

HEIDEGGER Y LA POSTMODERNIDAD

La relación de Heidegger con el pensamiento postmoderno ha sido afirmada, criticada, negada desde diferentes perspectivas. Algunos, como Habermas, lo critican por ver en él un continuador del nihilismo de Nietzsche, como un paso decisivo hacia un pensamiento postmoderno que no ofrece ninguna salida. Desde dentro de la postmodernidad, las posturas han sido diferentes. Lyotard lo rechaza porque ve aún en Heidegger un representante de la filosofía de los relatos y de las realidades absolutas. Otros, como Rorty, lo ven y lo aprecian como un precursor de la postmodernidad, aunque no haya llegado a sacar las últimas consecuencias. Y finalmente, otros, como Vattimo, ven en él el modelo para una filosofía postmoderna que siga siendo pensamiento y ontología «débiles», sin llegar al relativismo de Lyotard o de Rorty.

¿Cuál es realmente la postura de Heidegger? ¿Es Heidegger un postmoderno? ¿Es, más bien, un precursor de la postmodernidad? Y en este caso, ¿de qué postmodernidad? ¿De la de Rorty, de la de Vattimo o de ninguna de ellas? ¿Nos muestra Heidegger el camino para una postmodernidad bien entendida? A estas preguntas quisiéramos dar una breve respuesta.

1. HEIDEGGER ANTE LA CRÍTICA POSTMODERNA

Seguramente el representante más característico y al mismo tiempo el más radical de la filosofía postmoderna es J. F. Lyotard. En su libro *La condición postmoderna* Lyotard proclama la muerte de todo sistema o de todo relato filosófico. En general, en la modernidad se han dado tres metanarraciones: Emancipación de la humanidad en la Ilustración, teleología del espíritu en el idealismo y hermenéutica del sentido en el historicismo. Todas estas legitimaciones del saber estarían superadas. «En la sociedad y cultura contemporáneas, sociedad postindustrial, cultura posmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad,

sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación»¹.

En autores como Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino y más tarde en el racionalismo se ha buscado una razón o una realidad metafísica como fundamento del saber, de la verdad o de la ciencia. La ciencia moderna dejó de buscar una fundamentación metafísica y vio las condiciones de lo verdadero, las reglas del juego de la ciencia dentro del juego científico y consideró que han de ser establecidas en el seno de la misma ciencia y en un debate científico.

Un tipo diferente de legitimación, que incluye una visión de la realidad y un tipo de relato, es el que ha tenido lugar en el proceso de emancipación de la humanidad. El principio que lo ha animado no ha sido el conocer, sino la libertad y la epopeya de su emancipación de todo lo que le impedía regirse por sí misma. Esta legitimación resulta interesante para Lyotard, ya que no implicaría ni una unificación, ni una totalización de los juegos de lenguaje en un meta-discurso².

En la actualidad se dan otros tipos de legitimación, como la teoría del vínculo social, que tienen su origen en el siglo XIX. Los principales modelos son el marxista, que encierra ya una gran complejidad, el de Talcott Parsons y N. Luhmann y la «Teoría crítica» de la Escuela de Frankfurt. Parsons o Luhmann consideran la sociedad de modo optimista, como un organismo que se va autorregulando, fundándose en el principio de bienestar. El esquema marxista es complejo, pero se podrían ver sus fundamentos en la dialéctica y en la lucha de clases. La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt se considera también marxista; sería una de las muchas corrientes dentro de este movimiento.

Las visiones metafísicas han resultado imposibles. Los grandes metarrelatos han dejado de tener actualidad, en buena parte a causa de la ciencia. Pero también las legitimaciones científicas resultan insostenibles. La crisis de la ciencia se viene acentuando desde finales del siglo XIX. Nietzsche habría hecho ver que el nihilismo europeo es precisamente una consecuencia de aplicar la exigencia científica de verdad a la exigencia general del saber. Recientemente el saber científico se ha subordinado a la producción, al capital y en definitiva al poder, que intenta mantener su situación. La universidad se subordina también a la performatividad, convirtiéndose así en un subsistema del sistema social³.

Por otra parte, la teoría del consenso tiene una serie de presupuestos metafísicos. Presupone ante todo que los interlocutores se pueden poner de acuerdo acerca de leyes universalmente válidas. En el fondo Habermas vendría a admitir implícitamente que la humanidad es una especie de sujeto universal, que busca una emancipación común⁴.

1 J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, p. 73.

2 *Ibid.*, pp. 69-70.

3 *Ibid.*, pp. 74-75, 84, 89-94.

4 *Ibid.*, pp. 116-119.

No hay posibilidad de legitimaciones. La historia ha llegado a su fin y ha sido triplemente confutada: Confutación de la racionalidad de lo real en Auschwitz; de la revolución proletaria como recuperación de la verdadera esencia humana, por Stalin; de la economía de mercado por la crisis del capitalismo.

Frente a todos estos intentos de unificación y de legitimación del saber, Lyotard afirma una gran heterogeneidad, a la que corresponden numerosos juegos de lenguaje. Estos son diferentes e imposibles de unificar bajo un meta-lenguaje. En *La condición postmoderna* Lyotard acepta los juegos de lenguaje de Wittgenstein; y en su libro *Le différend*, considerado por él como su libro filosófico, habla de múltiples regímenes de proposiciones y de géneros de discursos ⁵.

No existe, según Lyotard, un régimen de proposiciones o un género de discursos que goce de una autoridad universal. No se da tampoco un metalenguaje que pueda decidir en favor de uno de los géneros cuando existe contraposición o litigio entre ellos. La elección de un sistema de frases o de un género de discursos se hace a costa de los restantes. No existe un lenguaje en paz consigo mismo; el lenguaje es complejo, como la realidad. En el lenguaje subyace la idea de un acaecer o evento (*Ereignis*); en el lenguaje las frases acaecen, «hay» frases.

El concepto de *Ereignis* o de evento hace pensar inmediatamente en Heidegger, en quien el concepto de evento es el fundamental y definitivo. Para Heidegger el ser no es un «algo», sino un acaecer o evento (*Ereignis*). Al final, el evento es incluso más fundamental que el ser, ya que también el ser es dado en el evento. En este evento acaecen: cielo, tierra, hombre y dioses. El hombre es el lugar donde se da la apertura o iluminación. Esta iluminación es ya «hablante», es habla o lenguaje en sentido originario (*Sage*) y el hombre antes que hablante es oyente de este lenguaje originario ⁶.

