

La postmodernidad de Heidegger*

Richard E. Palmer

I. ¿Heidegger postmoderno?

¿Por qué hablar de la «postmodernidad» de Heidegger? Existe una buena razón: para muchos lectores americanos, Heidegger aparece como un retrógrado, un místico o un chiflado. Sus interpretaciones de textos poéticos han sido tomados, con frecuencia, como ejercicios ideosincrásicos que no merecerían ninguna atención de no referirse a un hombre cuyos mayores logros han sido «en el campo de la filosofía». Sus imitadores y discípulos literarios tampoco le siguen; sus esfuerzos son considerados por los «miembros del establishment» como desviaciones del rigor de la exégesis en

* Richard E. Palmer (1933) es, en la actualidad, Director del Departamento de Filosofía y Religión del MacMurray College, en Jacksonville, Illinois (USA). Autor de más de treinta trabajos publicados, la mayoría de ellos sobre temas relacionados con la hermenéutica, el existencialismo y la postmodernidad. La reflexión sobre Heidegger ocupa uno de los puestos centrales en su investigación filosófica, encontrándose entre sus escritos: *Hermeneutics: Interpretation Theory in Scheleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*; *Toward a Postmodern interpretative Self-Awareness* y *Heidegger and Humanism: on Heidegger's Doing in the Letter on Humanism*.

El presente estudio sobre la postmodernidad en Heidegger ofrece una visión del pensamiento de este autor desde la exposición de su contribución a un autoconocimiento interpretativo postmoderno, frente al racionalismo tecnológico. Resulta interesante, asimismo, el estudio de las semejanzas y diferencias entre Heidegger y Nietzsche ambos en ruptura con la modernidad, aunque desde distintas perspectivas.

Atendiendo a la dificultad que para la comprensión —también para la traducción— contienen siempre los términos utilizados por Heidegger, se han tenido en cuenta la traducción de *Sein und Zeit* por José Gaos (F.C.E., México, 1951); la traducción francesa de *Heraklit* por Jean Lauray y Patrick Lévy (Gallimard, 1973) y la traducción italiana de *Unterswegs zur Sprache* por Alberto Caracciolo (U. MURSIA & C., Milano, 1973).

(N. del T.)

favor de absurdas reflexiones sobre el «acontecer de la verdad» y la «apertura del ser». La hermenéutica ha errado al ser un nuevo y equivocado camino para interpretar textos, una «peligrosa tendencia» que puede tentar al estudioso desprevenido alejándole del texto y conduciéndole estrictamente a hipotéticas meditaciones sobre la naturaleza del lenguaje, lo que, en rigor, no merece ni el nombre de filosofía, ni el de interpretación literaria¹.

Otros, más influidos por lo europeo, sostienen que el pensamiento estructuralista francés ha «reemplazado» las consideraciones de Heidegger sobre el lenguaje y que su poética y «expresionista» exégesis tiene poco que hacer frente a los disciplinados procedimientos y agudas distinciones que se encuentran en el estructuralismo. La serie de materias afectadas por las implicaciones del estructuralismo, sería mucho mayor que las afectadas por las reflexiones sobre poemas de Hölderlin, Trakl o Rilke, los cuales, en todo caso, sólo pueden ser correctamente apreciados en la lengua alemana original. Por otra parte, Jacques Derrida ha señalado positivamente la trampa en la que cae Heidegger en metafísica, en la que cree encontrar un origen permanente que podría ser recuperado gracias a una reflexión hermenéutica; cuando, por el contrario, la opinión más radical es que el lenguaje contiene dentro de sí mismo recursos para infinitas variaciones y niveles de sentido y que no hay un significado fijo, original o «real» que puede ser recuperado².

¿Es, entonces, correcto referirse en rigor a Heidegger como un pensador «postmoderno»? Tal pregunta contiene ya en su misma formulación el problema de la definición de «postmoderno» o, quizá la presunción de que uno ya es capaz de definir este elástico y sugestivo término. ¿Se refiere a un «nuevo gnosticismo» —un contacto directo con un «conocimiento universal»—, como ha afirmado recientemente Hassan?³ O, ¿en verdad, la postmodernidad —como sugiere Derrida— no es más que la otra cara de aquella ruptura, que tiene lugar a finales del siglo XIX, en cuya estructura se percibe como una creación interpretativa del lenguaje sin anclarse en ningún logos o afirmarse principalmente fuera del lenguaje mismo —por ejemplo, más allá de la «metafísica»?⁴—. ¿Es, quizá, un lenguaje que centra y un conocimiento de carácter interpretativo, sin sujeto ni objeto, la esencia de lo postmoderno?

¹ V. CAMPBELL TATHAM, «High-Altitude Hermeneutics», en *Diacritics* 3 (Verano, 1973), 23.

² JACQUES DERRIDA, «Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences» en RICHARD MACKSEY y EUGENIO DONATO, eds., *The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The Structuralist Controversy* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1970), pp. 247-48. De interés al respecto es el reciente libro de JOSEPH N. RIDDEL, *The inverted Bell: Modernism and the Counterpoetics of William Carlos Williams* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1974) y la revisión del mismo ser por J. HILLIS MILLER, quien discute el contraste entre DERRIDA y HEIDEGGER sobre los orígenes, «Deconstructing the Deconstructers», *Diacritics*, 5 (Verano, 1975, 24-31).

³ V. «New Gnosticism: Speculations on an Aspect of the Postmodern Mind», ensayo nº 6 en su *Paracriticisms* (Urbana: University Illinois Press, 1975).

⁴ Véase el artículo de DERRIDA antes citado.

¿Qué ha ocurrido para este rechazo arcádico, tecnofóbico, de la modernidad?³ O, ¿se trata de un movimiento hacia una psicología más radical, como se puso de manifiesto con el impacto del existencialismo y la fenomenología y, más recientemente, con el movimiento hacia una psicología transpersonal?⁴

El intento de adscribir a Heidegger a una de las anteriores definiciones de lo «postmoderno» podría ser erróneo y ofensivo. Injustamente, se subordinaría la contribución de Heidegger al problema de la definición de lo postmoderno, cuando la cuestión más importante es, precisamente, dicha contribución. En efecto, preguntando *cómo contribuye Heidegger a un "autoconocimiento interpretativo postmoderno"*, se puede dejar en suspenso: 1) El problema de definir lo postmoderno (ya que lo que está en juego es la contribución de Heidegger en la definición de un nuevo conocimiento interpretativo) y 2) La pregunta de si Heidegger puede, entonces, ser clasificado como «postmoderno» (puesto que él podría contribuir a un auto-conocimiento interpretativo postmoderno, según fuese o no clasificado como un pensador «postmoderno»). El problema real, en definitiva, no es de categorías ni de clasificaciones, sino más bien, el del carácter de la contribución de Heidegger.

Más compleja, en la recepción de Heidegger en América, es la necesidad de poner de manifiesto su radicalidad. La trascendencia de Heidegger no está en contribuir a una nueva técnica o método para la interpretación literaria; lo que permite, fácilmente, que las explicaciones de Heidegger se consideren como una moda más. Sin embargo, Heidegger pone en cuestión la perspectiva esencial del lenguaje, el modelo de conocimiento e interpretación, el carácter y fin del conocimiento y las definiciones de «verdad» que los críticos literarios han asumido como algo axiomático. No se puede permitir, por tanto, que Heidegger sea considerado como un místico o un chiflado; sus argumentos respecto a lenguaje, interpretación y verdad deben relacionarse con una directa defensa de las concepciones de lenguaje, interpretación y verdad que ello presupone. Nuestra tesis general es que la contribución de Heidegger a la interpretación literaria, no está fundamentalmente en proporcionar un estilo o «aproximación» que pueda ser aceptada (o rechazada) por los intérpretes oficiales de la literatura, quienes rehúsan examinar sus propios presupuestos; antes bien ello enturbia un fundamental y reflexivo criticismo de la actividad interpretativa de la mente —los presupuestos sobre la interpretación misma— que actúa en la interpretación del intérprete con un poema, drama

³ V. HASSAN, *Paracriticisms*, pp.124-126, así como el ensayo final «Models of Transformation: Ideology, Utopia, and Fantasy in America», pp. 151-76.

