica del acaecimiento apropiador permite, mediante una modificación de las filosofías del arte, la religión y la política, saltar a otro espacio y a otro tiempo.

5. Doctrina del misterio de la Tierra, referido a lo tapado, lo velado, lo oculto. Lo que aparece es la epifanía del misterio como tal. Esta epifanía altera en el lenguaje la predicación que relaciona sujeto y predicado. El pasado es rememorado en el presente para posibilitar el futuro de la diferencia. Los tres éxtasis de la temporalidad -pasado, presente y futuro- están enlazados por la diferencia. Pensar es sincronía y logos de la razón hermenéutica como condición de posibilidad de toda lingüisticidad.

6. La ontología estética de la percepción (“aisthesis”) de la experiencia noética del espacio-tiempo del lenguaje del ser.

7. Serenidad: dejar ser al darse del ser. Se trata de una receptividad trascendental activa que permite y abre el espacio-tiempo sincrónico desde donde se da la eternidad inmanente del misterio del devenir del ser.

3. Los rasgos de la Modernidad y la Postmodernidad filosóficas

En este apartado vamos a tratar de precisar el significado de la “postmodernidad” en relación con el de la “modernidad”. Con ello, podremos comprender mejor aquéllo que caracteriza al pensamiento postmoderno.

3.1. Lo que caracteriza al prefijo “post-”

De acuerdo con Vattimo¹⁰, lo que la postmodernidad trata de pensar, en

10 Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1996. p. 9 y ss.

base al significado del prefijo “post-”, es la actitud crítica que Nietzsche y Heidegger tuvieron para con la herencia del pensamiento moderno europeo¹¹. En el caso del primero, su actitud crítica reside en el planteamiento de la problemática del eterno retorno y en el anuncio del nihilismo consumado. La crítica de Heidegger se dirige a la metafísica, que hay que rebasar, y al humanismo. Sin embargo, estos filósofos no orientan su crítica hacia una superación de la modernidad, pues ello hubiese supuesto el permanecer atados a la lógica del desarrollo, propia del pensamiento que critican. Hablar de “superación” (con el sentido de la *Aufhebung* hegeliana) es hablar también del pensamiento como desarrollo progresivo de ideas, siendo las últimas superación de las anteriores en virtud de su retorno al origen-fundamento, que es recuperado y apropiado. Un pensamiento, el occidental, caracterizado por su búsqueda progresiva del fundamento, no puede ser criticado proponiendo un nuevo *Grund*, aún más verdadero que el anterior.

En efecto, si algo caracteriza a la modernidad es el ser un fenómeno intelectual que concibe la historia del pensamiento como una marcha progresiva hacia la “iluminación” (del pensamiento y la realidad, y a su ulterior identificación), entendida como un proceso de apropiación y reapropiación de los “fundamentos” -orígenes-, a los que continuamente tratan de retornar los diversos y sucesivos sistemas filosóficos¹².

Nietzsche y Heidegger pueden ser llamados filósofos de la postmodernidad porque no se doblegaron a la lógica del desarrollo ni a la idea de superación que conforman al pensamiento moderno. Sus reflexiones nos enseñan que “el *post* de posmoderno indica una despedida de la modernidad¹³”, despedida que no hay que entenderla en el sentido de superación, sino en el de abandono de sus planteamientos. La postmodernidad, pues, no es un momento ulterior respecto a la modernidad; es ruptura con la modernidad, lo cual hace que advirtamos una auténtica novedad en el cambio de las condiciones de existencia y pensamiento, pero a condición de disolver la categoría de lo “nuevo”. Esta ruptura de la categoría de lo “nuevo”, consecuencia de la disolución o ruptura de la unidad de la historia,

11 Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, op. cit., p. 5. Con Nietzsche y Heidegger cambia la noción misma del pensamiento y el “pensar” asume un nuevo significado. En Heidegger, concretamente, es la apelación a la diferencia lo que define este nuevo pensamiento.

12 De hecho, Heidegger, junto con Nietzsche, ambos considerados teóricos de la hermenéutica, advierte que uno de los rasgos más destacados de la conciencia moderna es la “enfermedad histórica”, la cual está todavía por “superar”. Cfr. Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, op. cit., p. 16.

13 Vattimo, *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 10.

tiene lugar en la actual sociedad de consumo, en la que la “novedad” ya no tiene nada de novedoso¹⁴. El mundo de la técnica adolece de un inmovilismo de fondo que disuelve la propia idea de progreso. Esta idea de progreso es fruto del proceso de secularización que se ha realizado en la modernidad: “La historia que, en la visión cristiana, aparecía como historia de la salvación, se convirtió primero en la busca de una condición de perfección intraterrena y luego, poco a poco, en la historia del progreso: pero el ideal del progreso es algo vacío y su valor final es el de realizar condiciones en que siempre sea posible un nuevo progreso. Y el progreso, privado del "hacia el dónde" en la secularización, llega a ser también la disolución del concepto mismo de progreso, que es lo que ocurre precisamente en la cultura entre el siglo XIX y el siglo XX¹⁵”. El nexo entre modernidad, secularización y valor de lo nuevo queda patente 1) en el abandono de la visión sacra de la existencia en favor de la afirmación de lo profano, 2) en la fe en el progreso, al que se le da un valor en sí y se le considera un arma teórico-práctica con la que luchar contra la idea del fin de la historia y 3) en la afirmación de lo “nuevo” como valor fundamental, reflejo de la religiosa visión providencial de la historia¹⁶

Desde la crítica a la modernidad, lo postmoderno anuncia, por un lado, la negación de las estructuras estables del ser y, por otro, la experiencia del “fin de la historia”¹⁷. La disolución de las estructuras estables del ser, que acontece en las filosofías de los siglos XIX y XX, obliga a entender el ser como evento. La eventualidad del ser, tal y como es planteada por Nietzsche y Heidegger, obliga a concebir la ontología como interpretación de nuestra condición o situación en la que el ser y el hombre se relacionan en un juego de proyección histórica. La postmodernidad es una edad postmetafísica en virtud de la destrucción de la ontología (de la metafísica occidental) llevada a cabo por los citados filósofos: el hombre y la realidad no pueden ser ya pensados en orden a estructuras estables que obligan al pensamiento a fundamentar la existencia. En consonancia con esta idea, hay que admitir que la experiencia postmoderna de la verdad es, probablemente, una experiencia estética y retórica, que nada tiene que ver con las emociones y sentimientos subjetivos. La experiencia de lo verdadero se refiere a “la imposibilidad de reducir el hecho de la verdad al

14 *Ibid.*, p. 13.

15 *Ibid.*, p. 15.

16 *Ibid.*, p. 92 y s.

17 *Ibid.*, p. 12

puro y simple reconocimiento del 'sentido común'¹⁸.

Respecto al “fin de la historia”, su significado remite a un nuevo modo de vivir bajo condiciones de no historicidad o posthistoricidad: se disuelve la idea de una historia como proceso unitario tendente al progreso. Dice Vattimo: “Existe una filosofía del terrorismo, y es aquella que lleva a sus últimas consecuencias la idea de que la historia humana tiene una norma absoluta, un valor final que realizar”¹⁹. Hay que reconocer que la historia no tiene sentido “absoluto”. El sentido de la historia sólo es poseído por quien la hace. La “disolución” de la historia es el rasgo que más diferencia a la historia contemporánea de la historia moderna. La historia contemporánea es la historia en una época en la que se ha producido una deshistorización de la experiencia debido al influjo de los mass media, los cuales han provocado que todo quede reducido al plano de la contemporaneidad y de la simultaneidad²⁰

Por estas razones, concluye Vattimo, la postmodernidad debe ser reconocida como “campo de posibilidades” para el ser humano, y no “como el infierno de la negación de lo humano”²¹.

3.2. Aproximación a los conceptos de *Überwindung* y *Verwindung*

La diferencia entre lo que Heidegger quiere expresar con el término “*Verwindung*” y lo que se expresa con el término “*Ueberwindung*” sirve para definir el *post* de la postmodernidad filosófica. Pero hay que advertir con Vattimo que lo señalado por el primer término, utilizado raramente por Heidegger, fue expresado por primera vez por Nietzsche, quien nunca lo empleó. Por este motivo, éste último puede ser considerado el padre de la filosofía postmoderna.

“*Verwindung* es la palabra que Heidegger usa, por lo demás bastante raramente (en una página de *Holzwege*, en un ensayo de *Vorträge und Aufsätze* y sobre todo en el primero de los ensayos de *Identität und Differenz*), para designar algo que es análogo a

18 *Ibid.*, p. 19

19 Vattimo, G., *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1992, *op. cit.*, p. 16.

20 Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, *op. cit.*, p. 17.

21 *Ibid.*, p. 19.

la *Ueberwindung*, la superación o rebasamiento pero que se distingue de ésta porque no tiene nada de la *Aufhebung* dialéctica ni del 'dejar atrás' que caracteriza la relación con un pasado que ya no tiene nada que decirnos²²". El concepto heideggeriano de *Verwindung* recoge lo que, según Vattimo²³, Nietzsche busca con la expresión "filosofía de la mañana", en la cual reside la esencia de la postmodernidad filosófica. La filosofía de la mañana es el pensamiento "no orientado ya hacia el origen o el fundamento, sino orientado a lo próximo²⁴". Se trata de un pensamiento del error en cuanto examina la evolución de las falsas construcciones metafísicas o del "ser" de la "realidad". Consiste esencialmente en una crítica a la función que la modernidad otorgó al pensamiento: el remontarse al fundamento para encontrar el valor del nuevo ser que confiera sentido al devenir histórico. Por ello, *Verwindung* describe un referirse al pasado de la metafísica y, consecuentemente, a la modernidad como resultado final de ésta y de la moral platónico-cristiana, en el que ni se acepten sin más sus errores ni sean éstos criticados al objeto de superarlos, lo cual supondría una continuación de los mismos. Así, *Verwindung*, al igual que *Ueberwindung*, indica la "superación" de la metafísica, pero en el sentido, no de una *Aufhebung*, sino en el de un rebasamiento que acepta y profundiza en el dolor y la resignación. Vattimo: "Para Heidegger, la posibilidad de un cambio que nos conduzca hacia un *Ereignis* más principal -es decir, fuera de la metafísica, más allá de la metafísica- está relacionada con una *Verwindung* de la metafísica (...), la metafísica es algo que permanece en nosotros como los rastros de una enfermedad, o como un dolor al que uno se resigna o también, podríamos decir, aprovechando la polivalencia del término 'remitirse', que la metafísica es algo de lo que uno se remite, se recobra, algo a lo que uno se remite, algo que se remite (se envía). Además de todos estos significados, está también el de dis-torsión que se puede interpretar, por lo demás, en el significado de la convalecencia y la resignación: no se acepta la metafísica pura y simplemente, así como uno no se entrega sin reservas al *Ge-Stell* como sistema de la imposición tecnológica; se puede vivir la metafísica y el *Ge-Stell* como una *Chance*, como la posibilidad de un cambio en virtud del cual metafísica y *Ge-Stell* se truecan en una dirección que no es la prevista por su esencia propia pero que sin embargo tiene conexión con ella"²⁵. Todos estos significados de *Verwindung* expresan la posición de Heidegger respecto a la función del pensamiento en el momento del fin de la filosofía en su

22 *Ibid.*, p. 145.

23 *Ibid.*, p. 151.

24 *Ibid.*, p. 149

25 *Ibid.*, p. 152.

forma metafísica: el error incierto de la metafísica, por cuanto que rememora en una actitud ajena a la superación crítica y a la aceptación que repite sin más²⁶.

A partir de esto se puede establecer una relación entre *Verwindung* y *Andenken* (rememoración, pensamiento rememorante). Pues el concepto heideggeriano de *Andenken* posibilita que el pensamiento postmetafísico sea definido como rememoración. El error de la metafísica ha consistido en el olvido del ser, pero este error no se debe al hombre sino que se haya inserto en el ser mismo por el hecho de que el ser nunca se da por entero a su presencia²⁷. En consecuencia, la rememoración consiste en un remontarse infinitamente a la historia del pensamiento para darnos cuenta de que no vamos a ninguna parte nueva sino diferente, y en un recuerdo permanente del ser como algo de lo que ya nos despedimos. De ahí que esta relación nos permita definir la filosofía de Heidegger como una hermenéutica ontológica, de la diferencia.

4. Los conceptos de *Ereignis* y *Ge-Stell*: el anuncio de la eventualidad del ser

Una idea de Heidegger que aparece continuamente en las obras de Vattimo es la de *Ereignis* -que el autor italiano traduce por “evento”, la cual se relaciona con la de *Ge-Stell*²⁸. Por esta razón, creemos conveniente dedicar este apartado a la explicación de ambos conceptos. Aunque el concepto de *Ereignis* aparece en varias obras de Heidegger (por primera vez, en un comentario a Hölderlin de 1934-35), por razones metodológicas, he optado para su estudio en preferir basarme en el análisis de *Tiempo y ser*, que incluye la conferencia de título homónimo. Posteriormente, analizaremos su relación con el concepto de *Ge-Stell*. La comprensión de ambos conceptos y de su relación es vital para comprender el pensamiento mismo de la postmodernidad.

4.1. El objetivo de la conferencia “Tiempo y ser”: la nueva indagación sobre la experiencia humana del ser

“El intento de pensar el ser sin lo ente se torna necesario, pues en caso

²⁶ En opinión de Vattimo, la *Verwindung* de la metafísica se plantea ya en *Ser y tiempo*: “Con la exposición -que tampoco puede interpretarse como la pura y simple postura de un pensador- del problema ser-tiempo, comienza la *Verwindung* de la metafísica: el ser se da ahora, según ya está anunciado en el nihilismo de Nietzsche, como algo que se desvanece y perece, no como algo que está (y esto desde *Ser y tiempo*) sino como algo que nace y muere”. *Vid. ibid.*, p. 56.

²⁷ Este es el otro significado que Vattimo da a la *Kehre* del pensamiento de Heidegger, además del de paso desde un plano en el que se está sólo el Dasein a un plano presidido por el ser.

²⁸ Cfr., Berciano, M., “Heidegger, Vattimo y la deconstrucción”, *op. cit.*, p. 17

contrario no subsiste ya, a mi parecer, posibilidad alguna de traer con propiedad a la mirada el ser de aquello que hoy *es* en todo el derredor del globo terráqueo, y menos aún de determinar suficientemente la relación del hombre con aquello que hasta ahora llamamos 'ser'²⁹". Estas palabras del comienzo de la conferencia "Tiempo y ser" nos dan idea del propósito del segundo Heidegger, el de la *Kehre*. El lenguaje entificador, cosificador o presentificador empleado por la tradición metafísica resulta insuficiente para pensar el ser. Ahora, se trata de "pensar el ser sin lo ente". De lo que se trata es de ver en qué medida es posible una comprensión no metafísica del ser, pues el ser ya no es "obvio", ni es pensado como "objeto"; ni siquiera su relación con el pensamiento se puede definir como la relación de un objeto con un sujeto. El "Protocolo" ofrece una aclaración de este giro realizado por el pensamiento de Heidegger: "Pensar el ser sin lo ente' quiere decir, por tanto, no que al ser le fuese inesencial la relación a lo ente, que pudiera prescindirse de esta relación; quiere decir más bien no pensar al ser al modo de la metafísica³⁰". El ser es con relación a lo ente aquello que muestra, hace visible, sin mostrarse a sí mismo. Así, puede decirse que, respecto a las cosas, el ser se muestra como la negatividad, como la nada del ente.

El pensar occidental europeo siempre ha concebido el ser fundamentalmente como lo que está presente, determinándolo, así, como presencia por el tiempo. Esto ha supuesto el olvido del ser, centrándose exclusivamente en los entes. Sin embargo, si se analiza el lenguaje natural, resulta obvio que ni del ser ni del tiempo se puede decir que son. El ser no es una cosa real y concreta, no se puede decir que "es", como si estuviera circunscrito en un tiempo presente. Por tanto, el ser no es una realidad temporal, algo determinado como presencia por el tiempo. Se impone, consiguientemente, repensar una nueva relación entre el ser y el tiempo. Ambos se determinan recíprocamente, pero teniendo en cuenta que el ser no se deja apelar como algo temporal, ni el tiempo como ente. La tarea del pensar consiste en meditar sobre la "cosa" -asunto o cuestión- del ser y del tiempo y de la relación interna de ambas cosas.

Cuando el pensamiento se dirige cautelosamente hacia la cosa del ser y el tiempo, constata que el ser no se puede emplear la forma verbal "es" para expresar la manera de acontecer el ser y el tiempo. En su lugar, hay que emplear la forma "se da". Es

29 "Tiempo y ser", en *Tiempo y ser*, *op. cit.*, p.20.

30 "Protocolo de un seminario sobre "tiempo y ser"", en *Tiempo y ser*, *op. cit.*, p. 53.

necesario cambiar el uso lingüístico: el ser no es, sino que “se da”; el tiempo no es, sino que “se da”. Pero el decir de “Se da ser” y “Se da tiempo” no hay que entenderlos como enunciados³¹. La expresión “Se da” confiere el movimiento decisivo a la conferencia. Hay que notar, según se aclara en el Protocolo, que *Es gibt* expresa también el “hay”, con lo cual la referencia al hombre queda patente³². Ahora es fundamental tratar de divisar el Se o Ello que da ser y tiempo.

El estar presente se muestra como un dejar que se esté presente. El ser no es lo que está presente, sino lo que permite que algo esté presente. El dejar-estar-presente quiere decir desocultar, traer a lo abierto. Esto supone la entrada en el juego de la donación: en tanto que el ser se da, permite dejar-estar-presente, es decir, da dicho estar presente: el ser. “El ser Se da como el desocultar del estar presente³³. No se trata de que el ser “dé” al ente como realidad presente; por el contrario, es el ser mismo el que se da. Esta donación del ser no ha de ser entendida en sentido causal, según la explicación onto-teológica de la metafísica tradicional. La cuestión última no es el qué de los entes, sino el sentido del ser. Por ello, “lo afectado por *este* dejar no es ya lo que está presente, sino el estar presente mismo³⁴”. El ser no es algo que está *ahí*, concebido como objeto que causa la existencia y el conocimiento de la misma. La pregunta por el sentido del ser se queda en la pregunta misma porque el ser como respuesta no puede ser entendido como referente objetual.

La caracterización del ser como lo que es o está presente, propio del pensar occidental desde su inicio en los griegos, encuentra su máxima expresión en el contexto moderno del desarrollo técnico e industrial: “el ser como estar presente en el sentido de lo que cuenta como un *stock* de mercancías³⁵”. Aquí, el estar presente es entendido como el *estar delante* y el *estar a mano* de lo ente, de acuerdo con el planteamiento de *Ser y tiempo*³⁶. No obstante, este estar presente ha sufrido varias

31 *Ibid.*, p. 60.

32 *Ibid.*, p. 58

33 “Tiempo y ser”, p. 25.

34 “Protocolo”, p. 56 y s.

35 “Tiempo y ser”, p. 26.

36 A este respecto, Vattimo critica a Heidegger la concepción de la instrumentalidad como ser de las cosas desarrollada en *Ser y tiempo*, y a la que subyace la idea de que el mundo es, en tanto que producto técnico, producto del hombre: “Desde este punto de vista, la concepción desarrollada en *Ser y tiempo* de la instrumentalidad como ser de las cosas se revela también ella como una concepción que pertenece a la época de la metafísica y de la total reducción del mundo al sujeto”, *op. cit.*, p. 84.

transformaciones a lo largo de la historia de la metafísica. En este sentido, se puede hablar de una historia del ser, en cuyo desarrollo el ser ha ido aconteciendo de diferentes modos, según la manera de darse. Y es precisamente en esta historia donde mejor se capta el “Se da” del ser, aunque este “Se da” haya pasado inadvertido. Incluso, en el alba del desocultamiento del ser, en el instante de ser pensado -”el ser, pues, es”, reza la sentencia de Parménides”, el “Se da” no ha sido atendido por el pensamiento. Esto se explica por el hecho de que el “Se da” del ser se retira a favor del don; don que va a ser conceptualizado como ser en relación al ente. Pero hay más: la historia del ser implica el destino del ser: “Lo histórico de la historia del ser se determina desde lo destinable de un destinar³⁷”. Las transformaciones del ser a lo largo de las distintas épocas históricas adquieren la forma de destinaciones diversas del ser, en la cuales el ser se retiene a sí mismo para que el don pueda ser percibido. En cada época el Se o Ello que destina y las destinaciones del ser han quedado contenidas en la manifestación de sí mismas. Lo peculiar del ser no es ningún tipo de ser, sino que “se muestra en el Se da y en el dar de éste como destinar³⁸”.

Como reacción a esta situación histórica de olvido del ser, se impone el desmantelamiento de los encubrimientos del ser. Gracias a esta “destrucción”, el pensar puede dirigir una mirada precursora a lo que se desvela como el destino-del-ser, el cual se representa como historia, y ésta como acontecer.

El discurso del estar presente reclama la permanencia. Pero en el permanecer del dejar estar presente debemos notar el hecho de aguardar y seguir aguardando por parte del hombre. De ahí que el hombre sea aquél a quien le atañe lo que está presente y percibe lo que aparece en el dejar estar presente porque la presencia es “el constante seguir aguardando que atañe al hombre, que lo alcanza y que le es ofrendado³⁹”. Sin embargo, al hombre también le atañe el estar ausente, lo no-presente, lo cual implica que el estar presente se extiende en el pasado, en el ad-venir-nos o en el por-venir. El ser, como vemos, no es meramente lo presente: “no todo estar presente es, cosa extraña, necesariamente el tiempo presente⁴⁰”. El presente es aportado por la relación entre pasado y futuro. Pasado, presente y futuro están en un recíproco ofrendarse: “Advenir como todavía no presente,

37 “Tiempo y ser”, p. 28.

38 *Ibid.*, p. 29.

39 *Ibid.*, p. 32.

40 *Ibid.*, p. 32.

extiende y aporta simultáneamente lo ya no presente, el pasado, y a la inversa éste, el pasado, se extiende hasta alcanzar el futuro. La relación de cambio de ambos extiende y aporta simultáneamente al presente⁴¹”. El tiempo no puede entenderse como una simple sucesión de horas. El recíproco-ofrendar-se de porvenir, pasado y presente esclarece lo abierto, nombrado por el espacio-tiempo. Este ofrendarse es pre-espacial y, por ello, puede dar espacio. El despliegue original del tiempo es visualizado como extensión o regalía, un despliegue que tiene una función de esclarecimiento. Estamos, por tanto ante un tiempo más “mundano” que humano⁴². El tiempo auténtico es, por tanto tetradimensional: a las tres dimensiones del recíproco ofrendarse de porvenir, pasado y presente (la triple regalía del tiempo) se añade la cuarta dimensión de “la regalía que todo lo determina”, constituida como espacio que posibilita el donde. La unidad del tiempo auténtico se muestra como cercanía (*Naheit*), la cual “acerca mutuamente porvenir, pasado y presente, en la medida en que los aleja⁴³”. Gracias a ello, mantiene abierto el pasado, lo sido, y recusa su porvenir como presente. Se trata de una cercanía acercante que tiene el carácter de la recusación y de la retención. Por tanto el tiempo no es, sino que se da. Y ese dar, que da tiempo, es determinado desde la recusante-retinente cercanía, procurando lo abierto del espacio-tiempo y preservando lo que permanece recusado en el pasado, el cual permanece, a su vez, retenido en el futuro. El dar del darse del tiempo es regalía esclarecedora-ocultadora.

Pero el tiempo no se da sin el hombre, sin ser ninguno producto del otro. El tiempo se da, y ese dar se da como ofrendar o extensión esclarecedora del espacio tiempo. No obstante, el hombre sólo puede ser como tal si “está en el interior de la triple regalía y ante la recusante-retinente cercanía que lo determina”⁴⁴.

Si el dar del “Se da el tiempo” se muestra como regalía que esclarece la región esclarecedora, el dar del “Se da el ser” se muestra como destinar y como destino de presencia en sus diferentes transformaciones epocales. He aquí la relación entre el tiempo y el ser: el “Se” o “Ello” que da el ser -el estar presente- queda esclarecido por lo abierto del tiempo auténtico. Cuando decimos que Se da el ser, aparece el tiempo auténtico como el Se o ello, de ahí que el destinar del ser repose en la regalía del tiempo. Pero el Se o Ello que da

41 *Ibid.*, p. 33.

42 *Vid.* Introducción *Tiempo y ser*, *op. cit.*, p. 15.

43 “Tiempo y ser”, p. 35.