Lyotard ve un acercamiento entre él mismo y el escrito *Tiempo y ser (Zeit und Sein)* de Heidegger en este concepto. Pero Lyotard se apresura a marcar las diferencias entre él y Heidegger: «Excepto que esa meditación (*Zeit und Sein*) persiste en hacer del “hombre” el destinatario del acto de dar, por lo que el *Ereignis* es acogido por el hombre que cumple su destino de hombre al entender la autenticidad del tiempo. Destino, destinatario, destinador, hombre, son aquí instancias o relaciones dentro de los universos presentados por las proposiciones, son *to lógo*. El “hay” tiene lugar, es un evento, pero no presenta nada a nadie, no se presenta y no es lo presente ni la presencia» ⁷.

5 *Ibid.*, pp. 25-28, 76-77; *Le différend*, nn. 78-79, 178-180.

6 Cf. M. Berciano, 'El evento (*Ereignis*) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger', en *Acercamiento a la obra de Martín Heidegger*, Actas de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca 1991, pp. 91-118.

7 J. F. Lyotard, *Le différend*, 94

En pocas palabras: Lyotard no admite ni un hombre que comprenda la autenticidad del tiempo, ni un hombre al que se dirige el lenguaje del evento (*Sage*), ni «un» lenguaje del evento. El evento de Heidegger no es suficientemente evento, según Lyotard, y se encuentra aún ligado a los conceptos propios de la metafísica o de los metarrelatos.

Una postura diferente sobre Heidegger tiene Jürgen Habermas. Este autor no es ciertamente un postmoderno, sino un decidido anti-postmoderno. En una conferencia de 1980: *Die Moderne. Ein unvollendetes Projekt (La modernidad. Un proyecto inconcluso)*, Habermas acusa al pensamiento postmoderno de antimoderno y de neoconservador⁸.

Modernidad se ha utilizado en diferentes sentidos. Aquí Habermas lo entiende como «el proyecto de la modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la ilustración, consistente en desarrollar las fuerzas objetivadoras, los fundamentos universalistas de la moral y del derecho y el arte autónomo..., y en liberar de sus formas exotéricas las potencialidades cognitivas... y aprovecharlas para la praxis, esto es, para la configuración racional de las relaciones vitales»⁹.

En el siglo XX se ha conservado en parte este optimismo en autores como Popper, si bien éste se centra demasiado unilateralmente en el aspecto cognitivo. Pero hay también filósofos conservadores viejos o neoconservadores que se oponen a él o buscan otras soluciones. Y sobre todo se oponen a él los llamados postmodernos. La situación de la postmodernidad se caracteriza por una falta de visión y de perspectivas acerca de la sociedad, así como por un desmoronamiento de las utopías.

Por su parte, Habermas cree que no hay que dar por perdido el proyecto de la modernidad, aunque haya que reorientarlo y reorganizarlo. «Considero infundada la tesis de la llegada de la postmodernidad. No cambia la estructura del espíritu del tiempo, ni el modo de la lucha por futuras posibilidades de vida, ni se retiran de la conciencia histórica las energías utópicas en general»¹⁰.

La discusión filosófica con la postmodernidad la lleva a cabo Habermas sobre todo en su libro *El discurso filosófico de la modernidad (Der philosophische Diskurs der Moderne)*. En él discute Habermas con diferentes filósofos: Nietzsche, Hegel, izquierda hegeliana, Heidegger, Horkheimer, Adorno, Derrida, Bataille, Foucault. Con ello Habermas intenta «desandar el camino filosófico de la modernidad hasta el punto de partida, para volver a probar en la encrucijada la dirección emprendida una vez»¹¹.

8 J. Habermas, *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt 1981, pp. 444-464.

9 J. Habermas, *Ensayos políticos*, p. 273.

10 J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt 1981, p. 145.

11 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 345.

En resumen: Habermas cree que Hegel fue el primer filósofo que desarrolló un claro concepto de lo moderno, haciendo de ello un problema filosófico. Frente a una modernidad que se había encaminado ya defectuosamente, Hegel intentó una explicación y una reconciliación de la totalidad, mediante una razón a la que le interesasen también las relaciones vitales. Pero su idea de totalidad no fue la de la modernidad, sino una idealización de la comunidad cristiana. Mediante la idea de un absoluto que se autorrealiza, el problema de la autoconciencia de la modernidad se resuelve demasiado bien. La razón toma el lugar del destino y sabe que todo acaecer con un significado esencial ya está decidido.

Una objeción fundamental que se ha hecho repetidamente contra la modernidad ha sido la de afirmar una razón fundada en el principio de subjetividad, que quiere acabar con todas las formas desocultas de explotación sólo para implantar en su lugar el señorío inexpugnable de la racionalidad ¹².

Habermas admite que esta subjetividad debería ser corregida, pero ¿cómo? Marx sigue la vía de la praxis, pero queda envuelto en dificultades semejantes a las de Hegel. Tampoco las respuestas neoconservadoras han sido satisfactorias. En realidad, el proyecto de la modernidad no ha sido bien llevado al concepto ni por Hegel, ni por Marx, ni por la derecha, ni por la izquierda hegelianas. El mismo Habermas intenta llevarlo a cabo mediante su teoría de la acción comunicativa. Pero no vamos a detenernos en este punto.

En la llegada a la postmodernidad han tenido un papel decisivo Nietzsche y Heidegger. Sobre Nietzsche afirma Habermas: «Con la entrada de Nietzsche en el discurso de la modernidad se cambia la argumentación desde los cimientos». Este autor renuncia a una renovada visión del concepto de razón, se despide de la dialéctica de la ilustración y despacha el programa moderno en su totalidad ¹³. Con esto en Nietzsche se daría una radical oposición al programa de la modernidad.

Heidegger continuaría en esta línea de Nietzsche, pero evitando las aporías de una crítica de la racionalidad y usando la crítica inmanente para destruir la metafísica occidental. Según Habermas, Heidegger lleva a cabo este programa mediante cuatro operaciones. En primer lugar reafirma el valor de la filosofía mediante una precomprensión ontológica del ser. En segundo lugar, considera la metafísica desde Descartes centrada en la subjetividad. Sus resultados han sido: Voluntad de dominio, totalitarismos políticos, dominio de la técnica. En tercer lugar, ve en Nietzsche la consumación de la metafísica y la indicación de un nuevo comienzo. Por último, Heidegger cree que el pensar debe reclamar un conocimiento más allá del pensar reflexivo ¹⁴.