⁴ Tengo en mente especialmente la psicología de la «tercera fuerza», el trabajo de ROLLO MAY, R. D. LAJNG, MASTOW, ERIKSON, ROGERS y otros, así como el más radical JACQUES LACAN y la psicología de la «cuarta fuerza» que explora la experiencia mística, el éxtasis, el respeto, la admiración, la synergía, y la compasión. Tengo en manuscrito un ensayo: «Some Versions of Postmodern», en el que sugiero diez versiones no-heideggerianas de lo postmoderno; una sección está dedicada a psicología y postmodernidad.

o novela. La contribución de Heidegger, en otras palabras, se encuentra en la dirección de un nuevo auto-conocimiento hermenéutico⁷.

II. El problema de los orígenes

Pero, ¿dónde comienza a articularse el significado hermenéutico —el significado para un nuevo auto-conocimiento interpretativo— del pensamiento de Heidegger? Este dilema es, por sí mismo, ilustrativo del problema planteado, ya que Heidegger nos sitúa frente a un pensamiento tan radical que se resiste a ser incluido incluso en nuestras (modernas) concepciones; se resiste a toda fácil integración: tan extraño resulta a las direcciones predominantes de pensamiento. Ellas mismas nos sugieren cuatro vías posibles de aproximación, de las cuales elegiremos la cuarta.

La primera aproximación sería relacionar las «superaciones» que se encuentran en Heidegger y explicar el significado de cada una de ellas. Por ejemplo, el pensamiento de Heidegger es, resueltamente, *superación del humanismo*: como él expone en su famosa «Carta sobre el Humanismo», el concepto mismo del Humanismo está cargado de concepciones previas de hombre, como «animal racional» que posee el lenguaje, y de una concepción del hombre en relación con el mundo que Heidegger rechaza⁸. El pensamiento de Heidegger es *superación de la metafísica*: ésta, fuera de la concepción logocéntrica en la que hay una realidad-substrato, resulta un *Hinterwelt* (un mundo detrás de nuestro mundo) que es el fundamento para nuestro efímero mundo fenoménico⁹. Es *superación de las concepciones de la filosofía trascendental*: Heidegger descubrió que su innovador vocabulario en *Ser y Tiempo* aún sacaba su pensamiento de los modos de la filosofía trascendental¹⁰. Es *superación de las formas de pensamiento calculante*: para Heidegger, hay una clara distinción entre un tipo de pensamiento que meramente calcule con lo que ya es y otro tipo de pensamiento que se refiera al ser¹¹. Es *superación*

⁷ Este tema está tratado en mi ensayo «Heideggers Contribution to a Postmodern Interpretative Self-Awareness», presentado al congreso anual del Heidegger Circle, 17 de Mayo de 1975. El congreso patrocinado por el Center for Advanced Research in Phenomenology en la Wilfrid Laurier University, Waterloo, Canadá, cuyo director, Profesor JOSE HUERTAS-JOURDA preparará las actas para su posible publicación. Las tres partes de mi ensayo son: «The Postmodern Turn», «Nietzsches Negation» y «Heideggers Contribution».

⁸ V. «Humanismusbrief» en *Platons Lehre von der Wahrheit: Mit einem Brief über den «humanismus»* (Bern: A. Francke, 1947), pp. 53-119.

⁹ Entre otros escritos, este punto queda especialmente claro en el ensayo «The Onto-theological Constitution of Metaphysics», en *Identity and Difference* (New York: Harper & Row, 1969).

¹⁰ Ver la carta de Heidegger al padre WILLIAM J. RICHARDSON, publicada como prefacio a su libro *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1963) p. XIX, y la «Carta sobre el Humanismo».

¹¹ Ver el famoso epílogo a *Was ist Metaphysik?* en el que HEIDEGGER trata «das wesentliche

del querer es poder: Heidegger critica el pensamiento tecnológico como expresión de un íntimo impulso de un deseo de dominio. Es *superación de la moderna subjetividad*: esto es, no pone el querer, el sentir o el interpretar subjetivo como punto de referencia del pensamiento¹². Es *superación del pensamiento representativo*¹³: Heidegger plantea problemas profundos para el fundamento de modernas concepciones. Y es, tema difícil de explicar en absoluto, *superación de la fenomenología*¹⁴. Estas «superaciones» tienden a formar como una cadena y a girar una sobre la otra: la profundidad de qué sea «superar el humanismo» comienza a aparecer sólo cuando se comprende el modo en el que Heidegger piensa la «superación de la metafísica» y la «superación de la subjetividad», el modo en el que el último Heidegger reflexiona dentro de un pensamiento lenguaje-orientado centrado en el *Ereignis* (el hecho de entrar en posesión de lo suyo), y su crítica del pensamiento tecnológico mismo¹⁵. Esta aproximación a una relación de negaciones, «superaciones», tendría la ventaja de poner de relieve su crítica de la modernidad. De este modo, ello sería una forma de expresar la «postmodernidad» de Heidegger.

Una segunda aproximación podría explicar y justificar una serie de «redefiniciones» que plantea el pensamiento de Heidegger: tiempo, verdad, lenguaje, ser, historia, ente, pensamiento, experiencia, comprensión, interpretación, comunicación, etc... Igual que con la serie de «superaciones» estas radicales y nuevas concepciones forman una cadena (o círculo hermenéutico), de tal modo que, entrar a fondo en cada término, implicaría a los demás. Esto sería una aproximación temática y afectaría al corpus de sus obras: el sujeto de *tiempo* se explica como la temporalidad del ser en *Ser y Tiempo* y en otros lugares¹⁶; *verdad*, en media docena de sus principales ensayos¹⁷; *arte*, *Denken* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1949), los primeros ensayos en *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Günter Neske, 1954) y la discusión del texto nº 5 más adelante.

¹² Esto queda especialmente claro en «Die Zeit des Weltbildes», *Holzwege* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1950), pp. 69-104.

¹³ Ver *Holzwege*, pp. 69-104, así como lo dicho sobre el «paso atrás» en este ensayo más adelante.

¹⁴ Ver Heidegger: *Through Phenomenology to Thought*, p. 623. El argumento del padre RICHARDSON es que «el método característico del 2º Heidegger es el proceso del pensamiento; y del 1º Heidegger: el proceso de la fenomenología». Un ensayo con el título «Heidegger and Phenomenology» de Walter BIEMEL ha sido presentado al Heidegger Circle en el Congreso de Mayo de 1975, y será publicado sin duda en breve, en las actas del Congreso o en otra parte.

¹⁵ Ver «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze*, pp. 13-44.

¹⁶ En la introducción a *Was ist Metaphysik?*, escrito en 1949, Heidegger llama tiempo al «primer nombre» (*Vorname*) del Ser. En *On time and Being* (New York: Harper & Row, 1972), tiempo es el «ámbito de lo abierto», es lo que «da» el Ser; en este último ensayo Heidegger propone volver a «lo que determina a ambos»: «tiempo y Ser»-*Ereignis*, «el acontecimiento o proceso de adentrarse en uno mismo» (traducido por JOAN TAMBAGH como «el acontecimiento de Apropiación»).

