

EL SEGUNDO HEIDEGGER Y LA ÉTICA: DEL NIHILISMO A LA RELIGACIÓN

En un artículo anterior ¹ revisé el pensamiento del llamado «primer Heidegger», intentando rastrear las consecuencias que éste podría tener para la reflexión ética contemporánea. El escrito se basa, fundamentalmente, en *Sein und Zeit* y en él concluía que en dicha obra Heidegger ofrecía una interesante perspectiva antropológica que podría, eventualmente, servir de base para repensar el problema de la fundamentación de la ética, sobre todo cuando teoriza al hombre como *Dasein*, esto es, como el único ente que está sobre sí mismo y que tiene que *curar de sí* a través de la apropiación y creación de posibilidades de ser. No obstante, llegaba también a la no menos importante conclusión de que el mismo Heidegger no pareció percatarse de esa veta de su propio pensamiento y llevó su teoría por un rumbo que lo condujo —en *Ser y Tiempo*— a un *decisionismo moral* profundamente nihilista. Esto le resultó así en virtud de dos opciones teóricas muy discutibles que toma a lo largo de *Sein und Zeit*. La primera consiste en introducir de contrabando una ética muy concreta y elevarla a un nivel ontológico que no posee. Esa ética —muy importante, sin duda, pero en ningún modo absoluta— es una ética de la autenticidad: para el Heidegger de *Ser y Tiempo* las dos posibilidades más radicales del hombre serían el ser *auténtico* o el no serlo. Decía en mi artículo —siguiendo a Zubiri— que mucho más fundante que eso es el hecho de que todo ser humano se encuentra abocado a otras dos posibilidades más radicales aún: *lograrse* o *malograrse* según sean las formas de realidad que se deriven de las elecciones que haga en la vida. La segunda opción fatal del «primer Heidegger» es mucho más dudosa y consiste en postular que el contenido de esa «autenticidad» es el vivir de cara al propio *ser-para-la-muerte*. Como la posibilidad de la muerte es el «poder ser más propio y extremo del *Dasein*» (*eigensten und äußersten Seinkönnen*),

1 Nelson Tepedino, «Ética y *Dasein*», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. XXVII, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2000, pp. 215-241.

esto es, la única posibilidad cierta, irrebalsable y que de alguna forma ya tiene desde siempre apropiada el hombre, Heidegger piensa que la existencia humana está abocada a la más absoluta nihilidad. Si el horizonte del hombre es la nada definitiva y la muerte termina por devorar todo lo que haya hecho de sí mismo en el transcurso de su vida, es fácil advertir que la «contemplación de la muerte» heideggeriana actúa como una especie de aplanadora que sume en el pantano del sinsentido el significado de las acciones humanas. Tal como Heidegger lo pone, no le queda otra manera de ser auténtico al hombre que asumir dicho vacío ontológico y afirmar su propio actuar con *resolución decidida*. Sólo que la nihilidad le roba todo significado moral a cualquier «decisión resoluta» y al final da lo mismo qué sea lo que se emprenda, con tal de que de testimonio del *pathos* heroico del *Dasein* que se afirma a sí mismo frente a la nada. Eso, como se ve, es puro decisionismo, vacío de cualquier posibilidad de mensura ética.

En este ensayo, sin embargo —que puede leerse como la continuación del ya citado—, intentaré explorar algunas intuiciones del llamado «segundo Heidegger» que dibujan un paisaje intelectual radicalmente diferente del desierto ético al que fuimos conducidos en nuestra lectura de *Ser y Tiempo*. Entiendo perfectamente que el interés de Heidegger no fue nunca —y mucho menos en los escritos de la *Kehre*— de tipo ético. No hay, ciertamente, una reflexión sobre el problema de la fundamentación de la ética en dichos escritos. Tampoco la había en *Sein und Zeit*. Pero me parece perfectamente legítimo acercarse a ellos con esa perspectiva, para tratar de ver qué sugerencias contienen que puedan resultar de interés para esa reflexión. Sobre todo porque concibo la reflexión filosófica sobre la ética no como una tarea cuyo objeto sea primariamente el «análisis» de los «discursos», las «afirmaciones» o los «valores» morales, sino como una reflexión sobre la «vida buena» del hombre, sobre las *posibilidades* que éste tiene para lograrse o malograrse y, en definitiva, sobre su propia felicidad concebida como horizonte de todo su actuar. Si algo tienen en común los «dos Heidegger» es que el camino de su pensar los lleva a esbozar visiones muy densas —aunque no poco contradictorias y hasta ambiguas— del *sentido* o *sinsentido* del actuar humano. Eso aunque el objeto propio de ese pensamiento es la búsqueda del *Ser* y no el hombre mismo. Pero el hombre queda irremisiblemente envuelto en dicho pensar desde el momento en el cual Heidegger lo tematiza como *el único ente que está sobre su propio ser* (*Sein und Zeit*) o como *pastor del Ser* (*Brief über den «Humanismus»*). Es por ello que sostengo que el pensamiento de Heidegger tiene un rendimiento hermenéutico que excede los límites de lo que fue su propia pretensión y su propio proyecto intelectual: de la misma forma que algunos de sus escritos han dado de sí posibilidades nuevas para la reflexión y la praxis estéticas, o su famosa *analítica del Dasein* dio frutos insospechados en campos tan disímiles como la psicoterapia profunda o la teología contemporánea, pueden iluminar y

sugerir perspectivas de mucho valor para la discusión actual sobre la dimensión ética de la vida humana.

En este ensayo voy a mostrar que el llamado «segundo Heidegger» da un «giro» que no es sólo ontológico, sino también ético. Un giro que, a mi juicio, lo lleva a abandonar el nihilismo y el decisionismo vacío que veíamos surgir en *Sein und Zeit*. Veremos también que —quíéralo o no Heidegger— el caminar de su pensamiento en su segunda etapa lo lleva a esbozar ciertas imágenes o ideas de la «vida buena» del hombre que no pueden ocultar su pretensión normativa.

Como es lógico, las dimensiones de este ensayo no me permiten un análisis exhaustivo de todo el *corpus* heideggeriano (por lo demás, muy difícil de abarcar en su totalidad). Mis intenciones no son tampoco meramente «exegéticas», sino claramente hermenéuticas. Lo que trataré de hacer es reconstruir o esbozar los rasgos más significativos que pueden deducirse de la lectura de algunos textos muy selectos, más bien clásicos y bien conocidos, que muestran con suficiente claridad lo más decisivo del pensamiento que se caracteriza con el nombre de *Kehre* (giro), que algunos prefieren llamar «segundo Heidegger». Estos textos son, entre otros: *Carta sobre el «humanismo»*², *El origen de la obra de arte*³ (1935-1936), *Hölderlin y la esencia de la poesía*⁴ (1936), *Edificar, Morar, Pensar*⁵ (1951) y «... poéticamente habita el hombre...»⁶ (1951). Especialmente importante, sin embargo, es la obra llamada *Contribuciones a la filosofía*⁷ (*Beiträge zur Philosophie*), que puede considerarse como el *Sein und*

2 Martin Heidegger, «Brief über den 'Humanismus'», en *Wegmarken (Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 9)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996, pp. 313-364. Traducción castellana: «Carta sobre el 'humanismo'», en *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2000, pp. 259-297.

3 «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, pp. 1-74. Traducción castellana: «El origen de la obra de arte», en Martin Heidegger, *Arte y poesía*, traducción de Samuel Ramos, México: Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 37-123.

4 «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981, pp. 33-48. Traducción castellana: «Hölderlin y la esencia de la poesía», en Martin Heidegger, *Arte y poesía*, traducción de Samuel Ramos, México: Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 125-148.

5 «Bauen Wohnen Denken», en *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1997, pp. 139-156. Traducción castellana: «Edificar, Morar, Pensar», traducción del Prof. Alberto Weibezahn Massiani, en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas*, n. 1, enero de 1964, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

6 «... dichterisch wohnt der Mensch...», en *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1997, pp. 181-198.

7 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (*Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge-Gedachtes. Band 65*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989.

Zeit de esta etapa y que reúne de manera privilegiada la esencia de este pensamiento. Y, obviamente, se hará referencia constante a *Ser y Tiempo*⁸, que en realidad no queda «relegado» por Heidegger al emprender su «giro», sino que, por el contrario, permanece siempre como el punto de partida necesario del camino que había que emprender y al cual Heidegger retorna siempre, reinterpreándolo a partir de las nuevas intuiciones que va ganando a medida que elabora su pensar⁹. Visto más de cerca, el segundo Heidegger no da tanto un «giro» con respecto a sus posiciones en *Ser y Tiempo*, sino que se podría decir que más bien «cambia de ruta» dentro de una búsqueda que permanece siempre la misma: la búsqueda del Ser y su sentido, olvidados por el Occidente a lo largo de toda su historia. Y el objetivo sigue siendo también el mismo: un *nuevo comienzo* para el pensar del Ser. De allí que *Ser y Tiempo*, lejos de «quedar atrás», será siempre la referencia imprescindible para entender la novedad radical que suponen los escritos que le siguieron.

LA KEHRE

Ser y Tiempo, sin embargo, quedó truncado. El cambio de rumbo del que hablo parte de una dificultad a la que Heidegger tuvo que enfrentarse y que le obligó a repensar todo su proyecto intelectual. En líneas muy generales, esa dificultad consiste en el hecho de que la aproximación y el lenguaje que son utilizados en dicha obra para pensar la «pregunta por el Ser» llegan a un callejón sin salida inevitable al no poder hacerle justicia en toda su radicalidad a la «diferencia ontológica»¹⁰, con lo cual nuestro autor se veía a sí mismo preso de la limitación que había criticado tan duramente a la metafísica occidental, es decir,

8 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Siebzehnte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993. Edición castellana: Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

9 Reinterpretación, por cierto, que muchas veces no es muy lograda. Heidegger parece resistirse a aceptar que las consecuencias que se siguen de su *Kehre* transforman de tal manera algunas de sus ideas de *Sein und Zeit* que éstas ya no pueden seguir significando lo que significaban y tercamente se niega a confesar, simplemente, que se había equivocado. Eso lo lleva a ambigüedades nada despreciables. Este punto lo ha tratado extensamente Karl Löwith en su famoso ensayo «Heidegger-Denker in dürtiger Zeit», en *Sämtliche Schriften*, Band 8. Stuttgart: J. B. Metzler, 1984, pp. 124-234.

10 El tema de la diferencia ontológica juega un papel fundamental dentro del pensamiento de Heidegger y es de gran importancia para comprender la *Kehre* en toda su profundidad. Para una detallada presentación de este tópico heideggeriano, puede consultarse Alberto Rosales, «La diferencia ontológica en la obra de Heidegger», en *Texto y contexto*, n. 21, julio-septiembre 1993.

la de haber pensado al Ser como una suerte de «supraente» más general que «contendría», como un género supremo, a la totalidad de los entes. Cosa que para Heidegger es un error grave de perspectiva que pasa por alto que aquello que fundamenta a las cosas no puede ser él mismo una cosa más entre otras, sino algo radicalmente distinto que ciertamente está en ellas, pero sin confundirse o identificarse con ellas. Naturalmente, pensar el Ser supone necesariamente pensar los entes, puesto que no tenemos acceso alguno al Ser «en sí mismo» (de lo contrario, estaríamos frente a un «objeto»), pero eso que pensamos en y a partir de ellos es algo que los trasciende. Heidegger se da cuenta, sin embargo, que al tematizar el Ser en *Ser y Tiempo* desde el *Dasein*, sobre todo al presentarlo como una suerte de *horizonte* desde el cual el hombre se comprende a sí mismo y desde el cual se dibujan las posibilidades de comprensión de los entes, no puede evitar seguir dentro de una perspectiva que, aún «crípticamente», es de carácter «representacional» y, por lo tanto, objetivante¹¹: ese mismo Ser como «horizonte» que hace posible la manifestación de los entes estaría de alguna forma «frente»¹² al *Dasein*. Es una manera de abordar el problema que supone al Ser como un fundamento trascendental de los entes que no evita —muy probablemente por la naturaleza misma del lenguaje— verlo como una «condición de posibilidad» de los entes, con lo cual queda éste irremediabilmente sometido a la «servidumbre» del ente y, por lo tanto, irremediabilmente «cosificado»¹³. Así que incluso la suposición que afirmábamos unas líneas arriba, de que pensar el Ser supone pensar los entes es asaz problemática, al mantenernos siempre dentro del horizonte del que queremos escapar, porque implica seguir partiendo de los entes para pensar el Ser, y con ello objetivando éste.