12 *Ibid.*, p. 71.

13 *Ibid.*, p. 106.

14 *Ibid.*, pp. 158-163.

La fuerza unificadora no la busca Heidegger ni en la razón, ni en el arte, sino que la ontologiza, poniéndola en el ser. En su filosofía tardía, Heidegger afirma un concepto de destino del todo indeterminado. Con esto el ser se sus trae a toda proposición descriptiva ¹⁵.

Estas afirmaciones estarían confirmadas en *Ser y tiempo* y en otros escritos de Heidegger, según Habermas. En *Ser y tiempo* el ser queda dentro del horizonte del Dasein. De este modo no se llega más allá de la filosofía transcendental, sino que más bien se radicaliza ésta. El Da del Dasein es el lugar donde se abre la iluminación del ser. Heidegger recae, según Habermas, en la filosofía de la subjetividad de un Dasein solipsista, constituido en autor del esbozo del mundo. Habla también Heidegger de un mundo intersubjetivo. Pero desvaloriza de entrada las estructuras del mundo de la vida que van más allá del Dasein individual. La praxis diaria se caracteriza por el dominio de los otros de un sujeto impersonal (*Man*) ¹⁶.

En la *Kehre* heideggeriana se da un cambio, que tendría estas características: 1) Heidegger renuncia a un fundamento último para afirmar un evento (*Ereignis*) que sólo se puede describir, sin que sea posible explicarlo de forma argumentativa. 2) Heidegger rechaza el concepto existencial ontológico de libertad. 3) Heidegger rechaza el fundamentalismo que llega a un primero; pero este rechazo no alcanza a los grados de conocimiento, los cuales descansan en un fundamento imperecedero ¹⁷.

Como puede suponerse, Habermas rechaza la explicación heideggeriana de la modernidad y la «solución» que propone. «Por lo menos permanece oscuro cómo en la movilidad de un acaecer de la verdad, del cual no se dispone, podría mantenerse el núcleo normativo de una pretensión de verdad que también trasciende espacio y tiempo» ¹⁸. En realidad, no le falta razón a Habermas en esto. La filosofía heideggeriana desemboca en una falta de normas claras, en una relatividad y pluralidad parecidas a las que afirma la postmodernidad. Pero volveremos sobre esto.

La relación entre Lyotard y Habermas ha centrado parte de la discusión en torno a la postmodernidad. Entre otros, han intervenido en ella Benhabib, Welsch, R. Rorty y G. Vattimo.

El pensamiento de Rorty está expuesto sobre todo en su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. En la introducción del mismo, Rorty dice claramente: «El objetivo de esta obra es acabar con la confianza que el lector pueda tener en “la mente” en cuanto algo sobre lo que se debe tener una visión “filosófica”, en el “conocimiento” en cuanto algo que debe ser objeto de una “teo-

15 *Ibid.*, pp. 166-169.

16 *Ibid.*, pp. 176-179.

17 *Ibid.*, p. 181.

18 *Ibid.*, p. 192.

ría" y que tiene "fundamentos" y en la "filosofía" tal como se viene entendiendo desde Kant»¹⁹.

De esta concepción clásica de la filosofía no se libra tampoco la filosofía analítica o filosofía del lenguaje. A finales del siglo XIX la visión clásica de la filosofía estuvo ya amenazada por la psicología empírica y por las filosofías de Nietzsche, Dilthey o Bergson. A comienzos de este siglo hubo un intento de ecuperación por obra de Husserl y de Russell. Pero los sucesores de éstos: Heidegger, Sartre, Sellars y Quine acabaron con dichas pretensiones²⁰.

Con ello se ha acabado también la idea de una mente como espejo de la naturaleza. La idea de filosofía como disciplina que busca representaciones privilegiadas resulta ininteligible y la idea de epistemología buscada por Descartes y Kant debe ser abandonada. El tiempo de la epistemología ha terminado²¹.

La epistemología ha de ser sustituida por la hermenéutica. Una hermenéutica que para Rorty es la expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por la epistemología no llegue a llenarse. «La hermenéutica ve las relaciones entre varios discursos como los cabos dentro de una posible conversación, conversación que no presupone ninguna matriz disciplinaria que una a los hablantes, pero donde nunca se pierde la esperanza de llegar a un acuerdo mientras dure la conversación»²². «La hermenéutica no es otra forma de conocer... Es mejor considerarla como otra forma de arreglárselas»²³. En esta línea estaría, según Rorty, la hermenéutica de Gadamer, el cual sigue en buena medida a Heidegger.

En realidad, Rorty no dice mucho de Heidegger en este libro. Pero hace a él algunas alusiones importantes. Para Rorty, el segundo Heidegger pertenecería a la filosofía sin espejos, junto con Göthe, Kierkegaard, Santayana, William James, Dewey y el segundo Wittgenstein. En la introducción del libro, Rorty repite varias veces el «trío» Wittgenstein, Heidegger, Dewey, en quienes ve importantes puntos comunes: Los tres estarían de acuerdo en que hay que abandonar la noción de conocimiento como representación exacta; los tres consideran que se deben descartar las nociones de «fundamentos del conocimiento»; los tres nos han introducido en un período de la filosofía revolucionaria. Los tres serían historicistas y nos recordarían que las investigaciones del conocimiento, o de la moralidad, o del lenguaje, o de la sociedad quizá no sean más que una apologética o un intento de eternizar un determinado juego lingüístico etc.²⁴

19 R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid 1983, p. 16.

20 *Ibid.*, pp. 157-159.

21 *Ibid.*, p. 162.

22 *Ibid.*, p. 289.

23 *Ibid.*, p. 321.

24 *Ibid.*, pp. 15-20.

En tres artículos de los años 1984-1988, Rorty ve un acercamiento de Heidegger al pragmatismo, por el hecho de que considera la práctica social como un dato primario e incuestionado, en vez de como un *explanandum* ²⁵. El presunto pragmatismo de Heidegger estaría también en relación con la voluntad de dominio, a la cual ha venido a parar la metafísica occidental, y según la cual las relaciones de poder constituyen la esencia de la vida humana ²⁶.

Los artículos anteriores fueron luego publicados en el libro *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. En la introducción, Rorty afirma que ha considerado a Heidegger como postmoderno y que desearía no haberlo hecho, dada la confusión del término. Heidegger sería simplemente un postnietzscheano ²⁷.