¹⁷ Ver ante todo *Vom Wesen der Wahrheit*, (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1943), traducido en *Existence and Being* ed. Werner Brock (Chicago, Regnery, 1949), pp. 292-324, y *Platons Lehre von der Wahrheit*, citado antes.

especialmente en su «Origen del trabajo artístico»¹⁸; y, *lenguaje*, en todas sus últimas obras, como, por ejemplo, en la famosa «Carta sobre el Humanismo»¹⁹, y *En camino hacia el lenguaje*²⁰. De nuevo, aparece el tema de la postmodernidad, en la que las «modernas» concepciones dominantes son una y otra vez situadas en el contexto radical de la búsqueda post-metafísica y post-subjetivista heideggeriana del sentido del ser. El problema no parece que esté en si Heidegger es postmoderno o no, sino más bien en la aceptación de Heidegger como una *versión* de la postmodernidad.

Una tercera vía de aproximación se orientaría a partir de una clarificación de la relación de Heidegger con Nietzsche. Ello requeriría alguna aclaración de la contribución de Nietzsche al pensamiento moderno y postmoderno y, a continuación, la demostración de la forma en la que Heidegger incorpora a Nietzsche²¹. Esto supondría tres puntos principales:

— Lo que Heidegger tenga en común con Nietzsche: una postura radical a lo largo de toda su vida, con un rechazo global de la modernidad; una preparación filológica (ambos son humanistas, lo que tiene importancia a la hora de comprender la diferencia de Heidegger con Husserl, cuya preparación académica era matemática y lógica); un rechazo de la filosofía cartesiana centrada en el sujeto del conocimiento (de nuevo en contraste con Husserl); un sentido del hombre como ser históricamente autocreador y autotranscendente; el «éxtasis» y el proyecto de suponer definitivamente la metafísica (lo que vincula a Heidegger y a Nietzsche con el pensamiento estructuralista y postestructuralista contemporáneo).

— La crítica de Heidegger a Nietzsche: Heidegger no es un servil discípulo de Nietzsche, sino que más bien admira a éste como «pensador» (en el especial sentido que Heidegger da a la palabra como alguien que relaciona creativamente temas). Heidegger afirma en la «Carta sobre el Humanismo» que Nietzsche no supera la metafísica sino que permanece atrapado por su oposición hacia ella²²; Heidegger se adentra agudamente en la filosofía del arte de Nietzsche como la más elevada manifestación del querer para poder²³; Heidegger encuentra que Nietzsche cae de nuevo en una concepción de verdad que tiende a la adecuación, implicando la verdad la misma metafísica de la que él mismo está intentando librarse²⁴; y, finalmente, Heidegger rechaza el biologismo de Nietzsche y su auto-afirmación del querer-para-poder como toda culminación de las filosofías occidentales del querer que reencuentran por sí mismas el sujeto humano (Descartes, Leibniz, Kant, Schelling, Schopenhauer;

¹⁸ Traducido por Albert HOFSTADTER en *Poetry. Language, Thought* (New York; Harper & Row, 1971), pp. 17-87. En adelante, las referencias a esta obra se citarán por PLT.

¹⁹ «El lenguaje es la morada del Ser», p. 53 en *Platons Lehre von der Wahrheit*, cit.

²⁰ Trad. Peter D. HARTZ (New York: Harper & Row, 1971).

²¹ Este ha sido el camino seguido en mi trabajo citado en la nota 7.

²² *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 85.

²³ *Nietzsche* (Pfullingen: Günter Neske, 1961), I, 11-254.

²⁴ Más extensamente en «Nietzsches Metaphysik», *Nietzsche*, II, 257-333.

por ejemplo, una filosofía del querer es aún una filosofía del conocimiento y de la subjetividad), y, de este modo, afirma que Nietzsche no supera la metafísica, sino que, por el contrario, es el último gran pensador metafísico occidental²⁵.

— Elementos presentes en Heidegger y que no encontramos en Nietzsche: Los temas de tiempo y ser juegan un pequeño papel en Nietzsche en comparación con el puesto central que ocupan en Heidegger. El virulento Dionisismo de Nietzsche se torna serenidad órfica en Heidegger, si bien aún se percibe una coincidencia en la visión de la «vida» como una fuerza más profunda que la lógica: el modo en que la «pequeña razón» de la mente es superada por la «gran razón» del cuerpo de Nietzsche²⁶ resulta paralelo al modo en que en *Ser y Tiempo* de Heidegger el tejido del «mundo de la vida» en un comprender pre-articulado precede a todo conocer articulado en interpretación²⁷. La prioridad de la fuerza vital en Nietzsche se vuelve en Heidegger prioridad de la «llamada del Ser» y, así, la importancia de una actitud de «escuchar» y de receptividad mientras lo «sagrado» se pierde en Nietzsche, en Heidegger el sentir de lo «cercano», la llamada del «destino», la demanda que el hombre espera («sólo espera») en *Gelassenheit*²⁸ y la imagen del hombre como «pastor del ser» (como es denominado en la «Carta sobre el Humanismo») suponen (al menos externamente) un total contraste con Zarathustra. La definición del ser como «*physis*»²⁹, verdad como «*aletheia*»³⁰ y lenguaje como la casa en la que el ser mora y se desvela; la reverente apertura a la poesía; la atención a la importancia del lenguaje como el lugar para el acontecer del ser, constituyen un total contraste con Nietzsche. Otro modo de recalcar esto es recordar que el pensamiento de Heidegger se orienta hacia la recuperación de un olvidado concepto del ser —un problema ontológico— y que da vueltas entorno a la «diferencia ontológica»; el pensamiento de Nietzsche, por otra parte, tiene como meta un nuevo super-hombre. Para tal fin, Nietzsche pretende romper libremente con las formas de pensamiento de

²⁵ «Con la metafísica de Nietzsche, la filosofía está completa». Es decir: ha ido a través del campo de las posibilidades prefiguradas. Completada la metafísica, que es el fundamento de los modos de pensamiento planetarios, pone el armazón para un orden del mundo, que será supuestamente el último por mucho tiempo. El orden no necesita ya la filosofía, porque la filosofía es su fundamento. Pero con el fin de la filosofía, el pensamiento no está también en su fin, sino en transición a otro comienzo». *The End of Philosophy*, trad. por Joan STAMBAUGH (New York Harper & Row, 1973), pp. 95-96; *Vortrage und Aufsätze*, p. 83.

²⁶ Ver «On the Despisers of the Body», en libro I de *Thus Spoke Zarathustra*: «Tu pequeña razón, que llamas Geist, es el pensamiento e instrumento y el juguete de tu gran razón (el cuerpo)», *Werke*, ed. Karl Schlechta (Munich: Hansen, 1966), II, 300.

²⁷ Ver especialmente las Secciones 31 y 32 de *Being and Time*.

²⁸ Trad. como *Discourse on Thinking*, por John M. ANDERSON y E. Hans FREUND (New York: Harper & Row, 1966). Especialmente la segunda parte «Conversation on a Country Path».

²⁹ Por ej., como se dice en *An Introduction to Metaphysics* (Garden City: Anchor Books, 1961), pp. 11-14.