Heidegger se percata entonces de que la única salida consecuente para esta aporía radical del pensamiento es un giro igualmente radical, que va a afectar tanto a nuestra concepción de las cosas como a nuestra manera de entender lo que es el pensamiento mismo: hay que asumir al Ser no desde la idea de la «trascendencia», sino desde su absoluta «otredad»: en el § 269 de los *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger afirmará que el Ser es lo totalmente «desacostumbrado» (*das völlige Ungewöhnliche*), y que, por lo tanto, el acceso del hombre al Ser, el famoso «pensar» del Ser, tendrá también que asumir ese carácter de alteridad absoluta¹⁴. Esto, entre otras cosas, tendrá como consecuencia que

11 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (*Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge-Gedachtes. Band 65*), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, § 262, pp. 446-452.

12 No olvidemos que en alemán, «representar» es *vorstellen*, «poner frente a sí» algo.

13 O. c., § 267, pp. 477-478.

14 O. c., p. 480 y ss.

aquello que podríamos llamar —forzando un poco las cosas y por mor de la comprensión— el «organon» de la aprehensión del Ser por parte del hombre, no pueda ser ya la «razón» tal como la ha entendido hasta ahora el Occidente y su metafísica: como *representación*, como una conciencia que tiene como objeto una *idea*, cuya comprensión radica en ser «vista» y esta visión se realiza en un *logos*, una proposición que se corresponde con la esencia de aquello que está presente ante los ojos¹⁵. Comprender el Ser, entonces, no podrá ser una visión transparente del mismo: no podrá ser una «posesión» de su carácter más íntimo, ni mucho menos una aprehensión exhaustiva de su «totalidad». No será un «conocimiento», en el sentido fuerte que se le da a la palabra en nuestra era científica y tecnológica, dónde sólo recibe tal nombre el saber que puede ser operacional y experimentalmente verificado. Heidegger llamará a esa aprehensión del Ser una *experiencia (Erfahrung)* y también un *saber (Wissen)*, pero esta experiencia y este saber serán de una calidad esencialmente diversa de lo que solemos entender por estas palabras y se caracterizarán por su «extrañeza» (*Seltenheit*) fundamental con respecto a nuestra idea de lo que es el «saber» sobre los entes¹⁶. Esa experiencia fundamental será lo que constituya la vía propuesta por Heidegger para poder plantear el problema del «olvido del Ser», el cual, como vemos, tiene su origen no en una falsa adecuación de los conceptos de la metafísica a lo que sería su «esencia» más íntima, sino en haber errado el «acceso» más propio del hombre a él, al creer que su aprehensión y comprensión venían dadas primariamente como un «representarse» del mismo en una conciencia intencional.

Queda por determinar, entonces, en que consiste este rasgo «experiencial» que caracteriza el «pensar del Ser» que se plantea en los textos del segundo Heidegger. Y es allí donde podemos ver lo radical de su «giro» intelectual. Porque en el esquema de la metafísica occidental, es el hombre quien activamente va hacia el Ser y toma posesión de él. En el pensar heideggeriano es justamente al revés: es el Ser quien reclama la atención del hombre y éste es de alguna manera «poseído» por él. No es la conciencia del sujeto quien «va» intencionalmente a «interrogar» al Ser. Pensar el Ser no es manipularlo: es dejarse interpelar por él. Sorprendentemente, la iniciativa del pensar no la tiene el hombre, sino el Ser mismo. El pensamiento no es una «herramienta» que haya que «poner en actividad» para que «aprehenda» y analice al Ser como algo que puede poner ante sí, sino, ante todo, el destinatario de una interpelación¹⁷.

15 O. c., § 265, p. 459.

16 O. c., § 269, p. 481.

17 Dada la importancia central de esta idea, me parece importante escuchar al propio Heidegger: «Das Denken wird nicht erst dadurch zur Aktion, dass von ihm eine Wirkung ausgeht oder

Esta interpelación del hombre por el Ser, en la cual es éste último quien asume la iniciativa, supone una actitud distinta por parte de quien hasta entonces se había interpretado a sí mismo tan sólo como sujeto de la «acción» de conocer. Esta actitud es la de la *escucha*¹⁸, y su espacio propio y originario no va a ser ya el de la elaboración de «discursos» o «disertaciones» sobre el Ser, sino el ámbito del *silencio (Schweigen)*¹⁹. Para que el pensamiento pueda decir algo sobre el Ser, tiene primero que dejar que la palabra nazca del silencio en el cual el Ser se revela. Porque el lenguaje, como veremos, es la *morada del Ser*²⁰. Es en el lenguaje dónde toma cuerpo esta experiencia, aunque no sea cualquier palabra la que esté en capacidad de permitir la revelación del Ser: el lenguaje también lo oculta y lo distorsiona en la medida que se va endureciendo como encarnación de los prejuicios propios de la «mediocridad» cotidiana y sus valoraciones masificadas y masificantes, además del hecho de que el lenguaje ha sido también «tomado» por las categorías de la metafísica tradicional, que lo convierten en un instrumento que, casi *a priori*, no puede sino objetivar y con ello, ocultar al Ser. De allí que el primer paso para lograr ponerse en sintonía con esta nueva posibilidad sea abrirse al silencio, para entrar en una nueva relación con las cosas que permita al lenguaje renovarse y encarnar así de manera auténtica la epifanía del Ser.

Esto último nos insinúa un elemento muy importante que apenas tocaré de pasada, pero que merecerá mayor atención en las líneas que siguen. Se trata del hecho de que si bien para Heidegger es urgente una nueva manera de acceder al Ser, y éste ciertamente está en capacidad de revelarse en su verdad al hombre, dicha revelación no significa nunca que se presente en absoluta transparencia a su conciencia. Al no tratarse de una relación sujeto-objeto, o al

dass es angewendet wird. Das Denken handelt, indem es denkt. Dieses Handeln ist vermutlich das einfachste und zugleich das höchste, weil es den Bezug des Seins zum Menschen angeht. Alles Wirken aber beruht im Sein und geht auf das Seiende aus. *Das Denken dagegen lässt sich vom Sein in dem Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen*» (Martin Heidegger, «Brief über den 'Humanismus'», en *Wegmarken (Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 9)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996, p. 313). La cursiva es mía. («El pensar no se convierte en acción porque salga de él un efecto o porque sea aplicado. El pensar actúa en la medida en que piensa. Este actuar es, seguramente, el más simple, pero también el más elevado, porque atañe a la relación del ser con el hombre. Pero todo obrar reside en el ser y se orienta a lo ente. Por el contrario, el pensar se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser». Traducción castellana: «Carta sobre el 'humanismo'», en *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 259. He modificado ligeramente la traducción).

18 O. c., p. 316.

19 O. c., p. 344.

20 O. c., p. 313.

menos, al no agotarse en ella, la revelación del Ser será siempre parcial. Más aún: es esencial a la verdad del Ser el permanecer envuelto en el misterio de su ocultamiento. El fracaso del intento de objetivarlo y hacerlo absolutamente transparente quizá no sea tal fracaso, sino la posibilidad de percibir la opacidad del Ser como uno de los «datos» esenciales de su verdad y, por lo tanto, como uno de los elementos fundamentales a la hora de redefinir la relación del hombre con el pensamiento, que incluso es considerado como fuente de la riqueza interna de la metafísica ²¹.

En todo caso, el acceso no-objetivante al Ser que Heidegger busca en su segunda etapa no puede ser el «uso» del pensamiento como una mera «técnica de la fundamentación racional» ²² que empiece y se agote en el discurrir argumentativo. Más bien se apunta en la dirección de una *experiencia* más global, que involucra mucho más que la «pura razón» y que trata de arraigar el saber humano en un nivel mucho más originario, en el cual el hombre no sólo «ve» y «habla» sobre lo visto, sino que habla a partir de lo que ha *sentido* como fundamento suyo en la escucha de algo que le interpela no tan sólo como razón o conciencia, sino como *existencia concreta* y que lo envuelve en la totalidad de sus dimensiones. Este elemento experiencial, que desborda la mera discursividad como «capacidad cognitiva», lleva a Heidegger a plantear la prioridad del arte y la poesía como medios esenciales para el acceso del hombre al Ser y que constituyen aquello que ya no se llamará tanto *filosofía* como *pensar*, *Das Denken*. Estos rasgos fundamentales —y sorprendentes dentro del paisaje filosófico contemporáneo— tendrán implicaciones radicales de tipo ético, como veremos, porque generan una manera completamente diferente y muy particular de comprender la existencia humana y su sentido. Sobre todo si se compara con la concepción de la misma que aparece en *Sein und Zeit*. De hecho, el mismo Heidegger re-interpretará algunos de sus «existenciaros» a la luz de este «giro» intelectual, no siempre con mucho éxito, pero sin duda mostrando otro contenido muy distinto a lo que consideraba el vivir auténtico en los escritos previos a esta nueva orientación.

ARTE, POESÍA Y VERDAD

La primera consecuencia que sin duda salta a la vista es una insólita imbricación de aquello que en las categorías más al uso dentro de la filosofía académica se llama la ontología, la epistemología, la estética (entendida ésta tanto

21 O. c., pp. 332-333.

22 O. c., p. 317.

como «teoría de la sensibilidad» como «filosofía del arte») y la ética. Porque si el acceso al Ser no es ya posible a partir de la «razón representacional» y su «*ethos* de la visión»²³, con toda su carga necesariamente activa, posesiva y dominante, lo será tan sólo en virtud de un *ethos* diferente, centrado en la apertura y la receptividad no de quien activamente dirige su mirada para conocer al Ser y así «poseerlo», bien como representación interna o como sustrato de dominación técnica, sino de quien está a la escucha de un misterio que se revela en virtud de su propia iniciativa y que es esencialmente inmanipulable. Y ese misterio, a su vez, esconde en sí mismo lo que podríamos llamar la *verdad primera* de las cosas, lo cual lo pone fuera del ámbito de la «experiencia estética» entendida en sentido moderno como una «experiencia subjetiva», arbitraria y nos abre a una manera de concebir el sentir del hombre (lo que el primer Heidegger llamaba la *Befindlichkeit*, el «encontrarse», el «estado de ánimo», su estar «atemperado» por las cosas) en el cual éste vehicula verdad y, además, esta verdad comunicada se encarna primariamente en el arte. Y el arte, a su vez, tampoco se entiende como «creación arbitraria» sin vinculación alguna con la verdad, sino como *Dichtung*, poesía, en el sentido no de «poemas escritos» sino de un decir en el lenguaje aquello que el hombre ha escuchado como palabra del Ser que se le revela en su callar (*Schweigen*).

La manera precisa en que esto sucede lo muestra Heidegger con todo detalle en su ensayo *El origen de la obra de arte*. Allí, de la mano de dos ejemplos concretos —un cuadro de Van Gogh, que representa dos zapatos campesinos y un templo griego—, dirá que en el arte *se pone por obra la verdad del*

23 El *ethos* dominante en el Occidente, desde los griegos, es la espiritualidad de la vista. En ella tiene su origen la racionalidad de nuestra cultura, incluidos sus desarrollos técnicos contemporáneos. Armando Rojas Guardia la describe en pocas líneas de la siguiente manera: «... podemos decir que el hombre helénico quiere *ver*, no *oír*. La palabra «ousia» (sustancia) entre los griegos se vincula etimológicamente al término «eidos» (o sea «lo visto»), de donde viene el vocablo «idea». «Noeîn», entender, es ver. El «eidos» (lo visto por el «onma psychês», el ojo de la mente), es lo sustancialmente real de las cosas. La «idea» es lo importante, el «eidos» como lo visto transparenta la verdadera inmutabilidad, la intemporalidad del núcleo de lo real. Todo el circuito del conocimiento, e incluso de la ontología, se fundan para la mentalidad griega en la vista, en el ojo simbólicamente hipertrofiado. Este ojo ávido funda una gnosis carente de obediencia, que quiere capturar, asir e instrumentalizar lo que ve, desea poseerlo, ponerlo a su servicio. No es, por tanto, el *oír* lo que le importa al griego. Quien oye el habla del filósofo debe asentir, no a él, sino al *logos*. Este *logos* es el polo abstracto que juzga a los hablantes: no se trata de una palabra impregnada de concreción realmente intersubjetiva (personal) o situacional (*histórica*: el *logos* trasciende lo fenoménico). El *Logos* es el orden común que está entre y, a la vez, por encima de los que hablan. De esta concepción de una «palabra» eidética, óptica, mental (abstracta), se desprende una verdadera ética y, también, una técnica. Palabra sometida a la introversión de su propia inmanencia». Armando Rojas Guardia, *El Dios de la intemperie*, Caracas: Editorial Mandorla, 1985, p. 36.