Con respecto a los problemas que presenta la discusión modernidad-postmodernidad, Rorty se deshace fácilmente de ellos. Según Rorty habría que minimizar la importancia de la tradición filosófica, más bien que considerarla como algo que necesita superarse o desenmascararse. La historia de la filosofía desde Descartes hasta Nietzsche sería «como una distracción de la historia de la ingeniería social concreta que hizo la cultura contemporánea del Atlántico Norte» ²⁸. De manera más concreta: Las diferencias entre Lyotard y Habermas desaparecerían en el intento deweyano de preocuparse por las cosas concretas de los problemas cotidianos de la comunidad de cada cual. Esto sería una ingeniería social, que debería convertirse en el sustituto de la religión y de las metanarraciones, evitando, por otro lado, hacer del intelectual una persona que escapa de las instituciones y de las reglas, como condición para hacer posible un auténtico criticismo ²⁹.

Más importancia, en relación con Heidegger, tiene G. Vattimo. Como postmoderno, Vattimo se opone también a Habermas, quien, según Vattimo, propondría un nuevo metarrelato. Pero tampoco está de acuerdo con Lyotard. En primer lugar, porque no considera el valor de la historia; y en segundo lugar, porque en fin de cuentas su crítica parece presuponer un nuevo relato y apoyarse en él. También difiere de Rorty, según el cual la postmodernidad vendría a reducirse al olvido de una tradición filosófica. La filosofía no tendría más función que hacerse cargo de un error, sin proponer una nueva vía ³⁰.

Según Vattimo los precursores de la postmodernidad son Nietzsche y Heidegger, y en ellos debería inspirarse ésta. En el primero la postmodernidad se centra en la idea del eterno retorno; y en Heidegger tiene sobre todo relación

25 R. Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, p. 18. En este libro se recogen éstos y otros artículos.

26 *Ibid.*, pp. 54-55.

27 *Ibid.*, pp. 15-16.

28 R. Rorty, 'Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad', en A. Guiddens y otros, *Habermas y la modernidad*, Madrid 1991, p. 272.

29 *Ibid.*, pp. 274-276.

30 G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona 1991, pp. 19-20.

con la superación de la metafísica. En ambos autores desaparece la idea de fundamento y la idea de explicación por las causas; en uno y otro se critica la subjetividad de la modernidad; y en ambos se rechaza la idea de una historia como un proceso unitario ³¹.

La filosofía postmoderna de Vattimo es llamada por él y por su grupo: Pensamiento débil, ontología débil, ontología del declinar. Este pensamiento renuncia a convertirse en la sigla de una nueva filosofía. Con todo, quiere seguir siendo «ontología» y filosofía. A pesar de este carácter débil, Vattimo quiere «proponer una lectura ontológica, y no sólo sociológica, psicológica, histórico-cultural de la existencia humana en la condición tardomoderna, postmoderna, tecnológica» ³². El pensamiento débil sería un esfuerzo por salvar un discurso ontológico frente a los citados saberes, por una parte, y frente a la metafísica fuerte, por otra, tanto a la de corte platónico como a las formas modernas: historicismo, iluminismo, idealismo, positivismo o marxismo ³³.

El pensamiento débil entiende mantenerse dentro de la hermenéutica. Pero no de la hermenéutica de Gadamer, Apel o Habermas. Sería una hermenéutica nihilista, según expone Vattimo en su libro *Oltre l'interpretazione (Más allá de la interpretación)*. La hermenéutica es ella misma radicalmente histórica y no puede considerarse como descripción de una estructura objetiva, sino como destino (*Geschick*) en sentido heideggeriano. La hermenéutica sería una interpretación más, dentro del juego de interpretaciones. Ahora bien, una hermenéutica así se encontraría dentro de la lógica nihilista propia de Nietzsche. También habría que hablar de hermenéutica nihilista en Heidegger, ya que según él del ser no se puede hablar en términos de estados de cosas o de objetos, sino en términos de evento ³⁴.

La filosofía, según Vattimo, consistiría en enseñarnos a movernos en la maraña de estos mensajes, haciéndonos vivir cada uno de ellos en su indisoluble vínculo con los demás y también en su continuidad con ellos. La filosofía es sobre todo recuerdo y diálogo con la tradición, rescatando y reuniendo los monumentos del pasado. «La filosofía no puede ni debe enseñar a dónde nos dirigimos, sino vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte» ³⁵.

Las referencias a Heidegger se encuentran en cada página de los escritos de Vattimo. Aquí vamos únicamente a indicar los conceptos heideggerianos principales que usa.

31 G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona 1987, pp. 10-16, 19-23, 106-108, 145-152; id., *La sociedad transparente*, Barcelona 1990, pp. 74-75, 77-81; id., *Ética de la interpretación*, Barcelona 1991, p. 15, etc.

32 G. Vattimo, *Más allá del sujeto*, Barcelona 1989, pp. 9-10.

33 G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 23.

34 G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermenéutica per la filosofia*, Bari 1994, pp. 9-13, 16.

35 G. Vattimo, *Más allá del sujeto*, p. 11.

El primero de ellos es la crítica a la metafísica occidental, con el olvido del ser, la filosofía de esencias, idea de fundamento, explicaciones causales e idea de subjetividad. Es obvio que estas ideas se encuentran en Heidegger. Otra idea que se repite en los escritos de Vattimo es la de evento (*Ereignis*) y relacionada con ella, la de *Ge-stell*. Sin duda se trata de ideas fundamentales en Heidegger. Lo que no está claro en Vattimo es cómo entiende el ser, el *Ereignis* y el *Ge-stell*, ni la relación que existe entre ellos, ni la relación del hombre con los mismos. De todo esto habla con amplitud Heidegger.

Otra idea que repite con frecuencia Vattimo es la de nihilismo, que según él estaría presente en Nietzsche y en Heidegger. Vattimo reconoce que puede resultar escandaloso hablar de un Heidegger nihilista. Sobre todo porque Heidegger no se considera tal, porque cree que hay que superar el nihilismo y porque consideraría que él lo supera de hecho. Pero Vattimo piensa que se puede calificar legítimamente a Heidegger como nihilista, aunque para ello haya que ir más allá de los textos del propio Heidegger³⁶.

La superación de la metafísica y el diálogo con la historia, afirmados por Vattimo, los ve fundados en los conceptos heideggerianos de «superación de la metafísica» (*Überwindung* o *Verwindung*) y de «recuerdo o rememoración» (*Andenken*).