³⁰ Ver la nota 17.

la modernidad y, de este modo, poder articular la naturaleza y las condiciones para el super-hombre. Preocupado por el nihilismo, Nietzsche intenta definir un modo de existencia que sea positivo y creativo —superación del nihilismo y de las cadenas «bueno y malo». La radicación de semejante pensamiento ciertamente se adecua a los propósitos de Heidegger, quien desea pensar el problema del «ser» de un modo que lo libere del contexto de la metafísica. Pero la búsqueda de Heidegger ha estado más centrada que la de Nietzsche, porque en su proyecto a lo largo de su vida ha permanecido la cuestión del sentido del ser. Heidegger se atreve a pensar que la palabra «ser» puede encerrar dentro de los límites de su sentido «el destino espiritual de Occidente»³¹. Lo que esto significa para el problema de la postmodernidad reside en su tendencia a definir el problema de la postmodernidad en términos ontológicos: la transición de «moderno» a «postmoderno» es la transición de la definición metafísica de verdad y ser a las concepciones postmetafísicas de *aletheia* y *physis* (o *Ereignis*). El pensamiento postmoderno sería un pensamiento que toma su sentido a partir de una concepción postmetafísica del ser.

La cuarta aproximación es hermenéutica en cuanto al tema y al método. Seleccionando media docena de textos y explicando cuidadosamente su significado, se intentará dar con un sentido de Heidegger sobre el desarrollo de su pensamiento. De esta forma, trataremos de llevarlo al lector familiarizado con el conjunto del pensamiento de Heidegger y sugerir la contribución que sus consideraciones pueden aportar a un auto-conocimiento interpretativo postmoderno.

III. Seis textos de Heidegger

De entre las numerosas contribuciones de Heidegger al pensamiento moderno o postmoderno, elegimos seis textos que tienen un especial relieve hermenéutico. Uno de ellos es de *Ser y Tiempo* y los otros de diversos escritos posteriores. Cada uno contiene una idea principal o un tema claramente heideggeriano y una parte de lo que él aporta a un auto-conocimiento interpretativo postmoderno. Esta selección de pasajes no pretende ser exhaustiva, sino más bien una iniciación al tema:

³¹ Así, en *Introduction to Metaphysics*, p. 31: «“Ser”, ¿es una mera palabra y su significado algo etéreo o es el destino espiritual del mundo occidental?... Desde un punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo; la misma lúgubre locura tecnológica, la misma organización abstracta del hombre medio... La decadencia espiritual de la tierra ha ido tan lejos que las naciones están en peligro de perder la última energía espiritual que hace posible ver la decadencia (tomada en relación con la historia del “Ser”), y apreciarla como tal..., el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la transformación del hombre en masa, el odio y la desconfianza hacia toda libertad y creatividad, ha asumido tales proporciones por toda la tierra que causas tan pueriles como pesimismo y optimismo se han convertido hace mucho tiempo en absurdos».

1. El hermenéutico y apofántico «como»

«El “como” forma la estructura de la posibilidad de expresión de lo que es comprendido —constituye la interpretación (*Auslegung*). Interpretando las relaciones, con lo que está a la mano, en el mundo de uno —que “ve” esto *como* mesa, puerta, carro, puente— no es forzosamente necesario que la cosa circunspectivamente interpretada sea dispuesta también en una aserción determinante. Todo simple ver pre-predicativo de lo que está a la mano es en sí mismo ya una interpretación comprensiva... Poner al mismo nivel el originario “como” de una interpretación circunspectiva, y el “como” de la determinación de algo meramente a la mano es la ventaja de la aserción. Sólo así se supera la posibilidad de un mero designar indicativo.

De este modo, la aserción no puede negar su procedencia en una interpretación comprensiva. El “como” originario de una interpretación (*hermenéutica*) circunspectiva comprensiva lo llamamos “como” *existencial-hermenéutico*, a diferencia del apofántico “como” de la aserción»³².

La clave de este pasaje es la afirmación de que toda visión pre-predicativa simple es ya interpretativa. En la misma sección («Comprensión e interpretación»), Heidegger va a tomarse la molestia de explicar que esta visión pre-predicativa contiene ya dentro de sí una primera forma de *tener* lo que es visto y, de este modo, una primera opinión sobre la cara vista, dirigiéndose al proceso mismo de ver por una primera *conceptualidad*. Sólo en el fundamento de esta implícita comprensión (o pre-comprensión) tiene lugar la visión y sólo en la base de semejante visión interpretativa puede darse una articulación interpretativa en palabras. De este modo, «interpretación no es una comprensión sin presunción de una cosa ya dada»³³. Antes bien, «toda interpretación se basa en la comprensión»³⁴.

La prioridad de la comprensión sobre su forma articulada en interpretación (*Auslegung*) se asemeja y es la base para la prioridad de la interpretación sobre la específica aserción. Las afirmaciones son, por lo tanto, un modo «derivativo»³⁵. Esto es, no existirían en absoluto sin el primer contexto de la comprensión. Heidegger hace entonces una distinción entre dos formas de interpretación: aquella que surge fuera de una comunicación interpretativa

³² *Sein und Zeit*, 10ª ed. (Tübingen: M. Niemeyer Verlag, 1963), pp. 149 y 158. La traducción es mía. Cuando la referencia principal es al texto alemán, la traducción es mía. En adelante estas referencias se abreviarán en SZ.

³³ SZ, p. 150. «Auslegung ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen».

³⁴ SZ, p. 152: «Alle Auslegung gründet im Verstehen».

³⁵ Como se dice al comienzo de la sección 33 de SZ: «La afirmación como modo derivativo (*abkünftiger*) de interpretación».

directa, pre-reflexiva, inmediata con el mundo, y la que meramente apunta hacia algo construyendo una proposición. La segunda surge de la totalidad originaria y de la compleja relación adentrándose en una forma de relación que se limita a apuntar hacia... La primera ve la mesa o la puerta de un modo familiar, un modo que no tiene que aportar aquella relación a la articulación, aunque vea la puerta «como» puerta; este es el camino del «*como existencial-hermenéutico*». La segunda, sin embargo, no se refiere a la puerta salvo en el modo de apuntar hacia; se abstiene de toda otra forma de relación fuera de la designación de verdad o falsedad. Este es el «*como apofántico*». Ambos ven la puerta «como» puerta, pero de dos formas radicalmente distintas.

El significado de esta distinción básica para un auto-conocimiento interpretativo reside primero en la posibilidad de una reflexión acerca de una relación interpretativa que lo implica y, en segundo lugar, en el status ontológico necesario para la comprensión. La comprensión se fundamenta en el entramado de relaciones que nosotros tenemos como existentes. Al existir, nosotros comprendemos, y comprender es un modo básico de existir. Comprender es una forma de describir lo que el ser es y hace; a pesar de todo, uno puede comprender de una forma relacionada superficialmente o con una profundidad arraigada en la prerreflexiva y nunca totalmente articulada zona fuera de la cual toda significación y todo «como» ha entrado en acción. De este modo, el intérprete que es completamente reflexivo se da cuenta de que su ver (y oír) arraiga en las primeras formas del tener, contemplar e imaginar acerca del carácter y profundidad de los que dependerá lo que aquél vea. El «como» puede ya, en su forma superficial como un «*como afirmativo*», encerrarle lejos de ver algo como puede aparecer en la relación existencial-hermenéutica.

