

Heidegger y la superación de la metafísica (itinerario de una progresiva radicalización)

PhD. Javier Fabo Lanuza. Universidad Complutense de Madrid

Recibido 08/10/2021

Resumen

A pesar de su clara voluntad de demarcación, la sombra de la metafísica persigue a Heidegger a lo largo de su obra, emergiendo periódicamente bajo la apariencia que considera más alejada de su programa filosófico: la del idealismo hegeliano. ¿Cómo interpretar la constante emergencia de esta sombra en una filosofía que con tanto ahínco ha tratado de conjurarla? ¿Aparece acaso como el emisario de su incapacidad para superar la metafísica? Así parece haberlo entendido el propio Heidegger, que no deja de redefinir su relación con la metafísica a lo largo de los años, ensayando nuevas formas de superación. El presente artículo recorre los hitos más importantes de esa evolución, incidiendo en las variaciones terminológicas que la jalonan. En ellas parece apreciarse una creciente radicalización que amenaza con traicionar los presupuestos de su programa inicial inspirado en la fundamentación kantiana de la *eigentliche Metaphysik*. ¿Es esta radicalización el resultado de la mejor comprensión del problema de la metafísica que Heidegger habría ido adquiriendo con los años, o debe entenderse más bien como una reacción ante los malentendidos que rodeaban a la recepción de su programa inicial?

Palabras clave: Heidegger, Hegel, metafísica, dialéctica.

Abstract

Heidegger and the Overcoming of Metaphysics (Itinerary of a Progressive Radicalization)

Despite his clear will of demarcation, the shadow of metaphysics haunts Heidegger throughout his work, periodically emerging under the guise that he considers the most remote from his philosophical program: that of Hegelian idealism. How to interpret the constant emergence of this shadow in a philosophy that has tried so hard to ward it off? Does he appear as the emissary of his inability to overcome metaphysics? This is how Heidegger himself seems to have understood it, who continues to redefine his relationship with metaphysics over the years, trying new ways of overcoming it. This article covers the most important milestones of this evolution, focusing on the terminological variations that run through it. There seems to be a growing radicalization that threatens to betray the assumptions of their initial program inspired by the Kantian foundation of the *eigentliche Metaphysik*. Is this radicalization the result of the better understanding of the problem of metaphysics that Heidegger would have acquired over the years, or should it be understood rather as a reaction to the misunderstandings surrounding the reception of his initial show?

Key words: Heidegger, Hegel, Metaphysics, Dialectic.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

Heidegger y la superación de la metafísica (itinerario de una progresiva radicalización)

PhD. Javier Fabo Lanuza. Universidad Complutense de Madrid

Recibido 08/10/2021

§ 1. Heidegger y el problema de la metafísica

A pesar de su clara voluntad de demarcación, Heidegger es uno de esos pensadores a los que se suele seguir incluyendo en la historia de la metafísica. Parece, en efecto, como si la posteridad intentara hacer con él lo mismo que éste había tratado de hacer con sus predecesores; particularmente con críticos de la metafísica como Nietzsche o Hegel, a quienes hizo «cerrar por dentro» la puerta de su historia. No cabe duda de que a ello han contribuido factores extrínsecos como la incompreensión o la animadversión de muchos de sus contemporáneos (sobre todo de ascendencia judía), pero también factores intrínsecos como la terminología del propio Heidegger, excesivamente apegada (durante los primeros años) al lenguaje de la metafísica. Ejemplo de ello son las primeras designaciones de su programa filosófico: «ontología de la facticidad» (1923), «ontología fundamental» (1927), «ontocronía»¹ (1930/31), etc., entre las que cabe contar expresiones tan audaces y provocadoras como las de «metafísica por excelencia [*ausgezeichnete*]»², «metafísica de la metafísica»³ o «metafísica del *Dasein*»⁴, utilizadas por Heidegger en 1929 para referirse a su propia posición.

Se trataba por aquel entonces de aproximarse al programa kantiano de la «fundamentación de la metafísica»⁵, recuperando la dimensión ontológica de la *Critica*

¹ GA 32, s. 144/p. 144. En adelante, citaremos los textos de Heidegger tanto por la edición alemana de la *Gesamtausgabe* (s.), como por la castellana (p.). Las referencias completas se detallarán en la bibliografía.

² GA 3, s. 230/p. 197.

³ *Idem.*

⁴ *Ibid.*, s. 218/p. 187.

⁵ *Ibid.*, s. 1/p. XXIII: «Die folgende Untersuchung stellt sich die Aufgabe, Kants Kritik der reinen Vernunft als eine Grundlegung der Metaphysik auszulegen, um so das Problem der Metaphysik als da seiner Fundamentalontologie vor Augen zu stellen.»

que había quedado eclipsada tras décadas de neokantismo: ni la problemática central de la crítica podía quedar reducida a la cuestión epistemológica de los límites del conocimiento, ni el análisis de dichos límites admitía un enfoque subjetivista (próximo al psicologismo), etc. Frente a este tipo de reduccionismos era preciso recuperar el significado originario de la *Crítica* como *fundamentación* de la metafísica: de una «metafísica futura» ante la que la metafísica dogmática no aparecería más que como un infructuoso intento.

Este horizonte es el que preside el programa heideggeriano de una «destrucción de la historia de la ontología». La palabra *Destruktion* no debe interpretarse aquí en el sentido negativo de una ruptura con toda forma de metafísica, sino únicamente de aquel hilo conductor *lógico* a través del que se transmite y perpetúa la tradición (*Überlieferung*) y, por tanto, la comprensión de la metafísica como onto-teo-logía. Como el propio Heidegger se encarga de matizar, el resultado de la «destrucción» no es, por tanto, la liquidación de la metafísica, sino más bien un distanciamiento con respecto a una determinada configuración epocal de la misma (la onto-teología), que ha de servir como condición para emprender el retorno a su esencia impensada.

Es a esta metafísica que se autocomprende desde su esencia o fundamento impensado a lo que Heidegger da el nombre de «ontología fundamental». Su principal valor consiste en proporcionar una alternativa a la ontología tradicional asentada sobre el hilo conductor del *lógos*. Apenas resulta necesario indicar en qué medida la palabra «ontología» traiciona esta intención, debiendo ser sustituida por otra que apunte al «tiempo» como hilo conductor alternativo de la pregunta por el ser. Es el caso del neologismo «ontocronía», introducido por Heidegger en el contexto de la controversia con Hegel. Su principal inconveniente es la resonancia metafísica que todavía continua presente en la palabra griega «ón», y que el filósofo arrastrará hasta el abandono definitivo de la «ontología fundamental». Entretanto, su permanencia en el lenguaje de la metafísica no sólo resulta evidente, sino también algo querido y fomentado por él. Basta recordar este significativo pasaje de 1927:

Afirmamos, pues, que *el ser es el único verdadero tema de la filosofía*. Esto no es un descubrimiento nuestro, sino que es una forma de plantear el asunto que siguió en el comienzo de la filosofía, en la Antigüedad, y obtuvo su desarrollo más grandioso en la Lógica hegeliana. Ahora afirmamos

meramente que el ser es el verdadero y el único tema de la filosofía. Esto quiere decir, negativamente, que la filosofía no es *ciencia del ente*, sino del *ser*, o, como suena en la expresión griega, *ontología*.⁶

Estas líneas muestran a la perfección la clara línea roja que Heidegger establece en torno a la palabra «ser». En la época de la «ontología fundamental», renunciar a esta palabra significa tanto como renunciar al asunto mismo de la filosofía, que no es otro que la «pregunta por el ser» (*Seinsfrage*). La deriva metafísica de la filosofía es algo que puede ser fácilmente evitado mediante la adecuada distinción entre el «ser» (*Sein*) y el «ente» (*Seiendes*). La misma diferencia permite, por lo demás, caracterizar la filosofía como «ciencia del ser», en contraposición a los saberes particulares, que serían «ciencias del ente». El único inconveniente que el Heidegger de esta época advierte en esta terminología es, sin embargo, su proximidad a formulaciones procedentes del idealismo alemán:

La expresión *philosophía* designa entonces una ciencia, la que sirve de base para las demás ciencias especiales y las abarca. La filosofía se convierte en la ciencia por antonomasia [*Wissenschaft schlechthin*]. Cada vez más, se la considera como la ciencia primera y superior [*höchste Wissenschaft*] o, como se decía en la época del idealismo alemán, la ciencia absoluta [*absolute Wissenschaft*]. Si esto es así, es entonces un pleonasma lo que se contiene en la expresión «filosofía científica». Significa ciencia científica absoluta [*wissenschaftliche absolute Wissenschaft*]. Basta decir simplemente: filosofía. Esta implica ya la ciencia por antonomasia. ¿Por qué añadimos, no obstante, el adjetivo «científica» a la expresión «filosofía»? Una ciencia, y más la ciencia pura y simple es, de acuerdo con su sentido, científica.⁷

En un principio, Heidegger asume esta afinidad con el idealismo, al que defiende de toda crítica superficial. Frente al discurso postmetafísico que desprecia esta corriente filosófica como un residuo obsoleto que ya no ejercería la menor influencia y que no merecería la menor atención, el filósofo defiende el alcance genuinamente filosófico del idealismo como discurso del ser, así como su vigencia en una época pretendidamente postmetafísica, donde el diálogo con esta corriente decisiva resulta

⁶ GA 24, s. 15/p. 36.

⁷ *Ibid.*, s. 4/pp. 27-28. Es seguramente la existencia de pasajes como éste lo que lleva a especialistas como Manuel Jiménez Redondo a caracterizar la filosofía de Heidegger «como rezumándose en el pensamiento de lo absoluto, como no siendo sino repetición de lo absoluto, del pensamiento de Hegel.» (v. M. Jiménez Redondo, 2010: 151)

tanto más insoslayable. Particularmente llamativo a este respecto resulta también el reconocimiento por parte de Heidegger de la envergadura filosófica de Hegel, en quien llega a reconocer una afinidad de parentesco filosófico esencial:

Si queremos acceder a una controversia que permita situarse frente a Hegel se nos exige ser de la misma estirpe que él. [...]. De la misma estirpe alude al hecho de deberse a la primeras y últimas necesidades que conformes a la Cosa en cuestión son propias del preguntar filosófico.⁸

Como es sabido, Heidegger se refiere a la cuestión del ser y, más concretamente, al problema la finitud como «aquello mediante lo que intentamos *encontrarnos* con Hegel en la obligación contraída para con las primeras y últimas necesidades específicas de la filosofía»⁹. Conviene aclarar, sin embargo, que de lo que en último término se trata es de «crear el parentesco necesario para desembozar el espíritu de su filosofía»¹⁰, evidenciándola como la «consumación onto-teológica de la metafísica». El conocido dictamen heideggeriano emerge con contundencia en 1927 y se mantiene como una constante hasta el final de su producción filosófica, independientemente tanto de las variaciones relativas a la distancia mantenida con Hegel, como de las variaciones terminológicas relativas al lenguaje de la metafísica.

El que dicho diagnóstico venga acompañado de un elogio hacia Hegel se debe únicamente a la necesidad del filósofo por desmarcarse (también) de la crítica superficial, incapaz de comprender el valor del idealismo como consumación (*Vollendung*) de la metafísica occidental. Según este diagnóstico, la metafísica no finalizaría en Hegel como algo caduco y obsoleto, sino como algo plenamente vigente y que habría llegado a su máxima expresión; por la misma razón, el «final» en cuestión puede tener el sentido de una «consunción» o «agotamiento», sino el de un verdadero «cumplimiento» o «realización» (*Verwirklichung*) de la metafísica, cuya más acabada expresión sería el imperio de la técnica (*Gestell*). De ahí el absurdo que supone, para Heidegger, querer escapar de la metafísica ignorándola o limitándose a aludir el acontecimiento de su final:

⁸ GA 32, ss. 44-45/pp. 50-51.

⁹ *Ibid.*, s. 55/p. 60.

¹⁰ *Ibid.*, s. 55/p. 61.

No podemos deshacernos de la metafísica como nos deshacemos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree y que ya nadie defiende.¹¹

Precisamente porque la metafísica finaliza en tanto que alcanza su fin y, por tanto, se cumple y realiza como metafísica, su superación no puede consistir en un simple desentenderse de ella, sino todo lo contrario. El interés de Heidegger por la metafísica (y por su consumación idealista) se basa en la convicción de que la filosofía no podrá abandonar nunca la metafísica rehuyéndola, sino encarándola; lo cual pasa necesariamente por entablar una confrontación (*Auseinandersetzung*)¹² con Hegel.

Como no podía ser de otra manera, ello va a ocasionar malentendidos en un panorama intelectual marcadamente antihegeliano, que sólo está dispuesto a considerar su filosofía a condición de despojarla de su metafísica. La metafísica idealista es, sin embargo, lo que debe ocupar el primer plano de la confrontación, precisamente para contraponerla a un planteamiento diferente del ser. El problema es cómo conseguir que este nuevo planteamiento no se confunda con la metafísica anterior. A pesar de las precauciones terminológicas adoptadas por Heidegger, expresiones como «ontología fundamental», «ontocronía» o «metafísica del *Dasein*» acabarán emparentando su proyecto más de lo deseable a la tradición que quiere criticar. Lo mismo cabe decir de expresiones como «filosofía científica» o «ciencia absoluta», que acabarán aproximándole demasiado a la filosofía en la que siempre reconoció «lo más opuesto al planteamiento del ser»¹³.

Ni siquiera la cercanía buscada con Kant bastará para evitar su asociación con el idealismo absoluto de Hegel¹⁴. Particularmente comprometida a este respecto resulta

¹¹ GA 7, s. 68/p. 51.

¹² GA 32, ss. 55 ff./p. 61 y ss.; s. 143/p. 143.

¹³ GA 14, s. 34/p. 57: «*In diesem Seminar mußte die Kenntnis und Erfahrung der Geschichte der Metaphysik vorausgesetzt werden, da auf geschichtliche Zusammenhänge und einzelne metaphysische Positionen nicht ausdrücklich Bezug genommen werden konnte. Eine Ausnahme machte Hegel, auf den eigens eingegangen wurde, und dies wegen des merkwürdigen Tatbestandes, daß Heideggers Denken immer wieder und auf die verschiedensten Weisen mit dem Hegelschen verglichen wird. Obgleich Hegel der Sache nach dem Anliegen Heideggers in gewisser Weise entfernter ist als jede andere metaphysische Position, legt sich dennoch der Anschein einer Selbigkeit und somit die Vergleichbarkeit beider Positionen fast zwangsläufig nah.*»

¹⁴ *Ibid.*, s. 57/p. 81: «*Eine Nähe und frappierende Ähnlichkeit zwischen Heidegger und Hegel sei zunächst nicht zu leugnen. So herrsche denn in Frankreich weitgehend der Eindruck, daß Heideggers Denken eine Wiederaufnahme —als Vertiefung und Erweiterung— der Philosophie Hegels sei, ähnlich wie Leibniz eine Wiederaufnahme von Descartes oder Hegel eine solche von Kant darstelle. Werde Heideggers Denken grundsätzlich in dieser Perspektive gesehen, dann könne man unweigerlich zwischen allen Aspekten des Denkens*

la fórmula utilizada por Heidegger en el seminario del 1938/39, donde define su programa como ««metafísica» en el sentido más amplio y a la vez propio [*eigentlichem*]]¹⁵, sin apenas reparar en el hecho de que el propio Hegel había utilizado también las mismas palabras para definir el programa de la *Ciencia de la lógica*; concretamente su segunda parte, la «Lógica subjetiva», a la que caracteriza como «la metafísica propiamente dicha [*eigentliche Metaphysisk*]]¹⁶.

a) (1927) «*Destruktion*»-(1928) «*Abbau*»

A la luz de estos antecedentes, no debe de extrañar que las voces más críticas con Heidegger hayan señalado la secreta continuidad del filósofo con la tradición que dice criticar. De entre las más suspicaces destaca la de Adorno, que aprovecha sus constantes alusiones al ser para señalar su complicidad con la metafísica y con el idealismo hegeliano; en este sentido, no duda en hablar del «*pathos del ser*»¹⁷ que envuelve a la ontología existencial, así como del «idealismo embozado de Heidegger»¹⁸, alimentando con ello malinterpretaciones que se extenderán incluso entre los lectores más bienintencionados de Heidegger¹⁹.