La verdadera superación estaría indicada por el concepto de *Verwindung*, como diferente de *Überwindung* y como contrapuesto a él. Vattimo menciona tres tipos de superación: Superación en sentido corriente, superación dialéctica y la superación heideggeriana. La primera significa dejar atrás un pasado que ya no tiene nada que decirnos; la segunda es la superación hegeliana, indicada por el término *Aufhebung*. Según Vattimo, el término *Überwindung* indicaría precisamente esta superación. De ella se diferenciaría la propiamente heideggeriana, indicada por *Verwindung*. Este concepto indica el reponerse de una enfermedad, cuyos rastros permanecen de alguna manera. Así sucedería con la metafísica. Esta es algo de lo que uno se recupera, pero también algo a lo que se vuelve y que de algún modo permanece. Hay que vivir la metafísica y llegar hasta el fondo de la misma para superarla reponiéndose de ella. Lo que no parece que se pueda superar, según Vattimo, es el nihilismo, ya que también esta superación sería nihilista³⁷.

Con este concepto de *Verwindung* tendría relación el de *Andenken*, entendido como un volver a la historia y a la tradición. *Andenken* es recuerdo, rememoración, volver al pasado, recuperando los recuerdos o monumentos históricos. En cuanto al contenido, *Andenken* quiere expresar la ausencia de fundamento. Indicaría una desfundamentación de los horizontes históricos que

36 G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, pp. 42, 115-116; id., *Más allá del sujeto*, pp. 51-52; id., *El fin de la modernidad*, pp. 23, 108.

37 G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, pp. 145-152; id., *Il pensiero debole*, pp. 21-22; id., *Aventuras de la diferencia*, pp. 111-112.

crean agotar el sentido del ser. Y además, indicaría la ausencia de límite, como un recorrido que no es posible concluir. De esta manera *Andenken* asume dentro del pensamiento postmoderno la función que era propia de la fundamentación metafísica. En realidad, la rememoración que indica *Andenken* no es tan simple, sino que es un rememorar, retomar, aceptar, distorsionar. Esta actitud ante la historia es considerada por Vattimo como una *pietas*³⁸.

Precisamente esta superación y este pensar rememorativo heideggerianos indicarían, según Vattimo, lo que realmente es el pensamiento postmoderno. De ahí que la filosofía de Heidegger constituya la base para una verdadera filosofía de la postmodernidad.

2. INTERPRETACIONES INSUFICIENTES DE HEIDEGGER

Según lo que acabamos de decir, Heidegger para Vattimo puede ser considerado como el precursor de la postmodernidad. También Rorty condivide esta idea. El mismo Lyotard parece admitir que Heidegger se acercó al pensar postmoderno, aunque se quedase a medio camino. Y también Habermas, aunque desde una perspectiva distinta, le reconoce a Heidegger un carácter precursor de la postmodernidad. Para los primeros estas ideas heideggerianas constituyen un mérito; para Habermas, un demérito. Pero nos preguntamos: ¿Se pueden aceptar alguna de estas interpretaciones de Heidegger? ¿Cuál es realmente la postura filosófica de Heidegger y cuál su relación con la postmodernidad? Aunque sea brevemente quisiéramos dar una respuesta a estas preguntas.

A juzgar por sus escritos, Lyotard se ha ocupado poco de Heidegger. Pero en algún caso se refiere al concepto fundamental de la filosofía heideggeriana: El evento o *Ereignis*.

En síntesis, según Lyotard la reflexión de Heidegger en *Zeit und Sein* consiste en hacer del hombre el destinatario del acto de dar, por lo que el *Ereignis* es acogido por el hombre, que cumple su destino de hombre al entender la autenticidad del tiempo. A este evento Lyotard contrapone un *hay*, que también es evento, pero que no presenta nada a nadie, no se presenta y no es lo presente ni la presencia. Por otro lado, el lenguaje originario o *Sage* sería entendido por Lyotard como algo en sí, que se destina al hombre y que tiene necesidad del hombre para ser pensado y formulado.

En primer lugar, el hombre para Heidegger no es ante todo destinatario del evento, sino que acaece en el evento y como parte del mismo. Ni el evento ni el ser son un «algo» en sí, ni van destinados al hombre, ni el hombre es

38 G. Vattimo, *Il pensiero debole*, p. 22; id., *Aventuras de la diferencia*, pp. 117, 119, 123-124; id., *Ética de la interpretación*, pp. 29, 31, 44, 165; id., *Más allá del sujeto*, pp. 103-104.

capaz de llevarlos del todo a la palabra. El evento es destino y tiene siempre su lado oscuro. Mal se pueden dar en este contexto visiones unitarias o de totalidad en Heidegger.

Por otra parte ¿qué es ese «hay» de que habla Lyotard? Si no presenta nada a nadie ¿cómo se puede hablar de él? ¿Cómo se puede decir que es evento o que es acaecer? ¿Qué es realmente el evento del que habla Lyotard?

Habermas se ha referido muchas veces a Heidegger. En relación con este tema, lo hace sobre todo en su libro: *El discurso filosófico de la modernidad*. Como hemos ya indicado, la crítica de Habermas se centra en dos conceptos: En el Dasein de *Ser y tiempo* y en el evento o *Ereignis* en el Heidegger posterior.

Habermas ve el Dasein como el lugar de la iluminación del ser. En un primer momento Heidegger tendría presente la intersubjetividad; pero luego caería en la idea moderna de la subjetividad y afirmaría un Dasein solipsista, autor del esbozo del mundo. Por otra parte, el concepto de evento indicaría un acaecer como destino, del cual no se dispone. Habermas no ve cómo en este acaecer pueda darse un núcleo normativo de una pretensión de verdad.

En realidad, el Dasein en *Ser y tiempo* es ya muy complejo y no indica sólo el hombre concreto, sino una apertura general del mundo (*Da-sein*) más amplia que el *Dasein*-hombre. Este es sin duda el lugar de la apertura, de la iluminación o del sentido del ser. Pero *Da-sein* es mucho más amplio que hombre concreto³⁹. Hablar, por lo tanto, de un Dasein solipsista en *Ser y tiempo* no tiene sentido.

Por otra parte, aunque esté dominado por el sujeto impersonal («uno» o *Man*), el Dasein no pierde nunca la posibilidad de conocer su autenticidad, como puede verse en la segunda sección de *Ser y tiempo*, donde Heidegger habla de conciencia y de decisión. El Dasein no pierde nunca el «presaber» acerca del ser y de su propio ser, presaber que es punto de partida para la pregunta por el ser.