Ciertos aspectos de la formulación de esta distinción reflejan la situación del pensamiento heideggeriano en su primera etapa. El ímpetu y la decisión entre las dos formas de relación con el mundo parece implícitamente que residen en el sujeto humano y, de este modo, la discusión tiene la apariencia de hablar sobre la subjetividad de un sujeto, si bien su actual propósito es la explicación de estructuras ontológicas. El lenguaje no se vé como la «morada del ser», sino más bien como un medio en el que «oculta dentro de sí mismo ya una conceptualidad desarrollada»³⁶. Con todo, hay dentro de esta primera formulación una reflexividad crítica, la cual es el fundamento de un auto-conocimiento interpretativo genuino. Además, en esta formulación, la profundidad de lo que está oculto y no puede, en absoluto, ser explicitado, se refleja, poniendo la fundamentación no en el proceso de señalar y designar, sino en la impenetrable carne de la existencia. Este tiene la ventaja de conservar el sentido de la profundidad y del misterio de la vida y proporcionar una formidable barrera frente a las presunciones de los racionalistas tecnológicos. La lógica tiene también asignado un lugar secundario como la mera manipulación de proposiciones, y no se le otorga un honor y una

³⁶ SZ, p. 157: «die Sprache je schon eine ausgebildete Begrifflichkeit in sich birgt».

importancia centrales³⁷. La existencia, no un logos metafísico, se convierte en la fundamentación para la interpretación. Ya está puesta la base para una filosofía que intenta «superar la metafísica». Heidegger puede ya tratar satíricamente, con afirmaciones de «validez objetiva» y «teoría del valor», como perplejo y confundido acerca de sus propias fundamentaciones³⁸.

Se observa en el ataque crítico a las concepciones de objetividad, de lenguaje, de comprensión e interpretación, un definitivo salto más allá del contexto de presuposiciones del pensamiento moderno. Heidegger, en *Ser y Tiempo*, experimenta el carácter global de su nuevo punto de vista como colocando todo en una luz diferente. Se ve claramente, por su tono, que siente que él mismo es un pensador postmoderno. Este sentido de estar fuera de aquél y de superarlo le ha acompañado durante toda su vida.

2. El «paso atrás»

«Para Hegel, la conversación con los orígenes de la historia de la filosofía, tiene un carácter de *Aufhebung*, esto es, de un concepto mediador, en el sentido de una fundamentación absoluta.

Para nosotros, el carácter de la conversación con la historia del pensamiento ya no es de *Aufhebung*, sino el paso atrás. *Aufhebung* lleva a elevar y reunir una zona de verdad puesta como absoluta, verdad en el sentido de la certeza completamente desarrollada de un conocimiento que se conoce a sí mismo.

El paso atrás señala la zona que hasta ahora ha sido pasada por alto y, a partir de la cual, la esencia de la verdad ha llegado a ser lo primero de todo lo digno de ser pensado...

El término «paso atrás» sugiere varias interpretaciones erróneas. El «paso atrás» no pretende ser un paso aislado del pensamiento, sino más bien el modo en que actúa el pensamiento sería un largo camino. Por otra parte, el paso atrás determina el carácter de nuestra conversación con la historia del pensamiento occidental, nuestro pensamiento nos muestra un camino fuera de lo que ha sido pensado hasta ahora en filosofía. El pensamiento retrocede ante su objeto, el ser, y, de este modo, lleva lo que es pensado a una confrontación en la que nosotros contemplamos toda esta historia —la contemplamos con respecto a lo que constituye el origen de todo este pensamiento por completo porque sólo él sitúa y prepara para este pensamiento en la zona de su morada... Hablamos de la diferencia entre ser y seres. El paso atrás va de lo que es no-pensado, de la diferencia como tal, a lo que nos permite pensar, lo cual es el olvido de la diferencia. El

³⁷ SZ, pp. 158-60.

³⁸ SZ, pp. 154-56.

olvido aquí al ser pensado es el velo de la diferencia como tal, pensar en términos de *lethe* (ocultamiento)...

La diferencia entre Ser y seres es el área en que la metafísica, el pensamiento occidental en su entera naturaleza, puede ser lo que es. El paso atrás, de este modo, lleva a superar la metafísica hacia la esencial naturaleza de la metafísica»³⁹.

Este texto formula diversos temas a la vez: el «paso atrás», el olvido del «ser», el status de la diferencia ontológica y el esfuerzo para superar la metafísica. Se sitúa en tercer lugar en una serie de tres contrastes entre el pensamiento de Hegel y el suyo propio y ayuda a aclarar la relación de la diferencia ontológica con el esfuerzo por superar la metafísica.

El «paso atrás» no es, como dice Heidegger, un especial movimiento del pensamiento, sino un movimiento del pensamiento en el que busca salir fuera del pensamiento metafísico —esto es, un pensamiento que está arraigado en un logos fijo— y encontrar un punto de vista que permita pensar la diferencia ontológica entre Ser y seres *como* una diferencia. Como en *Ser y Tiempo*, el fundamento del pensamiento no se busca en un pensar absoluto, sino en lo que se puede llamar un «desarraigo» arraigado —la diferencia ontológica como tal. En lugar de un movimiento «hacia arriba» como implicaría la palabra *Aufhebung* Heidegger se mueve hacia abajo, hacia lo que es no-pensado, hacia lo que está encubierto. Tal cuestión tiene consecuencias para la interpretación. En primer lugar, no hay verdad absoluta que pueda ser el objeto de una pregunta filosófica, y la verdad no es el objeto del pensar sino de algo anterior al pensamiento. El «paso atrás» es un paso fuera de toda forma de pensamiento, fuera del cuerpo del pensamiento occidental. Lo que Heidegger ha intentado no es algo occidental que no tiene nada que ver con la interpretación y el conocimiento interpretativo; es, más bien, un esfuerzo para no ocultar un giro fundamental en lo que se refiere al lenguaje, en lo que se piensa por «ser».

Finalmente, la naturaleza del problema heideggeriano plantea peculiares dificultades en las que no tiene un objeto falso en una dirección claramente indicada de antemano. Como Hegel, él pretende penetrar en la fuerza del pensamiento originario, pero con la diferencia de que «no pretendamos aquella fuerza en lo que ya ha sido pensado: la buscamos en algo que no ha sido pensado, y desde lo cual, lo que ha sido pensado reciba su espacio esencial»⁴⁰. El olvido o la pérdida de qué Ser ha de ser salvado no está presente en el contenido manifiesto de lo que los pensadores originariamente han pensado sino por el contrario, en lo que estaba encubierto en ellas. Es una combinación

³⁹ *Identity and Difference*, pp. 49-51. Sigo la traducción de STAMBAUGH, en general, aunque traduzca *Vergessenheit* como «descuido» y no como «olvido». En adelante abreviado ID.

⁴⁰ ID, p. 48.

de ceguera e intuición; la interpretación tiene que penetrar hasta aquella para la cual el pensador mismo estaba ciego pero que era lo que determinaba esencialmente su pensamiento. De nuevo, ésta es una característica general de la hermenéutica —revelar lo oculto—, rasgo central de la trayectoria heideggeriana. El problema se plantea, cuando uno no sabe lo que está buscando y éste es el caso de Heidegger, puesto que su pensamiento no tiene un objeto específico conocido de antemano, sino que pretende más bien recobrar un sentido perdido del ser.

3. Lo no-dicho en lo-dicho

«*Heidegger* (sobre Heráclito): Hemos dicho que no solemos interpretar un texto metafísicamente que no sea ya metafísico. ¿Está contenido en lo todavía-no metafísico lo no-tan-metafísico?

Eugen Fink: Eso sería Heráclito interpretado por Heidegger.