44 *Ibid.*, p. 36.

el ser no debe ser entendido como sustrato de lo que está presente, a modo de causa de la existencia de los entes, pues el estar presente implica un estar ausente. El ser acontece epocalmente como un darse que se oculta a lo dado. Este ocultarse del ser es un sustraerse epocal (*epoché*), consistente en un hacer sitio a los entes en sentido espacial, pero también, y sobretudo, en sentido temporal: “El ser se retrae y deja que el ente se despliegue en el tiempo. La historia es posible porque el ser siempre está por venir. Las épocas de la historia se han hecho posibles gracias al carácter epocal del ser. Hay auténticamente historia, es decir, posibilidad, futuro, etc., sólo porque él se retrae⁴⁵”. Sin duda, esta forma de pensar el ser y el tiempo escapa a los esquemas enunciativos o proposicionales del lenguaje. Por esta razón, se introduce un nuevo “concepto”: el acaecimiento apropiador (*das Ereignis*).

El acaecimiento apropiador es la idea o experiencia con la que pensar o traer a la mirada al ser mismo. El ser no es lo que está presente, sino un Se da que supone, al mismo tiempo, un contener y un retirar. Ser como acaecimiento apropiador sin que éste sea o se dé, pues se expropia de sí mismo. De este modo, lo que nombra el acaecimiento no puede ser representado: “el ser se demuestra como el don, concedido en verdad mediante la regalía del tiempo, del destino de la presencia. El don, la donación del estar presente es propiedad del apropiador. El ser desaparece en el acaecimiento apropiador⁴⁶”. Lo propio del ser y del tiempo, lo que determina ambos, es su recíproca copertenencia, y ésta es llamada acaecimiento apropiador. Pero el acaecimiento apropiador no puede ser establecido ni como ser ni como tiempo⁴⁷. Con esto, el ser deja de ser entendido como fundamento y se convierte en una experiencia del ser como evento⁴⁸. El acaecimiento apropiador no puede ser entendido como la preparación de un fundamento cada vez más originario.

45 Vattimo, G., *Poesía y ontología*, Universitat de Valencia, Valencia,, 1993. p. 28.

46 *Ibid.*, p. 41.

47 “Protocolo”, p. 63.

48 “Evento” es la palabra que traduce *Ereignis* en toda la obra de Vattimo. La versión española (*op. cit.*) de *Zur Sache des Denkens* traduce *Ereignis* por “acaecimiento apropiador”. La profesora traduce *Das Ereignis* por “El Acontecer-(des)Apropiador”. Según sus propias palabras: “Yo traduzco “Das Ereignis” por “El Acontecer-(des) Apropiador”, respetando, por un lado, el sentido infinitivo--verbal de la expresión sustantivada y reflejando también que la matriz de “lo propio” (Eigen) del “Das Ereignis” incluye para Heidegger un simultáneo expropiar (Ent-eig-nen) o des-apropiar estructural; ya que se trata de un apropiador que implica una co-pertenencia (entre Tiempo y Ser; o entre Pensar y Ser) que instaaura, a la vez, cuando acontece, la recíproca alteridad constituyente de la esencia del otro para cada uno; del ser de cada uno con y para el otro y por el otro. Las traducciones que vierten Das Ereignis por “evento” introducen un matiz contingente, casi de “suceso” “eventualista” del todo inapropiado en el plano del Acontecer necesario y posibilitante del Ser (Seyn) —en infinitivo verbal—, que en nada resulta acorde con la modalidad de la Diferencia Ontológica que distingue el ámbito de lo ser (necesario posibilitante) y el de lo ente (contingente posibilitado). Vid. Oñate, T., “Heidegger, *hó Skoteinós* [El obscuro]. La ontología Estética del Espacio-Tiempo tras la *Kehre*”, Estudio Preliminar a *El segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*, en prensa.

Según Vattimo, la introducción del *Ereignis* es esencial para explicar la relación entre el ser y el hombre: “En la medida en que tiempo y ser sólo se dan en el apropiarse, a éste último pertenece lo peculiar que trae al hombre a lo que él tiene de propio como aquel que se percata del ser, mientras persiste en el interior del tiempo auténtico. Así apropiado pertenece el hombre al acaecimiento apropiador”. El reducir el ahí del *Dasein* -la espacialidad del estar humano- a la temporalidad, según *Ser y tiempo*, es insostenible. Ni el hombre es sin el ser ni el ser sin el hombre, pero “el ser sólo puede concebirse como aquello que se apropia del hombre entregándose a él⁴⁹”. El acontecer es el ser mismo, por lo que solo puede acontecer en su relación con el hombre. Ser y hombre no son realidades en sí que posteriormente entran en relación. El ser se da como evento que ilumina la apertura histórica en la que se encuentra el *Dasein*. Esta iluminación acontece en el hombre disponiendo, a su vez, de él. En consecuencia, por su naturaleza eventual, “el ser nunca es otra cosa que su modo de darse histórico a los hombres de una determinada época, quienes están determinados por este darse en su esencia misma, entendida como el proyecto que los constituye⁵⁰”. El hombre “es” un estar siempre lanzado en un modo histórico de aparecer el ser en sus distintas aperturas. Al ser estas aperturas históricas, el acaecimiento apropiador implica una recíproca apropiación-expropiación de hombre y ser. El hombre no sólo se encuentra con las aperturas históricas -comprensiones del ser-, sino que también las determina. Hombre, historia y ser están entrelazados en el acaecimiento apropiador.

La estructura del acaecimiento apropiador es explicada según el modelo de la relación del hombre con el lenguaje⁵¹. El hombre dispone del lenguaje, pero también el lenguaje dispone de él, se apropia de él, porque limita su posible campo de experiencia del mundo. El lenguaje es el lugar y el modo en que se nos manifiesta las cosas del mundo. En el hablar acontece la apertura del mundo. Por esta razón, “el lenguaje es la sede del evento del ser⁵²”.

4.2. El vínculo entre los conceptos de *Ereignis* y *Ge-Stell*

La intención filosófica de Vattimo es “proponer una lectura ontológica, y no sólo sociológica, psicológica, histórico-cultural, de la existencia humana en la condición

49 Vid. Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, op. cit., p. 100

50 *Ibid.*, p. 102.

51 *Ibid.*, p. 113 y ss.

52 *Ibid.*, p. 115.

tardomoderna, posmoderna, tecnológica; en suma, en aquella constelación a la que Heidegger llama con el nombre *Ge-Stell*⁵³.

Ge-Stell, en el sentido de imposición del mundo técnico, es el conjunto de la técnica moderna, cuya esencia determina el horizonte del *Dasein* en el mundo contemporáneo: “Como totalidad del mundo técnico, el *Ge-Stell* define la condición (la situación) de nuestro específico arrojamiento histórico-finito. Él es también la condición de posibilidad del venir de los entes al ser en esta determinada época”. En el *Ge-Stell*, el hombre es siempre llamado de nuevo a empeñarse en nuevas actividades suscitadas por la provocación de la naturaleza, una provocación entre hombres y cosas. Por ello, el *Ge-Stell* no es caracterizado por reducirlo todo a *Grund* (fundamento-fondo), sino por colocar a ser-ahí en una situación de provocación, juego, respuesta. (Más allá, p. 61). Según Heidegger, el carácter de ahistoricidad que se atribuye al mundo de la técnica, y que consiste en reducir todo a *Grund*, hace que sea imposible cualquier novedad histórica. Pero esta ahistoricidad del mundo técnico tiene también un valor positivo: “El *Ge-Stell* nos introduce en el *Ereignis* como ámbito de oscilación también y sobre todo en cuanto destituye la historia de su *auctoritas*, haciéndolo justamente no una explicación-justificación dialéctica del presente, y tampoco una desvalorización relativista de él, sino el lugar de una urgencia limitada, de una universalidad problemática como la del juicio de gusto kantiano⁵⁴”.

Una de las ideas heideggerianas sobre la que más incide Vattimo es la de que en la noción de *Ge-Stell* se vislumbra el concepto de *Ereignis*, por el que el ser es concebido como evento fundante-desfundante. Es fundante porque determina la condición-posibilidad del venir de los entes al ser. Es desfundante porque esta condición-posibilidad es determinada como privada de todo fundamento. “El *Ge-Stell* -es decir, la universal imposición y provocación del mundo técnico- es también un 'primer centelleo del *Ereignis*', de ese evento del ser en el que toda apropiación -todo darse de algo en cuanto algo- se efectúa sólo como transpropiación, en un vertiginoso movimiento circular en el que el hombre y ser pierden todo carácter metafísico. La transpropiación en la que se realiza el *Ereignis* del ser es, en definitiva, la disolución del ser en el valor de cambio, ante todo en el lenguaje, en la tradición como transmisión e interpretación de mensajes⁵⁵”. El acceso al

53 Vattimo, Más allá de, p. 9 y s.

54 Vattimo, G., *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 65.

55 Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 29. En *Más allá del sujeto*, p. 63, dice Vattimo también: “El *Ge-Stell*, que puede representar el máximo peligro para el pensamiento porque desarrolla hasta el final

Ereignis se hace posible por la escucha de la esencia (*Wesen*) de la técnica, en el sentido de “regir”, o modo de darse, de la técnica misma. Este pensar en el *Wesen* de la técnica exige el paso atrás (*Schritt-zurück*) que nos sitúa en la totalidad de la historia de la metafísica.

El *Ereignis* es el acaecimiento apropiador o Evento en el que cada ente aparece como aquello que es en un movimiento de transpropiación. En el *Ereignis*, por el que los entes vienen al ser, el hombre es apropiado (*ver-eignet*) al ser y el ser es entregado (*zugeeignet*) al hombre. El evento del ser es, pues, un juego de apropiación-transpropiación-transposición. “*Er-eignis* es así el evento en que cada ente es 'propiado', y por tanto aparece como aquello que es, en cuanto está también, inseparablemente, implicado en un movimiento de trans-propiación. El movimiento de trans-propiación concierne, antes que a las cosas, al hombre y al ser. En el *Er-eignis*, en efecto, en el cual los entes vienen al ser, sucede que el hombre es *ver-eignet* (apropiado) al ser, y el ser es *zugeeignet* (entregado) al hombre⁵⁶”.

En el *Ge-Stell*, hombre y ser “pierden sus caracteres metafísicos y ante todo el carácter que los contraponen como sujeto y objeto” en virtud de una recíproca sacudida⁵⁷. En la metafísica tradicional, hombre y ser han sido determinados como sujeto y objeto. De ahí el surgimiento de las ciencias del espíritu y de las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, en la confusión del *Ge-Stell*, estas determinaciones contrapuestas se pierden: las cosas pierden su rigidez porque son susceptibles de ser planificadas y sujetas a nuevos usos; y el hombre, por su parte, pierde su subjetividad al ser convertido en objeto de manipulación universal. “La universal manipulabilidad -de las cosas y del ser-ahí mismo- liquida los caracteres que la metafísica había atribuido al ser y al hombre; ante todo el de la estabilidad (inmutabilidad, eternidad) del ser al que se contraponen un problemático y deviniente reino de la libertad⁵⁸”.

La experiencia del *Ge-Stell* es, pues, un ejemplo de fundamentación

las implicaciones del enrigidamiento metafísico de la relación sujeto-objeto, en la técnica como organización total, es también el lugar del relampaguear del *Ereignis* porque la manipulabilidad universal, la provocación y el sacudimiento que lo caracterizan constituyen la posibilidad de experimentar el ser fuera de las categorías metafísicas, ante todo la de la estabilidad”.

56 Vattimo, *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 60.

57 Vattimo, *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 41

58 Vattimo, *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 62.

hermenéutica en cuanto que contiene los dos elementos que constituyen el “Dios ha muerto de Nietzsche”: a) no es un concepto, sino una constelación de pertenencia o evento que destina-determina (*bestimmt*: entonar) cualquier posible experiencia que tengamos del mundo; y b) pertenecer al *Ge-Stell* funciona como fundamento sólo en cuanto da acceso, no a un *Grund* absoluto, sino “a un ámbito de oscilación en el que cada apropiación, cada darse de algo en cuanto algo, está suspendido a un movimiento de transpropiación⁵⁹”. El carácter hermenéutico de la fundamentación hace referencia, por un lado, a la condición histórico-finita de las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia del mundo (precomprensión históricamente situada) y, por otro, al círculo hermenéutico. En efecto, toda fundamentación tiene un carácter histórico-finito, en tanto que el ser humano es histórico-finito, y acontece en el juego de pasado-presente-futuro de la circularidad hermenéutica. Esto demuestra que no hay fundamento en sí, sino que la fundamentación equivale a interpretación, lo cual no implica la arbitrariedad, sino la recepción de un pasado histórico que va “determinando” el ser de las cosas y el modo de comprenderlo.

Por otro lado, las descripciones del *Ge-Stell* y del *Ereignis* conectan con las nociones de *Sprung* (salto) y *Schritt-zurück* (paso atrás). En efecto, el pensamiento que olvida el ser como fundamento, que abandona el ámbito metafísico de la representación, se sustrae a la cadena de fundación y salta fuera del ser entendido como *Grund*. Este salto fuera del ser nos conduce a la “constelación de hombre y ser configurada en el *Ge-Stell*”. El *Ge-Stell* que se encuentra tras el salto no es una base estable sobre la que apoyarse o detenerse, sino un lugar de eventualización del ser que experimentamos como ámbito de oscilación. Y el ser es la oscilación misma. “El acceso al ámbito de oscilación adquiere así un ulterior y más explícito carácter hermenéutico; responder a la apelación del *Ge-Stell* comporta también un salto que nos pone en una relación liberadora con la *Ueberlieferung*, aquel juego de transmisión de mensajes, de palabras, en que consiste el único elemento de posible 'unidad' de la historia del ser (que en esta transmisión de mensajes se resuelve completamente)⁶⁰”.

En opinión de Vattimo, la meditación heideggeriana sobre el *Ge-Stell* constituye una primera aproximación hacia una ontología del declinar al hacerse manifiesto

59 *Ibid.*, p. 63 y s.

60 *Ibid.*, p. 65.

el *Ereignis* como lugar de oscilación. Primero, porque el ser es despojado de sus caracteres metafísicos, apareciendo en su constitución “débil”, oscilante *in infinitum*; segundo, porque a este ser *débil* se accede sólo mediante una fundamentación hermenéutica, en virtud de la cual los entes vienen al ser en un horizonte histórico-finito que se apoya en una tradición a la que se remonta sin detenerse en un pretendido origen; y tercero, porque a este remontarse *in infinitum*, y a la oscilación posibilitada por el *Ereignis*, se accede con un salto en el *Abgrund* de la constitución mortal del ser-ahí. Esto último quiere decir que el “paso” a la autenticidad por parte del Dasein consiste en decidirse por la propia muerte, decisión que subyace al diálogo liberador con la *Ueberlieferung* (tradición, en el sentido de transmisión de mensajes en el lenguaje, “la casa del ser”). La única imagen del ser de la que disponemos es la que no es lanzada por la tradición como un juego de transmisiones de mensajes. Y en este juego sólo podemos entrar y salir si somos mortales. Lo más “auténtico” es, pues, ser mortales, ya que asumir la muerte es asumir la única “verdad”: no hay verdad absoluta, no hay fundamento; lo que somos, es fruto de la tradición (o, mejor dicho, del acontecer presenta-actual de la tradición). El pasado es más importante que el futuro porque toda posibilidad se contiene en aquél. Es en el pasado donde podemos encontrar las claves interpretativas, esto es, un nuevo orden de significados, con las que poder concebir el sentido del ser, gracias al cual los entes llegan al ser.

En palabras del filósofo italiano: “En el término ontología del declinar quieren por ahora hacerse oír estos tres momentos, que me parecen esenciales, de la herencia heideggeriana: la indicación de una teoría positiva del ser caracterizado como débil respecto del ser fuerte de la metafísica, como remontarse *in infinitum* respecto del *Grund*; la individualización de la fundamentación hermenéutica como tipo de pensamiento que corresponde a esta no-metafísica caracterización del ser; la peculiar conexión de este modo no metafísico de *Wesen* del ser con la mortalidad constitutiva del ser-ahí”⁶¹. Nótese que se habla de individuación de la fundamentación hermenéutica, pues no se trata de una hermenéutica universal, sino particular e histórica. También es una exigencia el individualizar la noción de ser, que pierde su universalidad para convertirse en particular e histórica, sujeta al nacimiento y a la muerte.

61 *Ibid.*, p. 66.

De la exposición de los anteriores conceptos heideggerianos puede extraerse la idea que, según Vattimo, vertebra todo el pensamiento de Heidegger y por la que merece ser considerado un precursor de la postmodernidad filosófica: el ser es vida, nacimiento, maduración y muerte, no algo fuerte, eterno y estable. El ser no es lo que permanece, sino lo que deviene siempre a través del flujo lingüístico-interpretativo que tiene su fuente en el propio acaecer histórico del hombre. Este nihilismo, base de la ontología del declinar, nos predispone para una crítica a la metafísica occidental y a su noción de sujeto y a la idea de la historia como progreso. En consecuencia, se produce un replanteamiento del pensar y de la filosofía que concluyen en una ontología estética y hermenéutica. Este replanteamiento ontológico y epistemológico, que afecta a la concepción misma del ser humano y a su relación con la realidad, señala la única vía para un pensamiento al final de la crisis de la modernidad.

5. La crítica de Heidegger a la metafísica occidental y la entrada en el pensamiento postmoderno

Occidente (*Abendland*) es considerado por Heidegger como la tierra del ocaso del ser por ser la tierra del ser. Es aquí donde nació y se desarrolló la “metafísica”. La “metafísica” es, por ello, la historia del ser.

Vattimo⁶² señala dos lecturas o interpretaciones posibles de Heidegger:

1) La interpretación que acentúa el término “ser” (línea religiosa u onto-teológica): el pensador preconiza una vuelta al ser.

2) La interpretación que pone el acento en el término “ocaso”: el pensador cree que la metafísica o historia del ser ha terminado porque ya nada queda del ser.

Ambas lecturas resultarían de la actitud del filósofo alemán en relación a la historia de la metafísica. No obstante, la *Metaphysik* como *Geschichte des Seins* no es un desarrollo dialéctico.

Vattimo piensa que la escuela heideggeriana (la hermenéutica de Gadamer, por ej.) ha caído en el error de sostener la primera de las interpretaciones, llegando a pensar,

62 *Ibid.*, p. 48.

incluso, que Heidegger concebía el ser en términos de *fundamento*. Esto a pesar de que en la conferencia “Tiempo y ser” se dice que se debe olvidar el ser como fundamento. Más coherente con esta idea resulta, por tanto, la defensa de la segunda interpretación, por cuanto nos permite la elaboración de una ontología auténticamente heideggeriana, a saber: una ontología del declinar.

Es cierto que en *Ser y tiempo* hay un cierto propósito de “fundamentación”, pero ésta presenta una fisonomía particular que posibilita la elaboración de una ontología del declinar⁶³. El modo radical en que se plantea la pregunta sobre el ser -como paso previo a la analítica de la existencia- imposibilita una respuesta con rasgos de fundamentación. No es posible asignar un *Grund* (como principio o razón suficiente), ni el pensamiento puede alcanzar una posición desde la que disponer del ente que debería resultar fundado. Por ello, el ser no puede constitutivamente *fundar* porque es débil y depotenciado, sin *energeia*. El “sentido del ser” se entiende mejor como una “dirección” en la que el Ser y el *Dasein* van encaminados a una sucesiva dislocación, sin posibilidad de hallar una base estable. El *Dasein* no es el centro fundante ni tiene relación con él; es el hombre postcopernicano que ha sido desplazado del centro hacia la X.

El “sentido del ser” sólo puede ser dado al hombre como “dirección de desposesión y desfundamentación”. En consecuencia el nihilismo y la experiencia del mismo se convierten en la única vía de la ontología. Sin embargo, la ontología del declinar no remite a una sensibilidad pesimista o decadente. Es un discurso concerniente al modo de darse el ser en nuestra experiencia, y éste no se da como fundamento sino como evento (*Ereignis*). El ser no es lo que deviene, sino lo que nace o muere: es historia de múltiples interpretaciones que posibilita nuestra experiencia de las cosas. El ser no es el objeto inmóvil e inmutable de la ciencia, sino vida-historia, esto es, juego de interpretación, crecimiento y mortalidad. Nuestra experiencia es la de un juego de apariencias, no la del contraste entre el aparecer y el ser. Por ello, la concepción del ser viviente-declinante (mortal) contribuye a entender esta nueva experiencia.

La definición del *Dasein* como ser-para-la-muerte ayuda, precisamente, a

63 *Ibid.*, p. 52 y ss.

entender el carácter de mortalidad del ser. La mortalidad posee una significación ontológica y hermenéutica; hace imposible toda permanencia fundante, luego el ser sólo acontece en la interpretación. “Es, efectivamente, en cuanto mortal que el ser-ahí accede al *Ab-grund* sobre el que se sostiene toda contextualidad fundante-fundada de su historia: es el ser para la muerte el que revela el *continuum* histórico como signado, en último término, por una discontinuidad, la del *Ab-Grund*. En este sentido deben entenderse, en rigor, expresiones como 'la muerte es el cofre de la nada'. El ser-ahí piensa al ser como diferencia sólo en tanto se proyecta para la propia muerte. (...) Pero el hecho de que la relación con el *Ab-grund* esté ligada al ser-mortal del ser-ahí quiere decir también otra cosa; que esta relación con el *Ab-grund* se articula siempre también como relación con el pasado, del cual proviene de hecho el ser-ahí en tanto mortal. *Andenken* es, entonces, también 'memoria' en sentido literal, regreso historiográfico sobre la *Ueberlieferung*. El pensamiento rememorante es pensamiento hermenéutico⁶⁴”.

5.1. El final de la filosofía y la tarea del pensar

A la pregunta ¿qué es la *metafísica*, según Heidegger?, podemos responder con estas palabras del Protocolo: “La metafísica es la historia de las acuñaciones del ser, esto es, mirado desde el acaecimiento apropiador, la historia del retirarse del destinarse a favor de las destinaciones dadas en el destinar de un dejar en cada caso el estar presente de lo que está presente. La metafísica es olvido del ser, y esto es la historia del ocultamiento y de la retirada de aquello que da ser. La entrada del pensar en el acaecimiento apropiador equivale así al final de esta historia de la retirada. El olvido del ser se “cancela” con el *desvelarse* en el acaecimiento apropiador⁶⁵”. En la historia de la metafísica se puede vislumbrar algunas etapas fundamentales⁶⁶. Partiendo de Parménides, quien concibe la verdad como “*aletheia*”, Platón reduce el ser a *idea*, esto es: lo verdadero es la *idea*, y la *idea* es concebida como el ente visible al intelecto (el ente en cuanto inteligible). De este modo, la verdad es revelación, importando únicamente el recto conocimiento de lo que se revela. Más tarde, Aristóteles concebirá el ser en dos sentidos: como esencia (*éidos*) y como sustancia (*ousía*). En tanto existencia efectiva, la sustancia es el ser en acto (*energía*). Esta identificación aristotélica del verdadero ser con lo que está efectivamente presente dominará

64 Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, op. cit., p. 123

65 “Protocolo”, en Martin Heidegger, *Tiempo y ser*, p. 61 y ss.

66 Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, op. cit., pp. 82 y ss.

toda la edad media bajo el concepto de *actualitas*, actualidad atribuida en sentido propio a Dios, cuya presencia efectiva es eterna. Así, al carácter de presencia efectiva del ser se le adhiere la capacidad de fundación y de casualidad. En la época moderna, Descartes extrae las consecuencias de las concepciones platónica y aristotélica del ser e identifica el ser con la certeza: sólo es real (es ente) lo que es cierto (lo que representa una idea clara y distinta). “Lo que constituye la realidad de la cosa, su ser, es precisamente la certeza indudable que el sujeto tiene de ella y que puede adquirir con la aplicación rigurosa del método⁶⁷”. De modo que la palabra “sujeto” sufre un proceso de transformación y pasa a designar directamente el yo del hombre: “ya no es más la sustancia de un ente cualquiera (sustancia, *substantia*, tiene en latín un significado equivalente), sino que significa exclusivamente el yo del hombre; con esta transformación (que no es sólo una cuestión de palabras y de modos de pensar), el fundamento absoluto e indudable de la realidad es ahora el yo del hombre, ante el cual se debe legitimar el ser de las cosas que es reconocido como ser sólo en la medida que es cierto⁶⁸”. La correlación de la noción de “objetividad” a la noción de “sujeto” tiene su máxima expresión en la ciencia y técnica modernas: el “mundo objetivo” es producto del hombre-sujeto. Esto no es más que la reducción del ser a la voluntad del sujeto, en la que el yo es concebido como voluntad de reducción de la totalidad del ente a sí mismo. Finalmente, llegamos a la concepción nietzscheana del ser como voluntad de poder.