*ente*²⁴. En el caso de los zapatos campesinos, en virtud del carácter figurativo de esta obra pictórica, resulta más fácil ver lo que Heidegger quiere decir. El par de zapatos, mientras permanezca sólidamente inserto dentro de su contexto de utilidad —es decir, mientras son utilizados como tales—, no nos dice nada. Pero lo que el pintor hace es sacarlos de ese contexto y los pone a la luz de una perspectiva totalmente desacostumbrada, en la que su imagen se transforma en una invitación a descubrir el plexo de relaciones que constituyen dichos objetos en lo que son: sólo porque hay un mundo campesino, estos «entes» cristalizan como zapatos para el trabajo de la tierra. El logro estético del cuadro está en manejar de tal forma los zapatos que éstos hagan transparente para nuestra mirada —o mejor aún, para nuestra experiencia— el mundo campesino. Y mundo, según *Sein und Zeit* es, precisamente, la constitutiva respectividad abierta de los entes que los convierte en «nudos» de relaciones que van construyendo el trasfondo desde el cual el hombre se interpreta a sí mismo y que hace que los objetos cobren sentido, primariamente como útiles que permiten manipular la naturaleza para realizar materialmente las posibilidades que necesita apropiarse para realizarse a sí mismo²⁵. Mientras uso el zapato como tal, no reparo en ese mundo: vivo en él, inmediatamente. Al sacarlo de allí y ofrecerlo a la contemplación a través del medio de la imagen lograda como objeto estético, ésta me hará patente la verdad de lo que los zapatos son y, más aún, del mundo que les da sentido. Este aspecto de la verdad como *revelación* y *desvelamiento* de algo oculto (*a-letheia*) es de suma importancia para todo lo que estamos discutiendo²⁶. Me referiré a ella más adelante.

Más interesante es, sin embargo, el análisis del templo griego, precisamente porque éste no posee carácter figurativo alguno y no «representa» nada. Con ello se podrá ver con claridad que esta verdad de la que Heidegger habla no debe ser entendida como la «adecuación» de una «representación» a una «cosa» «imitada» en la obra. El análisis es muy rico, tal como Heidegger lo plantea, y no es mi interés reproducirlo aquí²⁷. A grandes rasgos, lo que el templo revela es una

24 *Der Ursprung des Kunstwerkes*, p. 21.

25 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Siebzehnte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993, § 15-18, pp. 66-89. En esta obra, Heidegger pone como ejemplo de esto un simple martillo: éste es una especie de «centro dinámico» de referencias múltiples e infinitas, a partir del cual se puede llegar a experimentar lo que es el «mundo» del hombre: su función nos remite a la dimensión del construir y ésta, a su vez, a la del habitar. Los materiales de que está hecho nos remiten a la tierra como fundamento de la vida y al trabajo como realización del hombre a través de su transformación, etc. Mundo en Heidegger no es lo «externo» al hombre, sino la compleja red de respectos abiertos, flexibles y dinámicos que confieren sentido a las cosas.

26 *Der Ursprung des Kunstwerkes*, pp. 18-22.

27 El texto en cuestión aparece en o. c., pp. 27-34.

tensión entre dos elementos. Por un lado, nos remite al *mundo*. De la misma forma que los zapatos, en él se hacen presentes —cristalizan, por así decirlo—, las relaciones que organizan el mundo de los hombres y le dan sentido. En el ensayo *Bauen Wohnen Denken* Heidegger muestra cómo las construcciones humanas generan los *lugares* a partir de los cuales surgen, a su vez, los espacios reales y mensurables que dan cabida y cobijo a la vida de los hombres²⁸. De la misma forma que los útiles, el templo nos remite al mundo de vida humano, con la diferencia de que no hace falta «sacarlo» del contexto de su propia función para que haga presente esa remitencia. En su carácter de obra no-figurativa, el templo o cualquier obra de arte arquitectónica es encarnación de dicho sentido. Creo que no es errado afirmar que lo que Heidegger llama «mundo» aquí puede traducirse como «cultura»: el templo es la encarnación o epifanía de la cultura de los griegos. Por otro lado, sin embargo, el templo hace patente otro elemento, que Heidegger designa como la *tierra*. La *tierra* se hace presente en la materia con la cual está hecho el templo y en la naturaleza que le da sustento (como el suelo sobre el cual se asienta) y que él mismo hace resaltar (por ejemplo, al determinar un paisaje a partir de sí mismo y las coordenadas y perspectivas que se abren por el mero hecho de estar situado allí, generando un lugar). Lo interesante es que en la obra de arte —y esto destaca más, sobre todo, en las de carácter no figurativo—, la materia de la cual está hecha cobra una esencialidad radical: podemos decir que resplandece por sí misma, más allá de la funcionalidad instrumental que pueda tener el templo. En una iglesia románica, un templo griego o un palacio barroco, la piedra utilizada no es secundaria ni accidental, sino que pasa a primer plano dentro de la constitución de dichas obras. Lo mismo vale para los colores de una pintura o las infinitas calidades del sonido en una pieza musical. La *tierra* es aquí *physis*, naturaleza en el sentido griego de la palabra, el substrato fontanal de la cual surgen las cosas y al cual siempre regresan, en un eterno brotar a partir de un fondo misterioso que se resiste a mostrar en toda su claridad el enigma de su propia esencia. Y este carácter enigmático es, a su vez, central. Porque la *tierra*, la materialidad de la obra, es hecha patente por ella como aquello que la posibilita, que le da, digámoslo así, sustancialidad concreta, que la religa a la *physis*. Pero, a su vez, esta *tierra* se hace presente desde sí misma sin entregar la transparencia absoluta de su esencia, sino, por el contrario, mostrando su opacidad y su resistencia a ser desvelada. El aparecer de la tierra en primer plano no significa que se ofrezca a una visión inquisidora sobre su propia naturaleza. Esto supondría dejar de acercarse al objeto artístico como tal y focalizarse sobre la materia de la que está hecho, desapareciendo así como tal obra de arte y volviéndose mero objeto de

28 Martin Heidegger, «Bauen Wohnen Denken», en *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1997, pp. 148-153.

análisis «científico». Si a la obra hay que dejarla ser tal, la materia debe resplandecer por sí misma, pero remitiéndonos al otro elemento del que hablábamos: al mundo que se manifiesta en ella en tanto que da sustento a una obra de arte. La relación de estos dos elementos en la obra de arte es para Heidegger una lucha (*Streit*) constante, una tensión en la cual la tierra sale a lo no—oculto (*Unverborgenheit*), pero para mostrar precisamente su carácter de irreductible impenetrabilidad, dando sostén a la obra de arte como revelación del mundo, esto es, al horizonte de sentido del mundo humano, que es esencialmente apertura, relación, remitencia y respectividad abierta. Esta relación de lucha implica también una pertenencia mutua: la tierra no puede perder lo abierto del mundo, lo requiere para que su esencial carácter impenetrable y ocultante se pueda hacer presente. El mundo, a su vez, necesita de la tierra para poder fundarse, para poder ser real.

Cuando Heidegger muestra que la verdad que se «pone por obra» en el arte es a la vez la presencia simultánea y mutuamente necesitante de la desvelación y el ocultamiento, está también afirmando nada más y nada menos que el arte es vehículo de la verdad del Ser. La descripción anterior, referida al arte, se universaliza si nos remitimos a otros textos de sabor más fuertemente «ontológico». En los *Beiträge zur Philosophie*, por ejemplo, Heidegger dirá que *la esencia de la verdad es el claro abierto para el ocultarse. Esta esencia de la verdad como íntima lucha muestra que la verdad es originaria y esencialmente la verdad del Ser (acontecer y apropiación)*²⁹. Esa verdad no debe ser confundida con la verdad como «adecuación» de una representación a una cosa, ni como la verdad de un juicio o la certeza cartesiana. Como la misma frase afirma, estamos ante una verdad originaria que consiste más en un hacerse pre-

29 «Das Wesen der Wahrheit ist die Lichtung für das Sichverbergen. Dieses innig-strittige Wesen der Wahrheit zeigt, dass die Wahrheit ursprünglich und wesentlich die Wahrheit des Seyns (Ereignis) ist». Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge-Gedachtes. Band 65), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, § 225, p. 348. Traducción mía. He traducido la palabra *Ereignis* como «acontecer» y «apropiación» para poder dar cuenta de la polisemia con la cual juega el mismo Heidegger. «*Ereignis*» viene de *ereignen*, acontecer, suceder, pero nuestro autor también hace uso de la raíz de esta palabra, *eignen*, apropiar, *sich eignen*, apropiarse; dándole así un matiz que no tiene en el alemán corriente. Con ello Heidegger da a entender que el Ser es un acontecer que consiste en un «tomar» o «apropiarse» del *Dasein*. Con ello, Heidegger quiere enfatizar la relación de íntima pertenencia entre el Ser y el *Dasein*, remitiéndose al origen etimológico del verbo *ereignen*, que se habría derivado de *er-äugen*, llamar, atraer con la mirada, hacerse de la atención de algo o alguien o atender a algo o alguien con la mirada. Es decir, remitirse mutuamente, responderse. Ver Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1957, pp. 24-25; Alberto Rosales, *Heidegger y la pregunta por el ser*, inédito y cortésmente cedido por el autor, p. 24.

sente el Ser desde sí mismo, en un *acontecer* vivo (*Geschehen, Ereignis*) que le adviene al hombre y no algo hacia lo que el hombre se dirija intencionalmente con su conciencia. De hecho, la ambigüedad que Heidegger le da al término *Ereignis*, que he traducido como «apropiación y acontecer», nos sugiere que el hombre ya está fácticamente instalado en el Ser, tomado por él y perteneciéndole. Podemos afirmar cosas sobre los entes, ir a ellos a interrogarlos experimentalmente, manipularlos, dominarlos o cuidarlos, etc., porque previamente hay algo que los hace patentes, que los ilumina. Estamos previamente pre-ontológicamente instalados en lo no-oculto, en la «apertura del ente» (*Offenheit des Seienden*). Heidegger llama a esa apertura *Lichtung*, que es la palabra alemana que se utiliza para nombrar los claros del bosque. Viene de *Licht*, luz, pero el juego entre el significado abstracto (iluminación) con el más concreto (claro del bosque) es el que resalta mejor lo que se quiere expresar. Es por ello que he traducido su formulación de la esencia de la verdad como *claro abierto para el ocultarse*. Ser hombre, *Dasein*, consiste en estar en la *Lichtung*, en el centro de la iluminación que hace visibles a los entes. La forma en la que el Ser nos acontece es ese echar luz sobre las cosas que las hace «ser». Eso es lo que significa que el ente esté en el Ser y que el Ser sólo acontezca en los entes, pero sin identificarse con ellos. La *Lichtung*, el claro del bosque que establece un sentido y un orden en el caos oscuro de la espesura indiferenciada, es más que los entes y es más que la totalidad de los entes. Está allí siempre, oblicuo, nunca en forma directa, revelándose en cuanto ilumina los entes y los hace ser, pero ocultándose a la vez como aquello que hace visible pero no es por sí mismo transparente. El Ser de los entes los excede y en eso consiste su esencial ocultamiento. Podemos reunir un saber inmenso sobre los entes, pero nunca agotaremos el misterio que supone su ser. Además, cuando decimos que el ente «es», no decimos casi nada: ese es otro de los indicios del ocultamiento propio del Ser. También sucede que los entes se oscurecen y ocultan entre ellos, suelen aparecer simulando una apariencia que no es lo que en realidad son. Y, más allá de todo esto, el hombre tiene la tendencia a confundir al Ser con el ente, a considerar al Ser un objeto, entificándolo y con ello, perdiéndolo. En el círculo próximo y familiar de las cosas reales, experimentamos siempre que el Ser se rehúsa y se resiste a mostrarse íntegramente (*Verweigerung*). De allí que estar instalados en la verdad como *Lichtung* implica, necesariamente, que estemos también puestos en la no-verdad (*Unwahrheit*) de lo oculto del Ser, que es aquello que se oscurece por nuestra tendencia a la objetivación y, más profundamente, aquello que permanece siempre opaco y no-desvelado (*Un-entborgen*)³⁰.

30 *Idem*.