Heideggers und denen der Philosophie Hegels eindeutige Entsprechungen finden. Mit ihnen lasse sich gleichsam eine Konkordanztafel aufstellen und so feststellen, daß Heidegger ungefähr dasselbe sage wie Hegel. Diese ganze Sehweise setze aber voraus, daß es eine Philosophie Heideggers gebe. Wenn dem nicht so sei, dann sei jeder Vergleichung der Boden der Vergleichbarkeit entzogen, wobei jedoch die Unmöglichkeit der Vergleichung nicht mit Bezugslosigkeit gleichbedeutend sei.»

¹⁵ GA 68, s. 62/p. 119: «1. Nicht etwa einen "noch höheren Standpunkt" als Hegel, d. h. einen solche des Geistes und damit der neuzeitlichen Metaphysik. / 2. Überhaupt solchen des Geistes, sondern des Da-seins, und d. h.: / 3. Überhaupt keinen metaphysischen bzw. Seiendheit des Seienden, sondern des Seyns; "Metaphysik" im weitesten und zugleich eigentlichen Sinn». Resuena aquí el eco de la convicción compartida con Scheler en diciembre de 1927: «Gerade bei der Trostlosigkeit der öffentlichen philosophischen Lage, den Überschritt in die eigentliche Metaphysik wieder zu wagen, d. h. sie von Grund aus zu entwickeln.» (Apud Pöggeler, 1987: 365).

¹⁶ WW 5, WdL (I), s. 16/(I), p. 185: «Was nun auch für die Sache und für die Form der Wissenschaft bereits in sonstiger Rücksicht geschehen sein mag, —die logische Wissenschaft, welche die eigentliche Metaphysik oder reine spekulative Philosophie ausmacht, hat sich bisher noch sehr vernachlässigt gesehen.»

¹⁷ Adorno, (1963: 253).

¹⁸ Adorno, (1964: 467-468).

¹⁹ GA 14, s. 58/p. 82: «Im zweiten Teil des Referats wurden einige der größten Mißverständnisse, die Heideggers Denken in Frankreich fand, erwähnt. In Hegels »Logik« wird das Sein als das Unmittelbare in das Wesen als die Wahrheit des Seins vermittelt. Ist dieser Weg vom Sein zum Wesen und vom Wesen zum Begriff, ist dieser Weg in die Wahrheit des zu Beginn als das Unmittelbare eingeführten Seins der gleiche oder jedenfalls vergleichbar mit der in »Sein und Zeit« entwickelten Seinsfrage? Wo kann die grundsätzliche Verschiedenheit angesetzt werden?»

Dejamos a juicio del lector el valorar si este tipo de lecturas apuntan hacia inconsistencias reales presentes en la filosofía de Heidegger o son más bien fruto de los malentendidos generados por un lenguaje que se niega a hacer concesiones a la crítica superficial de la metafísica. Sea como fuere y, a pesar de lo inflexible de la actitud heideggeriana hacia esa crítica superficial, lo cierto es que dichos malentendidos podrían haber influido en las variaciones que el lenguaje de Heidegger experimenta a lo largo de su evolución, y quizá incluso también (como veremos) en la relación que acabará entablando con la metafísica. Detectamos estas variaciones en la adopción de una retórica crecientemente antimetafísica, que contrasta abiertamente con su programa inicial inspirado en la fundamentación kantiana de la metafísica, así como también en la disminución de las alusiones de reconocimiento a Hegel, que menguan progresivamente tanto en número como en efusividad²⁰.

Uno de los primeros pasos en esta evolución es la adopción en 1938 de la fórmula «superación de la metafísica», sobre cuyo significado Heidegger se verá obligado a explicarse hasta el final de sus días. Apenas resulta necesario indicar cómo la sombra del hegelianismo se desliza nuevamente en esta elección terminológica. Consciente de ello, Heidegger evita el uso de la palabra «*Aufhebung*», utilizando en su lugar el término «*Überwindung*», que neutraliza de alguna manera la significación más positiva de términos como «conservación» y «elevación», enfatizando a la vez la significación más negativa de términos como «supresión» y «cancelación»²¹.

Vertido normalmente al francés como «*dépassement*», el término alemán «*Überwindung*» puede ser traducido al castellano como «traspasamiento» o «sobrepasamiento» de la metafísica. El término «superación» resulta igualmente adecuado, siempre y cuando se lo disocie del significado de «elevación» y «alzamiento» implícito en el prefijo «sobre-», que amenaza con acercarlo más de lo deseable a la «*Aufhebung*» hegeliana. Tomado como traducción del término

²⁰ Parece, en efecto, como si Heidegger fuera adoptando una actitud mucho más cuidadosa con los años, incluso preventiva, evitando todo aquello que pudiera difuminar la contundencia de su demarcación con Hegel, llegando incluso a borrar las huellas que pudieran dar lugar a malentendidos, como en el caso del pasaje de Hegel que, a modo de exergo, aparecía en la primera edición del «Epílogo» a *¿Qué es metafísica?* (1943).

²¹ Una operación como ésta fue rentabilizada por Heidegger en el seminario de 1930/31 sobre la *Fenomenología* de Hegel, precisamente en aquellos puntos donde afloraba la diferencia característica de la Conciencia, con la intención de evidenciarla como algo puramente negativo destinado a ser suprimido y cancelado en el curso de la dialéctica. Cf. sobre este punto Fabo Lanuza (2020).

«*Überwindung*», la palabra «superación» sugiere más bien la operación de salvar un obstáculo, de dejar algo atrás o relegarlo; el prefijo «super-» no debe sugerir, por tanto, la acción de «elevar», sino la de «pasar por encima» o «sobrepasar».

Así entendido, su significado se aproximaría al de la palabra «*Destruktion*», con la que Heidegger había calificado en 1927 su relación con la metafísica. El término «*Überwindung*» parece rebajar la connotación excesivamente negativa y antimetafísica de la palabra en cuestión, que corría el riesgo de ser asimilada a la crítica superficial de la metafísica dominante en el área de difusión positivista, pero también marxiana y nietzscheana vigentes a la sazón. En conformidad con la concepción heideggeriana del final de la metafísica, la palabra «*Destruktion*» no tendría que ver tanto con la liquidación de la metafísica, cuanto con una suerte de retroceso (¿genealógico?) en el decurso histórico de la misma, dirigido a explicitar y desconectar el hilo conductor lógico que la rige secretamente.

La recepción de la palabra parece haber sufrido, sin embargo, el mismo destino que en su momento afectó también a la *Crítica* kantiana: también esa palabra enfatizaba demasiado el aspecto negativo del programa kantiano, poniendo en primer plano la liquidación de la metafísica dogmática que lo inspira, pero dejando en un discreto segundo plano su decidida proyección hacia la fundamentación de la metafísica. Esta deficiencia es lo que Kant intenta enmendar mediante el término complementario de «filosofía trascendental», destinado a visibilizar la faceta positiva y sistemática de la *Crítica*.

Una función semejante cabe reconocer quizá en el empleo por parte de Heidegger del término «*Abbau*» en 1928, habitualmente vertido al francés como «*deconstruction*». Éste matiza en alguna medida la connotación negativa inevitablemente adherida al término «destrucción», sugiriendo la idea de un desmantelamiento de la historia de la metafísica que, de manera metódica, iría desmontando pieza a pieza y retirando estrato a estrato sus diferentes niveles de elaboración, hasta revertir el ocultamiento del ser que en ella tiene lugar.

Así entendido, el término en cuestión proporciona un primer acercamiento al aspecto positivo del programa heideggeriano de la «ontología fundamental», que en ningún caso trata de liquidar la metafísica para construir una nueva (como parecía dar a entender el término «destrucción»), sino de despejar el horizonte de la comprensión

del ser de la amenaza del ente que acecha en su destinación onto-lógica, liberando el espacio para una «ontología» más genuina, desplegada desde *un fundamento más originario* que el del *lógos* y que, como es sabido, Heidegger encuentra en el tiempo.

b) (1930) «Kehre»-«Alétheia»

El despliegue de la cuestión del ser desde el horizonte originario de la temporalidad debe ser considerado como la respuesta heideggeriana a la pregunta kantiana por la fundamentación de la metafísica. Su elaboración constituye la parte positiva de su programa filosófico, destinada a complementar la parte negativa concebida como destrucción. Esta parte positiva es, sin embargo, algo que Heidegger nunca llegó a desarrollar suficientemente y que ha pasado a la posteridad como la parte no escrita de *Ser y tiempo*. Ello suele achacarse al abandono del marco inicial de la ontología fundamental a partir de los años 30, el cual implicaba la renuncia al título de «metafísica» (y quizá también a cierta forma de relación con su historia y su final), mas no al planteamiento de la temporalidad.

Esta continuidad con el planteamiento de la temporalidad es la razón de que los más audaces sugieran la imposibilidad esencial de escribir esta parte del programa heideggeriano, la cual habría sido proyectada más allá del horizonte del *lógos* y, por tanto, de toda palabra²². Según esta interpretación, el que la ontocronía heideggeriana permanezca inconclusa no se debería tanto a incapacidad alguna por parte del autor, cuanto a la creciente conciencia que éste habría ido adquiriendo de su carácter esencialmente no escrito, así como de la necesidad de resguardar y custodiar su mensaje en el misterio de lo innombrado; al menos mientras no sea explorada una

²² Leyte (2005: pp. 62-63): «El lector que hoy se aproxima a *Ser y tiempo* ha de diferenciar previamente entre el proyecto de la obra y la parte escrita, pues no basta con decir que *Ser y tiempo* quedó incompleto al llegar a un punto determinado y que, en consecuencia, el proyecto no llegó a su culminación. Al contrario, bien puede entenderse: (A) que el proyecto en cuanto tal se llegó a culminar y (B) que la parte escrita se interrumpió precisamente para la exposición del proyecto. La relación, de este modo, entre "proyecto" y "parte escrita" es decisiva para entender la constitución de la obra, sobre todo en lo relativo a por qué quedó interrumpida y, a la vez, por qué proyecto pudo orientar el trayecto posterior de Heidegger a partir de obra inacabada. Pero el carácter de "inacabado" sugiere un "defecto", cuando en realidad puede resultar una cualidad intrínseca a la cuestión de que se trata: porque "inacabado" puede expresar la naturaleza misma de un trabajo filosófico cuando no puede aparecer como "doctrina". En realidad, *Ser y tiempo* es la expresión de esta situación, ciertamente novedosa, de un tratado que no quiere serlo.»

forma de discurso alternativa al lenguaje de la metafísica, que el último Heidegger cree atisbar en la poesía²³.

Sea como fuere, lo cierto es que el proyecto heideggeriano consta de dos partes íntimamente relacionadas que venimos caracterizando (en consonancia con la *Crítica* kantiana) como negativa y positiva: la primera queda claramente expresada en el término «destrucción», mientras que la segunda quedaría únicamente insinuada (por ahora) en la palabra «*Abbau*», convenientemente entendida como liberación de un horizonte distinto del *lógos* para la comprensión del ser. La forma indirecta en que la palabra en cuestión alude a esta operación y su cercanía con la palabra negativa «destrucción» da a entender la íntima relación existente entre ellas; parece como si su significación no fuera plenamente comprensible separadamente, como si ambos términos se complementaran y designaran aspectos de una misma operación: en la destrucción, la metafísica es dejada atrás, de manera parecida a como la metafísica dogmática quedaba negada en la dialéctica trascendental kantiana, pero de manera que, al retirarse, queda despejado y liberado el espacio para una comprensión del ser diferente, capaz de abrir el camino hacia una nueva fundamentación.

Así es como el programa heideggeriano aparece en la dualidad de sus aspectos positivo y negativo como «destrucción» y como «fundamentación». Términos como «destrucción» (*Destruktion*) y «deconstrucción» (*Abbau*) expresan esta dualidad durante los primeros años, pero sólo como fotogramas fijos, sin atender todavía a la articulación (*Gefüge*) que los reúne como momentos de una misma operación fundamental. En formulaciones posteriores, Heidegger tenderá a describir esta operación mediante un doble movimiento: el movimiento de retroceso a lo largo de la

²³ Steiner (1978: 124): «[...] Heidegger comienza a darse cuenta de que lo inconcluso, lo incomprensible de *Sein und Zeit* no era el resultado de una deficiencia técnica, de composición. Al tratar de superar la metafísica, Heidegger había caído de nuevo en el dominio del lenguaje de la metafísica, a pesar de todas las deformaciones que hubiera sufrido por el manejo idiosincrásico que había hecho de él. Este lenguaje no puede penetrar el *Geheimnis* ("secreto", "morar en sí") esencial de la verdad, ni ese *Verborgenheit* ("ocultamiento", "alojamiento dentro") de la nada creadora en el centro mismo del ser. Se tiene que hallar otro lenguaje, nuevo, diferente, si se quiere pensar el ser a profundidad, si se quiere liberar el pensamiento y la sociedad occidentales de su antropomorfismo, de su arrogante humanismo. Ya en esta época Heidegger comienza a percibir la idea de que no es el hombre el que habla con sentido, sino el lenguaje mismo el que habla a través del hombre y, sobre todo, a través de ciertos poetas. Para 1933 recurre, cada vez con mayor frecuencia, a Hölderlin. Pero, por supuesto, los acontecimientos históricos hacen su intervención.»

historia de la metafísica que dominará la producción a lo largo de los años 30 y el progreso hacia el «nuevo comienzo» que emergerá a partir de los *Beiträge*.

Aunque la idea del retroceso hacia el origen y la retórica del «nuevo comienzo» parece aproximarse más a Nietzsche que a Hegel, lo cierto es que no basta para conjurar el fantasma de la dialéctica. Inevitablemente acude a la memoria la definición hegeliana de la dialéctica como un (doble) movimiento en el que progresar es retroceder en el fundamento²⁴. La única manera de escapar a este fantasma es romper la continuidad dialéctica entre ambos momentos, poniendo de manifiesto la diferencia que los une y separa como si de un quicio o bisagra se tratara. Esto es seguramente lo que Heidegger pretende expresar mediante el término «*Kehre*», habitualmente traducido por «torna» o «viraje».

Algunos intérpretes se han referido a él para designar el punto de inflexión presente en el pensamiento heideggeriano de los años 30, que marcaría un antes y un después en su filosofía y permitiría distinguir entre un primer y un segundo Heidegger. No es éste, sin embargo, el significado que la palabra tiene en la filosofía del autor, donde aparece para designar el viraje esencial que el pensamiento mismo tiene que realizar para recuperar la experiencia originaria del ser, retrocediendo primeramente hacia el ocultamiento metafísico, para avanzar desde ahí hacia la liberación de un horizonte de comprensión más originario.

Así entendido, el término en cuestión no designaría, por tanto, un cambio de intereses en el pensamiento del autor (que permanece invariable bajo sus diversas designaciones: «ser», «verdad», «*Ereignis*», etc.), sino el punto de inflexión que dicho pensamiento no tendría más remedio que experimentar al sumergirse en la destrucción de la historia de la metafísica; pues es la propia *Seinsfrage* la que obliga al pensamiento a adentrarse en esa historia, a experimentar el olvido onto-lógico que acontece en ella para liberarse de él.

Se comprende, por tanto, que si Heidegger insistió en la destrucción no era para socavar toda posible fundamentación, sino para habilitar el único camino posible hacia ella: adecuadamente comprendido en su significado originario, el fundamento sólo se alcanza en la confrontación con la tradición metafísica, retirando y destruyendo paso a paso sus diferentes estratos históricos, para revertir su poder ocultador. Es en este

²⁴ WW 5, WdL (I), s. 70/pp. 216-217.

sentido que cabe decir, por tanto, que la destrucción es un «des-ocultamiento», vale decir, una *a-létheia*.