La retirada emprendida por la metafísica al olvidarse del ser en favor de la atención a los entes, se muestra como ocultamiento. Pero este ocultamiento deja de ocultarse en el acaecimiento apropiador. Con la entrada del pensar en el *Ereignis*, la historia del ser como lo que hay que pensar ha llegado a su fin. Lo que hay que pensar ahora es el modo en que se produce el desocultamiento, entendido como expropiación. De este modo, la concepción del ser como acaecimiento apropiador supone la desaparición del ser como ser, metafísicamente hablando.

Según Heidegger, la *metafísica* concluye o acaba en el pensamiento de Nietzsche porque éste se presenta como el primer nihilista verdadero, y la esencia de la metafísica no es otra que el nihilismo. Interpretando la concepción nietzscheana del ser del ente como “voluntad de poder” -Heidegger habla de “voluntad de voluntad”-, refiriéndose al

67 *Ibid.*, p. 83.

68 *Ibid.*, p. 84.

hecho de que la voluntad está sola, sin posibilidad de tender más allá de sí misma. Al término de la *metafísica*, el ser se caracteriza por la total falta de fundación. El hombre, al no ser otra cosa que proyecto lanzado, abre el horizonte de fundamentación del mundo. Pero el hombre es fundamento (*Grund*) únicamente como *Abgrund*, como ausencia de fundamento o abismo sin fondo⁶⁹.

Al final de la conferencia “Tiempo y ser” se dice: “Pensar el ser sin lo ente quiere decir: pensar el ser sin referencia a la metafísica⁷⁰”. Comprender el ser como evento es pensar el ser de un modo distinto a como lo ha hecho tradicionalmente la filosofía occidental, esto es, reduciéndolo a ente. Por esta razón, este nuevo modo de pensar el ser supone el final de la metafísica, pues el ser ya no puede ser entendido como fundamento (*Grund*). Entender el ser como fundamento es reducirlo a aquello que está presente como causa óptica de lo real. Sin embargo, ya hemos visto que concebir el ser como evento nos conduce a una ontología de carácter dinámico y procesual⁷¹.

Pero este final de la metafísica es también el final de la Filosofía como desarrollo histórico del platonismo. Este final se refiere al “lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite⁷²”. Según esto, la filosofía, como metafísica, se ha desarrollado en cada época de acuerdo a su propia necesidad, pero ya ha agotado sus posibilidades de comprensión de la realidad. Sencillamente, asistimos al acabamiento de la filosofía (aquella que es expresión del platonismo), acabamiento que hay que entender como desarrollo último, no como fin. El último coletazo es el desarrollo de las ciencias, dirigidas por una nueva ciencia fundamental: la Cibernética. El rasgo más importante de la ciencia es su carácter técnico: reduce el ser a presencia, a dato empírico, y la verdad a eficacia⁷³.

Si el final de la Filosofía se ha mostrado como el triunfo del método científico técnico, expresión de la metafísica de la presencia, ¿cuál es la tarea que le queda todavía reservada al pensar? Preguntarse por la tarea del pensar es hacerlo por la “cosa” (*Sache*) del pensamiento. Este intento por abordar la cosa del pensamiento fue acometido

69 *Ibid.*, pp. 79 y ss.

70 *op. cit.*, p. 44.

71 Vid. Introducción a *Tiempo y ser*, *op. cit.*, p. 15.

72 Martin Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Tiempo y Ser*, *op. cit.*, p. 78

73 Un desarrollo de esta idea se encuentra en Jean Françoise Lyotard: *La condición postmoderna*; Madrid, Catedra, 1994.

recientemente por Hegel y Husserl (“a las cosas mismas”)⁷⁴. Sin embargo, ambos erraron en su planteamiento: el método con el que pretendían abordar la cosa del pensamiento acabó convirtiéndose en la cosa misma. Por esta razón, “desde el punto de vista de Hegel y Husserl -y no sólo para ellos- la “cosa” de la Filosofía es la subjetividad”. Y la subjetividad es aquello que funda la “cosa”, bien como saber absoluto, bien como evidencia definitivamente válida.

Sin embargo, queda todavía algo por pensar en la “cosa” de la Filosofía. Y ello sólo es posible gracias a la *Lichtung*⁷⁵, lo abierto libre que hace posible que algo aparezca y se muestre, lo abierto para lo presente y ausente. Pues, “la apertura es la única que ofrece a un dar y recibir, a una evidencia, la libertad en la que puede permanecer y tiene que moverse”. La *Lichtung* es lo que impera en el ser y la presencia, aun así no ha sido pensado en la Filosofía, pero sí pensado en sus comienzos, en el *Poema* de Parménides. En él se nombra la *aletheia*, el no-ocultamiento, que ha de ser entendido como “la *Lichtung* que permite al Ser y al pensar el estar presente el uno en y para el otro⁷⁶”. La *Lichtung* es el lugar en el que es posible el acuerdo entre Ser y pensar, por lo que la verdad es un elemento de ella. La verdad acontece en el libre juego del ser y el pensar del hombre, no es algo que esté ya dado en la presencia de lo “real”, del mismo modo que el ser acaece apropiadoramente como relación con el hombre. De ahí que “sólo se conoce y piensa lo que posibilita la “*aletheia* como *Lichtung*, no lo que es ella en cuanto tal⁷⁷”. La *Lichtung* es, pues, inseparable de la modalidad de la posibilidad y de la ausencia, pues es un espacio para el darse de la luz y la obscuridad. Que lo posible y la ausencia son, constituye el legado esencial del pensamiento de Heidegger.

En un momento en el que para el conocimiento se exigen pruebas eficaces, se impone como tarea del pensar: abandonar el pensar anterior y determinar lo que es la “cosa” del pensar, la cual escapa a toda demostración. Pero, ¿en qué medida es posible acometer esta empresa? La respuesta la encontramos en la *Introducción a Heidegger* de Vattimo: concibiendo el pensamiento como hermenéutica⁷⁸. La hermenéutica es la escucha

74 Martin Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Tiempo y Ser*, *op. cit.*, p. 82 y ss.

75 *Ibid.* p. 85 y ss.

76 *Ibid.*, p. 88 y s.

77 *Ibid.*, p. 91.

78 *Op. cit.*, p. 120 y ss.

del lenguaje, y en el lenguaje es donde el ser se manifiesta como acaecimiento apropiador. Esto quiere decir que el ser de las cosas y del hombre mismo acontece eventualmente en el lenguaje. Pero hay más: al ser la existencia constitutivamente relación con el ser, la hermenéutica o interpretación es la existencia misma en su dimensión más auténtica. La hermenéutica, en tanto que escucha e interpretación de la palabra, es atención a la existencia como evento del ser.

El “Protocolo” a la conferencia “Tiempo y Ser” también alude a la pertenencia recíproca de la relación entre ser y pensar y la cuestión del ser⁷⁹. La relación de ser y pensar es la relación de ser y hombre: el pensar, el rasgo característico del hombre, pertenece esencialmente a la apertura del ser. Según ya hemos dicho, el pensar es un interpretar, y lo que piensa es la relación de ser y pensar y la cuestión del ser en general.

5.2. La diferencia ontológica como desfundamentación y el anuncio de una ontología débil

La *diferencia ontológica* de la que Heidegger habla es fundamental para comprender el pensamiento de la postmodernidad. De hecho, el pensamiento de la diferencia se define principalmente en referencia a Heidegger, en quien la diferencia tiene un papel esencial tanto en su interpretación de Nietzsche como en el conjunto de su filosofía.

Esta diferencia ontológica, sin la que sería imposible desarrollar un discurso filosófico postmoderno, es la relación que une y separa a la vez el ser y los entes. La noción heideggeriana de *epoché* posee el mismo significado, por cuanto se refiere a la auténtica fundamentación en la estructura del ser: “La *epoché* heideggeriana es aquel carácter del ser por el cual el ser se da y se oculta al mismo tiempo en el aparecer de los entes (es decir, de las cosas y de las personas que pueblan el mundo)⁸⁰”. El ser se da como la luz dentro de la cual los entes aparecen, por lo cual él mismo se oculta, se sustrae. El ser hace sitio a los entes, dejándolos aparecer, mediante la apertura de un horizonte en el cual éstos llegan al ser. Pero para que el ser pueda hacer sitio a los entes, él a su vez, tiene que retraerse (no llamar la atención sobre sí) y dejarlos libres para que de ellos se pueda decir

79 *Op. cit.*, p. 54.

80 Vattimo, G., *Poesía y ontología, op. cit.*, p. 26.

que son. Es lo que acontece en la historia de la metafísica: “La diferencia ontológica es el peculiar carácter del ser por el cual el ser se esconde mientras que deja aparecer a los entes; la metafísica es la consecuencia, no accidental, de este darse-ocultarse y, en este sentido, es destino e historia del ser⁸¹”. Esta caracterización de la diferencia ontológica sugiere no considerar la época de la metafísica como un acontecimiento más dentro de la diferencia, como si esta fuese una superestructura. “El carácter eventual del ser excluye que su misma eventualidad, y, por tanto, la diferencia, pueda considerarse una super-estructura que vale para toda posible historia; la expresión 'metafísica como historia del ser' debe ser tomada asimismo en el sentido objetivo del genitivo: el ser no es algo o alguien que *tiene* una historia, con la cual no se identifica completamente; él pertenece totalmente a la metafísica, ésta es su historia porque sólo en ella el ser se da, sucede, se eventualiza⁸²”. Pero, cuando Heidegger habla de la diferencia ontológica, no se está refiriendo a la omisión del hecho de que el ser no es el ente, sino a la omisión de la diferencia como problema, de ella en su eventualidad y de la razón de su institución. La necesidad de un pensamiento rememorante, menos factual y representativo, se debe a que de la diferencia no se puede dar cuenta; antes bien, sólo puede ser recordada en su carácter de “evento eventualizado en el horizonte de la historia de la metafísica”.

El olvido de la diferencia es el olvido de la metafísica, pero poner fin a la metafísica no equivale a poner fin al ser mismo y a la diferencia. Por ello, superar la metafísica no es ponerle fin, como pretendía Nietzsche, quien, en su intento de suprimir la metafísica, quiere suprimir también al ser identificándolo con el valor. De este modo, Nietzsche sigue viviendo preso en la metafísica de la presencia, ajena a la diferencia ontológica. En palabras de Vattimo, hay que dejar claro que “la metafísica es historia de la diferencia, tanto porque es regida y hecha posible por la diferencia, como porque sólo en el horizonte de la diferencia permanece vigente y se da. Desde este punto de vista, olvido de la diferencia no es tanto perder de vista el hecho de la diferencia, sino olvidar la diferencia

81 Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia, op. cit.*, p. 77. En *Poesía y ontología, op. cit.*, p. 27, dice también Vattimo: “Según Heidegger, es característico de la historia de la metafísica occidental haber transformado la pregunta por el porqué y sobre el origen, con el resultado de haber desviado de su camino al pensamiento, identificando el ser con el ente, olvidando lo que tiene de peculiar y característico, su irreductibilidad al ente, la diferencia ontológica”. El ser no puede ser confundido con los entes, ni siquiera como ente supremo. La pregunta por el ser de los entes no es una pregunta por la causa u origen porque no resuelve el problema del ser. La pregunta por la causa u origen del ser remite siempre, e inevitablemente, a un ente, por lo que el problema mismo del ser vuelve a aparecer.

82 Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia, op. cit.*, p. 79.

como hecho; olvidar la pregunta '¿por qué la diferencia?' y no, en cambio, no tener presente *que*, efectivamente, ella domina y determina *nuestra* experiencia histórica⁸³”.

La diferencia ontológica hay que entenderla, entonces, como la no coincidencia entre horizonte de la presencia y ente como lo que es presente. Esta no coincidencia, que implica la superación del trascendentalismo husserliano en lo que al problema de la constitución de sentido se refiere, está a la base de la relación heideggeriana entre ser y tiempo. De hecho, la finitud y la proyección histórica del *Dasein* coinciden con la diferencia ontológica.

La diferencia heideggeriana entre ser y ente obliga, por lo tanto, a no identificar el ser con el fundamento, luego dicha diferencia es una propuesta de desfundamentación frente a la pretensión de presentificar el ser y otorgar, al mismo tiempo, un carácter de definitividad a tal presencia. Pero la diferencia como desfundamentación tiene también el significado de un descubrimiento de la finitud constitutiva de la existencia, la cual se anuncia (al pensamiento que escucha su llamada) como indisolublemente ligada al ser-para-la-muerte. De este modo, la diferencia ontológica heideggeriana nos conduce, en opinión de Vattimo, al planteamiento de una nueva ontología en la que sea constitutivo del ser el desaparecer y el no imponerse. Tal es una ontología de la decadencia: “El pensamiento de Heidegger responde a una exigencia que la experiencia moderna hace valer más claramente: la exigencia de una ontología regida por categorías 'débiles'⁸⁴”. Evidentemente, esta ontología débil sólo puede ser asumida por un pensamiento igualmente débil. Esto nos lleva a considerar otro aspecto de la *diferencia*: la solicitud de la criticidad. La diferencia como destitución de la definitividad de la presencia -es decir, como desfundamentación- es esencial al pensamiento que quiera constituirse en crítico, contra cualquier pretensión de conciliación dialéctica.

Respecto a la interpretación de la noción de diferencia ontológica, Vattimo ha entrado en discusión con otros dos filósofos postmodernos, Derrida y Deleuze⁸⁵. Derrida cree que dicha noción, entendida como diferencia entre ser y entes, está aún

83 *Ibid.*, p. 78.

84 *Ibid.*, p. 9.

85 *Ibid.*, p 131 y ss.

prisionera dentro del horizonte de la metafísica, es decir, rezuma nostalgia metafísica. Piensa que Heidegger ve posible encontrar la palabra única con la que “decir” la esencia del ser (alude al texto de *Holzwege*⁸⁶ sobre Anaximandro), lo que equivale a pensar todavía en términos de presencia plena. Para el filósofo francés, sólo hay pensamiento de la diferencia si se reconoce que nunca ha habido ni habrá una única palabra porque la diferencia es anterior a todo. Oponiendo la diferencia a la presencia, pretende destruir la autoridad de los principios. Vattimo critica esta interpretación y reprocha a Derrida la omisión de la pregunta por quién o qué hace la diferencia. Tal omisión responde al olvido metafísico del ser y de su carácter eventual, luego es el filósofo argelino quien sigue preso en la metafísica occidental que olvida al ser porque olvida la diferencia.

Gilles Deleuze parte de las mismas premisa que Derrida, pero intenta, además, eliminar toda posibilidad de equívoco regreso a las estructuras y a la metafísica. Vattimo explica así su postura: “De los dos polos entre los que se mueve la diferencia derridiana, el de la superestructura y el del simulacro, Deleuze aparta el segundo. La repetición no es repetición de una diferencia originaria, de una primera huella, pero da lugar ella misma a la única diferencia, es decir, a las siempre diversas diferencias de los simulacros. En principio, la diferencia tiene para Deleuze el mismo sentido que para Derrida: en efecto, significa que toda pretendida inmediatez es ya siempre repetición, y duplicación de un original que ya no está⁸⁷”. Vattimo advierte que, para Heidegger, nombrar o pensar la diferencia no significa tomar conciencia, de forma repetitiva, de una estructura. Estas son sus palabras: “La preocupación de que nombrar la diferencia llamándola diferencia ontológica sea ya un recaer en el horizonte de la metafísica conduce a vaciar la diferencia de todo contenido, y en definitiva a quitarle toda relevancia: si no es de la diferencia entre ser y ente de la que se trata, quedamos frente a una pura y simple afirmación -metafísica- de la no homogeneidad de lo que la metafísica llama real, uno, ser. Esta no homogeneidad está -se diferencia, se da, se despliega- desde siempre y para siempre. Lo único que puede cambiar es la actitud de la conciencia frente a ella; en vez de asumir el ser como homogéneo, se trata de desconstruirlo. Pero la desconstrucción no forma parte de la diferencia, la cual como superestructura está ya siempre desplegada y disponible; por el contrario está, respecto de ella, en relación especulativa, representativa, que la metafísica ha

86 Heidegger, M., “La sentencia de Anaximandro”, en *Caminos del bosque*, op. cit., pp. 290-336.

87 Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, op. cit., p. 137.

establecido siempre entre ser y pensamiento. Para Heidegger, en cambio, que la diferencia sea ontológica, que se refiera al ser en su relación con los entes, significa también que esta relación, y, por tanto, el ser mismo, comprende, ante todo, el modo de relacionarse el ser-ahí con la diferencia. La diferencia es historia del ser, evento: como tal implica al hombre⁸⁸. El sentido de la diferencia ontológica no es una cuestión de palabras, sino aquello que concierne al mismo ser.

El pensamiento contemporáneo -pero desde luego no la Ontología Hermenéutica de Gadamer, maestro de Vattimo- ha interpretado la identificación de Heidegger de ser y lenguaje como la afirmación de una insuperable “ausencia” del ser, el cual sólo puede darse como huella⁸⁹. Así, Derrida afirma esta ausencia y esta huella desde una profunda nostalgia residual por la presencia. Deleuze, por su parte, realiza esta afirmación desde la liberación del simulacro de toda referencia al origen y de toda nostalgia por el ser. Sin embargo, Heidegger no renuncia a pensar en una posibilidad de acceso a lo originario, por lo que se produce una profunda escisión entre sus ideas y las del pensamiento francés de la diferencia. Para Heidegger, el acceso a lo originario es el acceso a la diferencia: “Es lo originario que, en su diferencia del ente simplemente-presente en el mundo, constituye el horizonte del mundo, lo *be-stimmt*, lo determina, lo entona, lo delimita y encuadra en sus dimensiones constitutivas. A fin de que las diferencias internas del mundo se desplieguen, para que se dé un mundo -articulado ante todo en el lenguaje- es necesario que se dé de algún modo *lo otro del mundo*: el ser como otro del ente, lo originario como otro de la mera entidad espacio-temporal, o aún, el *An-wesen-lassen* como otro del simple *An-wesen*. Sólo este darse, de algún modo, de lo otro del ente despoja la mera entidad del mundo de su perentoriedad, de su imponerse como único posible orden del ente”⁹⁰. En el “Protocolo de un seminario sobre 'Tiempo y ser” se puntualiza las dos diferencias que hay en el dejar estar presente (*Anwesenlassen*), las cuales radican en el *dejar*: “1. Dejar estar presente: dejar *estar presente*: lo que está presente. 2. Dejar estar presente: *dejar* estar presente (esto es, pensado en dirección al acaecimiento apropiador)⁹¹”. Dejar libre significa dar libre curso *a lo abierto*, de modo que lo que es afectado por el *dejar* no es lo que está presente, sino el estar presente mismo: “*Sólo en la medida en que se da el dejar del estar*

88 *Ibid.*, p. 140 y s.

89 Vattimo, G., *Más allá del sujeto*, *op. cit.*, p 71 y s.

90 *Ibid.*, p. 73.

91 En *Tiempo y ser*, *op. cit.*, p. 56.

*presente, es posible el dejar estar presente de lo que está presente*⁹²”.

El juego de desfundamentación que subyace al modo que tiene Heidegger de entender la fundamentación no supone una renuncia definitiva a cualquier relación con lo originario. El ejemplo lo tenemos, como veremos al final del trabajo, en la fundación poética, la cual no está en poder de los poetas que, aunque fundan lo que dura, son, a su vez, fundados. El carácter inaugural de la poesía no se refiere ni al dejarse atrás un vacío en su partida ni a la producción de diferencia a través de la repetición de un original inexistente y del que no se siente su falta. La filosofía de la ausencia (Derrida) afirma la esencia constitutiva del ser en los términos de la metafísica tradicional. La filosofía del simulacro (Deleuze) liquida, con la noción de repetición diferente, toda referencia a un original-originario. Sin embargo, Heidegger piensa que también se da una forma positiva de acceso a lo originario por medio de la palabra auténtica.

Las grandes metafísicas tradicionales siempre han concebido la relación ser-entes principalmente como positiva: el ser se da, se revela o se difunde en los entes. De este modo, del conocimiento del ente podemos llegar al conocimiento del ser. Sin embargo, la ontología heideggeriana, basada en la diferencia ontológica y en la consideración del carácter epocal del ser, prohíbe el establecer una relación positiva entre el ser y los entes. Vattimo distingue dos significados de la formulación ontológica: a) formulación de significación negativa: el ser no es el ente; y b) formulación de significación positiva: la verdad del ente consiste en una apertura que no pertenece al ente mismo, sino al ser: a lo otro. Estas son sus palabras: “la diferencia ontológica no significa sólo, de forma negativa, que el ser no es el ente, sino, positivamente, que la verdad del ente se da en su relación con otro, en su apertura hacia lo radicalmente otro de sí”⁹³.

El ideal del saber como fundamentación fue expuesto por primera vez por Aristóteles en polémica con Platón, quien conserva aún un recuerdo de la diferencia ontológica al diferenciar las ideas (el verdadero *ontos*) de los objetos sensibles. La mentalidad fundadora aristotélica olvida, pues, la diferencia ontológica. Por ello, el ideal de fundamentación concluye en último término en una falta total de fundamentación,

92 *Ibid.*, p. 57.

93 Vattimo, G., *Poesía y ontología*, *op. cit.*, p. 39.

motivo por el que la diferencia ontológica guarda relación con el nexo heideggeriano entre fundamentación y desfundamentación, el cual se anuncia en *Ser y tiempo* y recorre todo el desarrollo sucesivo de las obras de Heidegger⁹⁴. Prueba de este nexo, piensa Vattimo, es la inclusión de la situación emotiva entre los existencialistas o la descripción del círculo hermenéutico o la consideración de la historicidad del ser-ahí en tanto ser-para-la-muerte⁹⁵. Esta historicidad posee dos significados: a) que la existencia es constituida como tejido-texto; y b) pertenencia a una época (*Geworfenheit*) como proyecto dentro del cual el ser-ahí y los entes se relacionan mutuamente. El sentido del ser que busca *Ser y tiempo* puede ser entendido como una “condición de posibilidad” trascendental de nuestra experiencia, pero es una condición histórico-finita del Dasein, el cual es proyecto arrojado.

Por esta razón, la fundamentación a la que llega Heidegger puede ser definida como fundamentación hermenéutica, en virtud de la cual el ser adquiere un sentido diferente al que le atribuye la tradición metafísica: “el ser del que habla Heidegger no puede ser ya pensado con los caracteres del ser metafísico; ni siquiera cuando se lo califique como escondido o ausente⁹⁶”. Pero esta fundamentación hermenéutica, que tiene como horizonte el nihilismo, no puede ser entendida desde la perspectiva del historicismo, pues eso significaría situarse todavía en el horizonte del significado metafísico del ser. Visto así, el ser es reducido a presencia (o ausencia) y queda relativizado todo lo que no está “fundamentado” en sentido fuerte. Sin embargo, el Dasein como ser histórico-finito arrojado no supone una individualización banal de caracteres históricos de épocas y sociedades. De este modo, la radicalización de la historicidad del proyecto arrojado pone en discusión la pretensión de una fundamentación historicista, ya que ello supondría “reproponer el problema de la misma posibilidad de las épocas y humanidades históricas sobre el plano del *Geschick* del ser”. Da ahí que “el sentido de la *Kehre* es el salir a la luz del hecho de que

94 Teresa Oñate ha discutido exhaustivamente ese tópico, perteneciente al Aristóteles Escolástico, pero no al Aristóteles Griego en su obra monumental: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico—hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*. Ed. Dykinson, Madrid, 2001. La cuestión más bien estriba en cuanto han releído y reescrito tanto Nietzsche como Heidegger al someter a crítica la metafísica de las Ideas (hipostasiadas de lo sensible) como objetos universales de Platón y de su noción tecnocrática de la “Mimesis”; lo cual ha sido igualmente subrayado por Gadamer y dibuja uno de los debates de mayor calado internos a la ontología hermenéutica actual, para lo cual se ha de remitir al estudio en profundidad de estas cuestiones que lleva a cabo T. Oñate en su trabajo: “Gadamer y los presocráticos: la teología de la esperanza, oculta en el límite de la Hermenéutica” en el volumen colectivo de: T. Oñate, C. García Santos y M. Quintana: *Hans-Georg Gadamer: Ontología Estética y Hermenéutica*. Ed. Dykinson, Madrid, 2005.