En cuanto al *Ereignis*, éste no es un destino fatalista o determinista. Heidegger no quiere con esta idea de destino negar la libertad, aunque haya afirmaciones que puedan inducir a pensarlo. El acaecer como destino tampoco elimina la posibilidad de una construcción de verdad⁴⁰.

En pocas palabras: La filosofía de Heidegger ni es irracional, ni es fatalista, ni lleva a una total inacción. La crítica de Habermas a Heidegger no sólo no llega a las raíces de la filosofía de éste, sino que casi ni entra en ella. Es cierto, por otra parte, que tampoco puede fundamentar las acciones concretas que Habermas quisiera, para una crítica de la sociedad.

39 Cf. M. Berciano, '¿Qué es realmente el Dasein en la filosofía de Heidegger?', en *Themata*, 10 (1992) 435-450.

40 Cf. M. Berciano, *El evento (Ereignis) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger*.

Como ya hemos indicado, Rorty se ha interesado por la filosofía de Heidegger y la valora para fundar su propio pensamiento. Pero creemos que interpreta de manera totalmente extraña los conceptos heideggerianos. Ante todo, al hablar de la hermenéutica olvida algo que es fundamental en Heidegger: Que el Dasein o el hombre tiene siempre un presaber, sea como ser-en-el-mundo, sea como perteneciente al evento. Sin este presaber no habría posibilidad ni de círculo hermenéutico, ni de plantearse la pregunta por el ser. Pero es que tampoco habría posibilidad de hermenéutica en el sentido ya limitado que indica Rorty: Como posibilidad de ver las relaciones entre varios discursos como los cabos dentro de una posible conversación, con la posibilidad de llegar a un acuerdo o a un desacuerdo fructífero⁴¹. ¿Cómo es posible esto sin un tipo de «saber» o presaber?

En segundo lugar, querer ver en Heidegger a un pragmatista por su concepto de praxis, reduciendo ésta a una pragmática social, o relacionar estos conceptos con la voluntad de dominio (que Heidegger critica y rechaza) parece una broma y equivale a hacer una caricatura de la rica y amplia praxis del Dasein como ser en el mundo.

Mucho más importante es el diálogo que entabla Vattimo con Heidegger, en el cual quiere inspirarse, dando de él una interpretación personal. Pero tampoco creemos que esta interpretación de Vattimo se sostenga.

El concepto fundamental heideggeriano usado por Vattimo es el de evento o *Ereignis*. Pero Vattimo no cita apenas los escritos de Heidegger donde se expone este concepto. Se limita casi exclusivamente a un paso de *Identität und Differenz*, al que retorna repetidamente en sus escritos. Los escritos de Heidegger: *Das Ding*, *Die Sprache*, *Der Weg zur Sprache*, *Zeit und Sein* y el *Protokoll* sobre el mismo estaban ya publicados cuando Vattimo escribió sus libros en contexto postmoderno y tratan con cierta amplitud sobre el evento. Pero Vattimo no los cita. Cita en cambio el lugar indicado de *Identität und Differenz*, que es afirmado más bien de paso. Mucho menos cita el importantísimo volumen *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, publicado en 1989. No es extraño que su interpretación del evento sea insuficiente, aunque sí exprese algunos rasgos del mismo.

Un segundo concepto importante en la discusión de Vattimo con Heidegger es el de nihilismo. Este concepto es ambiguo. En Vattimo significa sobre todo ausencia de fundamento; indica que del ser no queda nada, porque se convierte en valor; que el ser pasa primero al poder del sujeto y que al caer la subjetividad no queda ninguna otra fundamentación. En definitiva, el nihilismo se da porque el ser no es, sino que acaece. Con esto el nihilismo vendría a centrarse también en el concepto de evento.

Vattimo sabe muy bien que Heidegger no sólo no se considera a sí mismo nihilista, sino que critica el nihilismo de Nietzsche y cree superarlo. Pero Vatti-

41 R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 289.

mo piensa también que hay que ir más allá de los textos de Heidegger y que en el fondo éste sería nihilista.

Tampoco aquí abunda Vattimo en citas de los escritos heideggerianos. El autor usa poquísimo los textos de Heidegger sobre la nada y sobre el nihilismo. La *Introducción a la metafísica*, la *Carta sobre el humanismo* o los escritos sobre Nietzsche son poco citados, a pesar de su gran extensión y a pesar de la insistencia de Vattimo en acercarse a Nietzsche y a Heidegger.

Con respecto al contenido del nihilismo, creemos que no se puede hablar tan fácilmente de ausencia de fundamento en Heidegger. *Ser y tiempo* es una obra en camino y no llega a realizar su proyecto. El fundamento sería el ser. A éste no se llega. Pero una cosa es que no se llegue a un fundamento y otra que no lo haya. A veces se ha insistido en la afirmación de Heidegger: Ser lo hay en tanto que hay verdad; y verdad la hay en tanto que hay Dasein⁴². De ahí se ha querido deducir que el Dasein es el fundamento; y algunos, como Habermas, lo han entendido en sentido solipsista. Como ya hemos dicho, el Dasein en *Ser y tiempo* es ya muy complejo e indica una apertura general, mayor que el hombre. Es la apertura del ser. Creemos que en *Ser y tiempo* habría que hablar más bien de un fundamento-abismo que de una ausencia de fundamento.

Esto mismo sucede en *La esencia del fundamento*. «El fundamento es un carácter esencial transcendental del ser en general». Este queda de nuevo ligado al Dasein, a la transcendencia, a su proyecto del mundo. Con esto el fundamento está en la libertad. «La libertad es el fundamento del fundamento» y como tal el fundamento es abismo⁴³. De nuevo se trata más bien de algo inalcanzable que de una ausencia de fundamento.

Esta idea está aún presente al hablar del evento en *Beiträge zur Philosophie*. Aún allí se dice textualmente que el Da-sein o apertura originaria «es acaecida (transit.) por el ser (*durch das Seyn*)»⁴⁴.