Nos topamos aquí con una de las palabras conductoras (*Leitworte*) del pensar, que Heidegger pone al nivel de palabras como «*Sein*» o «*Ereignis*», y que dominará su producción filosófica durante los años 30. Su principal interés reside en la transparencia con la que su etimología muestra el ocultamiento originario que rige la comprensión griega del ser. Ésta remite a la palabra *léthei* (que significa «tapar», «cubrir» o «velar») y significa, literalmente, «des-velamiento» o «des-ocultamiento». El análisis de esta etimología permite a Heidegger hablar de ese aspecto del ser que permanece oculto tanto en la palabra como en la conceptualización metafísica del ser: la originaria pertenencia del ser a la nada (*Nichts*), que no debe ser considerada como lo contrario del ser, sino como el fundamento y la esencia del ser.

Lo interesante del término «*a-létheia*» es que permite pensar el ocultamiento originario del ser, así como el robo o denegación que implica la verdad convenientemente entendida como des-ocultamiento: en unión con el verbo «*léthei*», la alfa privativa expresa justamente esta negativa a que el ser permanezca retenido en el ocultamiento. En cierta manera, esto es justamente lo que ocurre en el lenguaje, donde el ser es forzado a comparecer y venir a la presencia (*Anwesenheit*); así como también, por extensión, en la metafísica, en tanto que intento de tematización discursiva del ser u «*onto-logía*». Todo el pensamiento de Heidegger consiste, sin embargo, en mostrar la diferencia entre el desvelamiento inherente a la comprensión griega de la verdad y el venir a la presencia propio de la verdad metafísica: más que arrancar al ser de su originario ocultamiento, ese venir a la presencia es un forzar el ser a una comparecencia puramente óptica que, más que desvelar, oculta su sentido originario.

Adecuadamente pensada desde la *alétheia*, la metafísica aparece, por tanto, como la historia del ocultamiento del ser; bien entendido que «ocultamiento» no significa aquí tanto la naturaleza esencialmente oculta del ser, cuanto el ocultamiento óptico u onto-teológico que acontece en el *lógos*. Ahora bien: esto no quiere decir que la metafísica sea lo opuesto del ser o impida el acceso al fenómeno originario del ser; no al menos para el Heidegger de esta época, que tiene muy presente que lo propio del ser es ocultarse y, en este sentido, acontecer como metafísica. Precisamente en la medida en que provoca el ocultamiento del ser, la metafísica constituye la peculiar forma histórica

en la que el ser acontece y, en este sentido, proporciona un acceso privilegiado a la esencia del ser, que se revela en el movimiento mismo de su retracción²⁵.

Lo decisivo reside, por tanto, en saber ver más allá del ocultamiento imperante en la superficie del formalismo metafísico, en atender a la cuestión del ser que se retrae en él y, por así decir, se manifiesta en el modo de la ausencia; en definitiva: en descubrir el paradójico desvelamiento que, a pesar de todo, aguarda tras ese ocultamiento. En la metafísica acecha, ciertamente, el peligro del ocultamiento, pero es precisamente en ese peligro donde al ser le es dado ejecutar el «viraje» o «torna» (*Kehre*) hacia sí mismo, hacia su peculiar modo de custodia y desvelamiento, el cual no tiene ya la forma de un venir a la presencia o manifestación óptica, sino de un recogerse y resguardarse en lo oculto.

Conviene distinguir en este punto entre el ocultamiento (diurno) del ser que es eclipsado metafísicamente por el ente, y el ocultamiento (nocturno) del ser que se resguarda y protege de su peligrosa irradiación. Éste último es el que Heidegger pretende oponer a la metafísica, si bien no prescindiendo (todavía) de la misma. En tanto que ocultamiento del ser, la metafísica prepara y propicia la posibilidad del viraje hacia este custodiar y salvaguardar el ser en el ocultamiento. «Preparar» y «propiciar» son, ciertamente, las expresiones más adecuadas, habida cuenta que el mencionado custodiar es sólo una posibilidad presente en el ocultamiento metafísico que, como ocultamiento óptico, no está exento de peligro. La palabra «peligro» (*Gefahr*) expresa a la perfección este delicado equilibrio en el que se mantiene la *Kehre* del ser. De ahí que, como afirma Heidegger en su conferencia homónima, «es en el peligro donde acaece en puridad la torna [*in der Gefahr ereignet sich die Kehre*]», preparando así «el acaecimiento propicio [*Ereignis*] de la torna en el ser.»²⁶.

Habitualmente vertida al castellano como «acaecimiento» o «acontecimiento apropiador», la palabra «*Ereignis*» aparece aquí como un ejemplo más en la constante proliferación de palabras conductoras que atraviesa la producción heideggeriana. Entre otras cosas, esta proliferación responde seguramente al esfuerzo de Heidegger por expresar en un solo término lo que al entendimiento común se aparece bajo la forma de una doble operación. En este sentido, no resulta exagerado decir que lo que

²⁵ Cf. *infr.* notas 70 y 74.

²⁶ GA 11a, s. 119/p. 34.

tanto la palabra «*Kehre*» como la palabra «*alétheia*» intentan expresar es el movimiento del ser que se oculta y desoculta metafísicamente, en tanto que se resguarda y custodia a sí mismo en la salvaguarda del ocultamiento.

c) (1936-38) «*Untergang*»-«*Übergang*»

Apenas resulta posible no percibir en este esfuerzo unificador cierta nostalgia de una intuición intelectual ausente que el lenguaje sería incapaz de colmar; tanto menos el lenguaje raído y desgastado de la metafísica, que ha perdido la prístina transparencia de las primeras lenguas de la humanidad. Incluso la propia lengua alemana, cuya pureza es alabada a menudo por Heidegger, se ve obligada a forzar neologismos para hablar del ser. No cabe duda de que tales neologismos son útiles para desconectar las representaciones metafísicas adheridas al lenguaje natural, facilitando con ello la tarea negativa de la destrucción. Sin embargo, no puede decirse que proporcionen una comprensión inmediata del ser: la complejidad inherente a su doble movimiento (de encubrimiento-desencubrimiento) es, en efecto, algo que difícilmente se deja fijar en la simplicidad de un único término, incluso aunque éste llegue a sugerir la idea misma del movimiento, como en el caso de la palabra «*Kehre*». No es casualidad que esta palabra pase por ser una de las más oscuras del acervo heideggeriano y que se vuelva tanto más insondable cuanto más se entreteje con otras palabras conductoras.

El propio Heidegger parece ser consciente de ello, tal y como testimonian las constantes variaciones terminológicas que experimenta su pensamiento a lo largo de los años. Dichas variaciones no obedecen (en principio) a cambios sustanciales en el asunto de su filosofía, sino a la necesidad de expresar de forma más clara y profunda el mismo problema fundamental de *Sein und Zeit*. Esta obra de juventud inacabada prevalece como el centro del que irradian los senderos del bosque (*Holzwege*) que configuran el pensamiento posterior, los cuales no hacen sino recorrer en diversas direcciones la espesura del problema inicial²⁷. La necesidad de volver una y otra vez

²⁷ Steiner, *op. cit.* (p. 59): «El mismo Heidegger insiste en la continuidad orgánica del concepto ontológico a lo largo de toda su obra (incluso cuando *Sein* se convierte en el excéntrico y arcaico *Seyn*). Lo que se fue agregando a la conferencia inaugural de 1929 constituye un ejercicio tanto de continuidad como de modulación, representa el desarrollo de su pensamiento. Por otra parte, está siempre presente el

sobre el mismo problema resulta insoslayable cuando comprendemos que no vendría motivada tanto por la inmadurez de su tratamiento inicial, cuanto con la naturaleza tematizante y objetivadora del propio lenguaje, agravada por la consolidación de la tradición y la transmisión doctrinal que lo desgasta y separa de sus experiencias originarias²⁸. No debe extrañar, por tanto, que los esfuerzos de Heidegger se encaminen hacia la búsqueda de palabras que preserven una relación viva con la facticidad o, en su defecto, de etimologías que permitan ver a su través las experiencias originarias que las alumbraron por primera vez.

Ahora bien: atender al sentido del ser que habla en estas experiencias originarias no sólo requiere acudir a las lenguas muertas y a las etimologías más lejanas, sino también cambiar nuestra relación habitual con el lenguaje: dejar de considerarlo como un medio para decir, para empezar a verlo como un medio a través del cual escuchar. El lenguaje recobra algo de su transparencia originaria cuando aceptamos que no siempre somos nosotros quienes hablamos en él, sino que también él nos habla, expresándose a través de nosotros y exigiendo ser correspondido en su reclamo. Asumir esto es devolver al lenguaje su originaria eficacia mágica y ritual como potencia donadora de sentido. Esta eficacia es, sin embargo, algo que se desgasta con el paso del tiempo, sobre todo ahí donde el lenguaje es usado como un mero medio de transmisión cultural y doctrinal. Palabras griegas como «*ousía*», «*phýsis*», «*alétheia*», etc., que en su

paradigma de la circularidad, de los senderos del bosque que al mismo tiempo irradian de y apuntan a un centro fijo. Cada uno de los textos citados, en la medida en que "piensa" y "piensa en" el ser, se hallan entretreídos en esa disposición reticular cuya fuente creadora y cuyo centro es *Sein und Zeit*.»

²⁸ *Ibid.*, p. 68: «Este olvido, dice Heidegger, se encuentra resguardado en el lenguaje. La razón de que la "pregunta por el ser", la *Seinsfrage*, nos parezca vacía o un juego místico de palabras o sencillamente un puro absurdo —y Heidegger sabe que el "sentido común" está constituido por reacciones de este tipo— es total y literalmente lingüística. "Muchas palabras, y justamente las palabras esenciales, están en la misma situación: el lenguaje en general está desgastado y agotado —un medio de comunicación indispensable pero sin dueño, que cada quien usa como quiere, tan indiferente como los medios de transporte público—. Pero el vacío actual de la palabra "ser", la desaparición de su fuerza original de apelación y de "estado de presente", es algo más que un síntoma de agotamiento general del lenguaje, ya que este agotamiento es a su vez un síntoma del hecho de que nuestras relaciones con la existencia, núcleo y causa fundamental del discurso humano, se han degradado hasta convertirse en una banalidad gramatical (la palabra "es" reducida a una mera cópula) o hasta caer en el olvido. De ahí Heidegger deduce que cualquier búsqueda sería del ser, sin la cual no puede darse un auténtico destino personal o público, debe tener como punto de partida el análisis lingüístico. El conocimiento profundo radical es el que va a la raíz de las palabras.»

origen pertenecían a la lengua viva, son hoy pura terminología, cuyo significado originario sólo resulta accesible mediante complicadas digresiones etimológicas.

La única alternativa pasa por intentar revivir este significado en las lenguas vivas, tal y como pretende Heidegger con la incorporación de términos alemanes como «*Dasein*», «*Kehre*», «*Ereignis*», etc. Estas palabras no deben tomarse como tecnicismos, sino como intentos de revivir el significado de los conceptos fundamentales de la filosofía en los estratos de la lengua alemana más apegados a la facticidad. De ahí su carácter intraducible y muchas veces oscuro para el hablante de la propia lengua, pero también para el especialista de la filosofía demasiado acostumbrado a la transmisión abstracta y doctrinal de su disciplina. Y es que captar la relación viva del lenguaje con las experiencias fundamentales del pensar es algo que requiere de un talento o inspiración especial que Heidegger acaba delegando en el poeta: es a él (y no al filósofo de oficio) a quien le sería dado acceder al mensaje secreto de las palabras con el que somos hablados por el lenguaje y que nos interpela con un tono casi musical.

Convencido de ello, Heidegger busca esta musicalidad en etimologías muchas veces forzadas y que, en ocasiones, no parecen ser más que puros juegos terminológicos. Es el caso del par terminológico *Untergang-Übergang*, que aparece por primera vez en los *Beiträge* (en el contexto de lo que el autor llama ahí el «*Übergang zum Untergang*»²⁹) y con el que Heidegger intenta expresar la dualidad inherente a las palabras conductoras del pensar. Su aportación principal consiste en hacer más intuitiva y transparente la conexión existente entre los aspectos positivo y negativo del programa heideggeriano: la palabra «*Untergang*» se compone del prefijo «*unter-*», que significa «bajo» y el sustantivo «*Gang*», que significa «paso» o «acceso»; mientras que el primero parece aludir al aspecto de negativo de la *Destruktion* como hundimiento y decadencia de la metafísica, el segundo parece aludir al aspecto positivo de la *Destruktion* como condición de posibilidad para pasar o transitar a un horizonte diferente del ser. En su significado conjunto, la expresión remite al hundimiento del obstáculo metafísico que impediría el paso al nuevo comienzo, habilitando con ello un acceso antes inviable.

También en este caso, el obstáculo en cuestión es la metafísica, pero mientras que la palabra «*Destruktion*» apuntaba hacia la operación activa de deconstruir pieza a pieza el edificio de la metafísica tradicional para despejar el horizonte de la *eigentliche*

²⁹ GA 65, § 11.

Metaphysik, la palabra «*Untergang*» parece aludir más bien al inevitable proceso inercial de desgaste y disolución internos que la metafísica misma experimentaría a causa de la su decadencia. Atrás quedaría, por tanto, el sueño kantiano de fundar la metafísica desde un horizonte más originario: en su lugar, Heidegger promueve el «tránsito» (*Übergang*) o el «salto» (*Sprung*) (¿nietzscheano?) hacia el «otro comienzo» del pensar.

Por cuanto que sigue tratándose del pensar, la referencia a la cuestión del ser permanece indemne en el «nuevo comienzo», mas no la metafísica, que es justamente lo decadente que se hunde en el *Untergang*. En lo que a la metafísica se refiere aparece, por tanto, un claro corte o discontinuidad con lo anterior, tal y como sugiere la terminología del *Sprung*.

Pero no hasta el punto de que no siga habiendo cierta continuidad con lo anterior en lo referente al problema del ser. Esta continuidad es lo que todavía se deja escuchar en la palabra alemana «*Gang*», que significa «paso» o «acceso» que conecta dos espacios, así como también en la palabra «*Übergang*», que aporta un importante matiz de movimiento, y con la que Heidegger pretende modular el significado del «*Untergang*», estableciendo un nuevo juego de palabras.

El «*Untergang*» de la metafísica es, para Heidegger, un «*Übergang*» al otro comienzo³⁰. En la homofonía de los términos se deja escuchar la relación entre los aspectos negativo y positivo del programa heideggeriano de forma mucho más directa. Palabras como «*Destruktion*» o «*Abbau*» hacían referencia a la demolición de lo que obstaculizaba el acceso al ser, pero de manera que el mencionado acceso permanecía oculto en la opacidad y fijeza de los términos, cuyo significado debía ser complementado por otros. El término «*Üntergang*» no sólo resulta más transparente, sino también más dinámico, precisamente en la medida en que se comprende en su resonancia con el término «*Übergang*».

Esta resonancia es un claro ejemplo del potencial que el lenguaje sigue teniendo para liberar lo que la terminología metafísica ha obstruido, e incluso para habilitar un nuevo comienzo del pensar más allá del lenguaje entendido como *lógos*. El *Untergang*

³⁰ *Ibid.*, § 250: «*Unter-gang, im wesentlichen Sinne gemeint, ist der Gang zur verschwiegenen Bereitung des Künftigen, des Augenblicks und der Stätte, in denen die Entscheidung über Ankunft und Ausbleib der Götter fällt. Dieser Untergang ist erstester Anfang [...]. Die Unter-gehenden im wesentlichen Sinne sind jene, die das Kommende (das Künftige) unter-laufen und ihm als sein künftiger unsichtbarer Grund sich opfern, die Instündigen, die un-ausgesetzt sich dem Fragen aussetzen.*»

de la metafísica es sólo la condición negativa para esa destinación alternativa del ser a la que ya no cabe llamar ya «*onto-logía*», ni tampoco, por tanto, «*metafísica*» en el sentido tradicional de la expresión. Atrás queda, por tanto, la terminología de la ontología fundamental: el *Übergang* exhorta a transitar fuera de la metafísica, al «otro comienzo» (*anderer Anfang*) del pensar.