95 Vattimo, G., *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 53 y ss.

96 *Ibid.*, p. 55.

pensar significa fundamentar, pero que el fundamento sólo puede tener un sentido hermenéutico”⁹⁷.

Tras la *Kehre*, la fundamentación hermenéutica consiste en el darse los entes al ser-ahí en el horizonte de un proyecto constituido en arrojamiento histórico-finito desplegado entre el nacimiento y la muerte (desde el punto de vista de la epocalidad) de un lenguaje o sociedad. Ahora bien, “quien arroja” en el proyecto es el ser mismo, no la vida, la cultura o la lengua. La sociedad, la lengua y la cultura, aunque han sido consideradas tradicionalmente horizontes de fundamentación, son ahora puestos por el ser en una condición de indefinida oscilación. El *Dasein*, en tanto proyecto arrojado, no es el centro de los entes. Éstos (y él mismo como ente) se le aparecen dentro de horizontes histórico-finitos: tienen raíces en el pasado y están abiertos hacia el futuro. Lo verdaderamente humano es el cuidado de lo que ha sido: el pasado. El futuro está garantizado por los automatismos del sistema, sin embargo, el pasado puede desaparecer. Lo *humano* hay que buscarlo en lo pasado, no en lo futuro. Somos lo que somos en virtud de la carga histórica de nuestra existencia temporal. El futuro no puede ser una meta en donde encontrar el sentido de lo humano, pues ello supondría la existencia de una esencia inmutable, el *eidós* al que tender. Pensar así es caer en la falacia platónica, un instrumento ideológico y dogmático que socaba la libertad del hombre. Si la falacia platónica es la principal mistificación de la ideología, se debe a que no hace más que atribuir al ser los caracteres fuertes de eternidad y estabilidad. Según esta mistificación, el saber se orienta a la búsqueda de la verdad individual como punto de referencia, seguro y definitivo, al que dirigir la existencia. Sin embargo, toda existencia se dirige, argumenta Vattimo apoyándose en Heidegger⁹⁸, a la muerte, la cual es entendida como un cofre de tesoros por cuanto es el morir lo que hace posible el enriquecimiento de la historia humana. El cofre de la muerte contiene la tradición, la historia y el lenguaje. En él, y gracias al lenguaje, encontramos las pocas “reglas” que nos ayudan a tener una existencia “ordenada” a sabiendas de que la vida no se dirige a ninguna parte. Rechazada la falacia platónica, la “continuidad con la historia humana -que llevamos, en huellas, estructuras lógicas, formas *a priori* de la experiencia, en el lenguaje- es la única posible fuente de criterios, reglas, directivas racionales (mejor:razonables) que nos es dado

97 *Ibid.*, p. 58.

98 *Ibid.*, p. 11 y s.

poseer⁹⁹”. La muerte, pues, posibilita la transmisión de nuevos valores, la sucesión de generaciones y la multiplicación de interpretaciones. Esto es, justamente, lo que aporta sentido a la existencia actual. Cuando los entes son individualizados son, en realidad, remitidos a posteriores conexiones. Es por lo que el sentido del ser buscado por *Ser y tiempo* posee la forma de un remontarse hermenéutico *in infinitum*¹⁰⁰: lo único que existe es el pasado y en él reside el sentido de lo que somos.

La vuelta al pasado, más que al futuro, es la actitud paradójicamente adecuada a las condiciones de la existencia tardomoderna: “creo que, en general, el modo en que nuestra humanidad histórica -de este mundo tardomoderno- puede probar y vivir la propia dimensión humana es desarrollar las potencialidades positivas de una experiencia 'declinante' de los valores, es decir, más difusa y menos intensa¹⁰¹”. En esta época actual, la existencia humana no se articula entre el mundo verdadero y las falsas apariencias. No existe el ser verdadero, ni siquiera las apariencias. La existencia humana está presa en una red tejida por un conjunto de mensajes que la humanidad va transmitiendo a través del lenguaje y las diversas “formas simbólicas”. En consonancia con esta idea, la filosofía no puede ni debe tener el cometido de enseñar a dónde dirigirnos, sino el de enseñarnos a movernos en la maraña de mensajes, aceptando vivir como quien no se dirige a ninguna parte. Por ello, es necesario mantener la relación con el pasado para que la experiencia presente tenga sentido. Los *a priori* lingüísticos son los que hacen posible nuestra experiencia del mundo, pero no son estructuras eternas de la razón, sino actos de palabras procedentes del pasado cultural y transmitidos en forma de mensajes. No hay valores “absolutos”, los cuales no pueden, si quiera, ser determinados o realizados mediante el diálogo democrático. “Sólo existe, como significado de la existencia, la experiencia de remontarse *in infinitum* de la red en la que estamos presos y dados a nosotros¹⁰²”. La ética, por esta razón, tiene su fundamento en el diálogo social y en el diálogo con la historia pasada. Nada está hecho, sino que todo se va haciendo. El ser es acontecer, evento. Hay que sustituir el fundamento por el *Ereignis*.

99 *Ibid.*, p. 12.

100 *Ibid.*, p 58 y s.

101 *Ibid.*, p. 14.

102 *Ibid.*, p. 15.

5.3. Crisis del humanismo y crisis de la metafísica

Hay una conexión entre la “crisis del humanismo” y la “muerte de Dios”. Sin embargo, esta crisis no puede resolverse apelando a un fundamento trascendente, ni por medio de una reapropiación, por parte del ser humano, de su esencia alienada. Ello supondría un intento de colocar de nuevo al hombre en el centro del universo y convertirlo en el señor del ser. Por ello, Heidegger identifica humanismo con metafísica en su *Carta sobre el humanismo*. En efecto, el humanismo conserva una estrecha relación con la ontoteología propia de la metafísica occidental. De hecho, el humanismo no es más que un despliegue de aquélla por cuanto el hombre queda reducido a la metafísica, como ocurre en la concepción nietzscheana del ser como voluntad de poder, momento en el que la metafísica alcanza su plenitud al mismo tiempo que encuentra su ocaso, destino compartido por el humanismo¹⁰³.

La crisis del humanismo es, pues, la un aspecto de la crisis de la metafísica: “Lo mismo que la crisis o fin de la metafísica, la crisis del humanismo, que forma parte de aquélla, es descrita por Heidegger en términos de *Verwindung*, de una superación, pues, que es en realidad el reconocimiento de la convalecencia de una enfermedad y admisión de responsabilidad. Esta *Verwindung* -de la metafísica, del humanismo- se da con la condición de que el hombre se abra al llamado del *Ge-Stell*”¹⁰⁴. Y por esta razón hay que vincular también la crisis del humanismo al desarrollo de la moderna técnica: “En heidegger, en efecto, la crisis del humanismo en la medida en que está relacionada con la culminación de la metafísica y su fin tiene que ver de manera no accidental con la técnica moderna (*sic*). Ahora bien, hoy se habla por lo común de crisis del humanismo precisamente en relación con la técnica. Esta se manifiesta como la causa de un proceso general de deshumanización que comprende ora el eclipse de los ideales humanistas de cultura en favor de una formación del hombre centrada en la ciencia y en las facultades productivas racionalmente dirigidas, ora, en el plano de la organización social y política, un proceso de acentuada racionalización que deja entrever los rasgos de la sociedad de la organización.¹⁰⁵”. La conexión entre la crisis del humanismo y el triunfo de la civilización técnica se ve, sobre todo, en el hecho de que las ciencias humanas han asumido como

103 Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 33 y s.

104 *Ibid.*, p. 40.

105 *Ibid.*, p. 35.

propio el metodologismo objetivante de las ciencias de la naturaleza.

No hay que olvidar tampoco que la concepción heideggeriana de la “crisis del humanismo” entronca también con el desarrollo del arte expresionista. El expresionismo, en su destrucción estilística, plasma en el arte el sentimiento de desarraigo del hombre respecto a la tradición, lo cual es un síntoma más del proceso de civilización¹⁰⁶.

Ge-Stell (“imposición”), que representa el interpelar, provocar y ordenar de la técnica, constituye “la esencia histórica y predestinada del mundo técnico”. Una esencia que es el remate de la metafísica: en su afán de dominio del mundo, la técnica proyecta un fundamento racional y racionalizante sobre el mundo y el ser aparece como *Grund*. Por tanto, el triunfo de la técnica es un momento más dentro del proceso desplegado por la metafísica.

La llamada o la apelación del *Ge-Stell* supone una disposición a vivir de forma radical la crisis del humanismo, pero no como un abandonarse a las leyes de la técnica, sino como un pensar en su esencia, la cual no es algo técnico. La esencia de la técnica pone las condiciones para salir de la metafísica y del humanismo (como *Verwindung*, no como *Aufhebung*). La técnica hay que verla colocada dentro de la tradición metafísica sin que nos dejemos imponer el mundo que la técnica determina como la “realidad”. En consecuencia, opina Vattimo, para que la técnica, ligada a la subjetividad presentificante, pierda su capacidad de impresión de la realidad, es necesario que el sujeto no se conciba como sujeto fuerte: “La crisis del humanismo en el sentido radical que asume en pensadores como Nietzsche y Heidegger, (...) se resuelve probablemente en una 'cura de adelgazamiento del sujeto' para hacerlo capaz de escuchar la exhortación de un ser que ya no se da en el tono perentorio del *Gund* o del pensamiento de pensamiento o del espíritu absoluto, sino que disuelve su presencia-ausencia en las redes de una sociedad transformada cada vez más en un muy sensible organismo de comunicación¹⁰⁷”. Este nuevo ser es evento (*Ereignis*).

El humanismo no representa valores alternativos a los de la técnica

106 *Ibid.*, p. 37.

107 *Ibid.*, p 45 y s.

porque en la esencia de la técnica se ponen de manifiesto los rasgos que metafísica y humanismo habían mantenido ocultos. Esta revelación significa un momento final para ambos, y así la crisis del humanismo es superación, *Verwindung*, lo es en el sentido de una exhortación y remisión, por la que el hombre es llamado a recobrase del mismo. De ahí que “el antihumanismo heideggeriano, en suma, no se formule como la reivindicación de 'otro principio' que, trascendiendo al hombre y sus pretensiones de dominio (la 'voluntad de poderío' y el nihilismo que la acompaña), pudiera suministrar un punto de referencia¹⁰⁸”.

5.4. El fin de la metafísica cumplida

La *Verwindung* nos traslada a un pensamiento ultrametafísico vinculado a la tradición que nos trasmite la metafísica. Esta *Verwindung* de la metafísica, que no piensa el ser como estructura estable ni como necesidad lógica de un proceso¹⁰⁹, tiene lugar cuando el hombre “percibe” el centelleo del *Ereignis* en la llamada del *Ge-Stell*. Para superar la metafísica, se debe partir de ella y sus conceptos, pues sólo así es posible repensar el ser, de cuyo olvido nos ha advertido la propia historia de la metafísica.

“Como se sabe, Heidegger considera que la metafísica es la historia al fin de la cual del ser, como tal, ya no queda nada, es decir, en la cual el ser es olvidado en favor del ente ordenado como sistema de causas y efectos, de razones todas desplegadas y enunciadas; cuando el olvido del ser es total y completo la metafísica ha terminado, pero también se ha realizado en su tendencia profunda. Ahora bien, este olvido total del ser es la total organización técnica del mundo, donde ya no hay nada 'imprevisto', históricamente nuevo, nada que se sustraiga a la programada concatenación de causas y efectos. En el fin de la metafísica como técnica se explicita también el nexo original, que antes había permanecido encubierto, entre metafísica, dominio y voluntad. El sistema de la total concatenación de causas y efectos que la metafísica prefigura en su 'visión' del mundo, y que la técnica realiza, es expresión de una voluntad de dominio¹¹⁰”. En la edad de la metafísica cumplida pensar el ser es representarlo, representación que depende de un sujeto representante y, por ello, objetivante. En *Ser y tiempo*, apunta Vattimo, se analizan dos modos de darse el ser del ente, identificados ilegítimamente con la objetividad: la simple

108 *Ibid.*, p. 42.

109 Berciano, M., “Heidegger, Vattimo y la deconstrucción”, *op. cit.*, p. 21 y s.

110 Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, *op. cit.*, p. 85.

presencia que domina el pensamiento científico (la *Vorhandenheit*) y la instrumentalidad a la que se refiere el trato cotidiano con el ente (la *Zuhandenheit*)¹¹¹. Lo que torna en deyecto al pensamiento metafísico es la objetivización de la presencia, no que el ser se le dé como presencia.

El pensamiento metafísico llega a su fin porque olvida la diferencia entre ser y ente, pero no como mera estructura de ausencia de cualquier presencia. Lo que fundamentalmente se olvida es que la diferencia es lo que hace posible toda presencia en tanto que hacer-ser-presente.

Hay que repensar la filosofía desde una concepción del ser que sea diversa y débil, de acuerdo a los planteamientos de Nietzsche y Heidegger. Para ello se han de eliminar los caracteres “fuertes” del ser, defendidos por la metafísica: presencia desplegada, eternidad, evidencia, autoridad y dominio. La filosofía no puede ser una ciencia porque no demuestra ningún enunciado. Ella es sólo un “ejercicio de mortalidad”, un “discurso 'edificante' o 'estético’” que enriquece nuestra experiencia de las cosas¹¹². No se puede hablar de la verdad, ya que este término alude a nuestro ser-arrojados en un horizonte de comprensión del mundo inscrito en el lenguaje y en la tradición cultural. Se ha de buscar una nueva experiencia “superficial”, no platónica, de los valores y de los significados. Afirmar que no hay estructuras fijas o estables, sino acomodamientos, es concebir un ser débil que nos libera, pero hace que nuestra existencia sea oscilante (expresión de Heidegger), lo cual tiene que ver con la “libertad de espíritu”. La filosofía sirve para educarnos en la capacidad de sostener la existencia oscilante y la mortalidad¹¹³.

Vattimo está de acuerdo con Heidegger en que la tradición metafísica es la tradición de un pensamiento “violento”, construido sobre categorías violentas de esencia impositiva. Es por esta razón por la que -según Vattimo- el filósofo alemán puede considerar, a la luz de esta “ontología de la decadencia”, el mundo técnico o de la sociedad de masas como el lugar en el que se anuncia el alumbramiento del “nuevo” ser. Siendo el hombre del mundo técnico quien más ha olvidado la diferencia ontológica, ha

111 *Ibid.*, p. 113.

112 Vattimo, G., *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 19.

113 *Ibid.*, p. 23.

experimentado al mismo tiempo un ser en su modalidad “débil”. Ello ha comportado también una disolución del sujeto con todas sus características violentas. Este sujeto depotenciado es el que vive el ser-para-la-muerte y está dispuesto a una relación menos dramática con la propia mortalidad¹¹⁴.

La crítica a la metafísica occidental lleva a Heidegger a proponer un pensamiento ultrametafísico en el que el ser sea tenido en cuenta, recordado siempre como evento. Este concepto de ser es interpretado por Vattimo desde categorías débiles. Pero la crítica a la metafísica no estaría completa sin la crítica a la subjetividad moderna. El resultado es un sujeto postmoderno: un sujeto débil, no violento, capaz de dar cuenta de la pluralidad e inestabilidad del ser.

6. El rechazo de Heidegger a la subjetividad moderna¹¹⁵

La crítica de la noción de sujeto realizada por el segundo Heidegger tiene una impronta ontológica¹¹⁶. De hecho, la cuestión del sujeto se relaciona directamente con la cuestión del ser, que remite, a su vez, a la cuestión del tiempo. El sentido profundo de este cambio ontológico en el pensamiento heideggeriano radica en el reconocimiento de la insuficiencia de la noción burgués-cristiana de sujeto para interpretar la experiencia histórica del hombre actual. La crisis del sujeto burgués-cristiano (del sujeto trascendental) implica el fin del papel hegemónico de la conciencia en lo que al conocimiento se refiere. Ahora bien, “si Nietzsche representa esta crisis desde el punto de vista del descubrimiento del carácter estratiforme de la psiquis individual y de la importancia del inconsciente, Heidegger representa la crisis de la noción del sujeto en relación con su radical y constitutiva pertenencia al mundo histórico social: de aquí también, probablemente, la insistencia en el lenguaje¹¹⁷”.

6.1. Humanismo, subjetivismo y objetivismo

La crítica al principio de razón suficiente es también una crítica a la conciencia que se erige en sujeto del objeto. Por ello, las razones del antihumanismo de Heidegger se

114 Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, op. cit., p. 9 y s.

115 Véase, para este apartado, el artículo de Teresa Oñate: “La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, V-1985, de. Univ. Complutense, Madrid.

116 Vattimo, G., *Las aventura de la diferencia*, op. cit., p. 49.

117 *Ibid.*, p. 55.

encuentran en la concepción humanística del sujeto como autoconciencia, correlato, a su vez, de la caracterización del ser metafísico como objetividad, evidencia y estabilidad¹¹⁸. “La primacía del sujeto en la metafísica es función de la reducción del ser a la presencia: el humanismo es la doctrina que asigna al hombre el papel del sujeto, es decir, de la autoconciencia como sede de la evidencia en el marco del ser concebido como *Grund*, como presencia plena”¹¹⁹. El antihumanismo de Heidegger se manifiesta, por tanto, como anticonciencialismo, esto es, como desconfianza respecto del sujeto de la metafísica moderna.

En las condiciones dadas al hombre en el mundo tardomoderno o postmoderno, ha perdido sentido el ideal de un sujeto como conciencia conciliado, cual yo reapropiado. Este ideal posee un carácter de “máscara”, de acuerdo con la teoría de la ideología y el psicoanálisis. En el contexto de la polémica de Heidegger contra el humanismo, Vattimo afirma que “hoy son posibles nuevos ideales de humanidad que ya no están ligados a la concepción metafísica del sujeto¹²⁰”. “El sujeto queda 'sobrepasado' en cuanto es un aspecto del pensamiento que olvida el ser en favor de la objetividad y de la simple presencia. Este pensamiento hace imposible entender la vida del estar en el mundo en su peculiar historicidad y la reduce al momento de la certeza de sí misma, a la evidencia del sujeto ideal de la ciencia; de manera que dicho pensamiento borra lo que estar en el mundo tiene de puramente 'subjetivo', lo que no es reducible al 'sujeto del objeto'. Por eso, el humanismo de la tradición metafísica tiene también un carácter represivo y ascético que se intensifica en el pensamiento moderno cuanto más se modela la subjetividad científica y cuanto más se convierte en función pura¹²¹”.

Anteriormente se dijo que, para Heidegger, y tal como Vattimo lo entiende, la crisis del humanismo contemporáneo es consecuencia de no poder éste ser reapropiado por parte del hombre. Es una crisis por imposibilidad de reapropiación en el sentido de estar ligada a la muerte de Dios y al fin de la metafísica. Esto nos da idea de cuán ligado estaba el humanismo (los ideales humanistas) a la metafísica del *Grund*. ¿Qué ocurre cuando se descubre que el ser no es fundamento, que no hay fundamentación posible? Pues

118 Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 47.

119 *Ibid.*, p. 43.

120 Vattimo, G., *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 20.

121 Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 43.

que el humanismo llega a su fin. Igualmente, la función que éste otorga al sujeto respecto de la realidad también concluye. De ahí que la crisis del humanismo se refleje en la despedida de la subjetividad que tiene lugar en importantes corrientes del siglo XX. Sin embargo, es curioso ver -piensa el filósofo italiano- que el sujeto que quiere defender Heidegger de la deshumanización técnica es él también la raíz de la deshumanización, “ya que la subjetividad, que se define ahora sólo como el sujeto del objeto, es función pura del mundo de la objetividad y, por lo tanto, tiende irresistiblemente a convertirse ella misma en objeto de manipulación¹²²”.

Pero el sujeto moderno no sólo resulta objetivante, sino también absoluto, atemporal. Con ello, se olvida que el sujeto es una realidad histórica que se configura en su relación con todo aquello que le rodea. “El ideal de la continuidad y la autotransparencia del sujeto (Apel) reniega completamente de uno de los puntos relevantes de la hermenéutica filosófica, al menos en sentido heideggeriano (que es, por otra parte, el más propio y el determinante), justamente la finitud del sujeto¹²³”. Esta finitud e historicidad del sujeto imposibilita cualquier absolutización del mismo.

6.2. Sujeto, testimonio y verdad

La crítica al subjetivismo moderno, caracterizado por consumir la escisión lógica-ontológica sujeto-objeto, encierra una crítica al concepto metafísico de verdad, sustentada en el juicio que profiere el sujeto que conoce, en relación al objeto al objeto conocido. El concepto tradicional de verdad considera a ésta una propiedad de las cosas, de ahí que la función del sujeto haya sido siempre la de servir de testimonio de “lo que las cosas son”. En consecuencia, todo este subjetivismo ha supuesto la pérdida de la verdad ontológica, el olvido de la diferencia ontológica y la no consideración de la pertenencia del sujeto al ser.

Nietzsche y Heidegger, piensa Vattimo, están en la raíz de la actual oleada “impersonalista” de la filosofía y de la cultura. Ellos establecen las premisas para una suspensión temporal del concepto de testimonio por medio de la crítica radical a la noción de sujeto burgués-cristiano, según se ha constituido y consolidado a partir de Descartes. En

122 *Ibid.*, p. 44 y s.

123 Vattimo, G., *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 97.

el caso de Nietzsche, la noción de “testimonio”, en sentido cristiano, es puesta en relación con el error de reducir la verdad a la moral. Heidegger, por su parte, arranca de posiciones existencialistas (de Kierkegaard y San Agustín) en las que se afirma la problemática del testimonio para abogar por la superación de la subjetividad como carácter constitutivo del hombre¹²⁴. Es más, el tema del testimonio está relacionado con los conceptos de autenticidad e inautenticidad: el testimonio implica la idea de una relación constitutiva del individuo con la verdad, contraria al auténtico existir en el mundo del *man*. La autenticidad se apropia de la cosa misma, apropiación que es posible sólo en cuanto que la cosa es asumida en un proyecto decidido y elegido desde el ser ahí. Lo “auténtico” es ese apropiarse de la cosa, entendido como apropiarse de sí. “La desaparición de la noción de autenticidad y, en general, la pérdida de sentido del concepto de sujeto van al mismo paso, en Heidegger, con la profundización de sus tesis sobre la metafísica como destino del pensamiento occidental, o quizá del pensamiento humano en general. En la medida en que la metafísica es reconocida como destino, la distinción entre autenticidad e inautenticidad ya no pasa por el interior del individuo existente, sino que es una vicisitud que concierne al ser mismo y a sus 'estructuras'. La inautenticidad es la no verdad que necesariamente acompaña y 'funda' la verdad como apertura. Que el ser-ahí se encuentre siempre-ya, originariamente, en la inautenticidad (como decía *Sein und Zeit*) significa, para la perspectiva ontológica sucesiva, que la verdad surge y se abre siempre, solamente, en un ámbito de no verdad, de *epoché*, de suspensión y ocultamiento¹²⁵”.

En *Ser y tiempo*, Heidegger considera la verdad en términos de adecuación, pues la verdad se alcanza cuando el hombre se decide por la más auténtica posibilidad propia, y no sólo en el interior de un proyecto que es la misma existencia del ser-ahí. Por ello, en esa obra es ilegítimo buscar, en opinión de Vattimo, un significado moral de la contraposición auténtico-inauténtico, que implica la noción de decisión. Sin embargo, en las obras del último Heidegger no tiene sentido hablar de elección por parte del hombre. Esta elección sólo se puede entender en el sentido de elección de “espera” y de la “preparación” de un nuevo advenimiento del ser: es el ser quien ahora arroja en el proyecto. Estamos, pues, ante dos conceptos de verdad: a) la verdad como adecuación, aunque subsumida en la verdad ontológica (en *Ser y tiempo*) y b) la verdad como apertura (en las

124 Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, op. cit., p. 49 y s.

125 *Ibid.*, p. 52.

obras pertenecientes al último Heidegger). En el primer Heidegger, por tanto, hay decisionismo y voluntarismo con respecto al desvelamiento, mientras que en el segundo Heidegger ya se ha comprendido la violencia de ambos y se trata de propiciar el adviento y la escucha de las señales del lenguaje del ser que pueda acogerle.