Esa es la tensión esencial de la verdad: *Lichtung* vs. *Verbergung*, desvelación del Ser contra su ocultamiento. La verdad primera es esa verdad. No es el «triumfo» definitivo de la desvelación, sino que a ella le pertenece el reservarse siempre el enigma que supone la no-verdad, lo no-desvelado, lo que permanece en la penumbra y que, sin embargo, también fundamenta. Exactamente como la Tierra en la obra de arte. Esa lucha instaura un medio abierto en el cual se constituyen los entes y, a la vez, se recogen dentro de sí mismos, en la opacidad de lo que ocultan. Una de las formas privilegiadas en las cuales acontece esa verdad es la obra de arte: ella misma, como vimos, es una tensión en la cual el Mundo lucha por sacar a la luz a la Tierra y la Tierra fundamenta al mundo. Y esa verdad que el arte muestra es una imagen perfecta del ente como totalidad, como una lucha entre la luz del Ser que ilumina a los entes y su opacidad y misterio constitutivo, que se rehúsa siempre a desvelarse absolutamente.

POESÍA Y ÉTICA DE LA ESCUCHA

Si la verdad del Ser es entonces la patencia y el hacerse presente desde sí mismo de su propio ocultamiento, el acceso a él por parte del hombre tendrá una calidad muy distinta a la de la razón metafísica tradicional y a la de la racionalidad científica moderna, fundada en la anterior³¹. Como ya lo asomábamos más arriba, este acceso deberá tener un carácter «experiencial». Ya en otros escritos de Heidegger se ve con claridad la importancia que le da a ciertos «estados de ánimo fundamentales» (*Grundstimmungen*), en particular a la *angustia*³², como vías de acceso privilegiado para ciertos saberes de carácter fundamental sobre la existencia y su verdad. En los *Beiträge zur Philosophie* y en diversos textos del segundo Heidegger, esta tendencia se mantiene intacta e incluso se hace más rica y compleja. Dice allí Heidegger que *el estado de ánimo fundamental atempera al Dasein, y con ello al pensar como esbozo de la verdad del Ser en palabra y concepto. El estado de ánimo es el asperjarse del estremecimiento del Ser como acontecer y apropiación en el Dasein*³³.

31 Para una «historia» de la «esencia de la verdad»: Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge-Gedachtes. Band 65), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, §§ 210-212, pp. 333-338.

32 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Siebzehnte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993, § 40, p. 184; «Was ist Metaphysik?», en *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996, pp. 103-122.

33 «Die Grundstimmung *stimmt* das Da-sein und damit das Denken als Entwurf der Wahrheit des Seyns im Wort und Begriff. Die Stimmung ist die Versprühung der Erzitterung des Seyns als

Palabra y concepto, en cuanto referidos a la verdad primera y originaria del Ser, nacen en el atemperamiento del sentir humano que se genera en el «estado de ánimo fundamental» (*Grundstimmung*). Esta *Grundstimmung* no va a ser ya la angustia nadificante de *Sein und Zeit*, sino lo que Heidegger llama *Verhaltenheit*³⁴, una palabra que en español podría traducirse como *discreción, reserva, circunspección*, pero que en alemán también hace referencia a otro término que Heidegger utilizará en otros lugares para referirse a lo mismo: *callar, hacer silencio (Schweigen)*. En qué consiste esta *Grundstimmung* aparece con particular claridad en los escritos de Heidegger en los que profundiza su reflexión en torno a la esencia del arte, donde arriba a otra importante conclusión, complementaria de todo lo que hemos dicho hasta este momento: *la esencia del arte es la poesía*³⁵.

Esto no quiere decir que todas las artes tengan que remitirse a la poesía como literatura escrita. Porque el lenguaje no es para Heidegger simplemente la «lengua», sino algo mucho más profundo. El lenguaje, con toda su carga simbólica, imaginal e incluso corporal, es un espacio privilegiado para el acontecer y la revelación del Ser y su verdad. Porque al nombrar las cosas las trae a la palabra y con ello aparecen ante el hombre. Es decir, es con el lenguaje que las cosas son iluminadas por el Ser. La *Lichtung*, el claro del bosque acontece en el lenguaje. Es él quien proyecta su luz sobre las cosas y quien abre el ámbito del ente. Es la vieja verdad expresada en el mito bíblico: el cosmos se hizo al ser nombrado, por el puro poder de la palabra divina. Es por eso que Heidegger considera al lenguaje como la «casa del Ser»: es en su medio que el Ser puede cobrar cuerpo. Nombrar los entes es nombrar también, oblicuamente, al Ser y con ello se constituye el mundo del hombre. La primera obra de arte es el lenguaje: en su materia, la palabra, se encarna el mundo del hombre, pero también se oculta su fundamento. Al igual que en el templo griego, el lenguaje no puede decirlo todo. Por un lado, nos remite al todo del universo de sentido del hombre y a la que ha sido la particular experiencia del Ser que se manifiesta en él. Por el otro, el gasto de las palabras y su «secuestro» por el saber de lo mediocre y masivo nos

Ereignis im Da-sein». Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (*Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge-Gedachtes. Band 65*), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, § 6, p. 21. Traducción mía.

34 O. c., §§ 6 y 249, pp. 21-23 y 395-396. Heidegger anota, además, que esta *Verhaltenheit* no puede describirse con una sola palabra, sino que incluye un complejo de estados de ánimo que incluyen el *estar exigido (Zumutesein)* por el Ereignis, el *horror (Schrecken)* ante la desvelación del abandono del Ser en nuestra historia (*Seynsverlassenheit*), el *presentir o barruntar (Ahnen)*, que nos abre a la intuición de lo oculto del Ser; el *temor respetuoso (Scheu)* frente a ese misterio, etc.

35 *Der Ursprung des Kunstwerkes*, p. 63.

ocultan su fuente originaria. En el ensayo *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Heidegger afirma que el lenguaje, junto con el ámbito de la verdad, crea igualmente el espacio abierto de la «amenaza» del Ser por el ente, es decir, de su objetivación al entificarlo y confundirlo con las cosas que nombra ³⁶.

En consecuencia, para que la posibilidad *des-veladora* del lenguaje acontezca es necesario que el hombre no lo entienda como un instrumento convencional para manipular los entes. Más bien tiene que dejar que el lenguaje se deslastre de su pretensión objetivante, a través del *callar*. Un silencio que permita que en el lenguaje reverbere de nuevo la experiencia del Ser que le dio origen y que está en su base, por debajo de toda su escoria histórica. Ese silencio consiste en permitir que el Ser se apodere de nuevo del lenguaje, para que la palabra vuelva a iluminar a los entes. Y lo que el hombre «hace» con ellos en ese espacio reconquistado por el silencio es dejarlos ser, contemplarlos. Hacer silencio es, precisamente, *escuchar*. Al Ser no se llega por ejercicio dialéctico, experimental o inductivo. En realidad no se llega: él llega a nosotros, se desvela oculto en lo más próximo. Eso es lo que hace la poesía como arte: escuchar y decir lo que se ha escuchado, lo que el Ser ha revelado de sí mismo. Al crear poesía, el hombre no instaure arbitrariamente un mundo, sino que da cuerpo a una determinada experiencia que *viene del Ser* y lo lleva a iluminar las cosas en una de las infinitas perspectivas que su misteriosa verdad revela. La pretensión de verdad de la creación poética no es por esto una pretensión de disecar y agotar el Ser mostrándolo en su absoluta transparencia, sino, precisamente, de dejarlo ser ³⁷.

Como la obra de arte es igualmente un espacio en el cual se hace patente esta verdad, ella también es lenguaje materializado, poesía en el sentido más radical. No sólo en cuanto creación, sino también en el momento esencial de la *contemplación y la escuchá*, en el cual el hombre puede ser tomado por la verdad del Ser que permanece oculta bajo el manto de la superficialidad de su vida cotidiana. De allí que para Heidegger la poesía escrita tenga un cierto primado entre todas las artes ³⁸, pero todas ellas «hacen» lo mismo: dejar que acontezca la Verdad. El poeta vuelve a ganar para el lenguaje la palabra esencial, purificada en el agua lustral del silencio. El artista (pintor, arquitecto, escultor, músico...) instaure la verdad en la materia de su obra, en las infinitas formas concretas que puede cobrar la lucha entre lo desvelado y lo oculto del Ser, en la tensión agónica del mundo humano por imponerse sobre el caos del que viene y hacia el cual inevitablemente siempre regresa.

36 *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, pp. 36-37.

37 *Brief über den «Humanismus»*, p. 358.

38 *Der Ursprung des Kunstwerkes*, p. 60-61.

Resumiendo: el arte es poesía, *Dichtung*, decir, y un decir que vehicula la verdad primera de las cosas como patencia de un Ser que se oculta a sí mismo y cuya «esencia» parece ser ese mismo ocultamiento. Una «ausente presencia» muy parecida, por cierto, al «Dios oculto» de la tradición mística cristiana. El estado de ánimo fundamental (*Grundstimmung*) a través del cual se accede a dicha experiencia es, entonces, el callar (*Schweigen*), del cual brota el pensar (*Das Denken*), como palabra del Ser que debe ser escuchada por el *Dasein* y en la cual éste es tomado, habitado, por él. Así, la *Verhaltenheit*, la *Grundstimmung* que hace posible el nuevo comienzo para el pensamiento es una actitud o, dicho en términos zubirianos, una *habitud radical*, un *ethos*: la escucha³⁹ como atención al Ser y como cuidado del mismo, en la medida que dejarse interpelar por él supone abandonar toda pretensión de dominio y respetarlo en su absoluta otredad, *dejándolo ser* y dejándolo «hablar». Con ello Heidegger indica claramente que el pensar no es mera abstracción racional, separada del «actuar», sino que más bien nace de una determinada *forma de ser*, de situarse frente a las cosas y de tratar con ellas que favorece ese acontecimiento que es la *verdad*. El pensar del nuevo comienzo no es sólo asunto de partir de unas nuevas premisas, sino de asumirse a sí mismo de una manera diferente. Eso, como bien sabemos, es ética: una manera de conducirse. Veamos con más detalle este *ethos*, sus consecuencias y problemas.

LA ÉTICA DE LA ESCUCHA FRENTE A *SEIN UND ZEIT*: DEL NIHILISMO A LA RELIGACIÓN

Sin hacerlo explícito, este camino emprendido por el segundo Heidegger anuda indisolublemente la ética con la ontología, si bien estos términos o más bien las áreas de experiencia que designan quedan profundamente afectados en su significado después de la operación intelectual de Heidegger. Un camino que parecía irremisiblemente abandonado por la modernidad. Sorprendente si revisamos las consecuencias éticas que se derivaban de *Ser y Tiempo*, cuyos elementos centrales eran una concepción profundamente nihilista de la existencia humana, que pretendía ser resuelta con la introducción de «contrabando» de una ética de la autenticidad cuyo contenido concreto era un decisionismo vacío, heroico, no susceptible de mensura moral alguna y que podía justificar el valor

39 Es muy interesante que Heidegger relaciona la razón, *ratio*, con el verbo alemán *Vernehmen*, escuchar, al privilegiarlo como traducción de las voces griegas *νοῦν*, *νοεῖν*. Con ello sugiere de pasada, y sin desarrollarlo, que la razón es también, en su raíz más originaria, *escuchar*. Martin Heidegger, «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1988, p. 79.

de cualquier acción humana con el mero hecho de responder a una actitud de *resolución decidida (Entschlossenheit)*.

Esta problemática concepción es, sin embargo, abandonada en el contexto de la *Kehre*, aunque la resistencia de Heidegger a prescindir de algunas de sus categorías más queridas e intentar salvarlas a través de su reinterpretación sigue generando algunos problemas de no poca monta en su manera de argumentar. A pesar de eso, la consecuencia más notable de este abandono es precisamente la superación del nihilismo de *Sein und Zeit*.