Heidegger: Lo importante aquí no es interpretar Heráclito a través de Heidegger, sino obtener el motivo de nuestra interpretación. Nosotros dos estamos de acuerdo en que cuando hablamos con un pensador, debemos prestar atención a lo no-dicho en lo-dicho. El problema, en realidad, es qué camino nos lleva a esto y de qué tipo es la fundamentación para tal interpretación»⁴¹.

En este texto, fechado en 1966, Heidegger toma de nuevo como tema la superación de la metafísica. Esta vez, dialoga con Fink sobre Heráclito, e intenta interpretarlo sin proyectar sobre él una ontología posterior y sin verle a través de los ojos de Parménides o de Platón.

Heráclito, en los comienzos de la filosofía griega, ofrece la posibilidad de recuperar una concepción del ser anterior al decisivo cambio de Platón hacia una concepción metafísica del ser como fundamento, como logos, y de la verdad como adecuación. Al final de la discusión sobre Heráclito, Heidegger explicita la importancia de su planteamiento: ¿Y si hubiera, en los griegos, algo no-pensado que fuera, precisamente, lo que determina su pensamiento y lo pensado posteriormente a lo largo de la historia?⁴² A lo que Fink responde: «Pero ¿cómo alcanzaremos la perspectiva para lo no-pensado? Quizá esta perspectiva estará generada sólo a partir de nuestra situación»⁴³. La respuesta de Heidegger, provisional como siempre, es una sugerencia de que «*aletheia* como desvelamiento lleva hacia lo que es una "iluminación"»:

⁴¹ Martin HEIDEGGER, Eugen FINK, *Heraklit: Seminar Wintersemester 1966/67* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1970) p. 111. En adelante abreviado H.

⁴² H, p. 259.

⁴³ H, p. 259.

«Para mí, lo importante era experimentar el desvelamiento como iluminación. Esto es lo no-pensado en toda la historia del pensamiento. En Hegel existía la necesidad del quietamiento a través de lo que era pasado. Para mí, por el contrario, existía la urgencia de lo no-pensado en lo-pensado»⁴⁴.

Heidegger está hablando aquí retrospectivamente —ahora tenía más de setenta años— y distingue la palabra «*aletheia*» —«No hay en toda la filosofía griega nada sobre *aletheia como aletheia*... Esta no tiene nada que ver con "verdad" sino que significa desvelamiento»⁴⁵.

Aletheia —desvelamiento— es la palabra usual griega para verdad, pero para Heidegger no se trata de verdad sino del proceso de la aparición a partir del encubrimiento. Sobre la naturaleza de esta aparición *como* aparición, Heidegger encuentra poca cosa en la filosofía griega. Permanece no pensado y, quizá, precisamente, este proceso no pensado de aparición describe más adecuadamente el ser que la concepción del ser en términos de principio, idea o fundamento causal; esto último tenderá a conseguir la diferencia entre Ser y seres, como diferencia entre un principio estático, inmutable, un tipo de logos secreto, y el mundo en cambio y transformación. En otras palabras, constituiría la base para la metafísica.

4. La verdad como algo poético

«La verdad como desvelar y como envoltura de lo-que-es, acontece al ser *gedichtet* —compuesta como una poesía. *Todo arte* es, como el dejar-acontecer del advenimiento de la verdad de lo-que-es como tal, *poesía por naturaleza*. La naturaleza del arte por el cual ambos —artista y obra— se gobiernan, es la auto-composición de la verdad dentro de la obra..

El lenguaje formula, en primer lugar, un ser dentro de lo que aparece como un ser. Donde el lenguaje no *es* (Occidente), como en el ser de una piedra, planta o animal, no hay tampoco campo de apertura de la cosa existente (*des Seienden*) y, en consecuencia, tampoco para lo inexistente y vacío. El lenguaje designa en primer lugar la cosa existente y, semejante designación, pone la cosa en una palabra y da lugar a su aparición por vez primera. Esta designación nombra la cosa *en* su ser y *desde* él. Semejante «decir» (*Sagen*) es un modo de proyección de la luz en la que la cosa está para ser tomada, la luz en donde se anuncia que la cosa saldrá a la luz *como*...

El fundamento-proyectante (*entwerfende*). Decir es poético: el

⁴⁴ H, p. 260.

⁴⁵ H, p. 259.

Decir del mundo y de la tierra, el Decir del *Spielraum* (el terreno de juego) de su lucha y, al mismo tiempo, del lugar en que los dioses estarán cercanos o lejanos. Poético es el Decir del desvelamiento de la cosa existente»⁴⁶.

La poesía, como el decir del desvelamiento, es una definición del desvelamiento. Puede definir la luz en que una cosa es vista de tal forma que los dioses estén cercanos, o de otra tal que los dioses estén muy lejos. El concepto de verdad no es, pues, ya problema de adecuación con una naturaleza percibida de una cosa; sino de colocar aquella cosa en la luz del conocimiento por vez primera. «Decir» no tiene ilimitados derechos para falsear el pensamiento de una cosa cuando la toma desde las profundidades inarticuladas de la «tierra» hacia la apertura del «mundo». De este modo, la pugna amorosa entre tierra y mundo, reinos de la oscuridad y de la luz, del ocultamiento de la tierra y el desvelamiento del mundo y su decir proyectivo es la esencia de la naturaleza de la poesía.

El significado de esta visión del lenguaje, de la poesía y de la verdad, es lo que otorga a la poesía una función ontológica, y hace que el lenguaje no sea el medio sin problemas en el que una cosa ya comprendida es transportada a otra persona quien la comprenderá porque ya la ha percibido en algún sentido universal o idéntico; sino más bien, la proyectiva «estructura-decir» que nos presenta cosas *en una cierta luz* o claridad. Tampoco es accidental que Heidegger mencione los dioses, puesto que, además, se trata de un lenguaje que puede situar cosas en proximidad con lo divino o en la lejanía de todo lo sagrado. El momento de la «transmisión» se coloca en la función esencial del lenguaje y no en el momento de comunicar la cosa transmitida una vez que ha sido puesta en una cierta luz. Es evidente que el lenguaje comunica pensamientos a otros, pero su más significativa y fundamental función es su articulación —su «decir»—, su poner la cosa conocida en una cierta luz.

El énfasis en la primera transmisión, en el «decir», es de la mayor importancia para superar la visión superficial tecnológica del lenguaje como mero vehículo de comunicación, como si el lenguaje fuera un carro para transportar fruta. Para el auto-conocimiento interpretativo se necesita una visión del lenguaje como una estructura de expresión, proyección, efusión de luz en la cuál cada cosa existente es «anunciada» en un cierto sentido como es «vista». Heidegger ya ha dicho algo similar pero en términos menos poéticos en *Ser y Tiempo* cuando advierte que el lenguaje ya contiene en sí mismo una cierta conceptualización, un cierto expresar, un camino para ver⁴⁷. Se debería describir el proyecto de Heidegger como un esfuerzo para ver el modo en que

⁴⁶ *Der Ursprung des Kunstwerkes*, introd. de Hans-Georg GADAMER (Stuttgart: Reclam, 1965), pp. 82-83. Ver la excelente traducción al inglés de Albert HOFSTADTER en PLT pp. 72-74.

⁴⁷ Ver la nota 37. También: «Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend...» (SZ, p. 149).

la metafísica opera como un oculto conformador de nuestro ver, tal que es nuestro destino, el destino de occidente, existir dentro del horizonte de la tecnología. El lenguaje mismo contiene otras posibilidades y ha podido descubrir el mundo de una forma bastante diferente, pero ello exige el trabajo del pensador y del poeta para realizarlo.