La verdad, para Heidegger (también para Nietzsche) no puede ser una “proposición verdadera”, inmutable e intemporal; es, por el contrario, una “estructura histórica”, forma de vida o época del ser que, no obstante, no depende de la decisión del individuo. De ahí que “la noción de testimonio y, más en general, el significado de la acción histórica del hombre a la cual ella está ligada, puede reencontrar un sentido, después del ocaso del sujeto, sólo en la medida en que consiga liberarse de cualquier residuo objetivista en la concepción del ser y, paralelamente, renuncie a pensar en el individuo burgués-cristiano como único sujeto posible de la historia y centro de iniciativa¹²⁶”. La verdad es, ante todo, “desvelamiento”, y no sólo “conformidad”. Un enunciado se verifica en base a reglas que no son objeto de demostración, pues no son ya dadas en el lenguaje. Los enunciados verdaderos se verifican en base a esas reglas, pero la verdad, aquello por lo que juzgamos o determinamos lo verdadero, es un instituirse, un abrirse, un darse histórico-destinal (no es objeto de manipulación, de decisión, etc.). Los criterios de verdad para juzgar lo verdadero nos son dados epocalmente, por lo que con la verdad no se puede tener una relación “científica”: no se puede demostrar o falsar experimentalmente¹²⁷. De ahí el error de Kant de hablar de estructuras trascendentales que posibilitan el acceso a la verdad en tanto que éstas son iguales para la razón en todas las épocas. Dichas estructuras son, por el contrario, eventos históricos-destinales debido a que estamos “presos” y “dados” a nosotros en la red de la tradición que nos es transmitida por el lenguaje y que nos condiciona.

En conclusión, no existe una verdad en sí, independiente de un sujeto que trata de conocerla. El hombre es indispensable para que se dé la verdad, para que ésta acontezca. Por ello, la crítica al subjetivismo es una crítica al sustancialismo que aísla ser y pensar en su afán dialéctico. El problema de fondo es, pues, de fundamentación. Pero este problema se resuelve cuando el fundamento se sustituye por el evento (*Ereignis*). Como ya se ha dicho antes, proponer que el ser es evento es sostener que el ser y el hombre viven en

126 *Ibid.*, p. 59.

127 Vattimo, G., *Más allá del sujeto*, *op. cit.*, p. 18.

una relación de transpropiación. En palabras de la profesora Teresa Oñate, quien se hace eco del lema de *Identidad y diferencia*, “el ser es relación de copertenencia constitutiva del ser↔pensar↔hombre¹²⁸”. Por lo cual la verdad sólo puede acontecer como desvelamiento, como fruto de la relación de copertenencia (y mutua expropiación) del hombre con el ser.

7. El nihilismo heideggeriano

La cuestión del nihilismo se convierte en Heidegger en un problema histórico al conectar historia (*Geschicht*) y destino (*Geschick*). Pero el problema fundamental es cómo salir del nihilismo sin tratar de superarlo¹²⁹. Para Vattimo, el nihilismo del filósofo alemán se caracteriza por ser “el proceso en el cual, al final, del ser como tal 'ya no queda nada'¹³⁰”. Este nihilismo no se refiere sólo al olvido del ser por parte del hombre, sino que atañe, principalmente, al ser mismo. El nihilismo es, para Heidegger, el aplastamiento del ser sobre los entes, el olvido del ser que caracteriza a la metafísica occidental, la reducción del ser a valor. Constituye, por tanto, la culminación del olvido del ser en el momento final de la metafísica, justo cuando del ser ya no queda nada. Vattimo opina que la fuerza y la función fundadora que Heidegger quiere recuperar para el ser pertenece todavía al horizonte del nihilismo. La razón es que “el ser como *Grund* es sólo un momento precedente del desarrollo lineal que conduce al ser como valor”. Por ello, el peculiar nexo heideggeriano entre fundamentación y desfundamentación (*Grund qua Abgrund*) no aconseja la búsqueda de un sentido del ser que nos conduzca hacia una posición “fuerte”, sino la asunción de un nihilismo por el que el hombre sea desplazado de su centralidad en relación a los entes¹³¹.

Si para Nietzsche el nihilismo consumado se resume en la sentencia “Dios ha muerto”, Heidegger cree ver el nihilismo en la aniquilación del ser al ser transformado completamente en valor. Esto se debe a que si se reduce el ser a valor, el ser deja de subsistir de manera autónoma y se abandona a las manos de un sujeto que “reconoce” los valores. En consecuencia, el ser queda reducido a valor de cambio; he aquí el verdadero nihilismo. Esta forma de nihilismo, llamado pasivo o reactivo, tiene lugar en la

128 Oñate, T., “La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger”, *op. cit.*, p. 278.

129 Véase, para esta cuestión: Oñate, T., *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Aldebarán, Madrid, 2000, p. 55 y ss.

130 Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, *op. cit.*, p. 23

131 Vattimo, G., *Más allá del sujeto*, *op. cit.*, p. 52.

sociedad capitalista tardía, en la que se produce una desacralización de lo humano, es decir, una deshumanización tendente a la búsqueda de una experiencia humana nueva. Por esta razón, Heidegger parece buscar un pensamiento ultrametafísico, como queriendo ir más allá del nihilismo, puesto que éste esconde en el fondo un subjetivismo esencialmente metafísico

132.

El nihilismo heideggeriano, anunciado por el *Ereignis* del ser a través de la estructura del *Ge-stell*, refleja una época de debilidad del ser en la que la apropiación de los entes se da como transpropiación. Visto así, el nihilismo es *chance* en dos sentidos. El primero tiene que ver con la “desrealización” del mundo, lo cual excluye toda búsqueda de valores supremos que lo sustenten; el segundo se refiere a la reapropiación como disolución, del sentido de la historia: es el hombre el que continuamente se apropia del sentido de la historia siempre y cuando no se le confiera perentoriedad metafísica y teológica. Todo esto se entronca con la necesidad de dejar que se pierda el ser *qua* fundamento, de despedirnos de él, y saltar a su abismo¹³³. Nada tiene que ver esto con el intento de reapropiación (del ser como valor) llevado a cabo en el siglo XX con miras a hacer frente a la alienación entendida como reificación u obnubilación de la subjetividad. La despedida del ser como fundamento que tiene lugar cuando se escucha el llamado de la esencia de la técnica -la cual no es algo técnico-; es una despedida del ser como fundamento para saltar al abismo. Según Vattimo: “El nihilismo acabado, como el *Abgrund* heideggeriano, nos llama a vivir una experiencia fabulizada de la realidad, experiencia que es también nuestra única posibilidad de libertad¹³⁴”.

La tesis de Vattimo de que el nihilismo y la experiencia del mismo se convierten en la única vía posible de la ontología parece chocar contra el significado que los textos de Heidegger dan al nihilismo: aplastamiento del ser contra los entes, el olvido del ser que caracteriza a la metafísica occidental, la reducción del ser a valor (sentido Nietzscheano). De este modo, del ser no queda ya nada porque el nihilismo constituye la culminación del olvido del ser en el momento final de la metafísica occidental. El nihilismo heideggeriano está en relación con la ausencia de fundamento que ha propiciado la

132 Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 25

133 *Ibid.*, p. 31.

134 *Ibid.*, p. 32.

metafísica tradicional en su olvido de la diferencia ontológica. Pero el nihilismo es también resultado del dominio del ser por parte de la subjetividad. En resumidas cuentas, el nihilismo es lo que cabe esperar partiendo de un planteamiento metafísico. No obstante, de este nihilismo de muerte puede brotar un nihilismo de vida, activo, en el que encontrar una nueva ontología, un nuevo modo de “fundamentación”. Entraríamos, así, en un pensamiento ultrametafísico, al que se accede por medio del *Andenken*.

8. El *Andenken* heideggeriano: el pensar propio de la postmodernidad

El pensamiento que piensa la diferencia como diferencia es *Andenken*, que significa, primeramente, recuerdo, memoria, rememoración, y entiende la *historia del ser como evento del ser* (y no como repetición de una superestructura inmutable). “*Andenken* es el pensamiento que, al recordar la diferencia, recuerda al ser”¹³⁵. Pero no hay que entender esta rememoración como un hacer presente un no-ya presente que ha estado antes presente. Recordar el ser no es un volver a hacerlo presente, puesto que nunca ha estado presente; su recuerdo es, más bien, una despedida del ser.

8.1. Heidegger frente a Hegel. Una aclaración del discurso heideggeriano

Aunque no pueda negarse cierta semejanza entre Hegel y Heidegger, lo cierto es que sus pensamientos son muy diferentes¹³⁶. Esta diferencia se acentúa respecto a la determinación del ser. En primer lugar, desde la filosofía de Hegel no se puede llegar a ninguna cuestión del ser. En segundo lugar, si para Hegel el final de la historia significa la efectiva identificación entre ser y pensar, Heidegger piensa el fin de la historia en otro sentido. De hecho, el pensar no puede agotar nunca las posibilidades de desocultamiento que alberga el acaecimiento apropiador, por lo que la entrada del pensar en el acaecimiento apropiador no implica el fin de las destinaciones del destinar del ser. El ser nunca deja de acontecer.

Por otro lado, para Hegel la historia está regida por la necesidad, concebida también como necesidad. Esto significa que la historia tiene un “porqué”, del cual no se puede hablar en Heidegger. “En Heidegger, por el contrario, no se puede hablar de un

135 Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, op. cit., p. 141.

136 “Protocolo”, op. cit., p. 67 y ss.

'porqué. Lo único que puede decirse es 'el hecho de que' -el que así sea la historia del ser-"¹³⁷. "La sucesión de las épocas en el destino del ser ni es causal, ni se deja calcular como necesaria"¹³⁸". En Heidegger sólo puede hablarse del *envío* como destinación histórica.

A este respecto, Vattimo piensa que no se puede ver el discurso de heideggeriano como una inversión del discurso hegeliano, inversión consistente en ver la historia como progresivo alejamiento del ser¹³⁹. Más bien hay que decir, desde la perspectiva de Heidegger, que el ser está esencialmente constituido por un progresivo ocultamiento, gracias al cual el ser se revela en lo que es: el ocultamiento del que podemos tomar conciencia con el pensar. Por esta razón, la experiencia del olvido del ser, causa del fin de la metafísica, no significa la conversión del ser en objeto de pensamiento explícito; eso implicaría volver a repetirse el error de la metafísica. La metafísica como historia significa "ver la historia del pensamiento como un proceder de un "origen" que permanece constitutivamente oscuro y que nunca se "resuelve" en la historia del pensamiento mismo"¹⁴⁰", "ver el sistema del razonamiento de fundación como algo situado dentro de un ámbito que lo trasciende y que a su vez no puede concebirse como fundamento"¹⁴¹". Nada hay aquí de la autotransparencia del espíritu absoluto hegeliano como un adueñarse de la totalidad de la verdad. En el fondo, Heidegger contrapone su método del "paso atrás" (*Schritt zurück*) al método hegeliano de la *Aufhebung*, consistente en conservar y superar a un mismo tiempo en la filosofía absoluta del presente la verdad del pensamiento del pasado. La verdad heideggeriana no tiene un sentido eterno y universal, pues: "el despliegue de la plenitud de transformaciones del ser tiene el parecido de una historia del ser. Pero el ser no tiene una historia, tal y como la tiene una ciudad o un pueblo. Lo histórico de la historia del ser se determina manifiestamente por y sólo por cómo acontece el ser, y esto quiere decir de acuerdo con lo que se acaba de exponer, por la manera como Se da el ser"¹⁴²".

El problema de la metafísica no se resuelve hablando de aquello en que la metafísica cayó: el ser. Heidegger no se propone dar una "definición" del ser, ni sustituir

137 *Ibid.*, p. 71.

138 Martin Heidegger, "Tiempo y ser", *op. cit.*, p. 28.

139 Sobre la contraposición entre Hegel y Heidegger, véase Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, *op. cit.*, pp. 90 y ss.

140 *Ibid.*, p. 91.

141 *Ibid.*, p. 92.

142 Martin Heidegger, "Tiempo y ser", *op. cit.*, p. 27.

el concepto metafísico del ser (en el sentido de simple presencia) por otro más adecuado. Eso sería, repetimos, caer otra vez en el error de la metafísica.

Una diferencia importante entre Heidegger y Hegel¹⁴³ se debe a que, para éste, “el pensamiento absoluto es el último producto de las causalidades reales desplegadas en la historia, del λόγος como fundamento-cauce eficiente; y a la vez la conciencia desplegada de los nexos y de la necesidad de este proceso”. Así, “el punto que ocupamos en la historia está caracterizado como la perfecta coincidencia de fundación (causalidad) real y de explicación racional”. Sin embargo, para Heidegger, “nuestra situación, que está caracterizada por el hecho de comenzar a captar la *Präyung* del ser como λόγος en tanto que *Präyung*, en tanto que impronta histórico-destinal, y ya no como estructura 'necesaria', está también privada de lógica, no tiene un fundamento y no puede tenerlo”.

8.2. El *Andenken* como pensar postmoderno

El *Andenken* es el segundo de los rasgos nihilistas del pensamiento de Heidegger; el primero es, como se ha visto, la consideración del fundamento (grund) como falta de fundamento (Ab-grund). Es una forma de pensamiento opuesto al pensamiento metafísico del olvido del ser. Es un saltar al abismo de la mortalidad o entregarse al vínculo liberador de la tradición. “La importancia de la tradición, de la transmisión de mensajes lingüísticos, cuyas cristalizaciones constituyen el horizonte dentro del cual el *Dasein* es lanzado como proyecto históricamente determinado, deriva del hecho de que precisamente el ser como horizonte de apertura en el que aparecen los entes puede darse sólo como vestigios de palabras pasadas, como anuncio transmitido (aquí juegan las resonancias literales del término *Geschick*, que significa destino y envío)¹⁴⁴”.

Hay que tener en cuenta que *Andenken* se corresponde con aquello que en *Ser y tiempo* era descrito como decisión anticipadora de la muerte descrita, en lo cual residía la existencia auténtica. Por esta razón, “el ejercicio de mortalidad, que funda la totalidad hermenéutica de la existencia, se aclara en las obras del Heidegger tardío como *Andenken*, pensamiento rememorante. El *Dasein* se decide por la propia muerte al recorrer

143 Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, op. cit., p. 153.

144 Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 107.

la historia de la metafísica entendida como olvido del ser y así se funda como totalidad hermenéutica cuyo fundamento consiste en la ausencia de fundamento¹⁴⁵”. En este pensamiento rememorante, del ser ya nada más queda.

El *Andenken* es el pensamiento que deja de lado al ser como fundamento y llega a pensar el *Anwesen* como *Anwesenlassen* (que se encamina a pensar realmente el ser) porque la memoria es el modo de pensar la *Schickung*, el envío del ser, como envío. El envío del ser es el dar del “*Es gibt*”, el dar mismo que se retrae y sustrae en favor de la presencia del ente que él deja ser. El pensamiento de la fundamentación se concentra sólo en el ente y en su ser como ser presente, sin pensarlo en su proveniencia. Este pensamiento fundante se relaciona con su objeto de dos modos: la presentificación y la representación, siendo el representar el modo de ser del pensamiento en la época en la que el ser se da como objetividad.

El “salto hacia atrás” heideggeriano es el salto del pensamiento metafísico-representativo al pensamiento del ser como rememoración, *Andenken*. Este salto atrás es un regreso al origen explicitado en los siguientes términos: “Para valer como principio de acontecimiento de lo nuevo, como posibilidad de nuevas aperturas epocales, el ser debe de alguna manera darse, ser accesible, aunque esto no significa que se dé en la presencia. El mundo en que el pensamiento puede acceder al ser, pensado como lo que hace ser a los entes, es el *Andenken*, la rememoración¹⁴⁶”. La rememoración es un recordar lo originario, esto es, al ser como la diferencia; es un pensar al ser como lo diferente al ente, sin posibilidad de que sean identificados el uno con el otro. El *Andenken*, por tanto, hace diferir a los entes y abre las diversas dimensiones del mundo. Pero la posibilidad de acceder a lo originario es sustentada por la relación que se mantiene con el silencio. El hablar (desde el pensar) auténtico, el que profiere la palabra auténtica, la inaugural, hace acaecer nuevas verdades (o nuevas aperturas de horizonte históricos) porque está en relación con lo otro del significativo, con lo otro del lenguaje: el silencio¹⁴⁷. La posibilidad de una palabra auténtica equivale a la posibilidad de que haya un verdadero acontecer en la historia. Por ello, esta posibilidad exige, a su vez, que se dé una relación con lo otro: el silencio: “la relación del

145 *Ibid.*, p. 107.

146 Vattimo, *Más allá del sujeto*, op. cit., p.73.

147 *Ibid.*, p. 74 y s.

lenguaje con el silencio se entiende sólo si uno reclama a la doble función, fundante y desfundante, que tiene el ser-para-la-muerte desde *Sein und Zeit*¹⁴⁸. Esta “relación esencial” entre el ser y la muerte es la que, precisamente, aún no ha sido pensada, y tiene que ver con lo originario. Pero de esta relación trataremos más adelante. Ahora vamos a hablar de la relación entre *Andenken* y *Ge-Stell*.

Existe una relación entre *Andenken* y *Ge-Stell*, aunque sean conceptos opuestos y contradictorios¹⁴⁹. *Andenken* es el pensamiento rememorante situado en una posición distinta del olvido metafísico del ser. Es el pensamiento que da cuenta de la diferencia ontológica. *Ge-Stell* (im-posición) describe la “constelación” en la que se halla el hombre moderno en el momento en que se produce el triunfo de la técnica y la época de la metafísica ha llegado a su final. Es, pues, el “conjunto del *Stellen* o todo el situar que caracteriza al mundo técnico: la condición que provoca al hombre para que confiera al ente nuevas “ocupaciones”, mediante la imposición del cálculo y la planificación. Aunque el *Ge-Stell* obliga al pensamiento a ser *Andenken*, no hay que ver aquí, piensa Vattimo, la tesis “camino del *Ge-Stell* hacia el *Andenken*”, pues eso equivale a convertir a Heidegger en un pensador que siente nostalgia por un mundo de relaciones “auténticas” frente a la nivelación y deshistoricización provocada por la técnica. En Heidegger, por el contrario, hay una actitud de valoración positiva de la técnica (no es sólo un producto alienante) en cuanto que hace posible la superación de la metafísica. Pero esta superación de la metafísica no implica la superación de toda rememoración para que el hombre, simplemente, se adecue a (o asuma) la provocación de la deshistoricización tecnológica del mundo. Aunque la técnica es el destino del hombre moderno, este destino no le imposibilita para que se arraigue en la historia humanística, sino que más bien le impele a ese arraigo por medio de la repetición de la experiencia humanística. Se trata, pues, de ir “hacia el *Andenken* en él y a través del *Ge-Stell*”.

La *rememoración* del pensamiento ultrametafísico de Heidegger no coincide, de ningún modo, con la dialéctica hegeliana, ni siquiera con una inversión de la misma. Por esta razón, pasar del *Ge-Stell* al *Andenken* no puede significar una inversión o una superación dialéctica. Esto queda claro por cuanto en Hegel no hay una explicación del

148 *Ibid.*, p. 75.

149 Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, *op. cit.*, p. 140 y s.

porqué del nexo entre especulación (el pensamiento se despliega como memoria, como autoconciencia) e historicidad del pensamiento (el saber como interiorización de la exterioridad articulada en el tiempo). Tal concepción es reflejo del problema mismo de la ontoteología, entendida como desarrollo de la metafísica. Por ello, en Hegel se ve cómo la metafísica -el recorrido de la historia del pensamiento occidental de Platón a Nietzsche- no es el olvido del ser en favor del ente, sino también apropiación del ente por el ser gracias a través de la memoria.

En conclusión, *Andenken* es el pensamiento que vuelve sobre la historia y se asienta en la tradición. Es, por tanto, un pensamiento hermenéutico que no se detiene en una presencia fundante, sino que se remonta *in infinito* en la cadena de acontecimientos históricos. Se trata de un pensar el ser como *Anwesenlassen*, esto es, recordando el carácter epocal del ser (de acontecimiento) y situándolo en la concatenación histórica de acontecimientos. Este pensar conmemorativo indica, según Vattimo, el pensar post-moderno, por cuanto se aleja de toda pretensión fundamentadora al estilo de la metafísica. Es más, “el *Andenken* asume dentro del pensamiento postmetafísico la función que era propia de la fundamentación metafísica¹⁵⁰”. Por esta razón, el *Andenken* propicia una ontología hermenéutica y estética en el marco de un pensamiento postmetafísico que no olvida la diferencia ontológica. Puesto que recordar la diferencia entre ser y entes significa apropiarse del horizonte dentro del que somos arrojados, aunque dicha apropiación no sea nunca completa, el resultado de la reflexión sobre la *diferencia ontológica* no puede ser otro que el pensamiento hermenéutico. Dicho pensamiento es un esfuerzo por construir el sentido de lo que está presente partiendo de sus conexiones con el pasado y el futuro posible.

9. La ontología hermenéutica de Heidegger como ontología estética de la praxis

Una tesis importante del segundo Heidegger es la de que el arte de la palabra posee un carácter fundante, inaugural¹⁵¹. Aunque en su *Carta sobre el humanismo* se dice que “el lenguaje es la casa del ser”, la relación entre ser y lenguaje tiene sus raíces en el concepto de mundo elaborado en *Ser y tiempo*. El mundo, anterior a las cosas individuales, es el horizonte por el que las cosas son determinadas “como algo”, como ente. El mundo es,

150 Vattimo, G., *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 103.

151 *Ibid.*, p. 67 y s

de este modo, el horizonte de significación, el horizonte-contexto de significados. Estar-ahí, en el mundo, como proyecto arrojado, es estar familiarizado con un sistema de signos y significados. El *Dasein* existe disponiendo ya de un lenguaje.

El acontecer del ser se da, por otro lado, en el lenguaje. A partir del segundo Heidegger se abandona la perspectiva humanística de *Ser y tiempo*: el hombre, proyecto arrojado, no arroja, sino que éste es arrojado en el proyecto por el ser. El lenguaje es el que “dispone” del hombre al condicionar y delimitar sus posibilidades de experiencia cuando se habla del ser. Hay una dependencia recíproca entre hombre y lenguaje, la cual se bifurca en dos relaciones complementarias: hombre-lenguaje y hombre y ser. “El ser no es otra cosa que *su darse en el lenguaje*; o también: el ser no es otra cosa que *el darse del lenguaje*. El evento, del ser y del lenguaje, es uno solo¹⁵²”. Pero, aunque el ser siempre nos es dado, no todo acto de lenguaje es evento del ser. Sólo se puede hablar de un acontecer del ser cuando el contexto de significados en el que las cosas son es dado históricamente.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que en *El origen de la obra de arte* (1936) no se habla del mundo, sino de un mundo, en sentido plural: hay muchos mundos. Cada mundo (histórico) es una apertura concreta -una concreción de los diversos contextos de significado o lenguaje- en la que las cosas vienen al ser. Por ello, el ser no es, sino que acontece, y su acontecer es el instituirse de las aperturas históricas o criterios que posibilitan la experiencia de una humanidad histórica. “El acontecer del ser es la institución de los rasgos esenciales de un mundo histórico. Esta institución es la institución de un lenguaje. Y el lenguaje se abre y se instituye, en su novedad esencial, en la poesía. 'Lo que dura, lo fundan los poetas'. Es en el lenguaje poético en el que el ser, originariamente, acontece. Esto quiere decir que no se encuentra nunca el mundo sino en el lenguaje¹⁵³”. Esta idea se relaciona con las tesis que Gadamer sostiene en *Verdad y método*: “el ser que puede ser comprendido es el lenguaje”. En tanto que el ser acontece, nacen nuevos *eventos inaugurales* que rompen la continuidad del mundo precedente y fundan uno nuevo. Y estos eventos inaugurales son eventos de lenguaje cuya sede es la poesía. Que la poesía es evento inaugural del lenguaje significa que el lenguaje poético posee un alcance ontológicamente fundante. Por ello, Heidegger libera la poesía de la esclavitud del referente (de lo que está

152 *Ibid.*, p. 69.

153 *Ibid.*, p. 70.

presente) o de su sujeción a un concepto (subjetivo objetivante-presentificante) puramente figurativo del signo, tal y como ocurre en la tradición metafísico-representativa. El acontecer del ser es, en definitiva, la transmisión o tradición de mensajes lingüísticos.