Con esta expresión, Heidegger alude también al pensar del ser, pero sólo en la medida en que se despliega más allá de la metafísica acontecida: en la terminología heideggeriana, el pensar (filosófico) difiere sustancialmente del pensamiento (metafísico).

El «*Übergang*» da a entender que éste queda sobrepasado por aquel, pero en ningún caso suprimido o anulado: de momento, parece más bien como si el nuevo comienzo ampliara la perspectiva de la metafísica, justamente en la medida en que permite considerarla en toda la amplitud de su decurso, abarcándola en toda su dimensión como «*historia del Ser*». De ahí que Heidegger hable «del tránsito de la metafísica en las preguntas de la historia del ser [*der Übergang aus der Metaphysik in das seynsgeschichtliche Fragen*]»³¹.

Desde el punto de vista más amplio de la historia del ser, la historia de la metafísica es considerada por Heidegger como una concreta destinación epocal que la lengua alemana denomina acertadamente «*Abendlandische Metaphysik*». Aunque metafóricamente, la palabra «*Abend*» permite reunir también en una misma palabra la complejidad del proceso que Heidegger expresa mediante el juego terminológico «*Untergang*»-«*Übergang*»: la tenue luz del ocaso (*Dämmerung*) evoca la consumación del día («*Vollendung eines Tages*») que, tras haber alcanzado su cénit, se dispone a hundirse en la noche («*Übergang zur Nacht*») del «final de la metafísica», pero de manera que anticipa y prepara también al mismo tiempo la aurora («*Bereitung des Morgens*») del «otro comienzo» que ha de seguirle³².

³¹ GA 69, § 34: «*Hierzu gibt es keinen "Übergang" im Sinne des stetigen Hinübergleitens aus der Metaphysik in eine vermeintliche Übermetaphysik oder Metaphysiklosigkeit.*»

³² Este tipo de resonancias ocultas en las palabras es lo que Heidegger parece buscar en anotaciones como ésta: «*Der seynsgeschichtliche Begriff des Abendlandes. Das Land des Abends. Abend Vollendung eines Tages der Geschichte (F.) und Übergang zur Nacht; Zeit des Übergangs und Bereitung des Morgens. Nacht und Tag.*» (GA 69, § 3).

§ 2. Heidegger y el final de la metafísica

El creciente empleo de metáforas por parte de Heidegger responde al intento de sustituir el lenguaje de la metafísica por el de la poesía. Consecuencia de ello es la influencia que los versos de Hölderlin van a adquirir a partir de 1933, que resulta comparable a la que Kant había tenido hasta la fecha. Nadie como el poeta habría sabido escuchar las experiencias originarias que todavía resuenan en la lengua alemana. El problema es que la misma escucha que conduce a la poesía de Hölderlin, conduce también nuevamente a los aledaños del idealismo alemán, concretamente a la filosofía especulativa Hegel, cuya conexión con los estratos más originarios de la lengua alemana no pasa desapercibida para Heidegger. No debe extrañar, por tanto, que a pesar de la clara y persistente voluntad de demarcación, su filosofía no pueda evitar verse envuelta en resonancias claramente hegelianas.

Estas pueden detectarse en la digresión anterior sobre el significado heideggeriano de la palabra «*Untergang*». También para la dialéctica de Hegel todo «*Untergang*» implica, ciertamente, un «*Übergang*». Así lo exige el principio de la negación determinada, para el que el hundimiento de una determinación no desemboca nunca en la pura nada, sino en la nada de aquello de lo que resulta, transitando siempre a un resultado positivo y determinado; la negación de la semilla desemboca en la planta, la negación de la flor en el fruto, etc. En el caso de la metafísica, de cuyo *Untergang* Hegel es plenamente consciente³³, el tránsito dialéctico desembocaría en una comprensión más rica y profunda de su asunto, a la que Hegel denomina «filosofía especulativa», o también (siguiendo a Kant) «metafísica propiamente dicha».

Ya nos hemos referido al uso de esta expresión por parte del Heidegger de la ontología fundamental. Se trata ahora de constatar su abandono a partir de los años 30, momento en que el programa kantiano de la fundamentación (*Begründung*) es

³³ WW 5, ss. 13-14/(I), p. 183: «*Dasjenige, was vor diesem Zeitraum Metaphysik hieß, ist sozusagen mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden und aus der Reihe der Wissenschaften verschwunden. [...] Indem so die Wissenschaft und der gemeine Menschenverstand sich in die Hände arbeiteten, den Untergang der Metaphysik zu bewirken, so schien das sonderbare Schauspiel herbeigeführt zu werden, ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen, —wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes»; WW 2, s. 575/p. [-]: «Denken? Abstrakt? —Sauve qui peut! Rette sich, wer kann! So höre ich schon einen vom Feinde erkauften Verräter ausrufen, der diesen Aufsatz dafür ausschreit, daß hier von Metaphysik die Rede sein werde. Denn Metaphysik ist das Wort, wie abstrakt und beinahe auch Denken, ist das Wort, vor dem jeder mehr oder minder wie vor einem mit der Pest Behafteten davonläuft.»*

desplazado por el de la superación (*Überwindung*) de la metafísica. La nueva expresión permite a Heidegger alejarse de Kant, pero sólo al precio de acercarse peligrosamente a Hegel.

Consciente de ello, Heidegger evita el uso de la palabra «*Aufhebung*», así como toda connotación dialéctica que pudiera estar adherida a la palabra «*Überwindung*». Lo decisivo reside en conjurar de la palabra todo significado que lleve a interpretarla como un proceso inmanente de interiorización: en modo alguno se trataría, por tanto, para el Heidegger de esta época, de profundizar dialécticamente en la metafísica, sino de saltar fuera de ella, hacia el «otro comienzo». Eso era también, en efecto, lo que Heidegger quería expresar mediante la palabra *Übergang*: no un movimiento dialéctico de profundización, sino de desbordamiento o sobrepasamiento, en virtud del cual el pensamiento caería fuera de la metafísica tradicional, para iniciar su andadura en otro horizonte de sentido.

El único problema es que, a pesar del sentido antidialéctico que Heidegger quiere conferirle, el término «*Übergang*» no acaba de tener un sentido muy diferente del *Übergehen* con el que Hegel describe el ritmo dialéctico de la «Doctrina del Ser». Al fin y al cabo, también Hegel concibe este ritmo como un movimiento transido de alteridad y contrario al ideal de interiorización dialéctica que desplegará en el Concepto; a diferencia de la *Entwicklung* del Concepto, el *Übergehen* del Ser sería todavía incapaz de profundizar en sí mismo y cerrar el círculo de la Idea; como la planta que, sometida a la exterioridad del ciclo natural, arroja sus frutos y su semilla fuera de sí, el *Übergehen* conduce las determinaciones más allá de sí mismas, iniciando a cada paso nuevos cursos dialécticos que interrumpen la continuidad del proceso; el resultado es una dialéctica peculiar (todavía imperfecta a juicio de Hegel), que se prolonga indefinidamente en la serie de la mala infinitud y del constante sobrepasamiento.

Apenas resulta necesario insistir en la semejanza entre este ritmo dialéctico y el *Übergang* con el que Heidegger pretende desmarcarse de la dialéctica. Incluso la negatividad hegeliana parece asomar en el *Untergang* que, según Heidegger, lo precursa. En vano tratará entonces de insistir en el carácter radicalmente antidialéctico de esa negatividad³⁴ que interrumpe la continuidad del hilo conductor lógico, instaurando la discontinuidad topológica de la historia del ser: no logrará con ello más

³⁴ Cf. *infr.* nota 39.

que aproximarse al ritmo dialéctico de la «doctrina de la esencia», regido por el *reflektieren* y el *Gegenstoß* característico de esa esfera. También la noche de la metafísica tradicional transita al día la historia del ser sin preservarse en él o mantener con él relación alguna de continuidad: reina entre ellos la más absoluta discontinuidad topológica, de todo punto comparable al contragolpe característico de la Esencia.

Este tipo de resonancias dialécticas es lo que Heidegger intentará contrarrestar en los *Beiträge* mediante el uso de términos como «*Überwindung*»³⁵, «*Sprung*»³⁶, «*Rückgang*»³⁷, etc.

a) (1938-39) «*Überwindung*»-«*Verwindung*»

El primero de ellos es desarrollado en la conferencia de 1938-39 titulada *Überwindung der Metaphysik*, si bien aparece ya en los *Beiträge* ante la necesidad de contrarrestar la connotación dialéctica presente en los términos «*Untergang*» y «*Übergang*»: mientras que el primero corre el peligro de ser relacionado con la negatividad dialéctica, el segundo corre el riesgo de ser tomado como un sucedáneo de la *Aufhebung* hegeliana. Como ya hemos adelantado, la solución de Heidegger pasaría por evitar que el *Untergang* sea entendido como una forma de profundización o interiorización, eliminando las connotaciones más positivas de la palabra, tal y como hacen traducciones castellanas como las de «hundimiento», «decadencia» o «declive». La misma connotación positiva debe ser eliminada de la palabra «*Übergang*» para evitar toda posible interpretación en términos de prolongación o continuación de lo precedente, en la que podría deslizarse también cierta idea de continuidad dialéctica.

Como no podía ser de otra manera, ello pasa por precisar el significado de los prefijos «*unter-*» y «*über-*», así como su mutua relación, mostrando que ni el «*über-*» brota del «*unter-*» (como si de la elevación dialéctica de lo negado se tratara), ni lo que se hunde en el «*unter-*» continúa de alguna manera en el «*über-*» (a la manera de una pervivencia que implicara cierta continuidad). A diferencia de la dialéctica hegeliana, el planteamiento heideggeriano de esta época es claramente rupturista: frente a la idea

³⁵ GA 65, §§ 85, 106.

³⁶ *Ibid.*, §§ 117 y ss.

³⁷ *Ibid.*, §§ 91, 239.

de continuidad y conservación (*Aufbewahrung*) de lo anterior, Heidegger acentúa la idea de ruptura y desconexión, no sólo con el hilo conductor lógico que rige la historia de la ontología y a la que el filósofo opone su «ontocronía», sino también con la metafísica misma, que considera «onto-teología», y que pretende dejar atrás mediante el «salto» (*Sprung*) al «otro comienzo».

El «salto» conserva la idea de elevación presente en el prefijo «über-», pero de manera que contrarresta toda posible relación con la continuidad dialéctica, introduciendo un corte o desconexión con lo precedente, en conformidad con la discontinuidad topológica propia de la «historia del ser». A esta discontinuidad responde, por lo demás, el que Heidegger deje de hablar únicamente de tiempo, para hablar del tiempo-espacio (*Zeit-Raum*)³⁸ como horizonte de la nueva comprensión del ser. Evita con ello el peligro de la interpretación histórico-dialéctica que acecha en la dimensión del tiempo, precisamente en la medida en que se presta a ser interpretada teleológicamente, en términos de evolución y progreso. El «nuevo comienzo» no es la consumación (*Vollendung*) ni, por así decir, el fin (*Zweck*), de un proceso o despliegue de la metafísica, sino más bien su final (*Ende*).

La metafísica no queda mantenida y conservada en este «final» (mucho menos elevada a un nivel superior), sino interrumpida y relegada. Esta es la razón de que Heidegger hable del *Untergang* de la metafísica, abstrayendo de la palabra toda posible connotación de «profundización», «interiorización» o «espiritualización», y privilegiando en su lugar las de «decadencia», «derrumbamiento» o «catástrofe». En este preciso sentido, el *Untergang* alude al ocaso de la metafísica, en el sentido de su final definitivo y su muerte sin resurrección. La polémica se traslada así al concepto clave de la dialéctica hegeliana: el concepto de negatividad, sobre el que va a girar la conferencia homónima de 1938. La idea central sobre la que Heidegger vuelve recurrentemente en ella es la falta de radicalidad de la negatividad hegeliana:

La negatividad como desgarramiento y separación es la «muerte» —el señor absoluto, y «vida del espíritu absoluto» no significa otra cosa que *soportar y solventar* [*ertragen und austragen*] la muerte. (Pero esta «muerte» no se puede tomar nunca en serio; ninguna *katastrophé* posible, ninguna caída y

³⁸ *Ibid.*, §§ 9, 239.

subversión posible; todo amortiguado y allanado. Todo está ya incondicionalmente asegurado y acomodado).³⁹

A la luz de este pasaje, resulta claro que si la el *Untergang* puede ser concebido como *Übergang* no es desde luego en el sentido del puente que conecta ambas orillas unificándolas, sino en el del salto que hace pie en una de ellas para alcanzar la otra, pero sólo a condición de dejar la primera atrás. Pues bien: este «dejar a tras» o «relegar» es justamente lo que el término «*Überwindung*» permite expresar. Literalmente, la palabra hace referencia a la operación de superar un obstáculo y sobreponerse a una dificultad. En su sentido más negativo, parece transmitir la necesidad de quitar a la metafísica del paso, de deshacerse de ella como de un obstáculo, o superarla como si de una enfermedad se tratara. Esta connotación negativa es, sin embargo, lo que la conferencia de 1938 trata de matizar desde los primeros párrafos:

¿Qué significa «superación de la Metafísica»? En el pensar de la historia acontecida del ser este rótulo está usado sólo como un expediente para hacerse entender mínimamente. En realidad, este rótulo da pie a muchos malentendidos; porque no deja que la experiencia llegue al fondo desde el cual, y sólo desde el cual, la historia del ser revela su esencia. [...]. Ante todo, superación no quiere decir el arrumbamiento que saca a una disciplina del horizonte de intereses de la «cultura» filosófica.⁴⁰

Si la metafísica debe ser dejada atrás no es, desde luego, como si de un obstáculo o una enfermedad se tratara. Por la misma razón, tampoco puede ser refutada como un simple error o falsedad de nuestros predecesores⁴¹. La metafísica es inevitable, toda

³⁹ GA 68, s. 28/p. 55.

⁴⁰ GA 7, s. 69/p. 51. Este fragmento recupera una idea presente en los *Beiträge*: «Eben deshalb darf aber auch das übergängliche Denken nicht der Versuchung verfallen, das, was es als Ende und im Ende begriffen hat, nun einfach hinter sich zu lassen, statt dieses hinter sich zu bringen, d. h. jetzt erst in seinem Wesen zu fassen und dieses gewandelt in die Wahrheit des Seyns einspielen zu lassen. Die Rede vom Ende der Metaphysik darf nicht zur Meinung verleiten, die Philosophie sei mit der "Metaphysik" fertig, im Gegenfall: diese muss ihr jetzt erst in ihrer Wesensunmöglichkeit zugespielt und die Philosophie selbst so in ihren anderen Anfang hinübergespielt werden. Überdenken wir diese Aufgabe des anderen Anfangs (die Frage nach dem "Sinn" des Seyns in der Formel von "Sein und Zeit"), dann wird auch deutlich, dass alle Versuche, die gegen die Metaphysik, die überall -auch als Positivismus- idealistisch ist, reagieren, eben reaktiv und damit von der Metaphysik grundsätzlich abhängig und somit selbst Metaphysik bleiben.» (GA 65, § 85).