En las clases sobre el principio de razón suficiente (*Der Satz vom Grund*) Heidegger critica su intento anterior de buscar la esencia del fundamento. Cuando Heidegger dio estas clases, en 1955/56, estaba ya en pleno contexto del evento. Heidegger cita en ellas los versos de Angelus Silesius: «La rosa es sin porqué (*Die Rose ist ohn Warum*) - Florece porque florece...». Pero Heidegger explica que esto no significa que la rosa no tenga un «porqué». La botánica indicaría enseguida varias causas del florecimiento de la rosa. Se trata más bien de no plantearse: La rosa es rosa y florece sin prestar atención a ello y sin plantearse la pregunta o el porqué. No se pregunta por sí misma⁴⁵.

42 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt 1977, p. 304.

43 M. Heidegger, 'Vom Wesen des Grundes', en *Wegmarken*, Frankfurt 1976, pp. 172-175.

44 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Frankfurt 1989, p. 304.

45 M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, pp. 69-72.

No se puede negar fácilmente la existencia de un fundamento, aunque no se pueda llegar a él. Sobre todo porque el evento acaece y porque el acaecer permite construir algo, como veremos más adelante. El evento «da» ser, «da» tiempo y constituye en lo propio al hombre y a los entes. Heidegger estaría más cerca de una teología negativa que de la pura negación de un fundamento.

En su interpretación de Heidegger Vattimo se centra en dos conceptos: Superación y rememoración. El primero es expresado por *Verwindung*, que Vattimo considera como contrapuesto a *Überwindung*; el segundo se expresa con *Andenken*. Pues bien, creemos que la contraposición entre los dos primeros no se da, sino que más bien se explican uno por medio del otro. Lo que dice Vattimo de *Verwindung* es aceptable. Pero eso mismo lo dice Heidegger de *Überwindung*, término usado por él con mucha más frecuencia, casi exclusivamente. «Esta superación (*Überwindung*) de la metafísica no deja de lado la metafísica», sino que «vuelve a descender a la cercanía de lo más cercano»⁴⁶. No merece la pena insistir en esto, cuando el mismo Heidegger afirma expresamente: «La superación (*Überwindung*) de la metafísica sólo merece pensarse en la medida en que se piensa en la recuperación (*Verwindung*)»⁴⁷. O bien: «A un intento así, la recuperación (*Verwindung*) de la metafísica lo presenta ante todo como una superación (*Überwindung*)»⁴⁸.

Tampoco el concepto de *Andenken* es interpretado de modo satisfactorio por Vattimo. Éste lo ve demasiado en relación con el pasado y con el recoger y reunir los monumentos o restos históricos. Pero no presenta los pasos en los que Heidegger ve el pasado con una proyección de futuro y de construcción.

Andenken como volver al pasado se da en el contexto de una historia que es destino del ser. Pero no es ante todo un volver al pasado para recoger los restos históricos, sino para «pensar precisamente lo aún no pensado (*das Unge-dachte*) en lo que ha sido, como lo que hay que pensar». En este sentido, el pensar como rememorar (*Andenken*) es un pre-pensar (*Vordenken*). De ahí que se trate de un «prepensar rememorante» (*andenkendes Vordenken*). Nótese que el rememorar es un participio y que el nombre es «prepensar». O simplemente se trata de un auténtico «pensar», que es el término más usado por Heidegger para indicar el verdadero filosofar. Este pensar vuelve al pasado y proyecta un futuro; es *andenkend-vordenkendes Denken*⁴⁹.

En realidad, ni el pasado ni el futuro son lo fundamental en el pensar, sino «aquello a partir de lo cual ha de ser dicho lo venidero y en lo cual ha de

46 M. Heidegger, 'Was ist Metaphysik?', en *Wegmarken*, Frankfurt 1976, p. 367; id., 'Brief über den Humanismus', *ibid.*, p. 352; id., 'Die Zeit des Weltbildes', en *Holzwege*, Frankfurt 1977, pp. 99-100; id., 'Überwindung der Metaphysik', en *Vorträge und Aufsätze*, I, Pfullingen 1967, pp. 64, 71; id., *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt 1989, p. 182.

47 M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, p. 71.

48 M. Heidegger, 'Zur Seinsfrage', en *Wegmarken*, p. 416.

49 M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, pp. 158-159.

ser salvaguardado lo ya sido»⁵⁰. Esto es la fuente, el origen. Esto está ya latente en el pasado, en la historia de la metafísica; pero no ha sido pensado. De ahí que la vuelta al pasado sea para proyectar y pensar lo aún no pensado.

En resumen: Creemos que Vattimo no interpreta bien a Heidegger y que en éste no se puede fundar el «pensamiento débil» defendido por Vattimo. No se puede hacer de Heidegger un postmoderno en el sentido en que entienden de Vattimo la postmodernidad.

3. HEIDEGGER PENSADOR POST-MODERNO

A pesar de todo, sí se podría decir que Heidegger es un crítico de la modernidad, que ha superado la filosofía de la modernidad y que en este sentido puede ser considerado como un filósofo post-moderno.

La crítica de Heidegger a la modernidad se encuadra dentro de la crítica a la metafísica occidental, de la cual constituye una parte decisiva. «Toda la filosofía moderna, Nietzsche incluido, se mantiene dentro de la explicación del ente y de la verdad iniciada por Descartes»⁵¹.

La idea fundamental de la metafísica moderna que critica Heidegger es la de subjetividad. «El hombre se constituye en aquel ente en el cual se funda todo ente en el modo de su ser y de su verdad»⁵². El concepto clave aquí es el de representación. El representar del hombre y el carácter de representación dispone acerca de la esencia de toda objetividad y ésta constituye ahora la esencia del ser. «Lo que constituye ahora la esencia de la res en general —la *realitas*— es el carácter de representación del representar»⁵³. «Sólo lo que se presenta a nuestro representar y nos sale al encuentro de tal manera que es puesto y colocado sobre un fundamento, vale como lo que está seguro, esto es, como objeto. Sólo lo que está así es tal que podemos decir de ello con certeza: es. Sólo lo que es puesto en un representar fundamentado puede tener valor de ente»⁵⁴.

Estas ideas de representatividad, de representación y de fundamentación están presentes en toda la época moderna como características esenciales de la misma. Pero tienen su origen ya en Platón y se consuman en Nietzsche. Éste ve la metafísica occidental, que comienza en Platón, como metafísica de valores inasequibles que termina conduciendo al nihilismo, como derrumbamiento de los valores precedentes, para dejar paso a nuevos valores.

50 M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt 1981, p. 150.

51 M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, p. 87.

52 *Ibid.*, p. 88.