9.1. La ontología hermenéutica

La hermenéutica actual, piensa Vattimo, ha puesto en crisis la noción de fundamentación, pues posee una tendencia a la desfundamentación, hecho que se refleja en Gadamer y lo que él llama la “experiencia de la verdad”. Para Gadamer, se produce una experiencia (*Erfahrung*) de la verdad cuando hay experiencia verdadera, esto es, cuando hay transformación-integración de lo nuevo con todo lo viejo que la conciencia ya era¹⁵⁴. Por tanto, la experiencia de la verdad constituye una experiencia de desfundamentación porque la verdad no es encuadrada en un proceso de construcción, de acumulación y de identificación; la verdad se entiende como dislocación en tanto que lleva al sujeto “fuera de sí”. El elemento característico de desfundamentación que posee la hermenéutica se vincula con la finitud y la historicidad. La finitud es sinónimo de desfundamentación porque la finitud del ser-ahí se refiere a la constitución abismal-infundada de la existencia. La hermenéutica es, pues, caracterizada por la finitud del proyecto arrojado que es el ser-ahí. Tal finitud es anunciada por el círculo hermenéutico, que asume la forma radical del nexo fundamentación-desfundamentación del ser-para-la-muerte. Y la finitud del proyecto significa su radical historicidad: “El horizonte que da sentido a los entes, y en el que las cosas vienen al ser, no es nunca un *a priori* estructural estable, sino siempre un horizonte construido por la transmisión y mediación de concretos mensajes lingüísticos¹⁵⁵”. Si el ser-ahí constituye una totalidad-horizonte de significados, por el que los entes vienen al ser, es porque se decide anticipadamente por la propia muerte.

La tesis de Gadamer de que “el ser que puede comprenderse es el lenguaje” anuncia un desarrollo del pensamiento de Heidegger en la dirección de la disolución del ser en el lenguaje. De modo que el ser, en la postmodernidad, ha perdido sus caracteres de estabilidad y evidencia, luego lo que son las cosas depende de la interpretación del ser que tiene lugar en un horizonte histórico determinado. *Verdad y método* de Gadamer inaugura, pues, la “ontología hermenéutica”, partiendo de las reflexiones de Heidegger. La

154 *Ibid.*, p. 89.

155 *Ibid.*, p. 103.

hermenéutica de éste último posee rasgos nihilistas, en base a los cuales la “conciencia estética” queda reconvertida en experiencia de verdad por su condición de experiencia sustancialmente nihilista. En efecto, Heidegger afirma la conexión nihilista entre ser y lenguaje, y al hacerlo sienta las bases de la ontología hermenéutica. Pero su filosofía también es importante para la hermenéutica por dos razones: “a) el análisis del *Dasein* (es decir, el hombre) como 'totalidad hermenéutica'; b) en las obras tardías, el esfuerzo de definir un pensamiento ultrametafísico atendiendo al *Andenken*, rememoración, y más específicamente atendiendo a la relación con la tradición¹⁵⁶”.

El *Dasein* significa esencialmente estar en el mundo, o, lo que es lo mismo, estar familiarizado, gracias al círculo de la comprensión e interpretación, con un contexto de referencias. Las cosas son en tanto que forman parte del proyecto en el que existe el *Dasein*. Sin embargo, es la vivencia continua de la posibilidad de no ser más ahí la que hace que el *Dasein* se funde como “totalidad hermenéutica”. La posibilidad de la muerte, la más pura y a la que no puede sustraerse, hace que el fundamento del *Dasein* coincida con su falta de fundamento. El nexa entre nihilismo y hermenéutica configura una ontología que rechaza la identificación de ser y fundamento.

La hermenéutica no es un hacer presente la tradición ni reconstruir lo originario de las cosas para una mejor apropiación. La tradición no nos aporta un punto firme sobre el que apoyarnos; más bien nos empuja a remontarnos *in infinito* a los horizontes históricos en los que nos encontramos y desde los que podemos captar el sentido del ser.¹⁵⁷ Pero -para Vattimo- se trata de un ser cuyo sentido es el de la debilidad y la desvanecencia: “Este sentido (del ser), que se nos da vinculado con la mortalidad, con la transmisión de mensajes lingüísticos entre las generaciones, es lo opuesto de la concepción metafísica del ser entendido como estabilidad, como fuerza, como *energeia*; trátase de un ser débil, declinante, que se despliega desvaneciéndose...¹⁵⁸”. De este modo, lo que libera no es remitir a un *Grund*, sino saltar al abismo de la mortalidad. En consecuencia, “la constitución hermenéutica del *Dasein* tiene un carácter nihilista no sólo porque el hombre se funda apartándose del centro hacia la X, sino también porque el ser cuyo sentido se trata de

156 Vattimo, G., *El fin de la modernidad, op. cit.*, p. 103.

157 *Ibid.*, p. 108. “En virtud de ese remontarse *in infinito* y del carácter fluido de los horizontes históricos lo que se recuerda es el sentido del ser”. Queda deshecha cualquier interpretación relativista o historicista

158 *Ibid.*, p. 108.

recuperar es un ser que tiende a identificarse con la nada, con los caracteres efímeros del existir, como algo encerrado entre los términos del nacimiento y de la muerte¹⁵⁹”.

La ontología hermenéutica puede definirse, entonces, en base a tres elementos constitutivos: el rechazo de la objetividad como ideal del conocimiento histórico (es decir, el rechazo del metodologismo de las ciencias positivas), la generalización del modelo hermenéutico a todo el conocimiento, histórico o no, y la lingüisticidad del ser¹⁶⁰. Estos tres elementos se pueden reconducir a la noción básica de círculo hermenéutico, el cual muestra la pertenencia recíproca de “sujeto” y “objeto” de la interpretación. La interpretación es, pues, la articulación de la precomprensión. La razón de esta constitución de la ontología hermenéutica se encuentra, según Vattimo, en que ésta “parte del problema del conocimiento histórico; la reflexión sobre la insuficiencia del modelo científico-positivo respecto del conocimiento histórico y de las ciencias del espíritu conduce a una crítica general del modelo positivista de método científico: la hermenéutica adelanta una reivindicación de universalidad, que se concreta y a la vez se funda en la teorización de la lingüisticidad del ser¹⁶¹”. Es de vital importancia comprender que el ser pertenece originalmente al lenguaje, con lo cual el ser es historia, e historia del lenguaje. Por ello, la interpretación de la historia, y del conocimiento en general, no es un proceso de desciframiento, sino un diálogo en el que la verdadera *Sache* (“cosa del pensar”) es la fusión de horizontes en la que el mundo, junto con sus “objetos”, se reconstruye continuamente y en el ser con el concurso de la interpretación. De esto resulta que : a) el modelo de objetividad de la ciencia histórica es sustituido por el modelo dialógico¹⁶², esto es, por el modelo del acontecer histórico y b) la interpretación es un proceso indefinido en tanto que cada respuesta hace surgir nuevas preguntas en una nueva llamada.

El error metódico de asumir como modelo universal la objetividad científica está ligado, en el fondo, a la separación teoría-praxis que pertenece peculiarmente a la mentalidad metafísica. Es la conclusión, piensa Vattimo, a la que Heidegger llega al meditar sobre la metafísica: “Heidegger es muy consciente del hecho de que, en la sociedad

159 *Ibid.*, p. 108.

160 Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, op. cit., p. 25.

161 *Ibid.*, p. 26.

162 *Ibid.*, p. 31: “A la ontología hermenéutica es consustancial una visión de la historia como historia del lenguaje y como diálogo abierto”.

tardometafísica (podríamos decir también: tardo-capitalista) el lenguaje está lejos de tener vigencia (*Wesen*) en su pura esencia de acontecimiento del ser; no sólo es 'malinterpretado' por el hombre como simple signo, *está vigente* así, con su mundo de objetos que, también él, *tiene vigencia* como independiente, aceptable y describible sólo con rigurosos criterios de objetividad¹⁶³”.

Al tratar del *Andenken* mencionamos la existencia de una “relación esencial” entre el lenguaje y la muerte, aunque aún no ha sido pensada. Ahora es el momento de explicitar dicha relación. Las posibilidades de la existencia son vividas como puras posibilidades en relación con la muerte, de modo que el ser-ahí pasa de unas a otras por medio de un discurso. Así, la existencia se hace un tejido-texto, una continuidad de retornos, de retenciones y de extensiones. El transcurrir del tiempo, al estar ligado al proyectarse del ser-ahí y a su volver atrás sobre el propio pasado, es abierto por la anticipación de la muerte: “No hay apertura del mundo sino como constituirse de un lenguaje; pero, por otra parte, el lenguaje no se despliega, en resumidas cuentas, más que en el tiempo (y como tiempo), el cual se temporaliza sólo a partir de la decisión anticipadora de la muerte¹⁶⁴”. El mundo se abre, en sus dimensiones esenciales, en el lenguaje, pero estas dimensiones constituyen el despliegue de los tres éxtasis temporales: pasado, presente y futuro. “La anticipación decidida de la muerte como posible imposibilidad de todas las imposibilidades más acá de ella funciona, pues, como fundación del lenguaje, de la temporalidad, del horizonte del mundo y de la existencia con continuidad histórica. Pero si esta fundación se verifica en referencia a la muerte, esto significa también que el ser-ahí puede ser un todo -tener una existencia como tejido de eventos, de palabras, de significados- sólo en cuanto se decide por la propia nulificación. La historia puede acontecer como historia sólo en cuanto es relación con la nada¹⁶⁵”. La temporalidad vivida está marcada por su ser-para-la-muerte.

Las relaciones vislumbradas entre lenguaje, silencio, existencia y muerte nos ayudarán a entender el carácter fundacional de la palabra poética. La fundación poética del mundo sobre la base del lenguaje se lleva a cabo bajo la experiencia de una

163 *Ibid.*, p. 34.

164 Vattimo, G., *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 76.

165 *Ibid.*, p. 76.

desfundamentación por parte del poeta, experiencia que aporta la fuerza inaugural a su poesía. Pero esta dialéctica de fundamentación y desfundamentación supone que la fuerza inaugural y fundacional del lenguaje poético implica un encuentro con la nada y el silencio, sobre la base de una relación entre temporalidad y ser-para-la-muerte. El silencio es el abismo en el que la palabra poética resuena (constituyéndose en su consistencia de ser) y se pierde. El lenguaje poético funda por su relación al silencio, de ahí que la poesía represente el ocaso del lenguaje y, por ende, el ocaso de la subjetividad moderna. La apelación al principio de razón suficiente constituye, en el fondo, un encuentro con un *Abgrund*, un abismo que nos muestra una continuidad de la existencia transida por la nada y la muerte. De ahí que en la base de toda fundamentación hay un abismo de desfundamentación.

“El horizonte temporal en que el ente se da es esencialmente calificado por el modo en el cual el sujeto humano concreto, el ser-ahí, vive de hecho la temporalidad, ante todo en términos de *Sorge*, cura, y de *Befindlichkeit*, afectividad o situación afectiva. El tiempo vivido coincide con el horizonte y, en resumidas cuentas, con el ser mismo¹⁶⁶”. Por esta razón, si el ser es tiempo, es principalmente crecimiento, tiempo vivido, maduración, *physis*, en resumidas cuentas. Y el poeta, cuando descubre el ser como *physis* y temporalidad, encuentra la nada y el silencio como alteridad (diferencia) radical bajo la forma del ser-para-la-muerte.

Nuestro conocimiento posee una estructura interpretativa opuesta a una dialectización de tipo hegeliana que aspira siempre al cumplimiento de lo absoluto. Mientras que en la dialéctica el conocimiento es un despliegue de la totalidad, en la lógica de la interpretación no se presupone nunca un esquema definitivo y necesario de partir del cual realizar la interpretación.

9.2. La ontología estética

El interés de Heidegger por el arte es, en realidad, el interés por el ser, lo cual se refleja en su rechazo de la “estética” por ser un fruto del subjetivismo moderno metafísico y por no ser posible como discurso específico. En Heidegger, el único discurso posible es el referido al ser, de ahí que reflexionar sobre el arte es reflexionar sobre el ser.

166 *Ibid.*, p. 78.

La estética filosófica tradicional, subjetivista y metafísica, se ha ocupado de la cuestión del arte de forma general, desligándola de la cuestión del ser¹⁶⁷. De este modo, únicamente la ontología estética pretende elaborar un discurso específico capaz de abordar el problema del ser.

La ontología estética parte de la idea de que el arte es el lugar donde el ser acontece y se manifiesta la verdad. En palabras de Heidegger: “La obra de arte abre a su manera el ser de lo ente. Esta apertura, es decir, este desencubrimiento, la verdad de lo ente, ocurre en la obra. En la obra de arte se ha puesto a la obra la verdad de lo ente. El arte es ese ponerse a la obra de la verdad¹⁶⁸”. Lo característico del arte es su originalidad en cuanto es el origen de un mundo nuevo, novedad consistente en la generación de una legalidad propia que hace inteligible a la propia obra. Por esta razón, la obra de arte abre épocas, que son los distintos modos de iluminación de los entes, por los cuales los entes llegan al ser. De ahí que lo característico del ser sea su epocalidad: el ser es evento, acaecimiento propicio, acontecer epocal. Esto lo ve Vattimo como un ataque a la concepción que implícitamente otorgaba las connotaciones de perennidad, estabilidad y fuerza fundante al ser y a la verdad manifiestos en la obra de arte. En su propuesta de un pensamiento débil, basado en una ontología estética, la verdad y el ser son considerados en términos de diferencia, discontinuidad y desfondamiento, ya que el ser, como acontecimiento radical, no representa algo fijo, universalmente válido o definitivamente dado, sino algo en devenir y nunca fundamentado del todo.

Desde su ontología estética, el filósofo italiano entiende la verdad en el arte como salvaguarda de la discontinuidad de la obra, lo cual es garantía de novedad. De este modo, el ser es entendido también en términos de diferencia y discontinuidad. Esta nueva experiencia del ser encuentra eco en la experiencia estética representada por las vanguardias artísticas. El modelo de ruptura de la continuidad representado por el arte se ajusta a un influyente factor de conformación socio-cultural: los medios de comunicación. En una sociedad en la que la comunicación (imágenes, discursos y productos) se sucede a velocidad acelerada, en la que nada tiene tiempo, nada se puede presentar en calidad de

167 Cfr. Cabrera, A., Introducción a la obra de Gianni Vattimo *Poesía y ontología*, Valencia, Universitat de València, p. 13.

168 Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 32.

perenne o estable, ni siquiera las obras de arte. Por esta razón, en tanto que el arte actual es configurado, en el marco de una sociedad postmoderna, como el lugar privilegiado del acontecer de la verdad y de la negación de la identidad, podemos abordar la reflexión hermenéutica.

En efecto, el marco actual de hipercomunicación y de máxima reproductividad es ventajoso para la superación de la metafísica. El ser, en este contexto de antiplatonismo práctico, es eventualidad epocal, acontecer histórico. Por ello, la obra de arte individual, concebida más como un producto estético, ha perdido su aura. Ahora son innumerables los productos estéticos, además de sustituibles, inestables, fungibles, efímeros y ornamentales. Asistimos a una heteronomía de la diferencia, es decir, de la verdad. Ello rompe con la tradicional utopía integradora que aportaba la obra de arte en su ideal de esteticización de la vida. En la situación actual, el goce estético representa un *shock-Stoss*, pues a la aceleración de la apreciación de imágenes, palabras, etc, se une el sentimiento de desarraigo o extrañamiento ante aquello en lo que no se encuentra ni sustento ni fundamento. Este *shock-Stoss* es generado por el fluir de obras a través de los medios de comunicación, con lo cual dichos medios generan una obra de arte plural que es objeto de una experiencia verdadera. De este modo, lo que importa del arte no es la obra sino la experiencia que suscita. En consecuencia, todas las obras “valen” lo mismo, todas son auténticas. No existe la obra en sí, representante de la realidad, válida para todos los tiempos. Han desaparecido las obras de arte individuales que han marcado una época (obras epocales). La epocalidad corresponde ahora a la obra plural generada por los medios de comunicación. Todas las obras, formando un conjunto, son arte, y ninguna de ellas en particular es arte. Es la obra plural la que realiza la apertura histórica y funda un mundo que, gracias a la hipercomunicación, es en realidad muchos mundos, en los cuales se nos da el sentido del ser por el que podemos comprender a los entes que nos rodean.

La ontología estética propone un nuevo sentido del ser, no su disolución. Es por lo que dicha ontología es ultrametafísica: trata de superar la metafísica tradicional en el sentido de *Verwindung*.

9.2.1. El final de la metafísica y la muerte del arte

La muerte del arte acontece en el marco de la metafísica realizada, de la metafísica que ha llegado a su fin bajo la forma de la “efectiva realización perversa del espíritu absoluto hegeliano¹⁶⁹”. La muerte del arte es un acontecimiento que constituye la constelación histórico-ontológica en la que nos movemos; constelación de sucesos y palabras que nos pertenecen y nos determinan. Por ello, la muerte del arte es un destinar nuestro que nos atañe y que no podemos dejar de tener en cuenta. Ante esta situación, no hay que abandonar la metafísica, en el sentido de superarla, sino *Verwindung*, remitirse y dejarse remitir por ella como algo que se nos ha asignado en un destinar nuestro¹⁷⁰.

Paralela a la muerte del arte es la muerte de la estética filosófica, hecho que se verifica en dos actitudes ligadas a la tradición: a) la que supone que sólo es posible construir un discurso filosófico sobre el arte en base a conceptos estéticos transmitidos por la tradición y que hay que mantener a salvo de la crítica; y b) la que declara que la estética filosófica ya no tiene sentido. Sin embargo, la estética de la tradición, con sus conceptos provenientes de la tradición metafísica (conceptos que expresan, por tanto, un pensamiento objetivante, presentificante), no deja de ser para nosotros un destino, por lo que a ella debemos necesariamente remitirnos. En palabras de Vattimo, “la experiencia que tenemos del momento del ocaso del arte puede describirse como la idea heideggeriana de la obra de arte como 'puesta por obra de la verdad'¹⁷¹”.

Las principales orientaciones de la estética contemporánea poseen métodos y resultados que están en sintonía con la metafísica, un pensamiento que, como hasta ahora se ha dicho, ha sido construido sobre el olvido de la diferencia ontológica. Por ello, estas orientaciones conciben el saber filosófico desde el método científico de la fundamentación. En el panorama del pensamiento de la fundamentación destaca la presencia de la mentalidad hegeliana, que aúna dialéctica y totalidad. De este modo, la estética se presenta más o menos como una dialectización del arte, consistente en tratar de comprenderlo y explicarlo poniéndolo en relación con la estructura general del espíritu, la historia, la sociedad, etc. Se trata de una mentalidad “estructuralista” por la que el saber es

169 Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 49.

170 *Ibid.*, p. 50.

171 *Ibid.*, p. 56.

visto como “la siempre ulteriorcolocación de las estructuras particulares en estructuras más amplias, en organismos totales¹⁷²”. En la mentalidad fundamentadora, el ente o el tipo de experiencia, es conocido cuando es referido a una totalidad en relación a la cual es definido. El ser del ente es su nexo dialéctico con el todo. Así, la fundamentación se identifica con la explicación: la dialéctica consiste en acceder a la conciencia de las relaciones. Tal y como ocurre en Hegel, hay un nexo entre saber, dialéctica y pensamiento fundamentador. Pero la voluntad de fundamentación en Hegel no encuentra su verdadero fundamento, pues se limita a reencarnarse continuamente consigo misma.

El neokantismo tampoco constituye una alternativa válida al hegelianismo¹⁷³. La estética neokantiana concibe la experiencia de lo bello y del arte como la posibilidad de identificar la estructura de dicha experiencia con la dimensión de la conciencia que se realiza en ella. Esta corriente, al reducir las diversas actividades del hombre a direcciones *a priori* de la conciencia, acaba identificando saber con autoconocimiento. Este modelo de fundamentación trascendental está presente en la fenomenología husserliana, la cual considera “la fundamentación como una reposición de la actividad racional del hombre en el seno de una 'naturaleza' convertida en sinónimo de ser”¹⁷⁴. Aquí también la diferencia es también olvidada porque el fondo-fundamento del ente se confunde con la totalidad del ente, considerado dinámicamente.

Neokantismo y Fenomenología proponen un método fundamentador que consiste en reducir el pensamiento a una actividad de pura y tautológica auto-representación del espíritu o de la vida. En consecuencia, el ideal metafísico de fundamentación es contradictorio porque, en su intento de alcanzar el fundamento y apropiárselo (explicitando todo), destruye toda posibilidad auténtica de fundamentar. Esto se debe a que no encuentra algo distinto de sí mismo, a que no se va más allá de la actividad misma de la razón. Hay una incapacidad de encuentro con lo otro; la alteridad es omitida. Se produce, así, la traición del pensamiento fundamentador, pues la metafísica, incapaz de lograr la fundamentación, ha llegado a la no fundamentación en sus representaciones últimas. Ahora, “el único fundamento que la filosofía encuentra sólo vale en cuanto es

172 Vattimo, G., *Poesía y ontología, op. cit.*, p. 32.

173 *Ibid.*, p 33 y s.

174 *Ibid.*, p. 35.

reconocido por el sujeto. Con lo cual el verdadero fundamento consiste en una actividad en la que el sujeto se encuentra a sí mismo”. Sin embargo, en la postmodernidad se ha disuelto el sujeto; éste ha perdido su capacidad fundamentadora, de ahí que “en realidad, la auténtica exigencia que se esconde en el instinto de fundamentación es ésta: la búsqueda del *Grund*, que domina toda la especulación filosófica occidental, parte de una implícita certeza de que el ser del ente no debe identificarse sin más con el ente mismo. Aquello que, en la historia de la filosofía, ha llegado a ser búsqueda del fundamento en el sentido de fundamentación no es, en origen, sino la consecuencia más o menos oscura del hecho de que el ser del ente no se identifica con el ente; o, si se prefiere, que la verdad del ente está en su desvelarse como abierto a una relación con otro que no es ente, y que nunca se deja reducir a una relación de fundamentante-fundamentado¹⁷⁵”.

La historia de la metafísica ha sido la de la búsqueda de un fundamento (cosa en sí, sujeto, logos, Dios, etc.), en la cual ha fracasado. Y en ello se ha de ver la exigencia de considerar la diferencia ontológica. En efecto, la historia de la metafísica refleja el carácter epocal del ser, consistente en su permanente diferencia con respecto al ente. Por ello, la epocalidad del ser advierte de la imposibilidad de la filosofía de llegar al ser profundizando en el conocimiento del ente. El ente revela una estructura en la que se pone de manifiesto que no está cerrado sobre sí mismo, sino abierto a lo otro. El ente, tal como se observa en el pensamiento metafísico-fundamentador, presenta brechas y discontinuidades, razón por la que necesita de lo otro para ser comprendido. El ser del ente no es su estructura, sino que va más allá de sí mismo. La epocalidad del ser tiene que ser aclarada: el ocultarse del ser, su retraerse, no puede ser identificado con un ser-presente que se esconde en un lugar y al que hay que remitir los entes. Puesto que el ser no es más que su historia, su época, en tanto que la iluminación del horizonte en el que los entes aparecen, la verdadera vía de acceso al ser es el conocimiento de su época, de su historia. En esto desempeña el ser humano una función importante: es en él y a través de él como se instituyen las épocas del ser en tanto que aperturas históricas en las que los entes vienen al ser.

175 *Ibid.*, p. 37.

9.2.2. Arte y verdad

En el *Origen de la obra de arte*, Heidegger da una definición ontológica de la obra de arte: es un “puesta en obra de la verdad”. No se trata de una manifestación y puesta en evidencia de una verdad ya dada, establecida. La obra de arte pone en obra la verdad en el sentido de que “abre una nueva 'época' del ser; como acontecimiento absolutamente originario e irreductible a lo que ya era, funda un nuevo orden de relaciones en el ente, un auténtico mundo nuevo¹⁷⁶”. Es el motivo por el que el encuentro con la obra supone un choque, puesto que ésta produce en el lector una suspensión de todas las relaciones normales, convirtiendo en extraño lo que hasta el momento parecía obvio y habitual.

Por “puesta en obra de la verdad”, Heidegger entiende, según Vattimo, dos cosas: a) que la obra es “exposición” (*Aufstellung*) de un mundo y b) que la obra es producción (*Her-stellung*) de la tierra. Según esto, la obra de arte funda y constituye un mundo histórico y, por tanto, revela la verdad de la época. La obra de arte es, entonces, el lugar donde se reconocen los rasgos constitutivos de la propia experiencia del mundo. En palabras, de nuevo, de Heidegger: “Aquello hacia donde la obra se retira y eso que hace emerger en esa retirada, es lo que llamamos tierra. La tierra es lo que hace emerger y da refugio. (...) Sobre la tierra y en ella, el hombre histórico funda su morada en el mundo. Desde el momento en que la obra levanta un mundo, crea la tierra, esto es, la trae aquí. Debemos tomar la palabra crear en su sentido más estricto como traer aquí. La obra sostiene y lleva a la propia tierra a lo abierto de un mundo. *La obra le permite a la tierra ser tierra*¹⁷⁷”.