⁴¹ GA 9c, s. 336/p. 276: «Die absolute Metaphysik gehört mit ihren Umkehrungen durch Marx und Nietzsche in die Geschichte der Wahrheit des Seins. Was aus ihr stammt, lässt sich nicht durch Widerlegungen treffen oder gar beseitigen. Es lässt sich nur aufnehmen, indem seine Wahrheit anfänglicher in das Sein selbst zurückgeborgen

vez que obedece a una necesidad esencial que procede del ser mismo⁴²: lo propio del ser es ocultarse y, como quiera que la metafísica es el ocultamiento del ser, lo propio del ser es acontecer como metafísica. La metafísica es, por tanto, el cumplimiento del destino esencial del ser. El hecho de que ya no se hable de metafísica (de que se tenga por algo obsoleto y del pasado) no significa que haya sido superada, sino que sigue ejerciendo su influencia desde la sombra y el ocultamiento propios de su acontecer epocal:

La palabra «metafísica» está pensada ya como sino de la verdad del ente, es decir, de la condición de ente, entendida en cuanto acaecer propio todavía oculto pero sobresaliente, a saber, del olvido del ser. [...] / No podemos deshacernos de la Metafísica como nos deshacemos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree y que ya nadie defiende. El hecho de que el hombre, como *animal rationale* —y esto quiere decir ahora el ser vivo que trabaja— tenga que vagar errante por el desierto de la desertización de la tierra podría ser un signo de que la Metafísica se manifiesta a partir del ser mismo, y de que la superación de la Metafísica tiene lugar en tanto que torsión del ser. Porque el trabajo accede ahora al rango metafísico de la objetualización incondicionada de todo lo presente que despliega su esencia en la voluntad de voluntad. [...]. Si esto es así, entonces sería vano pretender que, porque presentimos el final de la Metafísica, estamos ya fuera de ella. Porque la Metafísica, incluso superada, no desaparece. Regresa transformada y continúa dominando como distinción entre el ser y el ente, distinción que sigue en vigor.⁴³

100

N.º 105
Marzo-abril
2022

Pero si esto es así, ¿no resulta hasta cierto punto confundente el uso del término *Überwindung*? Aplicado a la metafísica, éste parece referirse a ella como algo que simplemente cupiera «quitar de en medio» o «dejar atrás». Mas adecuado sería decir, sin embargo, que la metafísica resulta superable sólo cuando es capaz de volver sobre sí misma, penetrar en su esencia impensada, alumbrar el presupuesto oculto que la anima, ofreciendo así la posibilidad de tomar distancia con respecto a él. Pero si esto

und dem Bezirk einer bloß menschlichen Meinung entzogen wird. Alles Widerlegen im Felde des wesentlichen Denkens ist töricht. Der Streit zwischen den Denkern ist der „Liebende Streit“ der Sache selbst. Er Verhilft ihnen wechselweise in die einfache Zugehörigkeit zum Selben, aus dem sie das Schickliche finden im Geschick des Seins.»

⁴² Janicaud y Mattéi (1986: 16): «La superación [*dépassement*] no es un acto unilateral del pensamiento, viene del ser mismo, en la medida en que la éste aparece todavía digno de ser pensado en esta época en la que la metafísica a adaptado todos sus recursos y sus posibilidades [trad. mía].»

⁴³ GA 7, s. 69/p. 51.

es así, no es entonces la crítica de la metafísica, sino precisamente la propia metafísica la que ofrece la posibilidad de una superación al volverse (retorcerse) sobre sí misma⁴⁴.

Se comprende, por tanto, que Heidegger no conciba la *Überwindung* como algo que cupiera ejercer al margen de la metafísica (pues no hay algo así como un afuera de la metafísica, ni por tanto un escenario desde el que promover la superación que el que la propia metafísica propicia), sino como algo que sólo cabe *ejercer desde y a partir de la metafísica misma*⁴⁵; de ahí que algunos interpretes se hayan atrevido a hablar de «autosuperación» (*autodépassement*) de la metafísica⁴⁶. Conviene no soslayar, sin embargo, la ambigüedad que implica esta operación en la que, de un lado, la metafísica aparece como lo negativo que debe ser superado, mientras que de otro, aparece como aquello a partir de lo cual debe efectuarse dicha superación⁴⁷.

Una doble operación como ésta es, sin embargo, algo que la palabra «*Überwindung*» no acaba de captar en su unidad: mientras que de un lado se trata, ciertamente, de

⁴⁴ Crítica y fundamentación de la metafísica parecen coincidir así, después de todo, en la operación heideggeriana de la *Überwindung*, tal y como se desprende de pasajes como éste: «*Die Überwindung entspringt nicht einer "Kritik" der Metaphysik, sondern ist die Geschichte der Notwendigkeit der Gründung der Wahrheit des Seyns*» (GA 69, § 34).

⁴⁵ Esto es quizá lo que quiere decir Heidegger cuando escribe que: «*die Überwindung der Metaphysik wird seinsgeschichtlich gedacht*» (GA 7, s. 77/p. 59). Afirmaciones como ésta parecen aproximar su planteamiento nuevamente a Kant, para quien la historia de la metafísica desemboca necesariamente en su crítica, y para quien no hay más metafísica en este sentido (negativo) que crítica de la metafísica a partir de sí misma. Pero a quien verdaderamente se acerca es a Hegel, para quien la superación de la metafísica llega a coincidir con su historia acontecida, y que habría sido el primero en pensar la historia de la filosofía como una superación del pensamiento abstracto y, por tanto, de la metafísica. Especialmente ilustrativo a este respecto es la expresión «verdadera crítica» (*wahrhafte Kritik*) de la metafísica, con la que pretende caracterizar su «Lógica objetiva» (Cf. WW 5, s. 62/p. 211). Ambas palabras (exposición y crítica) se relaciona con lo que Heidegger llama «retorno» y «superación» de la metafísica. Así concebido, el sintagma hegeliano no haría sino reunir en una única expresión el doble movimiento que Heidegger intentará expresar mediante el neologismo de «*Verwindung*».

⁴⁶ Janicaud y Mattéi, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁷ Leyte (2005: p. 17): «Si desde la obra publicada de Heidegger se anuncia un título que habla de "la superación de la metafísica", esta superación sólo puede entenderse a partir del reconocimiento de ese carácter insoslayable. De ahí que sea en el seno de esta parte en la que aparece la referencia a lo tratado en las fundamentales páginas que Heidegger tituló *Beiträge zur Philosophie. Von Ereignis* y que dejó sin publicar. Todas estas páginas, que difícilmente pueden ser recogidas bajo el significado de obra o libro, en las que aparece el nombre "*Ereignis*", como otro nombre para lo que en ese mismo momento se nombraba desde la palabra "*Lichtung*" o incluso desde mucho antes como "sentido", son indisociables de la cuestión de la metafísica que se convierte de esta manera en frontera y a la vez fuente: la metafísica no es algo que una crítica (por ejemplo la que resulta de *Ser y tiempo*) pueda dejar atrás, sino justamente la fuente misma de la hermenéutica, desde el momento en que aquello que se interpreta es justamente la metafísica y no un nuevo tema o una nueva realidad.»

superar la metafísica como si de un obstáculo se tratara, de otro se trata más bien de sobrellevarla como algo inevitable⁴⁸. Pareciera, en definitiva, como si la propia metafísica debiera superarse a sí misma, ejecutando una suerte de movimiento de interno distanciamiento o de retorsión sobre sí misma, que es justamente lo que Heidegger trata de expresar mediante la palabra «*Verwindung*»⁴⁹. La traducción castellana de «re-torsión»⁵⁰ intenta reflejar la tensión de movimientos contrapuestos que convergen en ella: mientras que, de un lado, el sustantivo «torsión» expresa el movimiento de la metafísica sobre sí misma, dando a entender que el proceso de superación no puede realizarse al margen de la metafísica acontecida; de otro, el prefijo «re-» expresa la dirección reflexiva del movimiento que se dirige hacia sí mismo, como queriendo indicar que es el movimiento centrífugo mismo de superación lo que conduce a la metafísica a la franquea y a la verdad de su esencia.

Por cuanto que el ser yace oculto metafísicamente, la superación de la metafísica no conduce (por lo pronto) a un lugar alejado de la metafísica, sino al interior de la misma, hacia su fundamento impensado. El uso de la palabra «*Verwindung*» sugiere la necesidad de esta referencia a la metafísica como el único lugar a partir del cual y en el cual puede tener lugar un genuino acceso y apropiación de ese fundamento o esencia impensada. Precisamente porque el ser se revela ocultándose, el retorno a la metafísica tiene el carácter de una reapropiación de la cuestión del ser que se oculta en ella. Pero si esto es así, la superación de la metafísica no es sólo un movimiento que tendría lugar en la metafísica o a partir de la metafísica, sino también un movimiento hacia sí misma, hacia la cuestión del ser que late en ella. La palabra «*Verwindung*» pretende expresar, por tanto, este aspecto de la superación por el que la metafísica no quedaría meramente apartada o relegada, sino más bien conducida hacia sí misma a través de un movimiento de reapropiación inmanente y, de esta manera, llevada a su verdad⁵¹.

⁴⁸ Gadamer ([1969-90]: p. 149): «[...] sigue siendo cierto que para Heidegger la superación de la metafísica no pretendía ser el triunfo sobre ella. Más tarde lo llamó expresamente el "sobrellevar" la metafísica, lo que quiere decir: al sobreponerse a un dolor o una humillación, lo doloroso y lo humillante siguen presentes y no se olvidan simplemente. De este modo ve su propio pensamiento en un constante diálogo con la metafísica y esto implica que al menos sigue hablando en mayor o menor medida el lenguaje de la metafísica.»

⁴⁹ GA 7, s. 75/p. 57: «*Die Überwindung bleibt nur insofern denkwürdig, als an die Verwindung gedacht wird. Dieses inständige Denken denkt zugleich noch an die Überwindung.*»

⁵⁰ Cf. Duque (2010: 14).

⁵¹ GA 7, s. 75/p. 57: «*Die Überwindung ist die Über-lieferung der Metaphysik in ihre Wahrheit.*»

En las antípodas, pues, de toda demolición (deconstruccionista) de la historia de la metafísica, el programa heideggeriano de una «destrucción de la historia de la ontología» se va configurando como una «apropiación originaria [*ursprüngliche Aneignung*]»⁵² de la misma. Esto es lo que Heidegger expresa mediante términos como «*Zueignen*» (apropiación), «*Übereignen*» (transmisión apropiadora), todos ellos pertenecientes a un mismo campo semántico en cuyo dentro destaca la palabra «*Ereignis*». Habitualmente traducido como «acontecimiento apropiador», la palabra en cuestión expresa el movimiento de interno sobrepasamiento de la metafísica que acontece en virtud la necesidad esencial procedente del ser mismo y que se dirige hacia la apropiación de sí mismo. Es, en efecto, en este sentido, que la superación de la metafísica puede ser descrita como «el acaecimiento apropiador en el que el ser mismo está es torsionado [*das Er-eignis, in dem das Sein selbst verwunden wird*].»⁵³.

b) (1949) «*Rückgang*»-«*Ausgang*»

Así es como el uso de la palabra «*Verwindung*» permite contrarrestar la connotación excesivamente negativa de la palabra «*Überwindung*», pero sólo al precio de resucitar la polémica con la *Aufhebung* hegeliana que se quería prevenir. La razón es la connotación de alzamiento y elevación inmanente inherente a este término y, más concretamente, al prefijo «*über-*», que aparece también en términos como «*Überhöhung*», y con el Heidegger pretende referirse al movimiento por que la metafísica se eleva «por encima de sí misma por ella misma [*ihrer selbst durch sie selbst*]»⁵⁴.

⁵² GA 12, s. 104/p. 82: «J. Wenn Sie von einer Überwindung der Metaphysik spreche, meinen Sie dies? F. Dies allein; weder eine Zerstörung noch auch nur eine Verleugnung der Metaphysik. Dergleichen zu wollen, wäre eine kindische Anmaßung und eine Herabsetzung der Geschichte. J. Uns war es auch der Ferne immer schon verwunderlich, dass man sich nicht genug tun kann, Ihnen ein abwehrendes Verhältnis zur Geschichte des bisherigen Denkens anzuspüren, wo Sie doch nur eine ursprüngliche Aneignung anstreben.»

⁵³ GA 7, s. 67/p. 51 [trad. mía].

⁵⁴ *Ibid.*, s. 75/p. 57: «Zunächst kann die Überwindung der Metaphysik nur aus der Metaphysik selbst gleichsam in der Art einer Überhöhung ihrer selbst durch sie selbst vorgestellt werden. In diesem Falle besteht die Rede von der Metaphysik der Metaphysik zu Recht, die in der Schrift "Kant und das Problem der Metaphysik" gestreift ist, in dem sie den Kantischen Gedanken, der noch aus der bloßen Kritik der rationalen Metaphysik stammt, nach dieser Hinsicht zu deuten versucht.»

Aunque Heidegger busca el precedente de esta *Überhöhung* de la metafísica en Kant, lo cierto es precisamente en Hegel donde resulta más claro: su lógica especulativa debe ser entendida, en efecto, como una «verdadera crítica» (*wahrhafte Kritik*)⁵⁵ de la metafísica, pero también como un enaltecimiento de la metafísica a partir de sí misma, destinada a desembocar en la «metafísica propiamente dicha» (*eigentliche Metaphysik*)⁵⁶. No podemos detenernos en analizar aquí la relación entre ambos niveles lógicos (correspondientes a la «Lógica objetiva» y «subjética» respectivamente), sino únicamente recordar su relación con los aspectos negativo y positivo de la *Crítica* kantiana, así como su diferencia; al fin y al cabo, de lo que para Hegel se trata es de superar la separación kantiana entre el método y la filosofía, entre la crítica y el sistema⁵⁷, reuniendo ambos niveles en la continuidad de un mismo movimiento dialéctico. La «Idea absoluta» que cierra la *Lógica* es una clara muestra de su concepción del método como automovimiento del contenido, así como lo serían también el Saber absoluto y el Espíritu absoluto en sus respectivas esferas; mientras que el primero aparece al final de la de la *Fenomenología* como la *Erinnerung* del camino recorrido por la conciencia, el segundo lo hace al final del Sistema como *Geschichte* del Espíritu absoluto.

104

Es en estos momentos culminantes del Sistema, que resultan tan decepcionantes para los buscadores de tesoros metafísicos, donde mejor se aprecia el peculiar estatuto hegeliano de la filosofía especulativa como pura contemplación (*reines Zusehen*) del movimiento de disolución inmanente de las categorías del entendimiento. Por cuanto que el sistema de esas categorías es lo que comúnmente se llama «metafísica», nada impide considerar la lógica hegeliana como una crítica inmanente de la metafísica del entendimiento finito⁵⁸, y la dialéctica como el movimiento de su interna autosupresión. El resultado es un movimiento de autosuperación que inevitablemente recuerda al movimiento de retorsión mentado por la «*Verwindung*» heideggeriana, tal y como demuestra el hecho de que algunos autores no hayan dudado en relacionarlo con la *Aufhebung*:

⁵⁵ Cf. WW 5, s. 62/p. 211.

⁵⁶ Cf. supr. nota 16.

⁵⁷ Cf. WW 3, ss. 68 ff/p. 179 y ss.

⁵⁸ Cf. WW 8, Enz (I), § 32, Zus.

¿Ha acuñado Heidegger una nueva palabra? Sin duda, el sustantivo *Verwindung* tiene, en el vocabulario técnico actual, un significado muy diferente al que le asigna Heidegger. El verbo *verwinden* existe en el lenguaje cotidiano; un pesar, un dolor, un tormento son o no son *verwunden*. Sin lugar a dudas, la sustitución del prefijo *ver* por el prefijo *über* está destinada a indicar el cumplimiento en lugar de la tensión; la angustia superada permanece muy cerca: el olvido metafísico del ser no es ni es dejado de lado, ni superado dialécticamente; sigue reinando, sin ser la última frontera del pensamiento: en lo más íntimo, ha aparecido un nuevo recurso. Este recurso es el recuerdo (*Erinnerung*) como *Aufhebung* espiritual en Hegel, excepto que la memoria ya no tiene como lugar la reflexividad absoluta y que la necesidad a la que responde no llega a inscribirse en el círculo traslúcido de una racionalidad suprema.⁵⁹

Independientemente de si la *Erinnerung* hegeliana responde verdaderamente al ideal de autorreflexividad y autotransparencia aludido en este pasaje, lo cierto es que refleja bastante bien la manera en que el propio Heidegger ha tratado de desmarcarse de la *Aufhebung* hegeliana, matizando la connotación de alzamiento y elevación presente en la palabra *Überwindung*. Ejemplo de ello es el siguiente texto de 1946, donde la palabra en cuestión es utilizada para designar un movimiento de descenso contrario al movimiento de ascenso dialéctico:

El pensar no supera [*überwindet*] la metafísica por el hecho de alzarse por encima de ella sobrepasándola [*übersteigt*] y elevándola [*aufhebt*] en algún lugar, sino por el hecho de volver a descender a la proximidad de lo más próximo. El descenso sobre todo cuando el hombre se ha estrellado ascendiendo hacia la subjetividad, es más difícil y peligroso que el ascenso. El descenso conduce a la pobreza de la existencia del *homo humanus*.⁶⁰

Así es como el ascenso hegeliano hacia la plenitud del Sujeto absoluto queda claramente contrapuesto al descenso heideggeriano hacia la indigencia del *Dasein* finito. No será ésta, sin embargo, la única terminología dirigida a conjurar las resonancias dialécticas de la *Überwindung*: a la contraposición ascenso-descenso viene a sumarse todavía la del avance-retroceso. Esta idea de retroceso es la que viene a primer plano en términos como «*Rückgang*» o «*Schritt zurück*». El primero aparece por primera vez en los *Beiträge* y es desarrollado en la conferencia de 1949 titulada «*Einleitung zu: "Was ist Metaphysik?"*». *Der Rückgang in den Grund der Metaphysik*. El

⁵⁹ Janicaud y Mattéi, *op. cit.*, p. 18 [trad. mía].