Esa superación la va a realizar Heidegger por la vía de la *religación* del *Dasein* al Ser. Tal como estaban las cosas en *Sein und Zeit*, la existencia del hombre y el sentido mismo del Ser, en tanto que temporalidad abierta a la muerte como única posibilidad cierta e irrebasable, estaban abocados a la más absoluta nihilidad. De hecho, Heidegger no puede mostrar nunca convincentemente que la autenticidad como enfrentamiento libre y decidido de dicha nihilidad pueda sustentarse en otra cosa que no sea la propia arbitrariedad del autor al absolutizar, prácticamente, el carácter *nadificante* del Ser. Recordemos que lo que se experimenta como saber fundamental para el existir humano en la *Grundstimmung* de la *angustia* es precisamente el aura última de *nada* que embarga al Ser. De ser eso así, el *estar sobre sí* que caracteriza al *Dasein* y que lo lleva a tener que proyectar y apropiarse posibilidades que le confieran una figura concreta a su existencia está sostenido sobre el vacío: no hay manera alguna de mensurar valorativamente ninguna de esas posibilidades proyectadas o apropiadas. De allí que la opción por la supuesta primacía ontológica de la autenticidad como problema fundamental de la vida humana no pueda aparecer ante nuestros ojos sino como arbitraria. Y esto independientemente del «contenido» que se le asigne a dicha autenticidad, porque daría lo mismo que esa «autenticidad» tuviese marcados ribetes de moral tradicional o que se vistiera, como en efecto lo hace Heidegger, con el dudoso uniforme de la «acción decidida». Aunque hay que admitir que plantearlo de esa forma era lo más coherente que podía hacer Heidegger, dadas sus premisas. Pero al operarse la *Kehre* se opera también un cambio en la manera de concebir al Ser, al *estado de animo fundamental (Grundstimmung)*, al contenido de la «autenticidad» y, lo que es más importante, a la manera en la cual el hombre crea y proyecta posibilidades. Porque la revelación del Ser que se da al hombre ya no va a ser la de la «nada» ni la del horizonte de la muerte como posibilidad «más propia e irrebasable». Como vimos, lo que se hace patente del Ser es, precisamente, su carácter de *Lichtung*, de «claro iluminante» que hace posible la presencia de las cosas sin hacerse él mismo transparente para el hombre ⁴⁰; lo que «hace que haya» entes,

40 Martin Heidegger, «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1988, p. 75.

sin ser él mismo un ente. El Ser es así algo que acontece y que «toma» al hombre; un «medio» en el cual éste se encuentra siempre instalado y al que no tiene que «ir», ni «salir» de su «subjetividad» para hallarlo, precisamente porque está siempre en él. Es decir, el hombre está *arraigado* en el Ser, lo sepa o no, y lo «sabe» por vía de la *Erfahrung*, de la experiencia, una de las cuales fundamental para Heidegger es la del arte y la poesía. En esa experiencia el hombre calla y se deja interpelar por la verdad del Ser, cuyo «contenido» es precisamente la de hacerle presente la transparencia de su *mundo* como religado a la *tierra*, materia opaca que lo sustenta y de la cual éste surge y a la cual regresa. Es decir, que lo que se hace patente al hombre es su estar constitutivamente *religado* al misterio del Ser que lo sostiene y el *cuidado* de esa existencia religada al Ser y a las cosas en cuanto lugares de su acontecimiento es, digámoslo así, la *esencia* del hombre ⁴¹. Porque la *existencia*, que en *Sein und Zeit* aparecía como tal esencia de lo humano, no es ya simplemente el mero «estar sobre sí» del hombre, el estar referido a su propio ser como tarea y proyecto, sino su apertura al Ser como presencia fundante que se oculta en las cosas y que lo reclama. Eso implica, entre otras cosas, que el hombre está constitutivamente *reclamado* por el Ser, llamado vocado a un *cuidado* que ya no será tan solo el *cuidado* (*Sorge*) de sí mismo y de los otros que son como él (*Mitsein*, *Fürsorge*), sino de la verdad del Ser como *Lichtung* que deja ser a los entes y hace que haya algo en lugar de nada. Por eso dirá Heidegger en la *Carta sobre el «humanismo»* que el hombre es el *pastor del Ser* ⁴². Y eso significa nada más y nada menos que la existencia humana tiene un «contenido», una suerte de «vocación ontológica» derivada del hecho de que lo que lo constituye como humano no es el mero referirse a sí mismo sino el estar abierto a un Ser que lo llama y que exige una determinada *habitud*, una particular manera de conducirse con las cosas que es la que hace posible que esa «voz» sea audible: haciendo silencio y dejando que las cosas sean en su propio misterio, para poder *pensarlas* «poéticamente». La «esencia» del hombre no es así un «carácter» estático, una «nota» psico-física o cualquier otra «cosa» objetivamente determinable (como el «caminar erguidos», o el «lenguaje», etc.), sino el poseer, a diferencia de los otros entes, una muy precisa «destinación» (*Geschick*), que ya no será un estar «arrojado» en la nada de un Ser que tan sólo se consume en el tiempo limitado por la muerte, sino por el contrario, el habitar en la cercanía del Ser, con lo cual la existencia ya no es algo *un-heimlich*, *in-hóspito*, como en *Ser y Tiempo*, sino una vocación a vivir de tal manera que pueda acontecer una experiencia del mundo y la tierra como *Heimat*, como hogar y patria acogedora para el hombre. El pro-

41 Martin Heidegger, «Brief über den 'Humanismus'», en *Wegmarken (Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 9)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996, pp. 323 y ss.

42 O. c., p. 331.

yectarse del hombre que se deriva de su *estar sobre sí* no será entonces mera creación titánica y arbitraria de posibilidades para darse forma contra el telón de fondo de la nada y desde el vacío de una subjetividad absolutamente soberana, sino el *ser enviado* del hombre a su destino de pastor del Ser⁴³.

Siendo rigurosos, quien propiamente «proyecta» al *Dasein* no es su propia subjetividad, sino es el Ser mismo quien «arroja» al hombre a su destino⁴⁴. Y ese «arrojar» no consiste en dejar al hombre en el descampado de un cosmos frío y sujeto a la muerte, sino en darse, en entregarse desde sí mismo como *Lichtung* al hombre. Con esto queda rota la relación con la perspectiva moderna en la cual es la subjetividad quien «pone» al Ser. Pero sin volver a una perspectiva realista en la cual el Ser se objetiva como el género universal o la totalidad de las «cosas» que están «ahí afuera». El Ser del segundo Heidegger no es ni «subjetivo» ni «objetivo», no es proyección de un «adentro» ni un «afuera» que deba ser alcanzado de alguna manera por el hombre: el Ser es aquello que hace que haya hombres y cosas y, sobre todo, que hace que el hombre pueda vivirse a sí mismo como el ente que pregunta y que experimenta el misterio de que haya algo más bien que nada⁴⁵.

Con todo ello, el hombre gana un piso fundamental para su existencia. Esta ya no es un angustioso estar suspendido en la nada, sino un estar apoyado en un Ser que es protección y una «morada» para el hombre⁴⁶. Esta *religación* del hombre en el Ser supera entonces el nihilismo que se patentizaba tan crudamente en *Sein und Zeit*. Pero esto no quiere decir de ninguna manera que haya que entender a este Ser que desde sí mismo religa al hombre al dársele como *claro iluminante* como una *positividad objetiva*. En el segundo Heidegger la *nada* sigue presente y de manera esencial, pero pensada de una forma también muy diferente a la de los análisis de la angustia del § 40 de *Sein und Zeit*. Ya en el escrito titulado *Was ist Metaphysik?*⁴⁷ la nada experimentada en la angustia conducía a la pregunta central de la ontología: *¿por qué hay algo más bien*

43 O. c., p. 337.

44 «Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ek-sistenz des Da-seins als sein Wesen schickt. Dieses Geschick ereignet sich als die Lichtung des Seins, als welche es ist. Sie gewährt die Nähe zum Sein», o. c., p. 337. («El que arroja en el proyectar no es el hombre, sino el Ser mismo, que destina al hombre a la existencia del *Dasein* como su esencia. Este destino acontece como claro del Ser, y éste sólo es como tal. El claro garantiza y preserva la proximidad al Ser». Traducción española de Helena Cortés y Arturo Leyte, en Martin Heidegger, «Carta sobre el 'Humanismo'», en *Hitos*, Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 277. He introducido algunas modificaciones en la traducción).

45 O. c., pp. 336-337.

46 O. c., p. 360-361.

47 Martin Heidegger, «Was ist Metaphysik?», en *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996, pp. 103-122.

que nada?, remitiendo desde sí misma a la contundente patencia del Ser como algo dado. En los *Beiträge zur Philosophie* la nada es tematizada como algo que pertenece al Ser y no como mera negación lógica del mismo⁴⁸, es una

48 «Weil zum Wesen des Seyns das Nicht gehört, gehört zum Nicht das Seyn: d. h. das eigentlich Nichtige ist das Nichthafte und keineswegs das bloss 'Nichts', so, wie es nur vorgestellt wird durch die vorstellende Verneinung des Etwas, aufgrund deren man dann sagt: das Nichts 'ist' nicht. Aber das Nichtseyn west und das Seyn west, das Nichtsein west im Unwesen, das Seyn west als nichthaft». Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge-Gedachtes. Band 65), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, § 146, p. 267. («Porque a la esencia del Ser le pertenece el 'No', le pertenece al 'No' el Ser, es decir, lo realmente nulo es la negatividad y de ninguna manera la mera 'Nada' tal como ésta es tan sólo presentada como la negación objetivante de algo, a causa de lo cual se dice: la nada no 'es'. Pero el No-Ser acontece y el Ser acontece, el no-ser acontece en lo que no es, el Ser acontece como negatividad». Traducción mía. Indico con mayúsculas y minúsculas la diferencia entre Seyn y Sein: Seyn es Ser y Sein es ser. Esta discriminación es importante y denota la diferencia entre el ser (Sein) como referente a la «esencia» de las cosas en tanto que tales, como aquellas notas que las constituyen como una cosa singular y concreta y sin las cuales dejarían de ser lo que son, y el Ser (Seyn) como acontecer y apropiación (Ereignis), es decir, como el fundamento que está en todas las cosas sin confundirse con ellas, pero «haciendo que sean»: «Wenn wir nach dem 'Wesen' fragen in der gewohnten Frage-richtung, dann steht die Frage nach dem, was ein Seiendes zu dem 'macht', was es ist, somit nach dem, was sein Was-sein ausmacht, nach der Seiendheit des Seienden. Wesen ist hier nur das andere Wort für Sein (verstanden als Seiendheit). Und demgemäss meint Wesung das Ereignis sofern es sich in dem ihm Zugehörigen, Wahrheit, ereignet. Geschehnis der Wahrheit des Seyns, das ist Wesung; nicht und nie somit eine noch dem Seyn wieder zukommende oder gar über ihn an sich bestehende Seins-weise (...) Sobald das 'Sein' nicht mehr das Vor-stellbare (Idea) ist und sobald es demnach nicht mehr vom Seienden weg und 'getrennt' von ihm gedacht wird (aus der Sucht, es möglichst rein und unvermischt zu fassen), sobald das Seyn als das (in einem ursprünglichen Sinne des Zeit-Raumes) mit dem Seienden Gleichzeitige: als dessen Grund (nicht Ursache und ratio) erfahren und gedacht wird, gibt es selbst keinen Anlass mehr her, nun auch noch wieder seinem eigenen 'Seyn' nach zu fragen, um es so vor-stellend noch weiter weg zu stellen». («Cuando preguntamos por la «esencia» en la manera tradicional de preguntar, la pregunta es tanto por aquello que hace que el ente sea lo que es, como por lo que constituye su ser-esto, por la entidad del ente. Esencia es aquí tan sólo otra palabra para ser [entendido como entidad]. Y, según eso, *esenciar* significa el acontecer, en tanto que acontece en lo que a él, Verdad, le pertenece. Acontecer de la Verdad del Ser, eso es esenciar, no y nunca con ello una forma de ser que le advenga o que esté en sí-misma por encima de él (...) En tanto que el 'ser' no es más lo representable (Idea) y en tanto que no es pensado lejos y aparte del ente (a causa de la pretensión de aprehenderlo lo más puro y sin mezcla posible); en tanto que el Ser es experimentado y pensado como lo simultáneo (en un sentido originario del espacio-tiempo) con el ente: como su fundamento (no como causa y ratio), no hay ningún motivo más para preguntar otra vez por su propio 'Ser', para de esta forma ponerlo aún más lejos, de manera representacional»). Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge-Gedachtes. Band 65), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989, § 166, pp. 288-289. Traducción mía.

negatividad inherente al Ser, que consiste en la *opacidad* y *resistencia* del mismo a «revelarse» completamente y a objetivarse cósicamente como un «objeto» susceptible de una plena dominación cognitiva por parte del *Dasein*. La *nada* es ese carácter de *Verbergung*, de ocultamiento que es consustancial al Ser; de ninguna manera una mera carencia y mucho menos una simple negación lógica. En cuanto dado al hombre como patencia de sí mismo, esta *nadedad* del Ser es también fundamental como esencia de la verdad primera, entendida como un abrir un claro que ilumina el ocultamiento del Ser⁴⁹, mostrando no solamente su presencia y su carácter fontanal sino también su *resistencia* a darse como un «objeto» de conocimiento⁵⁰. Con ello la *nada* deja de ser *vacío existencial* u horizonte aniquilador de todo y pasa a ocupar un lugar ontológicamente «subordinado» al Ser, que expresa, de alguna forma, la finitud esencial del hombre y la realidad, pero sin negar su estar fundado «en algo más bien que en nada», parafraseando la célebre pregunta a la cual ya me he referido.