La “producción” de la tierra por parte de la obra de arte se refiere a dos aspectos de la misma: a) a su materialidad y b) a lo que siempre mantiene en reserva en virtud de su materialidad. En la obra, la tierra se refiere al hecho de manifestarse la obra como algo que reclama siempre de nuevo la atención: “La tierra es la dimensión que en la obra vincula el mundo, como sistema de significados desplegados y articulados, con su 'otro' que es la *physis*, la cual con sus ritmos pone en movimiento las estructuras con tendencia a

176 *Ibid.*, p. 126. Heidegger, en “El origen de la obra de arte”, *op. cit.*, p. 37 dice: “La obra, en tanto que obra, levanta un mundo. La obra mantiene abierto lo abierto del mundo.”

177 Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, *op. cit.*, p. 38.

la inmovilidad de los mundos histórico-sociales¹⁷⁸”. Pero la tierra, en tanto que *physis*, tiene también un sentido temporal: es lo que madura como ser vivo y “se temporaliza”. Esto otro del mundo está definido por los caracteres de nacer y crecer, y también morir. Por ello, “la obra de arte es el único tipo de manufactura que registra el envejecimiento como un hecho positivo, que se inserta activamente en la determinación de nuevas posibilidades de sentido¹⁷⁹”. Es, precisamente, este carácter temporal y perecedero de la obra de arte el que no ha sido tenido en cuenta por la estética metafísica tradicional.

El ocaso del arte anuncia una época del ser en la perspectiva de una “ontología de la decadencia”. De este modo, “el ocaso del arte es un aspecto de la situación más general del fin de la metafísica, en el cual el pensamiento es llamado a una *Verwindung* de la metafísica en los varios sentidos de remitirse que tiene esta palabra. En esta perspectiva, la estética puede absolverse de su tarea de estética filosófica, si sabe captar en los varios fenómenos en que se ha querido ver la muerte del arte el anuncio de una época del ser en la que, en la perspectiva de una ontología que sólo puede designarse como 'ontología de la decadencia', el pensamiento se abra hasta para admitir el sentido no puramente negativo y deyectivo que la experiencia de lo estético ha asumido en la época de la reproductividad de la obra y de la cultura masificada”¹⁸⁰.

“De todas maneras -dice Vattimo- debemos recordar que en el ensayo sobre *El origen de la obra de arte*, aquello que en *Ser y tiempo* era *el* mundo se convierte en *un* mundo; y esto indica que la apertura de la verdad no puede concebirse como una estructura estable, sino que ha de pensarse siempre como (un) evento¹⁸¹”. El arte en general, y la poesía como forma artística particular, tienen un carácter inaugural porque fundan un mundo, esto es, presentan posibles mundos históricos alternativos a los mundos existentes. Pero debemos detenernos en analizar la poesía por ser la palabra el lugar en el que acontecen el ser y la verdad. Heidegger: “La esencia del arte es poema. La esencia del poema es, sin embargo, la fundación de la verdad. Entendemos este fundar en tres sentidos: fundar en el sentido de donar; fundar en el sentido de fundamentar y fundar en el sentido de

178 Vattimo, G., *El fin de la modernidad, op. cit.*, p. 58.

179 *Ibid.*, p. 59.

180 *Ibid.*, p. 59.

181 *Ibid.*, p. 62.

comenzar¹⁸²”.

Afirma Vattimo que “la poesía se puede definir como ese lenguaje en el cual, junto con la apertura de un mundo (de significaciones desplegadas), resuena también nuestra condición terrestre como mortalidad¹⁸³”. La poesía es un decir originario -en el sentido de que da origen a algo- y el vínculo entre este decir originario y la mortalidad del ser se ve en que el anticiparse hacia la propia muerte significa “experimentar el nexo lenguaje-mortalidad y por lo tanto el quebrantamiento de la palabra en el decir originario de la poesía¹⁸⁴”. Este quebrantamiento de la palabra indica, en Heidegger, un sentido de *zeigen*, mostrar, señalar, un sentido opuesto al de representar o referir. Por ser la poesía un modo de experimentar la mortalidad en el lenguaje, su “fundar” no tiene sólo un sentido de inauguración y comienzo de nuevos horizontes de experiencia. El mundo que se funda como ámbito histórico-cultural es lo que queda en el acto fundacional de la poesía, pero, al mismo tiempo, eso que queda pasa y se modifica también continuamente. De esto resulta que la verdad, así como el ser, ni se da con los caracteres impositivos de la evidencia metafísica ni es una estructura metafísicamente estable. La verdad, al igual que el ser, es evento. “La verdad que puede darse, que puede ser 'puesto en obra' no es sencillamente la verdad de la metafísica (evidencia, estabilidad objetiva) con un carácter de “eventualidad” en lugar del carácter de estructura. Esa verdad que se da en un acaecer que para Heidegger se identifica casi sin residuos con el arte, no es la evidencia del darse del *objectum* al *subjectum* sino el juego de apropiación y expropiación que en otro lugar Heidegger designa con el término *Ereignis*¹⁸⁵”.

En conclusión, el acaecer de la verdad en el arte significa: a) que la verdad es “apertura del mundo” y b) que “el arte en general tiene para Heidegger, y precisamente en cuanto es puesta por obra de la verdad, una esencia decorativa y 'periférica’”. Esto es, en opinión de Vattimo, expresión de una “ontología débil” heideggeriana en la que “el acaecer del ser es más bien un evento marginal y poco llamativo, un evento de fondo¹⁸⁶”. La comprensión del fenómeno de la obra de arte constituye, por tanto, un nuevo modo de comprender el ser y la verdad y la relación que hay entre ambos:

182 Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, *op. cit.*, p. 64.

183 Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, *op. cit.*, p. 67.

184 *Ibid.*, p. 65

185 *Ibid.*, p. 77 y s.

186 *Ibid.*, p. 79 y s.

“Heidegger piensa la verdad como acontecimiento; en cuanto que tiene un carácter eventual, es decir, es decir, es el abrirse de los horizontes históricos en el seno de los cuales los entes llegan al ser, la verdad tiene, como dice Heidegger, una 'tendencia a la puesta-en-obra'. El ser en obra no es accidental a la verdad porque ella es acontecimiento: como tal, debe acontecer en cualquier caso, y no es nada más o por encima de ese acontecer. Si acontece en la obra de arte, la obra le queda indisolublemente ligada, y ella (la verdad) a la obra. Sólo si se supone que la verdad tiene una existencia y un modo de darse independiente de la obra, se puede pensar en prescindir hasta cierto punto de ésta. En la concepción ontológica de la verdad como acontecimiento está excluida toda accidentalidad de la encarnación de la verdad con respecto a la verdad misma, y por consiguiente toda posible *Aufhebung*; la verdad es la verdad de la obra: desechada u olvidada la obra es desechada también, y olvidada, la verdad que en ella acontece¹⁸⁷”. El arte es pensado como evento, pues funda historia y, por ende, hace surgir la verdad. El arte es, en su esencia, origen (*Ur-sprung*) y constituye el modo primordial en el que la verdad llega al ser, acontece, se torna histórica. Pero no hay que olvidar que la verdad (*alétheia*) es inseparable de la no-verdad (*léthe*). Si la verdad se establece en la obra es porque, dice Heidegger, “la verdad es no-verdad, en la medida en que le pertenece el ámbito de procedencia de lo aún-no(des-)desocultado en el sentido del encubrimiento. En el des-ocultamiento como verdad está presente al mismo tiempo el otro 'des' de una segunda negación o restricción. La verdad se presenta como tal en la oposición del claro y el doble encubrimiento¹⁸⁸”. Según esto, la verdad (el desocultamiento) no puede ser nunca una propiedad del ente ni de la proposición. La verdad no es algo dado en los entes, sino un acontecimiento.

9.3. El carácter dialógico de la ontología

Las poéticas del siglo XX constituyen un fenómeno en el que se manifiesta la temática de la función fundante del lenguaje-palabra con respecto a otros lenguajes y a las artes. Esta función fundante encuentra una función filosófica en la estética de Heidegger. Vattimo analiza, a este respecto, la idea de Kandinsky sobre la obra de arte¹⁸⁹. Según este artista, la valoración de una obra de arte se cifra en la decisión de si ella hace presente un mundo o si tiene o no un alcance profético. Esto se lleva a cabo mediante un

187 Vattimo, G., *Poesía y ontología*, op. cit., p. 131.

188 Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, op. cit., p. 52.

189 Vattimo, G., *Poesía y ontología*, op. cit., p. 80 y s.

diálogo con la obra y a partir de ella. Y dialogar con la obra es apropiársela y entrar, al mismo tiempo, en su territorio. La obra de arte funda, en el sentido de la analítica trascendental heideggeriana (el mundo como sistema de significados dentro del cual estamos inmersos), un mundo en cuanto que funda un nuevo sistema de significados. El encuentro con la obra representa una nueva y distinta sistematización del mundo (*Weltanschauung*). A partir de aquí se puede entender que el discurso sobre la obra -he aquí la esencialidad del lenguaje-palabra- es el modo fundamental de entrar en la obra de arte, comprenderla y gozar de ella: “la obra es 'comprendida' cuando de hecho entra en nuestra conciencia, es decir, cuando somos capaces de hablar de ella, al menos con nosotros mismos, cuando le atribuimos (o reconocemos en ella, que es lo mismo) un significado¹⁹⁰”. Sólo cuando se convierte en discurso o en sujeto de diálogo, la obra de arte puede ser asumida por nosotros. El diálogo es un hablar que realizamos eventualmente sólo con nosotros mismos para esclarecer el significado que la obra tiene para nosotros.

Lo fundamental es, pues, no que la obra resulte bella para uno, sino que suscite discurso. La cosmicidad de la obra acontece en el discurso, es decir, en las palabras con las que nos explicamos a nosotros mismos el significado de la obra, apropiándonos de ella y entrando a habitar en el mundo (como sistema de significados) abierto por ella. Las poéticas del siglo XX han propiciado la reontologización del arte gracias a la función instituyente y originariamente ontológica del lenguaje. Esta reflexión excluye todo intento de reconstruir el porqué de la génesis de una obra por medio del diálogo. Buscar lo que una obra quiere decir no es buscar su significado originario, aquello a lo que remite, esto es, la realidad con la que se relaciona para ser “explicada”.

La ontología estética (del declinar) que propone Vattimo no piensa el ser como “una estructura acabada que haga de soporte -de sustancia- de los entes, sino como un acontecimiento permanente en vías de acaecer, como un origen continuamente originante¹⁹¹”. En consecuencia, filosofar significaría reconocer las esencias en el sentido del *Wesen* heideggeriano: como un infinitivo verbal, no como un sustantivo. De ahí que la investigación filosófica sobre la esencia de los entes no debe reposar sobre estructuras rígidas y permanentes (inherentes al mismo ente), ajenas a modificaciones particulares y

190 *Ibid.*, pp. 57 y 81.

191 Vattimo, *Poesía y ontología*, p. 40.

accidentales, sino, por el contrario, sobre los modos de acaecer actualmente los entes en el horizonte del ser. Por ejemplo, sobre el hombre, la ontología no puede decir lo que es en esencia, sino que éste *west* (es, se esencializa, acontece) de un modo determinado en una época determinada del ser. El *Wesen* debe ser entendido en sentido eventual, razón por la que “la ontología no es la 'filosofía primera' o ciencia primera en el sentido jerárquico. Es la pregunta sobre qué tiene que ver con el ser, cómo revela la apertura al ser, un determinado ente o una región del ente; la pregunta sobre su esencia, en el sentido eventual del término¹⁹²”. Sin embargo, “interrogar ontológicamente por la esencia de las cosas no puede significar únicamente reconocerlas en su carácter eventual, sino, más coherentemente, reconocerlas como acontecimiento del ser¹⁹³”.

Tres son las formas de preguntar por la esencia:

1) La de la filosofía clásica (antigua y medieval): es la pregunta por la estructura universal y necesaria del ente o por la causa suprema de dicha estructura.

2) La de la filosofía moderna: se pregunta por el fundamento o por la condición de posibilidad o justificación del ente.

3) La de la filosofía postmoderna: es la pregunta por la relación del ente con el ser. La perspectiva ontológica, relativa al sentido del ser a partir de la diferencia ontológica, considera la esencia como acontecimiento del ser, pues una cosa es el ente y otra el ser. Y lo que el ente es se relaciona con el modo en que el ser acontece en una determinada época. Así, en la época actual, la esencia del ente no puede verse como algo físico y estático (inmutable), sino como algo dinámico. La estética ontológica no trata de investigar una esencia pura del fenómeno puesto que no hay estructura auténtica que esté oculta bajo superestructuras culturales. El fenómeno tiene un modo de ser histórico que se concreta en nuestro modo cultural de referirnos a él: “Dado que la época del ser está constituida tanto desde el modo concreto de ser del ente, como desde la reflexión que sobre ella misma ejerce la estética, habrá que reconstruir el conocimiento de la época del ser, y del arte en ella, sobre la base de los resultados del pensamiento estético¹⁹⁴”.

La ontología estética se relaciona con el hecho de que la obra de arte se

192Vattimo, *Poesía y ontología*, p. 45

193Vattimo, *Poesía y ontología*, p. 40.

194*Ibid.*, p. 42.

manifiesta como una novedad auténtica que no se deja enmarcar en el mundo tal y como es. En *El origen de la obra de arte*, dicha novedad es entendida como la fuerza con que la obra suspende (*epoché*) nuestras relaciones habituales con el mundo. Con el surgimiento de la obra de arte, el mundo en el que estamos acostumbrados a vivir deja de resultarnos “obvio”. La obra de arte no se deja situar como un objeto más dentro de los demás objetos de nuestra experiencia, con lo cual nuestro mundo entra en crisis al revelar una inconsistencia que nos exige su renovación. Esto implica el encuentro dialógico de nuestra perspectiva sobre el mundo con otra diferente. Pero el mundo no es una totalidad compacta del dato en torno al cual van fluyendo las *Weltanschauung* (perspectivas sobre el mundo) como si de accidentes de una sustancia (el mundo, en este caso) se tratara. En palabras de Vattimo: “Cuando se habla de obra como apertura radicalmente nueva del mundo, creo que no se la puede reducir al aparecer puramente accidental y epidérmico de una nueva 'visión del mundo'. El mundo no es la totalidad del dato, sino, como ha demostrado definitivamente la analítica existencial de *Sein und Zeit*, el mundo se constituye en el ámbito de la apertura instituida por el Dasein, por el hombre. Las perspectivas, que son estas aperturas históricamente variables del Dasein, en su variar consideran el mundo mismo en su 'sustancia', pues éste solamente *es* en las perspectivas. La fundación de una nueva perspectiva sobre el mundo, por consiguiente, es la verdadera y auténtica fundación de un mundo nuevo, de un nuevo orden sumario dentro del cual las cosas se hacen visibles, viniendo al ser en el que ellas *son*. De manera que, usando este concepto radical de mundo, para cuya correcta fundación no se puede sino remitir a *Sein und Zeit*, se comprueba que la obra de arte, en cuanto que no se inserta en el mundo porque constituye una perspectiva distinta sobre el mundo en su conjunto, es realmente la fundación de un nuevo mundo¹⁹⁵”.

La esteticidad de la obra de arte tiene que ver con su originariedad. La verdad de la obra de arte, esto es, el hecho de ser bella y estéticamente válida, reside en su carácter de origen y de apertura de un mundo. La noción de belleza se determina en la fuerza originante y fundante de la obra. El paso de una fenomenología de la experiencia estética a una ontología estética reside en la consideración de la mencionada fundación ontológica del arte: la obra de arte es origen del mundo. “La obra de arte es bella porque está lograda, pero precisamente por esa trascendencia de la ley que hay en ella, la constatación

195 *Ibid.*, p. 96 y s.

de este logro de la obra, por parte del receptor, no puede darse sino en el sentido de un movimiento desde la obra hacia el mundo que ella instituye. En este sentido debería entenderse la exposición heideggeriana según la cual se trata de permanecer (*verweilen*) en la verdad abierta por la obra, es decir, de habitar en el mundo que ella ha fundado¹⁹⁶". Vemos que para comprender el nexo entre la obra como apertura de un mundo y la ontología, Vattimo recurre a la noción heideggeriana de mundo. El mundo es el horizonte de significación, por lo que las cosas son en cuanto que llegan al mundo. Y este llegar al mundo es, en realidad, un colocarse en la perspectiva del ser-ahí, una perspectiva que no es accidental sino que la constituye en su ser mismo (*Dasein*). Por tanto, "el ser no es nunca la perspectiva compacta del dato que puede ser vista de modos distintos, sino la iluminación de horizontes, de ámbitos en los que las cosas cobran sentido, reciben el ser". El mundo en su totalidad es la apertura dentro de la cual los entes llegan a la visibilidad. Se trata de un hecho originario y ontológico: "Una nueva apertura del mundo, la nacida de un mundo nuevo como nuevo orden en el que los entes adquieren sentidos y relaciones nuevas, no es un acontecimiento que incumba sólo a los entes como tales, un acontecimiento óptico, sino un hecho que incumbe a la iluminación misma, es decir, al ser: el arte en cuanto origen de un mundo es así un acontecimiento del ser, un hecho ontológico¹⁹⁷".

La obra de arte es acontecimiento del ser, razón por la que ésta representa el momento instituyente de las épocas históricas en las que se inaugura un orden de las cosas en el que la humanidad vive y encuentra su experiencia de significado. La obra de arte tiene verdaderamente el significado de fundación del mundo, de acontecimiento del ser, porque no depende únicamente del arbitrio del artista. Funda porque es a su vez fundada. Ella es "el ser mismo como fuerza que abre e instituye los ámbitos y los horizontes en el seno de los cuales la humanidad histórica despliega su experiencia¹⁹⁸". La novedad de la obra de arte es auténtica porque el ser no es la pura presencia del dato.

Según Vattimo, con *El origen de la obra de arte* comienza la segunda fase del pensamiento heideggeriano, en desarrollo coherente de las posiciones sostenidas en su primera fase, representada por *Ser y tiempo*. En el ensayo de 1935, tal como hemos ido

196 *Ibid.*, p. 100.

197 *Ibid.*, p. 102

198 *Ibid.*, p. 105.

diciendo, se afirma que la obra de arte no tiene un origen, sino más bien que ella misma es un origen en tanto que instauro y anuncia una nueva apertura en la cual se instalan los otros fenómenos que constituyen la civilización. “La obra de arte no tiene origen en un mundo, sino más bien origina un mundo dentro del cual está el lector, perteneciendo a él, y ello, precisamente, porque la obra de arte es el acontecimiento instituyente de ese mundo histórico (...) La obra de establece y abre un mundo en la medida en que es sostenida y 'colocada' a su vez en un trasfondo más amplio, que permanece no expresado, el trasfondo que puede identificarse con el ser mismo y su carácter 'epocal'¹⁹⁹”. De este modo, la obra de arte tiene un carácter de llamada a una verdad, pues ella instituye y funda un mundo. La obra de arte posee su personalidad, es ella misma una *Weltanschauung* con la que se debe establecer diálogo. La obra, como acontecimiento, abre y funda el mundo, por lo que, como acontecimiento fundante, posee una unión privilegiada con el ser: une el mundo a la reserva permanente de significados que es la tierra (el ser mismo en su forma originante). Esta experiencia de verdad no significa remitir únicamente a un pasado, sino que es el reconocimiento de un mundo nuevo que nace con ella. El mundo es el sistema que los entes constituyen dentro de un determinado horizonte o una apertura del ser. La tierra representa, en la obra, la reserva permanente de los significados, la base ontológica que no agota ninguna interpretación. La obra siempre posibilita nuevas interpretaciones, en un darse que siempre se sustrae y se reserva, desde las que vislumbrar “nuevas” relaciones del ser con la verdad.

10. Consideraciones críticas al pensamiento de Vattimo

En este apartado recogemos por un lado, distintas opiniones acerca de la interpretación que Vattimo hace de Heidegger al considerarlo precursor de la postmodernidad. Por otro lado, reflexionaremos sobre aquellas ideas vattimianas que no proceden directamente de Heidegger, para lo cual nos detendremos en el giro religioso de Vattimo, en los Años 90. No obstante, hay, tras su *Creer que se Cree* (1996), otros textos y pronunciamientos sobre Heidegger y su aportación a la configuración del pensamiento postmoderno en los que no nos podemos detener aquí. Ello debe ser abordado en otro momento y lugar.

199 *Ibid.*, p. 116.

10. 1. Sobre su interpretación de Heidegger

Vattimo piensa que el alcance ontológico de la teoría heideggeriana de la afectividad apunta al nexo entre la poesía y la afectividad²⁰⁰. El abrirse del mundo de los significados sucede en la poesía y en el arte: en la poesía nace el lenguaje y en el lenguaje nace el mundo. En el lenguaje poético es donde, sobre todo, las cosas llegan al ser. No obstante, reprocha Vattimo, en Heidegger hay un residuo de intelectualismo que le ha impedido desarrollar la apertura a una ontología de los sentimientos. Esto se ve en sus últimas obras, en las que el acontecimiento del ser es principalmente el acontecimiento del significado, esto es, el establecimiento de un sistema de referencias intelectuales, más que emotivas y afectivas. Sin embargo, hay que notar que en *Ser y tiempo* la mundanidad del mundo es un hecho afectivo concerniente a la comprensión, más que un hecho intelectual. La situación afectiva, el primero de los tres existenciales, tiene una posición fundante con respecto a los otros dos: comprensión y discurso. Es la tonalidad afectiva (*Stimmung*) la que determina (*be-stimmt*) nuestro ser en el mundo. El ser-ahí está implicado existencialmente en el orden o desorden de significados, por lo que las cosas tienen también una validez afectiva y no sólo una función instrumental. Así como toda comprensión e interpretación del mundo está fundada en una precomprensión, identificada en el hecho mismo de existir, dicha comprensión, en su origen, está enraizada en la situación afectiva. Por tanto, el ser-en-el-mundo es una situación afectiva, antes de un sistema de significados. La llegada del mundo al ser es, antes que un llegar al significado, un presentarse con cierta validez afectiva.

Lo esencial de todo lo dicho es, para Vattimo, la idea que se puede extraer del pensamiento ulterior de Heidegger: la “repetición ontológica de la analítica existencial o eventualización del sentido²⁰¹”. La afectividad como hecho ontológico sería un primer paso en el camino de aproximación a esta repetición ontológica de la analítica existencial. Pero no sólo la situación afectiva tiene un alcance ontológico (ella es un acontecimiento del ser antes y más fundamentalmente que un carácter del ser-ahí), sino que también, e incluso antes que la *Befindlichkeit*, abre el camino a la comprensión ontológica de los demás existenciales por su carácter fundante respecto a ellos. Aunque “el reconocimiento del carácter ontológico del Dasein está ligado al reconocimiento de la

200 *Ibid.*, p. 157.

201 *Ibid.*, p. 158.

Geworfenheit, el existencial en el cual el hecho de ser-arrojado se hace más clara y directamente presente es la *Befindlichkeit*²⁰². Por esta razón, “las *Stimmungen* afectivas, los sentimientos, son para Heidegger el verdadero signo de la finitud del ser-ahí, del hecho de que el ser-ahí no dispone, no tiene poder sobre su propio principio, sobre su propio desde donde²⁰³”. El significado ontológico de los sentimientos queda patente en el hecho de que poseen un carácter en el que se destaca su falta total de fundamentación. La falta de fundamentación, la no fundamentabilidad de la existencia, es la que nos sale primeramente al encuentro. La existencia no encuentra una razón que la explique, ni un esquema que la sitúa, en su totalidad, en relación con un fundamento. Por ello, “nuestra existencia en el mundo, antes de convertirse en centro de un orden de significados, antes incluso de ser pre-comprensión, es un hecho, un *que*, y es esta facticidad suya lo que encontramos en la tonalidad afectiva²⁰⁴”.

La afectividad es, en general, el salir al encuentro de nuestro ser-en-el-mundo, no el conjunto de los afectos particulares (dolor, alegría, etc.), los cuales son posibles en base a nuestra afectividad como seres-arrojados (el sentirse arrojado en el mundo). Los afectos particulares son, pues, los modos en que nuestra condición finita de ser-en-el-mundo se manifiesta de manera más radical. “Por lo tanto, mucho más que el hecho de encontrarse ya con determinados prejuicios, o con determinadas posibilidades cognitivas ligadas al lenguaje del que me sirvo o a la cultura en la que me ha tocado nacer -hechos que, situándose en el plano discursivo, acaban siempre por ser susceptibles de mediación y de resolución- la *Stimmung* escapa a mi control, al menos en su esencia; se convierte así en el signo más claro de la finitud²⁰⁵”.