⁶⁰ GA 9c, s. 352/p. 288 [trad. modificada].

segundo aparece en la conferencia de 1957 titulada «*Der Satz der Identität*» y publicada ese mismo año en el volumen *Identität und Differenz*. Ambos términos sugieren la idea de un movimiento que retrocede, oponiéndose al avance de la *Aufhebung*. Como no podía ser de otra manera, ello implica comprometer el movimiento característico de la «*Überwindung*» con el que Heidegger había designado la superación de la metafísica: ya hemos indicado en qué medida este término coincidiría con la *Aufhebung* en la dirección progresiva del movimiento, más no en el matiz de elevación dialéctica, al que opone el de dejar atrás o relegar. Pues bien, esta connotación de la *Überwindung* es lo que la nueva terminología pretende revisar al evocar nuevamente la idea de retorno, profundización e interiorización que Heidegger quería evitar con los términos «*Übergang*» y «*Überwindung*».

Ello parece indicar un nuevo cambio en la estrategia terminológica seguida por Heidegger hasta el momento: si en 1938 se trataba de matizar el término «*Übergang*» con el término «*Überwindung*», ahora parece tratarse de matizar el término «*Untergang*» con el término «*Rückgang*». Los dos primeros términos permitían desconectar toda idea de profundización o interiorización afín al idealismo, pero solo al precio de caer en resonancias cercanas al avance dialéctico. Estas resonancias son lo que la nueva terminología permite enmendar, sin renunciar a la discontinuidad característica del enfoque topológico. La clave reside en comprender que el retorno (*Rückgang*) no designa un regreso al interior de la metafísica, sino una reacción ante su decadencia y su final. A este respecto, conviene reparar en que Heidegger no habla tanto del retorno a la metafísica, cuanto del retorno al fundamento de la metafísica⁶¹; o también, como dirá más adelante, del «paso atrás» (*Schritt zurück*)⁶² a la esencia impensada de la misma.

Ambas expresiones reflejan la complejidad de la relación de Heidegger con la metafísica, cuya superación no puede consistir en un simple relegar o dejar atrás: si algo evidencia el término «*Rückgang*» es el carácter insoslayable de la relación con la metafísica⁶³, incluso cuando de lo que se trata es de superarla, del *Übergang* al otro

⁶¹ GA 9d, s. 365/p. 299.

⁶² Cf. *infr.* notas 82 y 84.

⁶³ Gadamer, *op. cit.*, p. 84: «Heidegger nunca quiso superar la metafísica como si fuera un camino erróneo del pensamiento, sino que la interpretó como el camino de la historia de Occidente que determinó su destino, en el sentido de que el destino es lo que sobreviene a uno y al propio lugar, determinando irrevocablemente todos los caminos posibles del futuro. No hay un arrepentimiento histórico. De este

comienzo. La introducción por parte de Heidegger del término *Verwindung* apuntaba ya a la necesidad de entender este tránsito y esta superación como algo que tenía lugar en el interior de la propia metafísica, a la manera de un movimiento de autosuperación inmanente. Pues bien: este carácter inmanente de la superación metafísica es lo que el término «*Rückgang*» viene a enfatizar, solo que prescindiendo de toda connotación de avance que pudiera aproximarle a la *Aufhebung* dialéctica⁶⁴.

De esta manera, refleja mejor que ningún otro hasta el momento el desacuerdo de Heidegger con la crítica superficial de la metafísica, que pretende haber refutado la metafísica con el mero murmullo alusivo al acontecimiento de su final. Lo que la crítica superficial ignora es el verdadero significado de ese «final», que no acontece a la mera de algo que simplemente se desvanece y, por así decir, desaparece, sino de algo que se

modo, Heidegger trató de encontrar el camino de su propio preguntar, efectivamente, a partir de la historia de la metafísica y las tensiones inmanentes a ésta y no por vía apartada de ella.»

⁶⁴ Peretti (1989: 30): «Ahora bien, los términos que, a lo largo de la extensa obra heideggeriana, dicen la superación (*Überwindung*) de la metafísica son numerosos. En la "Introducción" a *¿Qué es metafísica?* emplea Heidegger el término *Rückgang* que podría traducirse por "retorno", "regreso" e incluso por "regresión", como un mirar hacia el origen en el que se plantea radicalmente la pregunta por el Ser. No obstante, este pensamiento que retorna no es un pensamiento restaurador, un pensamiento que siente nostalgia por un principio irrecuperable. De lo que se trata, por el contrario, es de pensar mejor el origen del pensamiento que es a su vez su verdadero destino. Para ello, el pensamiento ha de dar un paso atrás (*Schritt zurück*) —este es otro término que dice la superación de la metafísica— que pone en cuestión la relación del pensamiento con su historia, tal como ya lo hizo Hegel. Pero, a diferencia de este último, Heidegger considera que no se trata de ascender, de progresar hacia arriba, sino de descender "hasta la proximidad de lo más cercano". No obstante, el término por antonomasia de la superación (*Überwindung*) puede prestar, a su vez, a confusiones. Heidegger no concibe dicha superación como una simple refutación (*Widerlegung*) que corrija los errores del pensamiento anterior: el olvido mismo del Ser —como se verá más adelante— no es una falta de pensamiento. Tampoco se trata de eliminar o rechazar, mediante superación, la metafísica: la inversión sin más de la metafísica llevaría a una nueva postura metafísica. Este es precisamente el reproche que Heidegger dirige (no es éste el lugar de discutir si con más o menos razón) a la inversión nietzscheana del platonismo. Pero aunque Heidegger critica dicha inversión tal como la lleva a cabo Nietzsche, en lo que sí está de acuerdo con él es en que en la superación de la metafísica de lo que se trata es de "sobrepasar o superar el nihilismo, rechazando el modo metafísico de representación, no para 'jubilar' a la metafísica, sino para aceptarla liberando su esencia y encaminando el pensar a esa liberación". / Para Heidegger la superación consiste, pues, más bien en una *Verwindung* (que podría traducirse por "retorsión"), en una transición o paso a otro ámbito del pensamiento, en luchar por una transformación esencial del pensamiento que transforme también la esencia humana ya que el olvido del Ser, en última instancia, se manifiesta asimismo como olvido de las condiciones del propio ser del hombre. El nuevo gesto del pensamiento es el sosiego (*Gelassenheit*) como espera, en donde la iniciativa escapa totalmente a la voluntad del hombre. Es preciso, pues, renunciar al lenguaje metafísico, renunciar a la innegable voluntad de poder que se esconde bajo los intentos habituales de superar la metafísica y acostumbrarse, en cambio, a un pensamiento que quiere el no-querer, que renuncia a la voluntad.»

consume y realiza en el sentido fuerte de que se hace presente en el mundo. Si el final de la metafísica es, como decía Nietzsche, el final de la creencia en los trasmundos, ello es sólo en la medida en que lo que había en ellos ha acabado por hacerse presente, se ha realizado en el mundo, donde ha alcanzado su definitiva delimitación (*Bestimmung*) y, en este sentido, su final (*Ende*).

El *Rückgang* heideggeriano no puede significar un retroceso a la metafísica, por la sencilla razón de que seguimos dentro de ella, incluso después del acontecimiento de su final (*Ende*), bien entendido que la metafísica finaliza en el sentido de que se consume y realiza en el mundo de la técnica. Lo que en contra del prejuicio ampliamente establecido entre los coetáneos de Heidegger dificulta ese final es, por tanto, el abandono de metafísica; habida cuenta que su realización técnica nos envuelve hasta tal punto que resulta casi imposible poner un pie fuera de ella. Se comprende, por tanto, que salir de la metafísica no puede pasar por prolongar su historia hacia adelante, sino más bien por retroceder, remontando la corriente río arriba, hacia la experiencia originaria que la motivó, para iluminar así la interpretación directiva del ser que la rige y poder desactivarla desde dentro⁶⁵.

Lo paradójico del planteamiento heideggeriano de esta época es que ello sea posible y resulte tanto más factible precisamente tras el acontecimiento del final de la metafísica, cuando la lógica arquitectónica (aparentemente subyacente al programa inicial de la *Destruktion-Abbau*) parece sugerir más bien lo contrario: que es tanto más difícil deconstruir el edificio cuando está plenamente acabado y consolidado sobre sus cimientos, que cuando está a medio hacer. Así sería, en efecto, si de lo que Heidegger pretendiera fuera una verdadera demolición de ese edificio, y no (como aclara desde un primer momento) de comprender su estructura y su interna necesidad. Asumido esto, resulta más fácil comprender que sea precisamente cuando el edificio está terminado que resulta posible entrar en él y recorrerlo por entero, explorando sus diferentes estancias y pasadizos, hasta comprender su estructura interna; lo que

⁶⁵ Heidegger recupera aquí una idea que asomaba ya en 1938 a propósito del término *Überwindung*; se trataba entonces de la superación de la metafísica cartesiana y de la Modernidad en general: «*Descartes ist nur überwindbar durch die Überwindung dessen, was er selbst begründet hat, durch die Überwindung der neuzeitlichen und d. h. zugleich der abendländischen Metaphysik. Überwindung aber bedeutet hier ursprüngliches Fragen der Frage nach dem Sinn, d. h. nach dem Entwurfsbereich und somit nach der Wahrheit des Seins, welche Frag sich zugleich als die Frage nach dem Sein der Wahrheit enthüllt.*» (GA 5a, s. 92/p. 81).

necesariamente incluye conocer también, no sólo la manera de entrar, sino también la manera de salir de ella.

Esta última es, en efecto, la motivación que conduce a Heidegger a indagar la estructura o «constitución [*Verfassung*] onto-teológica de la metafísica». Como no podía ser de otra manera, ello para por comprender «cómo entra Dios en la filosofía»⁶⁶, pero sólo para conseguir sacarlo de ella. La motivación última es habilitar un horizonte no teológico para el pensar, revirtiendo la decisión (*Entscheidung*) que en su día lo empujó por la pendiente de la metafísica, para lo cual es imprescindible retornar a la encrucijada (*Wegkreuzung*)⁶⁷ de esa decisión. En vano se argumentará entonces que es precisamente cuando la metafísica alcanza su consumación onto-teológica que esa encrucijada permanece más inaccesible; lo que se oculta cada vez más a medida que avanza su historia es el fenómeno originario del ser, mas no la interpretación directiva que lo rige, que es justamente lo que se trata de comprender y revertir.

Ya hemos indicado en qué medida dicha interpretación directiva tendría que ver, para Heidegger, con el hilo conductor lógico⁶⁸ y la consiguiente comprensión presencialista del ser que rige la historia de la metafísica desde el comienzo. Salir de la metafísica significa, por tanto, elucidar dicha interpretación y revertirla, interrumpiendo la transmisión-tradición (*Überlieferung*) que ese hilo conductor posibilita, para desplegarla en un horizonte más originario. Se trata, por tanto, de entrar en la metafísica para salir de ella, de regresar a su fundamento impensado para desactivarlo desde dentro, como quien sale del laberinto tras haber derrotado a su monstruo interior. El que ello sólo pueda llevarse a cabo entrando y profundizando en la metafísica se debe a que ésta no es sólo el ocultamiento, sino también el acontecimiento del ser; bien entendido que el ocultamiento es *la forma metafísica en que el ser acontece*. En este sentido, el ocultamiento del ser es, paradójicamente, el fenómeno del ser y, por tanto, la única vía de acceso a un asunto (el del pensar) que no es accesible

⁶⁶ GA 11b, s. 64/p. 123: «Die Metaphysik ist deshalb Theologie, ein Aussagen über Gott, weil der Gott in die Philosophie kommt. So verschärft sich die Frage nach dem ontotheologischen Charakter der Metaphysik zur Frage: Wie kommt der Gott in die Philosophie, nicht nur in die neuzeitliche, sondern in die Philosophie als solche?».

⁶⁷ Cf. GA 32, s. 106/p. 109.

⁶⁸ GA 11b, s. 66/p. 129: «Die Ontologie aber und die Theologie sind "Logien", insofern sie das Seiende als solches ergründen und im Ganzen begründen. Sie geben vom Sein als dem Grund des Seienden Rechenschaft. Sie stehen dem Logos Rede und sind in einem wesenhaften Sinne Logosgemäß, d. h. die Logik des Logos. Demgemäß heißen sie genauer Onto-Logik und Theo-Logik. Die Metaphysik ist sachgemäßer und deutlicher gedacht: Onto-Theo-Logik.»

en sí mismo, sino sólo en el movimiento mismo de su retracción y su ocultamiento óntico. De ahí que en 1946 Heidegger pueda escribir que «este ocultamiento no es un defecto de la metafísica, sino el tesoro de su propia riqueza, que le ha sido retenido y al mismo tiempo mantenido.»⁶⁹

Puesto que lo propio del ser es ocultarse y la metafísica es el ocultamiento del ser, cabe decir que lo propio del ser es acontecer como metafísica y que la metafísica es el inevitable destino del ser. Especialmente representativos de esta idea son aquellos pasajes en los que Heidegger habla del ocultamiento como algo que pertenece a la esencia misma del ser y del nihilismo como la culminación de la metafísica. He aquí uno de los temas transversales de la ocupación de Heidegger con Nietzsche, a la que dedicó varios seminarios, pero cuya más concisa expresión se encuentra quizá en el escrito de 1943. Merece la pena reproducir este extenso párrafo:

[...] si la esencia del nihilismo reside en la historia que quiere que la verdad del ser falte por completo en la manifestación de lo ente como tal en su totalidad y, de acuerdo con esto, no ocurra nada con el ser mismo y su verdad, entonces, en cuanto historia de la verdad de lo ente como tal, la metafísica es, en su esencia, nihilismo. Si la metafísica es el fundamento histórico de la historia universal determinada accidental y europeamente, entonces, dicha historia es nihilista en un sentido muy diferente.

Pensado a partir del destino del ser, el *nihil* del término nihilismo significa que no pasa nada con el ser. El ser no llega a la luz de su propia esencia. En la manifestación de lo ente como tal, el propio ser se queda fuera. La verdad del ser no aparece, permanece olvidada. / Así pues, el nihilismo sería en su esencia una historia que tiene lugar con el ser mismo. Entonces residiría en la esencia del ser mismo el hecho de que éste permaneciera impensado porque lo propio del ser sustraerse. El ser mismo se sustrae en su verdad. Se oculta en ella y se cobija en ese refugio.

En la contemplación de este refugio que se cobija a sí mismo, de la propia esencia, tal vez toquemos la esencia de misterio bajo cuya esencia se presenta la verdad del ser. La propia metafísica no sería, según esto, una mera omisión de una pregunta por el ser que aún queda por pensar. No sería ningún error. En cuanto historia de la verdad de lo ente como tal, la metafísica habría acontecido a partir del destino del propio ser. La metafísica sería en su esencia el misterio impensado —porque guardado— del propio ser.⁷⁰

⁶⁹ GA 9c, s. 332/p. 273.