RELIGACIÓN Y ÉTICA ORIGINARIA

Una de las más sorprendentes e importantes consecuencias de este desarrollo teórico es que no solamente gana el hombre un piso existencial que lo religa de nuevo al Ser y le ofrece la posibilidad de salir del desarraigo del nihilismo contemporáneo que Heidegger ya había descrito de manera tan aguda en sus análisis de la cotidianidad en *Sein und Zeit*, sino que incluso esta nueva reformulación del concepto de *existencia* como un estar abierto a un Ser que lo interpela activamente implica la postulación de una suerte de «ética originaria» que se derivaría de su estructura antropológica y que respondería a una *vocación ontológica* que ofrecería unos ciertos marcos muy amplios de mensura valorativa que Heidegger mismo ha llamado, como vimos, *Geschick*, es decir, una «destinación» o un «estar enviado» a una «misión» o «destino», que no es otro sino el de realizarse como *pastor del Ser*. Esto no significa, sin embargo, que esta «ética originaria» sea un conjunto de «reglas» o «valores objetivos» que se «derivaran» del mismo Ser. Para explicar qué es de lo que se trata, Heideg-

49 O. c., § 225, p. 348.

50 «Das Wesen der Wahrheit ist die Un-wahrheit. Durch diesen wissentlich als sich widersprechend gefassten Satz soll ausgedrückt werden, dass zur Wahrheit das *Nichthafte* gehört, aber keineswegs nur als ein Mangel, sondern als Widerständiges, jenes Sichverbergen, das in die Lichtung als solche kommt». O. c., § 228, p. 356. («La esencia de la Verdad es la No-Verdad. Con esa frase deliberadamente formulada como contradictoria se trata de expresar que a la Verdad le pertenece la negatividad, pero de ninguna forma tan sólo como una carencia, sino como resistencia, como aquél ocultarse que acontece como tal en el claro iluminante». Traducción mía).

ger recurrirá a la acepción más antigua de la palabra *Αθος*, que significa simplemente *morada, hogar, alojamiento*, así como también *forma o modo de ser*. El significado habitual de *costumbre, norma* o el más abstracto de *moral* serían usos derivados que deben remitirse a esos más radicales, que hacen referencia no a una normatividad externa al hombre sino a su más particular constitución ontológica como ente que *habita en el Ser y que está cobijado y resguardado por él*. Este *Αθος* es así su *forma de ser* más propia y radical, su *esencia*, si queremos usar terminología clásica, pero también se correspondería con lo que el primer Heidegger llamaba *existenciarios en Ser y Tiempo*. Sólo que el «existenciario» al que hacemos referencia vendría a ser aquí el más radical y fundante de la condición humana: es nuestra manera de estar en medio de las cosas, distinta absolutamente de la manera de ser de los otros entes. Nuestro *Αθος* es estar siempre instalados en el Ser, atemperados por él en la experiencia, vocados por él, llamados a *pensar su verdad*, es decir, a encarnar en nuestro lenguaje y en nuestro actuar esa verdad radical que es su patencia⁵¹. Según esto, la ética originaria del hombre consiste en tener una morada existencial y esto supone, a su vez, que el hombre viva su vida de una manera consecuente con dicha condición. Eso, sin embargo, no es ética en el sentido de un conjunto de normas, valores o juicios morales de carácter discursivo. Es algo *previo* a toda ética concreta y que la posibilita. Incluso algo previo a toda ontología⁵². El *pensar el Ser* como vivirse a sí mismo incardinado en la *Lichtung* es lo que da un marco no conceptual sino hondamente experiencial y concreto para la tarea humana de *estar sobre sí* y darle forma precisa a la propia realidad. El mismo Heidegger pregunta entonces, si de esa experiencia que es el *pensar el Ser* podrían derivarse indicaciones o preceptos (*Anweisungen*) para la «vida activa» (*tätiges Leben*)⁵³. Responderá que no, en la medida que dicho pensar no es ni teórico ni práctico, no apunta a «resultados» o a «rendimientos» concretos, no «prescribe» acciones precisamente determinadas como «buenas» o «malas» en

51 «Soll nun gemäss der Grundbedeutung des Wortes *Εθος* der Name Ethik dies sagen, dass sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik». Martin Heidegger, «Brief über den 'Humanismus'», en *Wegmarken (Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 9)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996, p. 356. («Pues bien, si de acuerdo con el significado fundamental de la palabra *Εθος* el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del Ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo la ética originaria». Traducción española de Helena Cortés y Arturo Leyte, en Martin Heidegger, «Carta sobre el 'Humanismo'», en *Hitos*, Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 291. He introducido algunas modificaciones en la traducción).

52 O. c., p. 357.

53 O. c., p. 358.

sí mismas, ni espera tener «efectos» mensurables en el actuar humano, en la medida que no es más que un «rememorar» (*Andenken*) la patencia fundante del Ser. Pero ese pensar supone un *decir*, que a su vez, en el lenguaje, *construye la casa del Ser*, ajustando y «entallando» la existencia humana dentro de los marcos de un habitar adecuado a su destino⁵⁴. Vivirse en apertura a ese «ajustamiento» y fidelidad al Ser es lo que tendría que fundamentar a la «razón práctica» en cuanto que buscadora de reglas, normas y valores determinados para el actuar. Si no hay atención alguna al Ser y a su revelación, si no se le escucha, la razón que postula leyes y normas morales queda sin apoyo alguno, sometida a la arbitrariedad de un ente que ya no se considera como *Da-sein* sino como *conciencia pura*, desconectada de todo arraigo vinculante con su precisa y concreta instalación en la realidad. La «ética originaria» que es el *pensar* no es norma, sino su sustento óntico, un marco orientador en el cual se abren innumerables posibilidades de realización para el hombre⁵⁵. La experiencia de la Verdad del Ser ofrece así un amplio marco para que la vida y la reflexión moral del hombre tenga un vínculo y un soporte que pueda, de alguna

54 *Idem*.

55 «Nur sofern der Mensch, in die Wahrheit des Seins ek-sistierend, diesem gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen. Zuweisen heißt griechisch *νέμειν*. Der *νόμος* ist nicht nur Gesetz, sondern ursprünglicher die in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung. Nur diese vermag es, den Menschen in das Sein zu verfügen. Nur solche Fügung vermag zu tragen und zu binden. Anders bleibt alles Gesetz nur das Gemächte menschlicher Vernunft. Wesentlicher als alle Aufstellung von Regeln ist, dass der Mensch zum Aufenthalt in die Wahrheit des Seins findet. Erst dieser Aufenthalt gewährt die Erfahrung des Haltbaren. Den Halt für alles Verhalten verschenkt die Wahrheit des Seins. 'Halt' bedeutet in unserer Sprache die 'Hut'. Das Sein ist die Hut, die den Menschen in seinem ek-sistenten Wesen dergestalt zu ihrer Wahrheit behütet, dass sie die Ek-sistenz in der Sprache behaust. Darum ist die Sprache zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens». O. c., pp. 360-361. («Sólo en cuanto el hombre pertenece al Ser ex-sistiendo en la Verdad del Ser, puede llegar del Ser mismo la prescripción de esas normas que tienen que convertirse en ley y regla para el hombre. Prescribir se dice en griego *νέμειν*. El *νόμος* no es sólo ley, sino de modo más originario la prescripción escondida en el destino del Ser. Sólo ella consigue ajustar adecuadamente al hombre en el Ser. Sólo semejante ajustamiento es capaz de sustentar y vincular. De otro modo, ninguna ley pasa de ser un mero constructo de la razón humana. Más esencial que todo establecimiento de reglas es que el hombre encuentre su estancia en la Verdad del Ser. Esa estancia es la única que procura la experiencia de lo sustentable. Y el apoyo para toda conducta lo regala la Verdad del Ser. En nuestro idioma 'apoyo' significa 'protección'. El Ser es la protección que resguarda de tal manera a los hombres en su esencia ex-sistente en lo relativo su verdad que la existencia los alberga y les da casa en el lenguaje. Por eso el lenguaje es a un tiempo la casa del Ser y la morada de la esencia del hombre». Traducción española de Helena Cortés y Arturo Leyte, en Martin Heidegger, «Carta sobre el 'Humanismo'», en *Hitos*, Madrid: Alianza Editorial, 2000, pp. 294-295. He introducido algunas modificaciones en la traducción).

forma, mensurarla. Una medida muy distinta al mero carácter de *resolución decidida* que caracterizaba al actuar «auténtico» de *Sein und Zeit*.

Las «indicaciones orientadoras» que están, de alguna forma «escondidas en el destino del Ser»⁵⁶ ofrecen pues los parámetros que esbozan el perfil de la nueva concepción de la *existencia auténtica* propia del segundo Heidegger, que no es otra que vivir conforme al *ethos* originario que hemos descrito con detalle. Es decir, *habitar* el Ser. Muchas y variadas formulaciones del contenido de esta autenticidad radical del *Dasein* se hacen presentes en la ingente obra escrita del segundo Heidegger. Particularmente interesantes me parecen los desarrollos en torno al *habitar* que aparecen en dos ensayos íntimamente relacionados: *Bauen Wohnen Denken*⁵⁷ y «*dichterisch wohnt der Mensch*»⁵⁸. En esos escritos se describe con lujo de detalles y desde perspectivas diferentes pero complementarias en qué consiste el *habitar* humano. Que, como hemos visto, es lo mismo que describir los rasgos esenciales de la autenticidad tal como ésta es formulada en la *Kehre* del pensamiento heideggeriano. En el ensayo «*dichterisch wohnt der Mensch*», el *habitar* poético se despliega a partir del hecho de que ese *habitar* se realiza siempre «sobre la tierra», lo cual remite a Heidegger en *Bauen Wohnen Denken* a una suerte de «geografía» imaginaria que sería consustancial al hombre: la tierra nos remite a lo que está por encima de ella: el cielo; éste, a su vez, a lo divino, al Dios que se muestra ocultándose en su infinitud abierta; y éste, por su parte, nos lleva a los «mortales» que viven de cara a ese misterio divino. Tierra, Cielo, Dios y Mortales: es lo que Heidegger llama la cuaternidad, las coordenadas originarias desde las cuales el hombre crea su vivir. Con ello esboza lo que él considera el «*habitar auténtico*» del hombre: un *habitar* que ponga al hombre frente a la tierra y lo remita al cielo, que lo lleve ante el misterio de lo divino y ante el destino común que comparte con sus congéneres. En otras palabras, un *habitar* que no consiste en la dominación técnica y prometéica de la tierra, sino que posibilita una actitud de escucha y receptividad de la «cuaternidad» originaria de su experiencia: proteger la tierra, acoger el cielo, esperar el advenimiento de lo divino y realizar la convivencia pacífica entre los hombres. Es una manera de estar en el mundo que despliega aquellas «indicaciones» (*Zuweisungen*) implícitas en el Ser y que desde sí mismas llaman al hombre a vivir de una manera muy particular, pero sin embargo susceptible de

56 Ver nota 10.

57 «Bauen Wohnen Denken», en *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1997. Traducción castellana: «Edificar, Morar, Pensar», traducción del Prof. Alberto Weibezahn Massiani, en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas*, n. 1, enero de 1964, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

58 «... dichterisch wohnt der Mensch...», en *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1997.

encarnarse en infinitud de formas: como *cuidado* (*Schonen*) del Ser, en cuya «vecindad» se encuentra siempre instalado. Por eso dirá que el *rasgo fundamental del habitar es ese cuidado*⁵⁹.