Que la situación afectiva funde los demás existenciales significa que el mundo que se da en la comprensión y en la interpretación nace, en su origen, afectivamente. “Si bien es cierto que las cosas llegan al ser, es decir, que el mundo se constituye como tal, sólo en la luz que el ser-ahí proyecta sobre ellas, y esa luz es la comprensión-interpretación articulada en el discurso, la situación afectiva, que precede, abraza y funda la comprensión

202 *Ibid.*, p. 160.

203 *Idem.*

204 *Ibid.*, p. 161.

205 *Idem.*

misma, está en el origen mismo del constituirse del mundo”²⁰⁶. Así, la *Befindlichkeit* adquiere una fisonomía ontológica en tanto que “ontológico” se refiere al ser mismo, esto es, a su sentido, y no sólo a los entes. La comprensión (*Verstehen*) y el discurso (*Rede*) -éste como articulación y especificación de la comprensión- son ámbitos de mediaciones.

Resumiendo, el carácter ontológico de la situación afectiva queda confirmado por cuanto a) funda los demás existenciarios y b) hace patente la falta de fundamentación de la que adolece la existencia y su finitud. Esto último no se refiere a que el mundo sea calificado emotivamente: “en la afectividad sale al encuentro el *hecho* del ser-ahí, antes incluso que sea puesto en cuestión el cómo de ese ser-ahí. Ahora bien, lo que no afecta al cómo, al dónde, al cuando, etc., del ser-ahí (se podría catalogar aquí todas las categorías aristotélicas del accidente), sino al *que* sea el ser-ahí, es precisamente lo que llamamos ontológico: no concierne al ente o a una determinada sistematización del ente, sino al ser mismo, al acontecer de cualquier posible ordenamiento del ente, es decir, del mundo”²⁰⁷.

Es toda esta reflexión Vattimiana sobre carácter ontológico de la afectividad la que lleva a sostener al profesor Armando Segura la tesis de que la interpretación que el filósofo italiano hace de Heidegger es la más correcta. Esto es, de Heidegger sólo cabe una lectura postmoderna-debolista. En su opinión, las claves esenciales del primer Heidegger se mantienen en el segundo y ya están expuestas en *Kant y el problema de la metafísica*, obra en la que se ve cómo Heidegger invierte el orden de las facultades del conocimiento, de modo que el entendimiento se subordina a la sensibilidad. Este planteamiento tiende a la prioridad de la receptividad sensible sobre la actividad intelectual. Es lo que Vattimo llama “pensamiento débil”. Es débil porque es sensible, sentimental y afectivo. Esta sería la verdadera clave que explica todo Heidegger. Por su parte, Vattimo aportaría muy poco al asunto, salvo un extracto o síntesis del mismo. En su obra *Heidegger, en el contexto del pensamiento “debole” de Vattimo*, dice Armando Segura: “Heidegger profundiza en la contingencia su carácter efímero, su caducidad, de manera que, en el fondo, toda la operación fenomenológica existencial conduce a una devaluación cada vez mayor de la existencia. En este sentido y a nivel de *Sein und Zeit*, cabría entender a

206 *Ibid.*, p. 161 y s.

207 *Ibid.*, p. 162.

Heidegger como uno de los pilares de del llamado 'pensamiento débil'. A la soberbia del hombre racionalista, se le enfrenta la superficialidad y vacuidad del hombre como 'moda' esfímera. (...) Si el pensamiento débil apuesta por la fragmentariedad de la existencia y deja la 'sustancia' para la metafísica, es porque considera que la metafísica es irrelevante para la antropología, es decir, para el hombre. ¿Qué es, pues, lo relevante? ¿Qué es la sustancia? Lo débil, lo pasivo, lo que se autoinflige impresiones. La sustancia metafísica y el objeto científico están en los márgenes de lo humano, son como sus accidentes. / Lo humano, en cuanto tal, es el principio de inhesión de aquellos fragmentos, es decir, de la metafísica y la ciencia. La racionalidad, como ya adelantábamos, se convierte en la servidora de la imaginación y el concepto, en servidor del tiempo. En último término, el tiempo, tal como hay que entenderlo en Heidegger, como autoafección, es la sustancia de la razón, que se comporta respecto a aquél como su accidente²⁰⁸". El sentirse (autoafección) mal desde la originaria autenticidad (el ser-para-la-muerte) configura la estructura temporal de nuestra existencia y nuestro modo de comprender el ser. La inteligencia se subordina a la imaginación poética y al sentimiento estético que la realidad despierta. Desde esta perspectiva, Vattimo, para quien Heidegger ha sabido superar los extremos del logicismo y del historicismo, es presentado como mero divulgador de la hermenéutica y su "pensamiento débil" es considerado un reducto de la analítica de la existencia auténtica que emprende *Ser y tiempo*.

Por otro lado, tenemos la opinión de Modesto Berciano, para quien Vattimo, a pesar de inspirarse constantemente en Heidegger, "presupone una interpretación de Heidegger que a veces va más allá de las afirmaciones explícitas de éste e incluso contra las mismas²⁰⁹". Desde su punto de vista, el filósofo italiano ha interpretado a Heidegger en clave postmoderna porque ha hecho una lectura parcial y fragmentaria de las obras del filósofo alemán. Esto ocurre, sobre todo, cuando Vattimo liga exclusivamente el *Ereignis* al *Ge-Stell* y reduce el evento a la constelación ser-hombre²¹⁰. Para Modesto Berciano "el evento es más que la constelación ser-hombre", pues "en el evento está el hombre de manera *ek-stática*, como lugar de la iluminación, como "usado", como "pastor del ser", para llevar al lenguaje y al pensar el habla o el lenguaje del evento y del ser, correspondiendo a ese

208 Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1996, p. 43 y s.

209 *Ibid.* Berciano, M., "Heidegger, Vattimo y la deconstrucción", *op. cit.*, p. 17.

210 *Ibid.*, p. 28.

hablar originario²¹¹”. Pero es sobre todo la lectura nihilista que Vattimo hace del pensamiento de Heidegger el aspecto más controvertido de su interpretación. Berciano opina que Vattimo se ha excedido al hablar de nihilismo en Heidegger porque del filósofo alemán “no se puede hablar sin más de una carencia de fundamento (*Grund*), aunque éste sea abismo (*Ab-grund*) y no sea ni conocido ni conceptuable²¹²”. La idea de destino (*Geschik*) que maneja Heidegger se opondría al nihilismo, pues el envío del ser (que envía, se envía y sigue enviándose) responde más a una falta de conocimiento acerca de lo que es el ser que a una falta total de fundamento. La idea del destinar del ser señala a lo imprevisible, lo inaprehensible, lo oculto, por lo que se opone a la subjetividad moderna y a su pretensión de asir el ser reduciéndolo a lo objetivo, lo presente y lo calculable. Esta idea de destino representa en Heidegger el intento de superar el nihilismo de la técnica al descubrirse el “sentido del ser”. Por esta razón, el concepto de evento tampoco puede implicar la defensa de un nihilismo. El evento viene a resultar el destino que forma una historia que adquiere sentido cuando se reconstruye lo que el evento destina. No posible aceptar un nihilismo heideggeriano porque el fundamento que Heidegger rechaza se refiere es algo concreto y conocido, pero aceptaría, en el fondo, otro tipo de fundamento, el cual resulta un abismo para nuestra indigente capacidad de conocer²¹³.

Finalmente, concluye Berciano diciendo que la recuperación heideggeriana de la metafísica no puede ser, como piensa Vattimo, nihilista, por el sencillo motivo de que dicha superación-recuperación desemboca en el *Ereignis*, concepto que no admite, según se ha visto, una interpretación nihilista. Pero hay más. A la insuficiente comprensión del concepto de *Ereignis* sigue la incompreensión del concepto de *Andenken*: “Ni *Andenken* es sobre todo rescatar monumentos, ni es cierto que Heidegger se limite a recorrer los grandes monumentos de la historia. Heidegger busca en la historia lo no pensado y proyecta eso aún no pensado también hacia el futuro. Todo esto es complejo, pero es posible precisamente por la cercanía de hombre y ser en el evento. Una vez más vamos a parar a este concepto fundamental y una vez más quisiéramos ver en la interpretación que Vattimo hace de él su insuficiente visión del *Andenken*. Si el evento se queda flotando como un movimiento vertiginoso, *Andenken* podrá limitarse a recordar y coleccionar monumentos.

211 *Idem*.

212 *Ibid.*, p. 31.

213 *Ibid.*, p. 32.

Pero si el evento es acaecer de una apertura en la que son dados ser y tiempo, hombre y ser, tierra, cielo y dioses, y en la que el hombre es el lugar *ek-stático* de la apertura, el decir y el pensar el ser por parte del hombre podrá ser algo más que reunir amontonando lo dado en los monumentos históricos²¹⁴”. *Andenken* no es un simple recordar el pasado e interpretarlo al objeto de reformular el legado de la tradición (monumentos) de un modo nuevo y diferente. Tal no es el pensamiento de Heidegger, para quien el hombre puede ver la verdad del ser en la historia por la relación de copertenencia que mantiene con el ser. En virtud de dicha relación, el hombre se sitúa en la iluminación que acaece en el evento y está en disposición de recibir la voz o el envío (destino) de éste²¹⁵. Por todas estas razones, Berciano no cree que Vattimo interprete debidamente a Heidegger. Incluso, cree que se desvía de la senda trazada por éste. De hecho, su intento de salvar un discurso ontológico, construir un sentido o fundar opciones éticas, proponiendo un pensamiento *débil*, que se caracteriza por su provisionalidad y contradictoriedad, no concuerda con la visión que Heidegger posee del pensar: un camino en construcción que sirve para caminar, encaminar y replantear continuamente preguntas para seguir haciendo camino²¹⁶. Desde luego, si Heidegger es postmoderno, no lo es según la interpretación que Vattimo hace de él.

En mi opinión, ambas lecturas sobre la interpretación que Vattimo hace de Heidegger resultan erróneas e infundadas. Heidegger no es “superficial”; tampoco Vattimo es un simple lector “interesado” de éste. No hay duda de que el pensamiento heideggeriano ha sido un antecedente importante de la postmodernidad filosófica, y Vattimo lo ha sabido exponer con profundidad, llevándolo a sus últimas consecuencias. Un mérito importante suyo ha sido el recuperar el discurso ontológico para el pensamiento actual. Esta opinión se corresponde con la otra lectura posible sobre la interpretación que el filósofo italiano hace del filósofo alemán. La podemos encontrar en la obra de la filósofa Teresa Oñate: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con el nihilismo de Gianni Vattimo*, una aportación importante por ser una exposición fecunda y esclarecedora del pensamiento vattimiano, entablando al mismo tiempo una discusión con él centrada en la cuestión de la interpretación crítica del nihilismo para Nietzsche, para Heidegger y para el propio Vattimo. También debemos considerar su artículo “La

214 *Ibid.*, p. 37.

215 *Ibid.*, p. 38.

216 *Ibid.*, p. 45.

contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX”. Pero de esta lectura nos ocupamos en el siguiente apartado (En ambos escritos podemos encontrar una valoración de la aportación de Vattimo al pensamiento actual desde su génesis heideggeriana.).

10.2. ¿Qué aporta Vattimo en su reflexión sobre Heidegger?

Vattimo propone una *Verwindung* del pensamiento cristiano basado en la idea de la *Kénosis*. Enlaza el cristianismo kenótico (encarnación, debilitamiento de Dios) y el nihilismo de Heidegger y Nietzsche a través de la noción de debilitamiento del ser. Como resultado propone una ontología pluralista de carácter hermenéutico.

Frente a la incapacidad de filosofías abstraccionistas (racionalistas, empiristas, idealistas, materialistas, positivistas, fenomenológicas, historicistas) de hacer frente a la violencia del antropocentrismo tecnocrático, configurador de una imagen del mundo en la que el sujeto secularizado todopoderoso se erige soberbio por encima del ser, del tiempo y del lenguaje, el pensamiento postmetafísico de Vattimo representa una salida para un pensamiento que ha quedado atrapado en intereses meramente subjetivistas, siendo su máxima expresión el capitalismo deshumanizador. Aunque lo más correcto, dado el ataque de Heidegger al humanismo, sería decir que el capitalismo destruye la historia del hombre, al desvincularlo de su tiempo y al convertirlo en mero sujeto productor de objetos. El resultado: la instauración de una época de nihilismo óntico consumado en la que del ser ya no queda nada, una nada que es asimilada en términos de utilidad y valor. El *lugar-mundo* y el *tiempo* propios del hombre son sustituidos por la inmundicia inhabitable y por el cálculo explotador consumidor. Se trata, pues, de un pensamiento que propugna la *in-diferencia ontológica*, puesto que no le preocupa el sentido del ser; su única preocupación es el sentido de la utilidad, al que se accede por la lógica de la producción-consumo.

Vattimo, siguiendo al Segundo Heidegger, ha contribuido a que la hermenéutica se haya convertido en la nueva *koiné* del pensamiento occidental al modo de *logos* espiritual comunitario, propiamente histórico-vital-recreativo. De esta manera, la hermenéutica representa una alternativa crítica a la dialéctica de la racionalidad metafísica y se constituye en “ontología del lenguaje-historia-transmisión-interpretación”, esto es, en ontología postmetafísica en la era del capitalismo y de los medios de comunicación de

masas²¹⁷. Esta nueva racionalidad hermenéutica posee un carácter pluralista, contradogmático, contranihilista, contrapositivista y contrahistoricista que permite comprender la racionalidad de un modo menos violento. En efecto, la hermenéutica “debolista”, sustentada en el principio crítico-hermenéutico del nihilismo activo, posibilita otra filosofía de la historia menos violenta porque se asienta sobre la apertura a lo otro y a los otros. Dicho principio posee, al mismo tiempo, un doble estatuto: metodológico y ontológico. Actúa, por un lado, como *ética y límite de la interpretación* capaz de debilitar los fundamentos y estructuras fuertes de la metafísica impuestos sin diálogo; por otro, se opone tanto a los fundamentalismos -“los del esto es así porque sí”- como a los relativismos del “todo vale”, pues, por ser un nihilismo activo, se convierte en una escucha de la tradición y de la herencia histórica. A cada paso, la tradición histórica nos envía, a través del lenguaje, el sentido-mensaje del ser, que debemos “reconstruir” hermenéuticamente. Precisamente, la historia de la metafísica nos ha transmitido un mensaje de debilidad-disolución del ser, siendo una labor ética y ontológica el recibirlo, asimilarlo y aceptarlo.

Sólo el nihilismo activo puede combatir el nihilismo óntico, un nihilismo reactivo propio de una metafísica violenta o humanista en la que reina el espíritu del resentimiento. La *voluntad de poder* de la metafísica tradicional occidental ha generado en un fundamentalismo opresor y en un relativismo indiferentista, “que el nihilismo activo ‘debolista’ disuelve siguiendo el principio crítico-hermenéutico de la disolución de la violencia como crítica de las culturas metafísicas de las costumbres-dogmas, en orden a la afirmación no dogmática de la *voluntad de verdad* espiritual -al amor, la caridad, la gracia- como principio-límite de la interpretación²¹⁸”. Vattimo anuncia un giro religioso de la hermenéutica debolista que prepare el advenimiento de la Edad del Espíritu. La *Verwindung* metafísica de Heidegger es completada por Vattimo con una *Verwindung* de la religión cristiana. Si de la primera brotó la ontología del *Ereignis*, de la segunda brota la ontología de la *kénosis* divina: el Dios Padre Todopoderoso, fundamento metafísico absoluto de toda la realidad, se encarna y se debilita en el Dios Hijo para morir como hombre-sujeto-Dios y

217 Cfr. Oñate, T., “La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX”, *Azafea*, Rev. Filos., p. 109.

218 *Ibid.*, p. 124.; Teresa Oñate, *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, op. cit., p. 157: “De acuerdo con Vattimo, la alternativa conjunta al *fundamentalismo* y el *relativismo* pasa por la vía que repiensa la filosofía de la historia y se abre a la filosofía de la religión o teología, descubriendo tanto sunexo olvidado como el lugar insoslayable donde encontrar criterios suprapositivos o supraempíricos acordes con una ontología hermenéutica ya no metafísica sino immanente”.

propiciar así la “venida del Espíritu como principio-criterio de la hermenéutica racional orientada por el sentido del amor y la amistad²¹⁹”. De este modo, Vattimo trata de perfilar el pensamiento postmoderno en relación con el pensamiento moderno, el cual proponía un cristianismo dogmático-metafísico secularizado.

El resultado de este giro religioso, teológico o espiritual es la confirmación del retorno de lo divino a la postmodernidad. Dicho retorno de lo divino, fruto de la secularización (llevada a sus últimas consecuencias) hermenéutica del catolicismo, adquiere la forma de principio para una ontología pluralista en cuanto *guía-límite de la interpretación*. En palabras de Teresa Oñate: “el giro religioso-espiritual de la hermenéutica de Gianni Vattimo se sitúa ya de lleno no en el *tránsito* de la modernidad a la postmodernidad, sino en el *salto* que encuentra *el lugar* de la postmodernidad como una ontología hermenéutica del límite, ya como de-limitación crítica de la modernidad, ya como ontología pluralista (y no relativista) de las diferencias²²⁰”. Por esta razón: “la *postmodernidad*, como postmetafísica y posthistoria, no puede ser más que una *ontología pluralista de las diferencias*, y no una enésima versión de la metafísica nomológica, con que occidente ha reelaborado hasta la saciedad, no otro, sino el mensaje cristiano, tomando para ello en préstamo los vectores tendencialmente metafísicos de la tradición pitagórico-platónica y neoplatónica, así como también la racionalidad del pensar filosófico no-metafísico dis-locada y vaciada, es decir: reducida a mera lógica del cálculo y la argumentación categorial o discursiva, toda vez y cada vez que su repertorio eidético y metodológico pudiera servir a los intereses nihilistas y fideístas de la cristiandad como expresión de la salvación²²¹”.

La presencia de una pluralidad de ser-ahí impide pensar la integración hermenéutica del horizonte de la presencia como *Aufhebung* dialéctica. El otro se resiste a intergración porque siempre deja su marca en los elementos-significados, obras, eventos e instituciones. El nexo de diferencia ontológica-diálogo social-desfundamentación señala el camino para replantear radicalmente la hermenéutica desde la diferencia. Por este motivo, la hermenéutica posee una proyección ética importante como nueva *koiné* en tanto que es

219 *Ibid*, p. 125.

220 *Ibid.*, p. 131 y s.

221 Oñate, T., *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, op. cit., p. 148.

cosmopolita, dialógica y se asienta sobre la *pietas* y el respeto para con el /lo *otro*. De ahí que, en palabras de Vattimo, “la moral, ahora, es el arte de construir la unidad de la apertura, esto es, de la cultura, en una forma reconocible, coherente, satisfactoria desde el punto de vista de la transición y comprensión de su sentido, y, por lo tanto, provista de una continuidad discursiva visible, sin repetición de estereotipos; según un esquema que recuerda, sobre todo, a la noción hermenéutica de *aplicación*. En efecto, la continuidad y la libertad de la interpretación-aplicación, implican, por una parte, que no estamos frente a una iniciativa puramente *arbitraria*; pero también, a la vez, que no respondemos, por otra parte, delante de ningún *tribunal* del ser, de la razón, o de la verdad última²²²”.

11. Conclusión

La *postmodernidad*, si se piensa desde Heidegger y Vattimo, no es aquello que viene después de la modernidad, no es un pensamiento post-positivista, post-racionalista, post-idealista o post-historicista, en el sentido de una interpretación del pensamiento moderno. En mi opinión, es un pensamiento que se anuncia a lo largo de toda la historia del pensamiento, como un destinar, pero que ha llegado en la actualidad a su plena manifestación. Por más que se luche por encontrar el fundamento metafísico último de la realidad, por más que se quiera reforzar el papel del sujeto en relación con la realidad, por más que se quiera alcanzar la verdad absoluta y por más que se crea que la historia es un proceso unitario tendente a un fin, las condiciones de la época actual nos informa de que todas estas pretensiones son imposibles.

En efecto, en el *Ge-Stell* se anuncia el *Ereignis*, con lo cual el fundamento se torna en evento: el ser (y la verdad) es evento. El ser no es una estructura estable, fija, inmutable, tal ente estático e inerte, sino una realidad viva e histórica que acontece epocalmente. En consecuencia, la verdad tampoco es una propiedad de las cosas o de los entes. Como el ser, la verdad acontece también epocalmente, gracias a la relación de copertenencia que el ser mantiene con el hombre, ente finito e histórico. A la verdad del ser, a su sentido, sólo se accede por medio del diálogo con la historia. De ahí que el pensar postmoderno es un pensamiento rememorante (*Andenken*), dialógico, que salta hacia atrás y hacia adelante continuamente, que retorna sobre sí. El *Andenken* es pensamiento

222 Oñate, T., “Ontología y nihilismo. Entrevista a Gianni Vattimo en Estrasburgo (julio de 1999)”, Postfacio de la obra *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, op. cit., p. 234 y s.

hermenéutico, para el que la verdad es desvelamiento de lo velado, en el sentido de lo que no es todavía, pero es algo “real”. La obra de arte, en el momento actual, es el lugar desde el que comprender mejor el sentido del ser y de la verdad, puesto que la verdad posee un estatuto estético y poético.

Por lo demás, se puede estar, en mi opinión, de acuerdo o no con la interpretación que Vattimo hace de Heidegger como precursor de la postmodernidad. Sin embargo, creo que hay que reconocer al filósofo italiano el esfuerzo de repensar a Heidegger con el fin de recobrar el discurso ontológico para el pensamiento actual. Gracias a ello, la postmodernidad filosófica es entendida no como una simple y vulgar afirmación de un relativismo y un nihilismo pesimistas y decadentes, sustentados más en dogmatismos que en otra cosa. En su lugar, el pensamiento postmoderno es un nuevo intento de pensar la “realidad” desde el *sentido del ser*, al que se accede por vía estética y hermenéutica. Aunque, para ello, hay que renunciar al pensamiento violento de la metafísica subjetivista tradicional moderna y optar por un pensar menos violento, esto es, *débil*. Sólo así el ser queda libre de la opresión del sujeto y se le permite acontecer en el devenir de la historia. El hombre debe ser humilde y estar pronto a la escucha del Evento que acaece en el lenguaje (del arte).

12. Bibliografía.

12. 1. Fuentes

Heidegger, M., *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1998.

- *El origen de la obra de arte*, en *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1995.
- *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997. Traducción de

Jorge Eduardo Rivera.

Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1995.

- *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1992.
- *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 1985.
- *Poesía y ontología*, Universitat de Valencia, Valencia,, 1993.
- *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1996.

12. 2. Complementaria

Berciano, M., "Heidegger, Vattimo y la deconstrucción", *Anuario Filosófico*, 1993 (26), pp. 9-45.

- "Heidegger: un nuevo camino del pensar", en Álvarez. Luis (ed.), *Hermenéutica y acción*, Consejería de Educación y Cultura, Valladolid, 1999, pp. 305-326.
- "Postmodernidad: estado de la cuestión", *Diálogo Filosófico*, 52 (2002), pp. 4-42.

Fullat, O., *El siglo postmoderno (1900-2001)*, Crítica, Barcelona, 2002.

G.Vattimo y T.Oñate y Amanda Núñez y Oscar Cubo (Eds.): *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Torino*. Alderabán, Madrid, 2011.

Liotard, J-F., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1994.

Oñate, T., "La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Ed. Univ. Complutense de Madrid, 1985, pp. 259-292.

- *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Aldebarán, Madrid, 2000.

- "La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX", *Azafea Rev. Filos.* 5, Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, pp. 99-134.

- *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I*. Madrid, Dykinson, 2009.

- *El retorno teológico-político de la inocencia. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad II*, Madrid, Dykinson, 2010.

- "Heidegger, *hó Skoteinós* [El oscuro]. La ontología Estética del Espacio-Tiempo tras la *Kehre*", Estudio Preliminar a *El segundo Heidegger: Ecología. Arte.Teología*, en prensa.

Vidal Calatayud, J., *Nietzsche contra Heidegger. Ontología estética*, Madrid, Dykinson, 2008.

Sáez, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2001.

Segura, A., *Heidegger en el contexto del pensamiento "debole" de Vattimo*, Universidad de Granada, Granada, 1996.