⁷⁰ GA 5b, s. 244/p. 196.

La misma idea aparece en el seminario del 1946, donde Heidegger afirma que «la esencia del nihilismo es la historia en la que del ser mismo no hay nada»⁷¹, así como en 1949, en el contexto de su concepción del *Rückgang*, donde afirma que «la metafísica no piensa el propio ser [...] sino que siempre lo abandona»⁷². ¿Cómo compatibilizar ambas ideas? Si, a pesar del abandono metafísico, cabe emprender un retorno al fundamento de la metafísica, ello es en la medida en que, como aclarará en un escrito del mismo año, el ser «nunca escapa completamente» a la metafísica. En el ocultamiento del ser, el ser acontece ocultándose, de manera que «siempre que la metafísica representa a lo ente, queda iluminado el ser», justamente como lo que se hurta y retrae en la llegada del ente.

Pero este modo de ocultar su esencia y su origen esencial es el rasgo en el que el ser se ilumina inicialmente, precisamente de tal manera, que el pensar no le sigue. Lo ente mismo no se introduce en esa luz del ser. El desocultamiento de lo ente, la claridad que le ha sido concedida, oscurece la luz del ser. / El ser se sustrae en la medida en que se descubre lo ente. / De este modo iluminando a lo ente, el ser lo extravía en el error.⁷³

Lo decisivo reside en comprender que esta «errancia» o «extravío» es, a pesar de todo, la única manifestación disponible del ser y que, en esta medida, la metafísica es la única vía de acceso al fenómeno del ser. A diferencia del ente, que comparece en la presencia de la manifestación, el ser acontece precisamente en y a través de este movimiento de retracción. Es, en efecto, en este sentido, que Heidegger puede escribir en 1951 que el retirarse es el «evento» o «acontecimiento» (*Ereignis*) del ser:

Lo que ha dejado de ser objeto del pensamiento se aleja del hombre, se le sustrae. ¿Pero cómo podemos saber lo más mínimo, cómo podemos siquiera nombrar lo que desde siempre se nos sustrae? Lo que escapa de nosotros se niega a llegar. Sin embargo, el sustraerse no es mera nada. El

⁷¹ GA 6/2, s. 288/p. 276.

⁷² Cf. *infr.* nota 80. GA 65, § 85: «Die Metaphysik ist zu Ende, nicht weil sie zu sehr, zu unkritisch, zu verstiegen nach der Seiendheit des Seienden fragte, sondern weil sie zufolge des Abfalls vom ersten Anfang mit diesem Fragen das im Grunde gesuchte Seyn niemals enragen konnte und schließlich in der Verlegenheit dieser Ohnmacht auf die "Erneuerung" der "Ontologie" verfiel. Die Metaphysik als das Wissen vom "Sein" des Seienden musste zum Ende kommen (siehe Nietzsche), weil sie gar nicht und noch nie nach der Wahrheit des Seyns selbst zu fragen wagte und daher auch in ihrer eigenen Geschichte stets in der Verwirrung und der Ungesicherheit ihres Leitfadens (des Denkens) bleiben musste.»

⁷³ GA 5d, s. 31/p. 250.

retirarse es un evento [*Ereignis*]. Lo que se nos escapa puede afectarnos e incitarnos más que todo lo presente, que nos sale al encuentro y nos concierne. Somos propensos a tomar la afección de lo real por la realidad de lo que existe en nuestro mundo. Ahora bien, precisamente la afección por parte de lo real puede cerrar al hombre frente a lo que le afecta, si bien lo hace en una forma enigmática, de tal manera que se le escapa en cuanto se le sustrae. El evento de ese sustraerse [*Ereignis des Entzugs*] podría ser lo más presente en todo lo ahora presente y así superar infinitamente la actualidad de todo lo actual.

Lo que se nos sustrae precisamente nos arrastra consigo, con independencia de que lo notemos o no inmediatamente, con independencia de que ni si quiera lo notemos. En cuanto nosotros, como los así atraídos, estamos en el camino que lleva hacia lo que nos atrae, nuestra esencia está acuñada ya por ese «camino que nos lleva a...». En el camino hacia lo que se sustrae, nosotros mismos apuntamos a lo que se retira. Nosotros somos nosotros en cuanto indicamos hacia allí, y no indicamos hacia allí accesoriamente y de pasada, sino que ese «estar en camino hacia...» es en sí una esencial y, por eso, constante indicación de lo que se sustrae. «En camino hacia...» significa ya: señalando lo que se nos sustrae.⁷⁴

Tal y como se dibuja en esta selección de pasajes, el planteamiento de Heidegger permanece envuelto en la siguiente paradoja: el ser no es el ente, pero sólo resulta accesible a partir del ente: del ente que somos en cada caso nosotros mismos y cuya apertura esencial al ser lo diferencia de todos los demás; precisamente como «lugar» o «ahí del ser» (*Dasein*). No debe extrañar, por tanto, que puesto que el *Dasein* es el «ahí del ser» y puesto que la ontología fundamental intenta un acceso al fenómeno originario al ser, Heidegger haya querido concretarla desde muy temprano como «metafísica del *Dasein*»⁷⁵. La misma idea subyace, en realidad, a la comprensión de la metafísica como «fenómeno» o «acontecimiento» del ser, bien entendido que es precisamente porque el ser se manifiesta ocultándose que ella puede ser considerada como un acceso privilegiado al mismo. Salir de la metafísica, no puede significar, por tanto, apartarla o relegarla, sino más bien asimilar el acontecimiento del ser que tiene lugar en ella, o mejor aún: comprenderla a ella misma como el acontecer histórico de esa asimilación o «acontecimiento apropiador» (*Er-eignis*).

Ni siquiera se trata, por tanto, de hacer nada en particular con la metafísica, sino de la actitud que se adopta frente a ella; la mencionada *Destruktion* no es, en este sentido, más que una forma de relacionarse e interpretar la historia de la metafísica. Al fin y al

⁷⁴ GA 8, ss. 5-6/p. 20.

⁷⁵ Cf. *supr.* nota 4.

cabo, no es el ser el que tiene que salir del ocultamiento (pues lo propio del ser es ocultarse), sino el *Dasein* el que tiene que salir del olvido, lo cual sólo puede ocurrir retomando la relación genuina con el ser, a través de su acontecer metafísico⁷⁶. Esto es justamente a lo que apunta la palabra «*Rückgang*»: no a un simple retroceder en la evolución histórica, sino a un «revertir» la dirección que en ella va del ser al ente⁷⁷, de manera que lo revertido en ella no sería solamente el progreso dialéctico, sino también el movimiento metafísico mismo tendente al ocultamiento óntico del ser: si la metafísica emerge del ser a la superficie del ente, el *Rückgang* heideggeriano desciende desde el ente a la profundidad del ser (desde la metafísica a la esencia o fundamento impensado de la metafísica).

Como no podía ser de otra manera, ello implica internarse en la metafísica, *pero no permanecer en ella*. La razón es que la esencia de la metafísica (la metafísica de la metafísica) *no es, para Heidegger, nada metafísico*⁷⁸; si por «metafísica» se entiende al menos «onto-teología». Por la misma razón, tampoco el retorno a la esencia de la metafísica implica un retroceso a nada metafísico, sino un primer paso fuera de la metafísica acontecida. Así es como el movimiento que parecía conducir hacia dentro, acaba conduciendo finalmente hacia afuera. En las antípodas de toda forma de

⁷⁶ Gadamer, *op. cit.*, pp. 176-177: «Mas todo olvido conlleva, sin duda, la presencia oculta de lo olvidado. Al lado del olvido del ser camina, en cierto modo, la presencia del ser, centelleando esporádicamente en el momento de la pérdida y al cargo de la cual está, de manera continua, la Mnemosyne, la musa del pensamiento. Esto se aplica incluso a un pensamiento que considera el más extremo olvido del ser hacia el que tiende nuestro presente como el destino del ser mismo. Así, Heidegger llamó su propio pensar anticipado, dedicado a lo que es, al mismo tiempo el paso atrás, que intenta volver a pensar el comienzo en tanto comienzo. [...] En este sentido, si se quisiera recorrer la historia del recuerdo del ser, no sería preciso contar otra historia. Es la misma historia. El recuerdo del ser es el pensamiento que acompaña el olvido del ser. [...] Consideraba al poeta Friedrich Hölderlin como su interlocutor más íntimo en el diálogo que configura el pensamiento. Su lamento del abandono y su invocación de los dioses desaparecidos, pero también su saber de que "aun así recibimos mucho de lo divino" eran para él como una garantía de que el diálogo del pensamiento encuentra su interlocutor, incluso en la noche del mundo que se acerca, en la completa privación de una patria y en la lejanía de Dios. Todos participamos en esta conversación. La conversación sigue, porque sólo en la conversación puede formarse y seguir formándose el lenguaje en el que -aun en un mundo más y más alienado- estamos en casa.»

⁷⁷ GA 65, § 91: «*Der Einsprung in den anderen Anfang ist der Rückgang in den ersten und umgekehrt. Rückgang in den ersten Anfang (die "Wieder-holung") ist aber keine Versetzung in Vergangenes, als konnte dieses im gewöhnlichen Sinne wieder „wirklich“ gemacht werden. Der Rückgang in den ersten Anfang ist eher und gerade Entfernung von ihm, das Beziehen jener Feststellung, die notwendig ist, um zu erfahren, was in jenem Anfang und als jener Anfang anfang. Denn ohne diese Fernstellung und nur die Stellung im anderen Anfang ist eine zureichende bleiben wir immer zu nahe dem Anfang, und dies in einer verfänglichen Weise, sofern wir durch das, was ihm folgte, immer.*»

⁷⁸ Cf. *infr.* nota 80.

profundización o interiorización dialéctica, el *Rückgang* heideggeriano pretende encontrar en la metafísica el camino para salir de la misma. *Rückgang* es, pues, *Ausgang*. No podría ser de otra manera, habida cuenta que la esencia de la metafísica no es ella misma metafísica y está ya, de alguna manera, fuera de la metafísica misma. De ahí que Heidegger la compare con la oscura tierra en la que hunde sus raíces el árbol de la metafísica:

Puesto que la metafísica interroga a lo ente en cuanto ente, permanece junto a lo ente y no se vuelve hacia el ser en cuanto ser. En cuanto raíz del árbol envía todas las sabias y fuerzas al tronco y sus ramas. La razón se ramifica en el suelo y fundamento a fin de que el árbol pueda crecer, salir fuera de él y por tanto abandonarlo. El árbol de la filosofía surge y crece desde el suelo en donde se encuentran las raíces de la metafísica. Es verdad que el suelo y fundamento constituyen el elemento en el que se hace presente la raíz del árbol, pero el crecimiento del árbol no puede resumir dentro de sí ese suelo donde se implantan las raíces hasta el punto de que adquiera carácter de árbol y desaparezca en el árbol. Por el contrario, lo que ocurre es que las raíces se pierden hasta sus fibras más finas en el suelo. El fundamento es fundamento para la raíz en él, la raíz se olvida de sí misma a favor del árbol. Incluso cuando se alberga y acomoda a su modo en el elemento del suelo, la raíz todavía sigue formando parte del árbol. Le prodiga al árbol su propio elemento y se prodiga a sí misma para él. No se vuelve al suelo como raíz o por lo menos no lo hace como si su esencia sólo fuera a crecer frente a ese elemento y desplegarse en él. Por lo tanto, presumiblemente el elemento tampoco es elemento si la raíz no penetra completamente en él.⁷⁹

114

N.º 105
Marzo-abril
2022

Por cuanto que conduce a la esencia de la metafísica, el *Rückgang* heideggeriano conduce al interior mismo de la metafísica, pero por cuanto que dicha esencia es algo no metafísico, dicho retorno conduce también fuera de ella. El siguiente texto es una clara muestra del delicado equilibrio en el que se mueve el Heidegger de esta época, y que se mantendrá intacto hasta aproximadamente mediados de la década de los años 50:

En la medida en que representa siempre lo ente y sólo en cuanto ente, la metafísica no piensa en el propio ser. La filosofía no se recoge sobre su propio fundamento, sino que siempre lo abandona, precisamente a través de la metafísica. *Pero también es verdad que nunca escapa completamente a él.* En la medida en que un pensador emprende el camino que lleva a experimentar el fundamento de la metafísica, en la medida en que dicho pensar intenta pensar en la verdad del propio ser en lugar de

⁷⁹ GA 9d, ss. 366-367/pp. 300-301.

representar lo ente en cuanto ente. En esa medida, el pensar ha abandonado *hasta cierto punto* la metafísica. Precisamente considerándolo todavía desde la perspectiva de la metafísica, este pensar retorna al fundamento de la metafísica. Lo que pasa es que ese que todavía sigue apareciendo como fundamento, presumiblemente, caso de ser experimentado desde sí mismo, es otra cosa todavía no dicha de acuerdo con la cual la esencia de la metafísica también es otra cosa que la metafísica.⁸⁰

c) (1957) «*Schritt zurück*»-«*Sprung*»

Por cuanto que supone la ruptura con la destinación metafísica del ser, el término «*Rückgang*» conserva la significación negativa de la *Überwindung*, pero sin las connotaciones de avance progresivo y continuidad característicos de la *Aufhebung*. A diferencia la *Überwindung*, que sugería la idea de un movimiento que prosigue tras superar un obstáculo, el *Rückgang* implica la negativa a continuar por el camino marcado o dejarse llevar por la inercia de la corriente; la inversión de la dirección sugiere, de hecho, la voluntad de nadar a contracorriente. Esta voluntad de oposición, que Heidegger estima imprescindible para salir de la vereda marcada por la tradición y escapar al hechizo de la metafísica, es lo que pasa a primer plano en el término «*Schritt zurück*». Éste es incorporado por Heidegger en 1957, en el marco de la conferencia titulada «*Die ontoteologische Verfassung der Metaphysik*», con un significado muy parecido al de la palabra «*Rückgang*», pero sin las implicaciones metafísicas presentes todavía en su significante.

El problema sigue siendo, por tanto, el lenguaje: su obstinada permanencia en la tradición metafísica⁸¹, así como su constante remisión a connotaciones próximas a la

⁸⁰ *Ibid.*, ss. 367/p. 301 [subr. mío].

⁸¹ GA 11b, ss. 78-79/p. 155: «*Das Schwierige liegt in der Sprache. Unsere abendländischen Sprachen sind in je verschiedener Weise Sprachen des metaphysischen Denkens. Ob das Wesen der abendländischen Sprachen in sich nur metaphysisch und darum endgültig durch die Onto-Theo-Logik geprägt ist, oder ob diese Sprachen andere Möglichkeiten des Sagens und d. h. zugleich des sagenden Nichtsagens gewähren, muß offen bleiben. Oft genug hat sich uns während der Seminarübungen das Schwierige gezeigt, dem das denkende Sagen ausgesetzt bleibt. Das kleine Wort "ist", das überall in unserer Sprache spricht und vom Sein sagt, auch dort, wo es nicht eigens hervortritt, enthält —vom estin gar einai des Parmenides an bis zum "ist" des spekulativen Satzes bei Hegel und bis zur Auflösung des "ist" in eine Setzung des Willens zur Macht bei Nietzsche— das ganze Geschick des Seins. Der Blick in dieses Schwierige, das aus der Sprache kommt, sollte uns davor behüten, die Sprache des jetzt versuchten Denkens vorschnell in eine Terminologie umzumünzen und morgen schon vom Austrag zu reden, statt alle Anstrengung dem Durchdenken des Gesagten zu widmen.*»

Aufhebung hegeliana⁸². En el caso de la palabra *Rückgang*, las reservas no parecen ser muy distintas a las de la palabra «*Untergang*»: ambos términos sugieren la idea de profundización e interiorización que Heidegger quiere evitar y, aunque las advertencias de Heidegger al respecto son claras, lo cierto es que la terminología no acaba de acompañar. Quizá sea esta la razón de que Heidegger intente recuperar las connotaciones de desconexión y ruptura presentes en el término «*Überwindung*» mediante la incorporación de términos como «*Sprung*» y «*Schritt zurück*». El primero es traducido como «salto» y estaba presente ya en los *Beitäge*. El segundo suele traducirse por «paso atrás» y, aunque no aparece como tal hasta 1957, parece prefigurarse ya en la *Beitrag*, en lo que ahí se denomina «el pase» (*Zuspiel*)⁸³.