53 M. Heidegger, *Nietzsche. Der europäische Nihilismus*, p. 224.

54 M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, p. 54.

Resultado de esta metafísica son la técnica y las ciencias modernas. Pero la técnica actual no es sino el resultado visible de la esencia de la técnica, que es idéntica a la esencia de la metafísica moderna y que estaba actuando ya mucho antes⁵⁵. Como puede verse, la crítica de Heidegger a la metafísica moderna es parte de una crítica más general a la metafísica occidental y la supera por ambos extremos.

Se puede decir que Heidegger es filósofo post-moderno, ya que critica la metafísica moderna. Pero no sólo es crítico de los grandes sistemas de la modernidad, sino también de Nietzsche, del existencialismo, del marxismo y de todas aquellas corrientes en las que pervive la metafísica platónica *sensu lato*. Esto es: Todo lo que se llama ontología y quiere ser tal; lo que no se considera ontología, pero es ontología por contraposición; toda metafísica cristiana o acristiana; todo tipo de filosofía de la vida; todas las filosofías que son una mezcla de lo anterior. Y finalmente Nietzsche, con su platonismo invertido⁵⁶.

Pero esto ¿no viene a dar razón a la interpretación que Vattimo hace de Heidegger? Pensamos que no. En primer lugar porque Heidegger no quiere anular la historia de la metafísica, sino superarla recuperándola, recuperándose de ella, recuperando la esencia oculta de la misma. Esto es lo que indica con el concepto de «superación» como *Überwindung* y como *Verwindung*. En esto Heidegger se diferencia de Nietzsche, en el cual se da, según Heidegger, una consumación, pero no una superación de la metafísica. Nietzsche rechaza la metafísica anterior y afirma un platonismo invertido, pero permanece aún dentro de la metafísica. Heidegger superaría la metafísica y cree que la misma técnica moderna puede ser superada. En la técnica misma, junto al peligro crece lo que salva, aunque no se sabe cómo llegará.

Precisamente por esto, en Heidegger se podría dar también una superación del nihilismo, que según Nietzsche sería propio de la metafísica occidental y consecuencia de ella. Esta superación es algo más que la afirmación del superhombre o de lo dionisiaco en Nietzsche.

Las posibilidades de superación sin llegar a una total dispersión del saber o del pensar se dan a lo largo de toda la filosofía de Heidegger. En *Ser y tiempo* el Dasein tiene un presaber acerca del ser y de su propia autenticidad, que no desaparece ni a causa del fenómeno del «Uno» impersonal (*Man*), ni a causa de las formas inauténticas de apertura. Este presaber se sigue dando siempre, aunque se explique de diferentes maneras, en el camino del pensar heideggeriano: Vivir en la apertura como libertad, estar en la iluminación del ser, en el espacio abierto, en el evento, en la apertura e iluminación del mismo, como lugar de las mismas. El hombre no pierde nunca ese tipo de «saber» o de «presaber», o de «saber atemático», que le permite orientarse e ir construyendo un pensar.

55 M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, p. 69.

56 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 218.

Precisamente por esto el hombre puede superar y recuperar la metafísica, buscando lo esencial en ella y planeando una metafísica renovada. Pero la recuperación aquí no es ni un mero recordar monumentos históricos, ni restaurarlos, ni una mera restauración de la metafísica. «Aquí sucede algo distinto de una mera restauración de la metafísica. Por lo demás, no hay ninguna restauración que pueda tomar lo transmitido únicamente como se recojen del suelo las manzanas caídas del árbol. Toda restauración es interpretación de la metafísica»⁵⁷.

Y habría que añadir que la reinterpretación nos remite a una serie de implicaciones. Reinterpretar implica: una orientación, la posibilidad de dialogar, la reflexión, la distinción, un proyecto, un futuro, una construcción. En esto consistiría el «pensar» heideggeriano, como contrapuesto a la filosofía. Y todo esto es posible por un «saber» acerca del ser, del sentido o de la realidad.

Heidegger considera este pensar como un camino. Se trata de un camino particular: «El camino del pensar ni se extiende desde un “de dónde” a un “a dónde”, como una carretera terminada, ni existe de por sí en parte alguna. Sólo el caminar, en este caso el preguntar pensante, constituye el trazado y el movimiento (*Be-wegung*)»⁵⁸.

El camino del pensar no es una carretera asfaltada, con puntos fijos de partida y de llegada. Pero tampoco es un barbecho, ni un círculo cerrado, ni un laberinto. En un camino hay perspectivas y horizontes, hay una dirección. Y Heidegger afirma que cuando el hombre se abre a las perspectivas y a la dirección puede dar pasos reales, que van construyendo el camino. El camino es también esto: una construcción. Esta se va haciendo poco a poco. «Lo construido no se queda tendido detrás, sino que es incorporado (*eingebaut*) al paso siguiente y preconstruido a éste»⁵⁹. Para construir hay que estar atentos a lo que es dado en el evento y reflexionar, relacionar, integrar (*Gefüge*). Así se incorpora lo nuevo a la construcción del camino.

Ya suponía Heidegger que este «pensar» podría no satisfacer. «Existe la posibilidad, e incluso sucede en gran medida realmente así, de que de entrada no se soporte un camino de este tipo, sea porque se lo considera falto de perspectiva o superfluo, sea porque se lo tiene por una necedad»⁶⁰. Ejemplos de estas posturas los acabamos de ver.

Pensamos que pueden bastar estas ideas para hacer ver que la filosofía de Heidegger permite una cierta construcción. El pensar tiene su base en el evento. Este tiene siempre su lado oscuro; pero también tiene siempre su lado abierto. El evento es destino, pero no es destino fatalista, sino envío. Todos

57 M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, p. 36.

58 M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1971, p. 164.

59 *Ibid.*, p. 165.

60 *Ibid.*, p. 165.

estos conceptos indicarían un sentido. Y el lugar de éste es el hombre, como parte del evento. Que de éste vaya surgiendo sentido lo indicaría la construcción del camino. Construcción siempre inconclusa, pero también con horizontes y perspectivas.

A Heidegger se lo puede hacer responsable de una relativización de los sistemas. El mismo dice: El tiempo de los sistemas ha pasado. Pero ni se lo puede incluir entre los postmodernos, ni se lo puede considerar como verdadero precursor de los mismos, sin interpretarlo mal.

Finalmente creemos que Heidegger ofrece una óptima aportación para una verdadera filosofía «postmoderna» en la que la historia de la metafísica no sea anulada, sino recuperada y en este sentido superada.

MODESTO BERCIANO VILLALIBRE