La verdad contiene tanto el reino de la claridad (el clarificar) como el reino del conocimiento de lo que es. La verdad desvela *en una cierta luz*. El arte, como el hecho de acontecer la verdad, como el poner una verdad (desvelada) en medio del trabajo —haciéndola brillar en los dones de la tierra, con brillo de metal en el metal, con colorido en el color, con timbre en el sonido, y en las estructuras de tensión e interrelaciones— es poético: se constituye, edifica, articula, extrae, emerge. Como dice Heidegger en otro lugar: «El hombre mora poéticamente en esta tierra»⁴⁸. Está continuamente sacando cosas a la luz.

Ontológicamente, lo que una cosa *es*, es a través de la apertura del lenguaje. El Ser es inseparable de la operación por la cuál el lenguaje hace que la tierra brille de aquí en adelante «en una cierta luz». El lenguaje es, por consiguiente, la «morada del ser»⁴⁹: es allí donde el ser será encontrado; el ser, al igual que el proceso por el cuál el lenguaje saca cosas a la luz, el ser reside en el lenguaje, es lingüístico por naturaleza.

5. «Proximidad» versus objetividad

«Qué y cómo es el jarro como este-jarro-cosa, es algo que no podemos aprender nunca —pensando con propiedad— mirando la apariencia exterior, la *idea*. Eso es por lo que Platón, quien concibe la presencia de lo que está presente en términos de apariencia exterior, no ha comprendido tanto acerca de la naturaleza de la cosa como Aristóteles y los pensadores posteriores. Antes bien, Platón experimentó (decisivamente, en verdad para la posteridad) cada cosa presente como un objeto del hacer. En lugar de «objeto» —como aquello que está delante, o enfrente, frente a nosotros— usamos la expresión más precisa «lo que se hace presente...».

El conocimiento de la ciencia, que está encerrado dentro de su propio ámbito, el ámbito de los objetos, ya ha aniquilado cosas muy anteriores a la explosión de la bomba atómica. La explosión de la bomba es solamente la mayor de todas las grandes confirmaciones de la aniquilación consumada de las cosas, durante mucho tiempo: la confirmación de que la cosa como cosa se queda en nada. La cosificación de la cosa queda ocultada, olvidada. La naturaleza de la cosa nunca viene a la luz, esto es, nunca llega a ser escuchada. Este es el significado de nuestro hablar de aniquilación de la cosa...

⁴⁸ *Vorträge und Aufsätze*, pp. 187-204; PLT, pp. 213-29.

⁴⁹ *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 53. (De la primera página de «Humanismusbrief»).

La postmodernidad de Heidegger

Hoy, cada cosa presente está igualmente cercana y lejana. El distanciamiento prevalece. Pero igualmente no lograremos la cercanía acortando o aboliendo las distancias. ¿Qué es proximidad? Para descubrir la naturaleza de la proximidad hemos pensado que el jarro estaba cercano a nosotros. Hemos buscado la naturaleza de la proximidad y hemos encontrado la naturaleza del jarro como una cosa. Pero en este descubrimiento también alcanzamos a ver la naturaleza de la proximidad. La cosa cosifica. Cosificando, contiene tierra y cielo, divinidades y mortales. Conteniéndolos, la cosa pone a los cuatro, en su lejanía, cercano uno al otro. Este poner-cerca es aproximar. Aproximar es la presencia de la proximidad...

Los mortales son quienes son como mortales, lo presente en el refugio del Ser. Son la relación presente del Ser en tanto que Ser.

La metafísica, por contraste, piensa al hombre como *animal*, como un ser viviente. Incluso cuando la *ratio* penetra la *animalitas*, el ser del hombre permanece definido como vida y como experiencia-vital, los seres vivos racionales tienen que *ser* en primer lugar mortales»⁵⁰.

En este ensayo, «La Cosa», Heidegger diferencia agudamente entre objeto y cosa. El objeto no está próximo sino en una región sin distancia, desprovista de toda proximidad. La revolución científica ha sustraído las cosas de su envoltura, ha provocado la aniquilación de «cosas». Aquí, más que en cualquier otro lugar, Heidegger es explícito acerca de las consecuencias de la posición científica como punto de vista. Heidegger no trata de tachar a la ciencia de inútil para lograr lo que ella pretende; está intentando dejar muy clara la rigidez del tipo de relación que encierra la objetividad científica. Es *un* punto de vista y *un* modo de relacionar, se podrá decir: un modo de «estar-con» las cosas. Ello reduce las cosas a objetos y las despoja de su profundidad y atractivo: «la naturaleza de la cosa nunca viene a la luz, esto es, nunca llega a ser escuchada»,

Este texto es, también, de interés hermenéutico al establecer el contraste entre objeto y cosa y pensar al hombre como un mortal. La metafísica atiende a las «causas» y los «fundamentos», pero «el inexplicable e insondable carácter de la mundanización del mundo reside en esto: que causas y fundamentos resultan inapropiados para la mundanización del mundo»⁵¹. Además, son también inapropiados para explicar al hombre como ser mortal. Heidegger está sugiriendo un medio de relacionarse con el mundo en el cuál las cosas no se muestran ya tanto en la misma «luz» como ocurre en la visión metafísica. En esta nueva luz las cosas ya no son objetos del hombre, los objetos del conocimiento crítico del hombre, sino cosas que se hacen presentes en su ser

⁵⁰ PLT, pp. 168, 170, 177, 179.

⁵¹ PLT, p. 180.

por medio del decir del lenguaje. Por esta razón se tiene que aprender a escuchar cuidadosamente el lenguaje.

Una forma de manifestar este modo contrastante de relacionar se da en Heidegger por referencia a la *Kehre* —vuelta—. Este cambio, esta transformación, no ha abandonado el problema del sentido del ser sino que cambia el modo de referirse al mismo. Se trata de afirmar la prioridad del ser y la obligación interpretativa de escuchar, responder, permitir al ser que sea. Este es un punto de partida de todo humanismo y de la perspectiva «metafísica»; y es un «paso atrás» del pensamiento metafísico. Típica del Heidegger de la post-*Kehre* es la afirmación de que las cosas no se muestran como cosas sino en virtud de un hacer humano.

¿Cuándo y de qué modo las cosas aparecen como cosas? Ellas no se encuentran *gracias a* un hacer humano. Pero ninguna aparece sin la vigilancia de los mortales. El primer paso hacia tal vigilancia es el paso atrás desde el pensamiento meramente representativo —esto es, explicativo— al pensamiento que responde y recuerda.

El paso atrás desde un pensamiento a otro no es un mero cambio de actitud. Nunca puede ser semejante cosa por esta sola razón: que toda actitud, incluidos los modos en que cambia, permanece recluida en el recinto del pensamiento representativo. El paso atrás, en efecto, parte del ámbito de las meras actitudes. El paso atrás establece su residencia en su corresponder que, llamado dentro del ser del mundo por el ser del mundo, responde dentro de sí mismo a aquella llamada⁵².

El paso atrás es una dimensión dada y añadida: es el paso atrás desde el «pensamiento representativo» como tal. Se sitúa en el contexto de la post-*Kehre* del hombre, no como centro del universo, sino como pastor del ser, el que responde a la llamada del ser del mundo.

6. La relación hermenéutica del hombre con los seres: el hombre como mensajero

«Heidegger: En el origen del aparecer, una cosa viene contra el hombre con el doble sentido de presencia y estar presente.

Japonés: Ese doble sentido se ofrece siempre él mismo al hombre, si bien su naturaleza permanece velada.