En «... *dichterisch wohnt der Mensch...*», Heidegger se concentra en pensar la esencia del momento poético del hombre a través de la referencia de la tierra al cielo, del hombre a lo divino. La distancia infinita y abierta entre el cielo y la tierra se corresponde a la experiencia original del hombre de vivirse como limitado, enraizado en la tierra, pero proyectado al cielo, a lo infinito y divino. Es por ello que Hölderlin dirá que el hombre, al mirar hacia arriba, se ve compelido a «medirse» con lo divino. El espacio entre el cielo y la tierra, entre Dios y los mortales, es el espacio original que se le concede al hombre para su existir. Pero no es un espacio clausurado, rígidamente determinado. Todo lo contrario: Si Dios es la medida del hombre, quiere decir que este espacio tiene como límite el infinito del misterio de Dios, que como Hölderlin bien dice, no se muestra con toda transparencia. El cielo y todas las cosas bajo él nos muestran a Dios de una forma muy particular: como algo que se oculta, y su mostrarse no consiste en revelarse completamente, sino en hacernos patente el misterio de su ocultamiento. En ese tema del *ocultamiento* reconocemos otra vez uno de los rasgos fundamentales de la *Verdad del Ser*⁶⁰. Esa apertura al ámbito misterioso de lo divino como límite superior de las posibilidades humanas lleva al hombre a tener que «tomar una medida», darse una estatura que le permita otorgarle una forma originaria a ese «entre» que es la apertura entre la tierra que habita y el cielo que lo llama a superarse a sí mismo. Lo poético es precisamente ese acto mensurante, fundacional, que le otorga el patrón primario con el cual darse forma con una dimensión determinada. Puede ser, naturalmente, que el hombre ponga esa medida muy arriba o muy abajo, pero eso no desdice de ese acto esencial. Al tomar esa medida, al otorgarle dimensiones

59 «Der Grundzug des Wohnens ist dieses Schonen». Martin Heidegger, «Bauen Wohnen Denken», en *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1997, p. 143. Traducción mía.

60 Habrá notado el lector —quizá con justificada sorpresa— la aparición de Dios en la argumentación. El tema de «Dios» (o «el Dios», como misteriosamente escribe Heidegger) y los «dioses» está presente con mucha fuerza pero escasa claridad en todo el segundo Heidegger. Abordar esa temática, sin duda interesantísima y muy importante, excede los modestos límites de este ensayo. En virtud de la brevedad, me tomo la licencia de no prestarle al asunto la atención que merece. Apunto, sin embargo, que resulta muy interesante sustituir la palabra *Seyn* por «Dios» en los textos de Heidegger. Lo que se obtiene es muy parecido a las reflexiones que sobre el *Deus absconditus*, el *rayo de tinieblas*, la *nube del no-saber*, la *noche oscura* y otros tantos tópicos se han hecho en los textos de la tradición mística occidental. Eso a pesar de que Heidegger parece suponer una prioridad ontológica del Ser sobre lo divino (o sobre Dios y los dioses). En todo caso, la dimensión de lo sagrado y de lo divino está en íntima relación con el Ser y de alguna forma está presente en ese hacerse patente del mismo que es la experiencia de su verdad radical.

concretas y darle una forma al espacio abierto entre el cielo y la tierra, el hombre está «construyéndose» a sí mismo: es el acto fundacional del edificar y, por tanto, de su habitar. La *πολις* originaria del hombre es *producirse* a sí mismo, darle forma a sus propias maneras de estar en medio de las cosas, modular su habitar. Y esto lo hace a través de una mensura que tiene como patrón unas «indicaciones» inscritas en la manera en la cual el Ser se entrega a su experiencia: la *tierra* y el *cielo* como horizontes liminares de su vivir.

Así, la existencia auténtica del hombre no es prescrita por unas «normas» y «leyes» que fuesen apodícticamente derivables del Ser. Lo que el hombre aprehende es más bien un marco orientador general, de naturaleza «fenomenológica», que le viene dado en su sentir y que es susceptible de infinitas modulaciones, según sea la situación concreta en la que se encuentre. Si el hombre escucha (*Vernehmen*) lo que el Ser le «dice» en su darse al *pensar*; si el hombre le presta la atención debida y vive instalado en la «rememoración» (*Andenken*) de esa presencia inmediata de la Verdad en su experiencia, podrá crearse a sí mismo en formas de vida que respondan a esa vocación originaria de *cuidar* del Ser. Pero podrá igualmente no hacerlo. La libertad humana radica en el hecho de que esta existencia auténtica no es una respuesta automática e inmediata del hombre a ese destino «óntico» que se le revela de la manera que hemos descrito. Puede vivir —y de hecho así sucede—, instalado en una existencia profundamente inauténtica, que tendrá también rasgos diferentes a la que aparecía en *Sein und Zeit* como «caída» en la «mediocridad» de una vida cotidiana masificada y masificante que le oculta al *Dasein* el vacío ontológico sobre el cual se cierne su existencia y le ahorra el vértigo de la nada que supondría asumir con valentía y resolución la verdad de la muerte como su verdad definitiva y como su posibilidad más «cierta e irrebalsable». En *Sein und Zeit*, la inautenticidad radicaba precisamente en un estar cómoda y cobardemente instalado en la mediocridad de lo asumido socialmente para blindarse frente a los embates de una angustia siempre acechante como una pesadilla que revelaría que la verdad de la condición humana es un estar constitucionalmente desarraigado en la nada, sin sustento y apoyo alguno que le de algún contenido de sentido ontológico a la vida. Ser auténtico, por el contrario, es salir de la comodidad de esa «instalación aburguesada» del aparente cobijo que ofrece la vida cotidiana para aventurarse en el descampado *inhóspito* y *siniestro* (*un-heimlich*) de la intemperie que supone vivir de cara a la muerte. La ética de la autenticidad del primer Heidegger nos invita a hacer un movimiento de éxodo que sale del calor del hogar burgués para atrevernos a vivir heroicamente sin techo ni cuidado, en lo que el alemán expresa tan ruda como bellamente en la palabra *Un-zuhause*: un *no-hogar* definitivo sin esperanza ni perspectiva alguna que no sea el poder «disfrutarse» a sí mismo en el *pathos* nietzscheano de quien afirma la vida a pesar de su absurdo.

Pero el movimiento del segundo Heidegger es, precisamente, de signo contrario. De lo que se trata ahora para poder vivir auténticamente es de encontrar un hogar y un refugio que se ha perdido. La existencia inauténtica no consiste más en la cómoda instalación en la cotidianidad mediocre y gris de la ciudad moderna para huir del destino irremediable de la muerte, sino en el estado de caída que supone estar lejos del hogar más propio del hombre, que es el Ser. Ahora se trata más bien de emigrar de un frío descampado hacia un lugar existencial que ofrece el calor de un refugio ontológico. Si Heidegger en *Sein und Zeit* invitaba a abandonar la engañosa comodidad de la mediocridad cotidiana para atreverse a vivir en medio de la radical *Heimatlosigkeit* del hombre, el Heidegger de su segunda época invita a una autenticidad que es un retorno a la «patria»: ésta no es otra que la «cercanía al Ser», la cual exige una forma de vida radicalmente distinta. El hombre moderno, urbano, de *Sein und Zeit*, creía tener un hogar y estaba engañado: no quería enfrentar la verdad de su irremediable desfondamiento. Su alienación es una falta de coraje y su destino no es otro que aceptar su estar arrojado en medio de la nada cósmica. El de la *Kehre* está igualmente engañado, pero porque ha *olvidado* que, en efecto, sí tiene una patria y se encuentra *exilado* en la vida moderna. El nihilismo deja de ser así el destino del hombre moderno para convertirse en su *enfermedad* y su *destierro*, lo cual implica la posibilidad de una cura y de un retorno a una existencia apoyada en la calidez que da la cercanía con el misterio oculto en las cosas. En *Sein und Zeit*, todo el asunto se agotaba en tomar consciencia de una irremediable *Heimatlosigkeit* de la que no había escape posible. Ahora se trata de abandonar la *Heimatlosigkeit* de una cultura que se ha exilado a sí misma, para re-instalarse en la verdad de un Ser que se revela como *Heimat* auténtica ⁶¹.

Así, la *inautenticidad* no es *huida de la nada*, sino *olvido del Ser* (*Seinsvergessenheit*). En *Bauen Wohnen Denken*, Heidegger se preguntará si la *Heimatlosigkeit* del hombre moderno no consistirá precisamente en no poder reconocer el rostro auténtico del *habitar* como un *cuidar del Ser* ⁶², al limitarse a entender ese *habitar* como mera resolución técnica del problema que supone la carencia de «viviendas». La *inautenticidad* como *olvido del Ser* se identifica con la tendencia histórica del Occidente a *objetivar* los entes y entificar el Ser, desde la metafísica que entiende la relación del hombre con el Ser como un

61 Martin Heidegger, «Brief über den 'Humanismus'», en *Wegmarken (Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 9)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996, p. 357 y ss.

62 Martin Heidegger, «Bauen Wohnen Denken», en *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1997, p. 156.

representarse los entes y un poseerlos a través de la mirada para poder dominarlos técnicamente.

Salir de esa inautenticidad significa entonces *recordar* (*Andenken*), la mutua pertenencia del hombre al Ser a partir no de un ejercicio racional sino desde la opción libre y creativa por vivir de formas que posibiliten un habitar que es cuidado del Ser y escucha atenta y solícita a lo real. Esto implica, entre otras cosas, que el «programa» de renovación de la metafísica no culmina con ni arranca en un nuevo punto de partida «intelectual» sino en una *forma de vida* que genera un modo de pensar diferente: una *habitud* no objetivante en la que ya no es posible la filosofía como mero discurso, sino un *pensar* que se encarna más bien en palabra poética y praxis de vida.

ALGUNOS PROBLEMAS: ¿DE LA AUTONOMÍA MORAL DEL SUJETO A LA SUMISIÓN RELIGIOSA?

Antes de concluir, quisiera mostrar algunos de los problemas que quedan abiertos en esta perspectiva. Es indudable que los hay, tanto de orden metafísico como epistemológico. Yo voy a concentrarme apenas en los problemas propiamente éticos. No para resolverlos o para servirme de ellos como armas útiles para la descalificación fácil, sino para sacarlos a la luz y estimular al lector a llegar a sus propias conclusiones.

En primer lugar, surge un problema que ya habíamos visto cuando me referí a *Sein und Zeit*: ¿no está Heidegger de nuevo introduciendo una ética concreta de «contrabando» y dándole un rango ontológico que no tiene? Pareciera que sí, porque sigue manteniendo, de alguna forma, las categorías de *autenticidad* e *inautenticidad* para designar el «olvido del Ser» y el «habitar» que posibilitaría el nuevo «pensar originario». No obstante, las expresiones «auténtico» e «inauténtico» no ocuparán ya el lugar central que tenían en *Sein und Zeit*. Más bien pareciera que Heidegger no puede evitar la tentación de ver «confirmada» su antigua visión, así sea «reinterpretándola» como si el nuevo sentido que cobra en la *Kehre* ya hubiera estado allí en la época anterior. Por otra parte, la idea de lo *auténtico* de la existencia es sin duda mucho más problemática en *Sein und Zeit* que en la *Kehre*. Como vimos, en *Sein und Zeit* la idea de que las opciones radicales del hombre son la *autenticidad* y su contrario aparece como arbitraria precisamente porque Heidegger parece considerar que no hay patrón alguno para los esbozos o proyectos de sí que el hombre crea como posibilidades de ser. ¿Cómo es posible hablar de autenticidad si, en definitiva, el hombre puede hacer de sí lo que sea, con tal de que lo haga «decididamente»? Si se responde que el carácter auténtico lo da ese *pathos*, uno puede volver a preguntarse de dónde saca el carácter

«normativo» ese *pathos*, si no es de la propia arbitrariedad de Heidegger, a quien le parece bien que así sea.

Pero en la *Kehre* resulta que la autenticidad ha ganado un referente para su propia mensura, porque las opciones del hombre tienen ahora un marco ontológico que le dan solidez y permiten medir su pertinencia: lo auténtico será aquello que posibilita al hombre vivir de acuerdo al *habitar* como cuidado y escucha del Ser. Lo que en *Sein und Zeit* parecía «contrabando» y «trampa» (decir que no hay «nada» que le de sustancia normativa a los proyectos del hombre y luego postular la «resolución decidida» como ideal negando que lo sea) ya no lo es: ahora simplemente se afirma que el bien del hombre es vivir conforme a un cierto «entallamiento» dentro de los parámetros que surgen de su propia experiencia de diálogo y respuesta a un Ser que lo interpela y en el cual se encuentra religado. Responder a esa «vocación ontológica» implica ser *auténtico*, porque es un descubrir y vivir lo que es más «propio» de la existencia.