Heidegger: El hombre, en cuanto que él es hombre, escucha este mensaje... El hombre es utilizado para escuchar el mensaje.

Japonés: Como Usted ha dicho hace un momento: el hombre se encuentra en una relación.

Heidegger: Y la relación se llama hermenéutica porque capta la noticia de aquél mensaje.

⁵² PLT, pp. 181-182.

La postmodernidad de Heidegger

Japonés: Este mensaje exige del hombre que le responda...

Heidegger: ...para escuchar y hacerlo propio como hombre.

Japonés: Y esto es lo que Usted llama *ser* humano, si aún admite la palabra «ser».

Heidegger: El hombre es el portador del mensaje que el desvelamiento del doble sentido le transmite.

Japonés: Creo que ahora veo más claro la gran importancia del hecho de que hermenéutica y lenguaje vayan juntos.

Heidegger: ¿La gran importancia? ¿En qué sentido?

Japonés: En el de una transformación del pensamiento —una transformación que, no obstante, no puede ser establecida tan fácilmente como un barco puede modificar su rumbo y, menos aún, puede ser establecida como la consecuencia de una acumulación de los resultados de una investigación filosófica.

Heidegger: La transformación se realiza como una travesía...

Japonés: ...en la que un puesto se abandona para pasar a otro...

Heidegger: ...y que requiere que esos lugares sean puestos en discusión.

Japonés: Uno de ellos es la metafísica.

Heidegger: ¿Y el otro? Lo dejamos sin nombre»⁵³.

En este famoso pasaje de sus últimas obras, Heidegger vuelve al fenómeno hermenéutico para explicar su esfuerzo por «superar la metafísica» («no una destrucción y menos una negación de la metafísica») ⁵⁴, y tratar de «fijar» su pensamiento. El objeto de su pensamiento originario bajo el ímpetu de la fenomenología era repensar la cuestión del ser de los seres (*das Sein des Seienden*) «no tanto en el terreno de la metafísica, sino en uno tal en el que el Ser mismo comienza a aparecer. El Ser mismo —esto es: la presencia del ser presente, el doble sentido de ambos en su unidad. Esta es la cosa de cuya naturaleza los hombres son responsables» ⁵⁵. Esta era la cuestión sobre el sentido del ser que le lleva al fenómeno hermenéutico y al creciente convencimiento de que «el lenguaje es el elemento dominante y sustentador en la relación del ser del hombre con el doble sentido. El lenguaje determina la relación hermenéutica» ⁵⁶. El término hermenéutico va unido al lenguaje-centra de la relación del hombre con el doble sentido.

Más aún, la hermenéutica (siendo un término no tan cargado de tradición metafísica) también sugiere «una transformación del pensamiento por la cuál

⁵³ «A Dialogue on Language between a Japanese and an inquirer», *On the Way to Language*, trad. por Peter D. HERTZ (New York: Harper & Row, 1971), pp. 40-42. En adelante abreviado OWL.

⁵⁴ OWL, p. 20.

⁵⁵ OWL, p. 30; *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen: Günter Neske, 1959), p. 122. La traducción es mía.

⁵⁶ OWL, p. 30; *Unterwegs zur Sprache*, p. 122.

el hombre se mueve de un "lugar" a otro —el primer ser, el que ha sido el clarificador para el hombre occidental desde Platón, y el otro, el que dejamos sin nombre». Este dejar sin nombre es significativo no sólo porque trata de evitar la superficial simplificación que se da en los slogans, sino también porque en un sentido más profundo, las raíces del pensamiento de Heidegger se encuentran en lo no-nombrado, lo no-dicho, lo no-pensado. Casi se puede decir que el pensamiento de Heidegger trata de preservar el significado de este área de indeterminación para la interpretación: la interpretación no es simplemente la manipulación de lo que ya es manifiesto, es ante todo traer una cierta luz a aquello que se refiere a lo que es.

Se encuentra en este último texto la prioridad arrolladora del Decir sobre el proceso humano de interpretación. El diálogo se da en el doble sentido, en el cuál uno mismo se adapta a sí mismo como el ser conscientemente hermenéutico. Esta prioridad del ser sobre el ser humano, tan típica del Heidegger de la post-*Kehre*, ofrece un contraste total con la hybris del pensamiento moderno ego-céntrico. El paso atrás desde el pensamiento representativo como tal y también desde un centro representable (logos racional) para tal pensamiento. El problema está en penetrar, o retener un sentido del ser guiado por algo, que es indefinible, en un silencio previo a todo sonido articulado.

Japonés: ¿No estamos intentando lo imposible?

Heidegger: Sin duda alguna hasta tal punto que aún no le ha sido dado al hombre el puro don del camino del mensajero que necesita el mensaje y que permite al hombre el desvelamiento del doble sentido.

Japonés: Llamar, en adelante, a esto camino del mensajero, y más aún, recorrerle, me parece incomparablemente más difícil que discutir sobre la naturaleza del *Iki*.

Heidegger: Seguramente lo es. Para que ocurriera algo por lo que aquella vasta distancia en la que la naturaleza del Decir asumiera su esplendor, se abriera a sí mismo al camino del mensajero y brillara sobre él.

Japonés: Tendría que ocurrir que se acallase la respiración de la inmensidad dentro de la estructura del Decir que habla al mensajero.

Heidegger: La velada relación entre mensaje y camino del mensajero la encontramos por todas partes»³⁷.

IV. *La contribución postmoderna de Heidegger*

La «postmodernidad» de Heidegger es de una clase especial, ya que para él es un pensamiento y un modo, que se opone a categorías, tal que él mismo

³⁷ OWL, p. 53.

desea dejarlo en el anonimato. Ha dejado algunas articulaciones sugestivas de aquel modo de pensamiento: el paso atrás desde el pensamiento metafísico, la búsqueda de lo no-pensado dentro de lo pensado; el carácter-mediador de la existencia del hombre; la importancia del co-responder al Decir del lenguaje, entre otros. La «vuelta» en el pensamiento de Heidegger sugiere un principio y una cuestión de la mayor importancia para un conocimiento interpretativo postmoderno, por ello ataca la concepción del hombre como el rey y el centro del mundo de las interpretaciones, el inventor y el usuario del lenguaje, el poseedor de la tremenda potencia tecnológica. La crítica de Heidegger de la abstracción, la proximidad, y la unidimensionalidad de la objetividad científica no es algo aislado en el pensamiento del siglo XX, pero su gráfica articulación crítica en términos de metafísica la sitúa a un nivel más profundo que la mayor parte de los meros criticismos sociológicos. Y su presentación de la «proximidad» como un modo de ser hacia las cosas comprende una importante responsabilidad alternativa y una imagen de lo que estaba perdido. Cuando se ha examinado con cierto detalle el modo por el cual el pensamiento de Heidegger supera la objetividad, supera el «humanismo», supera la racionalidad tecnológica, supera los conceptos tradicionales de lenguaje, verdad y pensamiento como tales, no se puede escapar el sentido de que éste es un camino absolutamente diferente y que supera el horizonte del pensamiento moderno. De hecho, la comprensión en profundidad simplemente de lo que Heidegger quiere decir con «superación» (*Überwindung*) de la metafísica apunta ya a un nuevo «espacio» para el pensamiento y a un conocimiento interpretativo postmoderno.

Título original: «The Postmodernity of Heidegger».

Tomado de: AAVV, *Martin Heidegger and the Question of Literature (toward a Postmodern Literary Hermeneutics)*, Indiana University Press, Bloomington, 1979.

Traducción: José M.º ROJO SANZ