Ahora bien, esto nos conduce a otro serio cuestionamiento. Si Heidegger ha logrado conjurar el abismo del decisionismo nihilista recurriendo a un *ethos originario* que se derivaría de una pertenencia ontológica y mutua entre el hombre y el Ser, es lógico preguntarse si no estará haciéndolo pagando el precio de sacrificar uno de los logros fundamentales de la modernidad: la autonomía moral del sujeto. En efecto, si el Ser es quien de alguna forma da el parámetro de la *medida* que el hombre hace de sí mismo, pudiera pensarse que éste depende ahora de nuevo, aún a pesar de Kant y Nietzsche, de una instancia heterónoma que de una forma misteriosa, que el mismo Heidegger dejaría en la oscuridad, «dictaría» al hombre los «principios» de su actuar moral. Esto se ve reforzado por el marcado carácter «religioso» que tiene toda la reflexión de la época de la *Kehre*. Habermas, por ejemplo, piensa que *el lenguaje de «Ser y Tiempo» había sugerido el decisionismo de una vacía resolución, mientras la filosofía tardía (de Heidegger) insinúa una disposición igualmente vacía a la sumisión*⁶³.

Pienso que la crítica es válida, sobre todo porque quizás Heidegger deja en la oscuridad de su lenguaje en qué consistiría ese darse una medida a sí mismo desde los horizontes que ofrece, por ejemplo, la «cuaternidad»; o en qué consiste ese carácter de «estar destinado» o «enviado» que caracteriza a la existencia

63 «Die Sprache von *Sein und Zeit* hatte den Dezionismus leerer Entschiedenheit suggeriert; die Spätphilosophie legt die Submissivität einer ebenso leeren Unterwerfungsbereitschaft nahe». Jürgen Habermas, «Die metaphysikkritische Unterwanderung des okzidentalen Rationalismus: Heidegger», en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985, p. 168. Traducción mía.

humana. Pero por otra parte, no hay que olvidar, como vimos líneas atrás, que Heidegger mismo afirma que lo que el Ser le «da» al hombre no son «reglas» precisas para su actuar moral, sino algo mucho más fundamental, aquello precisamente que es condición de posibilidad de esa dimensión moral de la existencia humana. Que no es, por cierto, negada por él en ningún momento. Lo que sucede es que críticos como Habermas no pueden comprender de qué está hablando Heidegger. Simplemente por estar situados en un horizonte distinto, que no es sino el horizonte que el mismo Heidegger quiere superar. La concepción habermasiana se sitúa un contexto moderno «clásico», más bien de sabor kantiano, en el cual la autonomía moral exige soberanía absoluta del sujeto para darse su propia ley. Cosa que, obviamente, para un pensador ilustrado no puede significar una arbitrariedad igualmente absoluta. La conquista ilustrada de la libertad de la conciencia individual supone necesariamente ganar un parámetro que garantice la universalidad de lo moral pero que, a su vez, no sea «heterónimo», ni esté fundamentado en una instancia «externa» que se imponga como «autoridad» al individuo. El programa emancipador de la conciencia ilustrada se ve ante la paradoja de tener que hacerle justicia a un sujeto cuya libertad es entendida como afirmación soberana de sí mismo, pero que igualmente debe tener límites que le den sentido universal y «objetivo» a los principios morales que se deriven de esa afirmación de y a partir de sí mismo. Kant intenta resolver el asunto por la vía del «imperativo categórico» y Habermas por lo que parece ser una simple variante suya, a saber, la de unas «reglas» inherentes a toda argumentación, que constituirían el «fundamento» de una racionalidad universal y que garantizarían que los principios morales pudiesen fundamentarse a partir una intersubjetividad entendida como diálogo y comunicación entre los actores individuales libres y autónomos ⁶⁴.

El problema de esas vías de solución es, sin embargo, que no parecen sino trasladar lo que anteriormente era una instancia externa al sujeto, trascendente, a la inmanencia de la razón. Como bien hace notar Nietzsche, con la «invención» del imperativo categórico (o de las «condiciones del discurso»), se da un paso atrás para evitar el nihilismo implícito (y a su juicio inevitable) que se esconde detrás de la constatación ilustrada de que no hay una ley heterónoma, sino tan sólo una conciencia que debe determinarse a sí misma. Para Nietzsche, Kant sacrificaría la verdadera autonomía ganada en la Ilustración ante el «Moloch de la abstracción» del «deber por el deber», con lo cual simplemente se estaría sustituyendo a Dios como fundamento objetivo de la moral por otra instancia —la

64 Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983. Ver también Nelson Tepedino, «La ética dialógica de Jürgen Habermas. Paradojas de una idea de racionalidad», en *Logoi. Revista de Filosofía*, n. 1, Caracas: Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Católica Andrés Bello, 1998, pp. 105-122.

razón—, que no por inmanente es menos «heterónoma»⁶⁵. Visto desde esa perspectiva, el primer Heidegger no hace sino ser fiel a la consecuencia última que se derivaría de una concepción plenamente moderna y «emancipatoria» del actuar humano: éste no puede sino desembocar en el decisionismo vacío y nihilista, al no haber *nada* que lo sustente, salvo la perspectiva de absoluto desfondamiento de todo que es la muerte. Para evitar eso, hay que forzosamente salir de la interpretación del hombre como un «sujeto» soberano, absolutamente autónomo, que tiene a los «objetos» frente a sí y que puede manipularlos a su antojo desde la libertad ilimitada de la que dispone. Para realizar ese cambio de horizonte necesario, Heidegger hará lo que ya hemos analizado con detalle: concebir al hombre no como un sujeto aislado, absolutamente suelto, que esté «frente» al Ser como su «objeto», sino como el ente cuya esencia consiste en una «relación» de pertenencia y arraigo fundante en él, que, además, no es una relación primariamente «conceptiva», sino «vocativa». El hombre no tiene el Ser frente a sí y no deben «ir hacia» él a poseerlo con el «ojo de la mente» o con su acción transformadora, sino que está ya instalado en él y se le hace presente desde sí mismo, dándose a su sentir como un don y una llamada a modular conscientemente esta relación fontanal, ahora sí, a través de su conocer y su actuar.

Es excesivo por parte de Habermas suponer que la relación de «escucha» que supone para el hombre este ser «poseído» por el Ser sea necesariamente una relación de sumisión (*Unterwerfung*) frente a una «autoridad» heterónoma. Lo sería si Heidegger afirmara que de tal experiencia se pudiesen derivar, de manera conceptiva, «principios morales» a partir del «Ser». Pero, como vimos, no se trata de eso. Más bien, este «darse» del Ser es de una calidad «experencial», que Heidegger pone como previa y posibilitante, tanto de la dimensión cognitiva en su sentido restringido de tipo «representacional», como de la posibilidad de que el hombre elabore normas y códigos morales para orientar su actuar. Es más bien recordarle al hombre que su actuar, y la sabiduría moral que ha nacido de él a lo largo de la historia, no está pendulando sobre el vacío de su arbitrariedad, sino enmarcado dentro de un *arraigo* ontológico de sí mismo en una realidad que le *exige* ser asumida para poder llegar a ser algo él mismo. La dación del Ser al hombre no es la de una autoridad que ordena, sino la de la entrega de su propia realidad como *posibilidad abierta* que clama por cobrar formas concretas, por *realizarse*. En ese sentido, el Ser es *posibilidad de posibilidades*, lo que hace que haya hombre y cosas y lo que lo sustenta e impulsa a vivir. Y vivir para el hombre es, precisamente, realizar su *existencia*, su especialísima condición de ser el único «ente» que se «sabe» y se «siente» habitado

65 Friedrich Nietzsche, «Der Antichrist, § 11», en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Band 6*, München-Berlin: DTV-De Gruyter, 1988, pp. 177-178.

por el Ser. Entendido así, la vocación ontológica de ser «pastor de Ser» no es un «principio moral», no es una «orden», no es un «deber» que arrastre inexorablemente al hombre a la «sumisión», sino una condición de su existencia que, en sí misma, es abierta y exige una libre modulación, según sea su concretísima situación vital. Que el Ser se de al hombre como experiencia fundante no quiere decir que le imponga una forma de ser determinada. Quiere decir que lo *abre* a tener que darle forma a su propio ser. Y esto puede hacerlo de forma *propia* o *impropia*, es decir, en una relación de armonía y respeto —de *cuidado*— de la realidad en la que está incardinado y que lo hace ser, o de desconocimiento y violencia de los límites que dimensionan su propio existir. En otras palabras: la apertura constitutiva del darse del Ser al hombre supone, precisamente, la libertad y la autonomía suyas para atender o no el llamado que supone la experiencia de su *religación*. Recordemos, además, que la manera en la cual el hombre se da forma a sí mismo es de naturaleza poética: el Ser se le da como marco y horizonte, como *coordinadas* dimensionales (cuyos elementos conforman la *cuaternidad*) dentro de las cuales debe darse su propia medida según sean las posibilidades que se le hagan presentes. Y esa medida de sí mismo, ese esbozo primario de su propia realidad depende, como vimos, de la manera en que su imaginación creadora module una interpretación de sí en el lenguaje. Además —lo hemos repetido hasta la saciedad—, la revelación de la verdad del Ser no es la de una transparencia absoluta de naturaleza puramente eidética, sino la patencia de un misterio, que se muestra siempre como una resistencia a entregarse totalmente y que, por lo tanto, ofrece siempre posibilidades abiertas de entrega que invitan a seguir explorando creativamente el vasto campo de lo no-desvelado.

Esa tematización del Ser como dación de sí mismo como posibilidad excluye, pues, la crítica ilustrada que lo ve como el determinante absoluto del hombre como una conciencia que tendría que «someterse» dócilmente a sus «imperativos». Entiendo, claro está, que la crítica es válida en la medida que haya incapacidad por parte de los críticos de situarse en un horizonte distinto, en el cual se compromete incluso la idea misma del pensar. Esa es una dificultad mayor, puesto que, como vimos, Heidegger afirma que lo que está haciendo no es más «filosofía», en el sentido en el que pudiese entenderlo la filosofía académica e ilustrada. Es un pensamiento que asume conscientemente su raíz poética y su fundamentación experiencial y existencial. Eso supone que el acceso al sentido de mucho de lo que se afirma dependerá, en gran medida, de haber compartido, así sea de manera «análoga», la experiencia a la que se alude. Una experiencia que, ciertamente, encierra un carácter profundamente religioso, aun a pesar de las reservas que el mismo Heidegger parecía tener con respecto a esa dimensión de su propio pensar. No solamente porque, como hice notar páginas atrás, la sustitución del *Seyn* heideggeriano por la palabra *Dios* genera

un texto asombrosamente paralelo a los escritos de muchos pensadores místicos del Occidente, sino sobre todo por el hecho de que Heidegger *religa* al *Dasein* a un fundamento misterioso que lo habita, lo hace ser, y lo impulsa a crearse libremente, cuidando de sí y de la realidad en la que se inserta. Ese devolverle al hombre desgarrado y vacío de *Sein und Zeit* un *sentido* derivado de un *arraig*o profundo en el Ser es devolverle también lo que constituye, a juicio de Xavier Zubiri, la esencia de toda religión: estar y saberse *religado* al misterio que hace que haya algo antes que nada.

Es por ello que pienso que el límite mayor del segundo Heidegger no es ninguno de los que sus críticos más acérrimos le echan en cara, sino precisamente su propia resistencia a asumir esta dimensión religiosa de su planteamiento, que se ve reflejada en su insistencia continua en su radical «novedad», en su carácter de «nuevo comienzo» para el pensar del Occidente. Nuevo es, sin duda, el intento —yo diría atrevimiento—, de asumir este horizonte religioso por parte del filosofar en pleno siglo xx. Y no por el hecho de serlo —otros pensadores lo han sido: hay un existencialismo cristiano—, sino por la pretensión de querer superar la metafísica de la modernidad —sólidamente establecida gracias a su derivación científica y técnica—, por un pensamiento que podríamos catalogar como religioso y poético a la vez. Eso, para algunos, quizá sea un intento de mirar hacia atrás. Para otros, entre los que me cuento, más bien un intento que, en el fondo, no es nada nuevo, pero tampoco supone una nostalgia reaccionaria, sino el deseo de sacar a la luz una dimensión de nuestro pensar y nuestro existir que ha sido tercamente olvidado por la filosofía y por nuestra praxis contemporánea, a saber, la honda vinculación que hay entre el pensar y el sentir, entre el hombre y el Ser, entre las cosas y su misterio. A mí modo de ver, la *Kehre* de Heidegger es una suerte de extraño resurgir, en las postrimerías de la modernidad, de la Sabiduría en medio de la *gnosis* técnica de nuestro tiempo, un retorno de la filosofía a las fuentes del asombro místico de la que una vez nació.

NELSON TEPEDINO