A diferencia del «retorno» (que inevitablemente sugiere la idea de un retroceso a lo anterior y, a la postre, una permanencia en lo idéntico), el «paso atrás» sugiere la idea de una interrupción de aquello en lo que se estaba. El hecho de que Heidegger lo conciba como un momento preparador del «salto» elimina, por lo demás, toda impresión de permanencia en aquello a lo que se retrocede. En su lugar, el «paso atrás» apunta más bien a una actitud que rehúsa proseguir una tendencia o movimiento, a continuar por un determinado sendero o vereda, para retroceder a la encrucijada del ser en la que la decisión (*Entscheidung*) por otro sendero (y por otro comienzo) es posible⁸⁴. Este cambio de sendero y esta apuesta por otro comienzo viene a reforzar lo

⁸² *Ibid.*, s. 58/p. 111: «Für uns ist der Charakter des Gespräches mit der Geschichte des Denkens nicht mehr die *Aufhebung*, sondern der *Schritt zurück*. Die *Aufhebung* führt in den überhöhend versammelnden Bezirk der absolut gesetzten Wahrheit im Sinne der vollständig entfalteten Gewißheit des sich wissenden Wissens. Der *Schritt zurück* weist in den bisher übersprungenen Bereich, aus dem her das Wesen der Wahrheit allererst denkwürdig wird.»

⁸³ Ambos conceptos coinciden en ser momentos preparadores del salto: «El pase es primero pase del primer comienzo, para que este ponga en juego al otro comienzo, a fin de que de este juego correlativo se origine la preparación del salto.» (GA 65, § 3).

⁸⁴ GA 11b, s. 59/p. 113: «"Schritt zurück" meint nicht einen vereinzelt Denkschritt, sondern die Art der Bewegung des Denkens und einen langen Weg. Insofern der Schritt zurück den Charakter unseres Gespräches mit der Geschichte des abendländischen Denkens bestimmt, führt das Denken aus dem in der Philosophie bisher Gedachten in gewisser Weise heraus. Das Denken tritt vor seiner Sache, dem Sein, zurück und bringt so das Gedachte in ein Gegenüber, darin wir das Ganze dieser Geschichte erblicken und zwar hinsichtlich dessen, was die Quelle dieses ganzen Denkens ausmacht, indem sie ihm überhaupt den Bezirk seines Aufenthaltes bereitstellt. Dies ist im Unterschied zu Hegel nicht ein überkommenes, schon gestelltes Problem, sondern das durch diese Geschichte des Denkens hindurch überall Ungefragte. Wir benennen es vorläufig und unvermeidlich in der Sprache der Überlieferung. Wir sprechen von der Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden. Der Schritt zurück geht vom Ungedachten, von der Differenz als solcher, in das zu-Denkende.»

que Heidegger había expresado ya mediante la terminología del «salto», que debe ser entendida ahora como la resolución del «paso a tras» en el que éste se precursa y prepara⁸⁵.

Ambas palabras configuran un par terminológico comparable al conformado por las palabras «*Rückgang*» y «*Ausgang*», con la diferencia de que en él se hace todavía más evidente la tendencia crecientemente rupturista que marca la evolución de la terminología heideggeriana. ¿Cómo interpretar esta tendencia crecientemente rupturista y antimetafísica? ¿Debe entenderse como un resultado de la mejor comprensión del problema de la metafísica que Heidegger habría ido adquiriendo con los años, o más bien como una reacción ante los malentendidos que rodeaban a la recepción de su programa inicial? En favor de lo primero parece hablar la centralidad que la cuestión del «final de la metafísica» va cobrando con los años, introduciendo implicaciones susceptibles de alterar la relación inicial con la metafísica. En favor de lo segundo, en cambio, acude el hecho de que las alteraciones que venimos analizando hasta el momento no pasen de ser variaciones puramente terminológicas que no parecen reposar sobre un verdadero cambio de la posición inicial.

Al fin y al cabo, la misma significación de demarcación y distanciamiento con la metafísica tradicional estaba ya presente en la terminología de la *Verwindung* y del *Rückgang*: si la primera hacía referencia al movimiento de retorsión de la metafísica que se superaba a sí misma, el segundo apuntaba hacia un fundamento esencialmente no metafísico y que proporcionaba la salida (*Ausgang*) a la metafísica. Considerada a la luz de esta continuidad, la evolución del pensamiento heideggeriano aparece como tanteo puramente terminológico dirigido, ciertamente, a precisar mejor su idea inicial, pero también y, sobre todo, a evitar algunas implicaciones de su recepción, de entre las que destacan muy particularmente las que tienden a relacionarlo con la filosofía hegeliana. Prueba de ello es que todas variaciones terminológicas analizadas parecen estar dirigidas a desmentir la continuidad dialéctica, la elevación de la *Aufhebung*, la

Id.: «[...] *Durch diese Bemerkung mag ein geringes Licht auf den Weg fallen, zu dem ein Denken unterwegs ist, das den Schritt zurück vollzieht, zurück aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik, zurück aus der Vergessenheit der Differenz als solcher in das Geschick der sich entziehenden Verbergung des Austrags*».

⁸⁵ GA 65, § 117: «*Nun aber muss, da der Anfang nur im Sprung geschieht, auch diese Vorbereitung schon ein Springen sein und als vorbereitend zugleich herkommend und abspringend aus der Auseinandersetzung (Zuspiel) mit dem ersten Anfang und seiner Geschichte*».

interiorización de su enfoque idealista centrado en el Sujeto, etc.; mientras que el «paso atrás» sugeriría una ruptura incompatible con el retorno a sí (la reflexión) del Sujeto idealista, el «salto» sugiere más claramente la idea de una ruptura o corte con la tradición metafísica, de todo punto incompatible con la inmanencia de la superación dialéctica.

El análisis de ambos términos parece indicar que la tendencia crecientemente rupturista y antimetafísica del pensamiento heideggeriano no respondería más que a una necesidad puramente retórica, seguramente provista de alcance divulgativo y pedagógico, pero a la que en ningún subyacería una radicalización verdaderamente sustancial de la crítica inicial a la metafísica. Así es al menos hasta los años 50, donde el carácter insoslayable de la relación con la metafísica sigue intacto a pesar del carácter rupturista de la retórica. Ejemplo de ello es la terminología del «salto», que expresa la idea de un movimiento que se despega y rompe con lo anterior, pero no sin necesitar al mismo tiempo de un punto de apoyo en el que hacer pie: el «salto» necesita hacer pie en aquello respecto de lo que se quiere despegar, lo que necesariamente otorga a la metafísica el estatuto de punto de apoyo insoslayable.

El único problema del «salto» es la connotación de elevación peligrosamente cercana al significado de la palabra *Aufhebung*. Para contrarrestarla, Heidegger insistirá en que no se trataría tanto de elevar nada en el «salto», cuanto de elevarse con respecto a algo para lograr abandonar su área de influencia: el «salto» es un movimiento que se apoya en algo para despegarse de ese algo. Lo decisivo reside, nuevamente, en el matiz de ruptura y exterioridad que introduciría frente a la *Aufhebung*, pues mientras que ésta se mantiene en la inmanencia de un proceso que se autodespliega y alcanza, al final de su evolución, la plenitud de su esencia, el *Sprung* busca trascender el ámbito de la metafísica, escapar de su dominio óntico, ganando un afuera con respecto a ella.

Y es que una cosa es dónde hace pie el salto y otra muy distinta dónde aterriza. Ello bastaría para evidenciar el carácter rupturista de la nueva terminología frente a la hegeliana, más no frente a la terminología anterior, en la que ya se hacía referencia a un fundamento no metafísico de la metafísica. Lo novedoso del «salto» parece ser que no se limitaría a aterrizar más allá de la metafísica, en la esencia impensada de la metafísica (lo que implicaba poner ya un pie fuera de la metafísica), sino también más

allá de esa esencia no metafísica. Heidegger se refiere a ese «más allá» como el «otro comienzo» del pensar⁸⁶, que conduce «fuera de lo que hasta ahora ha sido pensado en la filosofía». Valga el siguiente pasaje lo como muestra del lado más rupturista e intempestivo del pensamiento del último Heidegger, que empieza abrirse camino a partir de la segunda mitad de los años 50:

En la medida en que el paso atrás determina el carácter de nuestro diálogo con la historia del pensar occidental, conduce *en cierto modo* al pensar fuera de lo que hasta ahora ha sido pensado en la filosofía. El pensar retrocede ante su asunto, el ser, y con ello, lleva lo pensado a una posición contraria que nos permite contemplar el conjunto de esta historia, al prepararle el ámbito que va a ocupar, y en concreto, desde la perspectiva de lo que se constituye en fuente de todo ese pensar. A diferencia de lo que ocurre en Hegel, éste no es un problema heredado y ya formulado, sino precisamente lo no preguntado por nadie a lo largo de toda esa historia del pensar.⁸⁷

§ 3. Heidegger y el lenguaje de la metafísica

La referencia al «otro comienzo» basta para diferenciar el *Sprung* de la *Aufhebung* hegeliana, pero no del *Rückgang* de 1949, del que sólo parece diferenciarse por la dirección del movimiento. Ambos suponen un distanciamiento con respecto a la metafísica, pues así como el *Sprung* avanza hacia un afuera de la metafísica, así también el *Rückgang* retrocede hacia la salida (*Ausgang*) oculta en el interior de la misma. El problema reside entonces en entender las razones de la preferencia de Heidegger por el *Sprung*, a pesar de la connotación de elevación que el término *Rückgang* permitía evitar. La razón de esta preferencia podría tener que ver con la diferente relación con la metafísica que da a pensar: mientras que el retorno se relaciona con ella como un largo decurso sobre que hubiera que volver constantemente y recorrer cuidadosamente en cada uno de sus niveles, el salto lo hace más bien como si de un simple punto de apoyo se tratara.

⁸⁶ GA 65, § 23: «Im Bereich des anderen Anfangs gibt es weder "Ontologie" noch überhaupt "Metaphysik". Keine "Ontologie", weil die Leitfrage nicht mehr maß- und bezirkgebend ist. Keine "Metaphysik", weil überhaupt nicht vom Seienden als Vorhandenem oder gewusstem Gegenstand (Idealismus) ausgegangen und zu einem anderen erst hinüberschritten wird (vgl. Das Zuspiel). Beides nur noch Übergangsnamen, um überhaupt eine Verständigung noch einzuleiten.»

⁸⁷ GA 11b, s. 59/p. 113 [subr. mío].

A pesar de su apariencia puramente metafórica, lo cierto es que a esta diferencia le subyace una muy diferente concepción del fundamento y de la esencia impensada de la metafísica: mientras que para el retorno dicha esencia permanecía custodiada en el interior de la misma y sólo resultaba accesible internándose en ella y retrocediendo hasta su origen, para el salto ésta resulta accesible al final de su historia, donde tiene lugar su pleno cumplimiento y realización como onto-teología. Esta segunda interpretación es la que domina los últimos años de la producción heideggeriana, donde parece apreciarse una variación sustancial (no meramente terminológica) en la relación que el filósofo venía manteniendo con la metafísica y su historia: mientras que hasta el momento lo decisivo era mantener el diálogo esencial y la controversia (*Auseinandersetzung*) con la metafísica acontecida para alcanzar el origen de su interpretación del ser, durante los últimos años pasa a ser más bien la meditación (*Besinnung*) sobre la experiencia del ser que se abre al final de esa historia, donde la metafísica se ha realizado en la facticidad del mundo técnico y la «era atómica».

Ni que decir tiene que la relación con la metafísica sigue siendo insoslayable en la nueva interpretación, sólo que si lo relevante en un primer momento era su historia y su origen onto-lógico, lo que pasa ahora a primer plano es su consumación final en la realidad técnica. Como no podía ser de otra manera, ello implica el desplazamiento del modo de relación con la metafísica que podemos calificar de «hermenéutico», basado fundamentalmente en el diálogo con la tradición y la interpretación de los textos históricos, a un modo de relación aparentemente más próximo a la fenomenología, que intentaría captar las experiencias fundamentales ofrecidas por la nueva realidad⁸⁸. En este enfoque, el diálogo con la tradición queda relegado a un recurso auxiliar, que no debe servir tanto para remontarnos al origen prístino de su historia, cuanto para ayudarnos a entender su plasmación en la facticidad.

⁸⁸ Steiner, *op. cit.*, p. 71: «La condición infinitiva e indicativa de la palabra "ser" se ha desvanecido; ahora es poco más que un nombre para algo indispensable y sin embargo casi totalmente indeterminado. [...]. Estamos en una encrucijada con opciones poco claras. "La mezcla y la confusión van juntas". ¿Quiere decir que nos encontramos de nuevo en nuestro punto de partida aparentemente vacío y paralizador? / No exactamente. Heidegger ahora pasa de las sutilezas semánticas a ese dominio siempre disponible y rudo de la experiencia común. Muy posiblemente el término "ser" se ha vuelto algo vacío e impenetrable, pero las cosas son; nos topamos con los entes a cada instante; distinguimos sus varias maneras de ser; hacemos juicios instantáneos sobre si una cosa es o no es (se verá que esta posibilidad de referirse natural y constantemente al "no ser" es esencial).»

Por comprender quedan entonces las razones que pudieron propiciar este cambio de actitud, seguramente relacionadas con la comprensión del «final de la metafísica» que Heidegger fue adquiriendo con el tiempo, muy particularmente gracias a la confrontación con Nietzsche. Conviene no infravalorar, sin embargo, el papel que en este cambio pudo desempeñar también la confrontación con Hegel y, muy especialmente, la dificultad de encontrar una terminología capaz de desmarcarse completamente de su idealismo, sin dar lugar a los malentendidos que le persiguieron hasta el final de sus días. He aquí una dificultad que no pasó desapercibida para Heidegger y llegaría a formular en toda su amplitud y radicalidad como una dificultad del pensar para abandonar el lenguaje de la metafísica. Según Gadamer:

Heidegger se propuso pensar este «ahí» dentro de una larga historia de sufrimiento de la pasión filosófica. Es una historia de sufrimiento también en la medida en que la inusual, originaria y osada fuerza especulativa del lenguaje de Heidegger tenía que luchar contra una resistencia a menudo inmensa del lenguaje que se oponía siempre de nuevo. Él mismo lo calificó como el peligro que acompañaba sus caminos de que el pensamiento —también en sus propios intentos de pensar— recayera en el lenguaje de la metafísica y el modo de pensar predeterminado por su conceptualidad.⁸⁹

Parece, en efecto, como si Heidegger hubiera subestimado las dificultades que entraña la relación con la metafísica, como si, tras varios intentos, hubiera acabado experimentando la dificultad de adentrarse en los diferentes estratos de su historia sin extraviarse en ese laberinto y permanecer atrapado en el hechizo de su lenguaje. Finalmente, parece como si hubiera acabado por convencerse de la contrariedad que supone el intento abandonar la metafísica *desde la metafísica misma*. He aquí la paradoja que envuelve al proyecto heideggeriano desde el comienzo, cuya evolución hemos tratado de explorar a lo largo de estas páginas y de la que podemos ofrecer ahora una formulación más clara: por cuanto que de lo que se trata desde un principio es de la cuestión del ser, la indagación conduce necesariamente a la metafísica, pues la metafísica es la forma histórica en que el ser acontece; pero precisamente porque de lo que se trata es de recuperar el acceso originario a dicha cuestión, lo decisivo reside en abandonar la peculiar configuración (onto-teológica) que ésta adopta en ella, lo cual implica necesariamente abandonar la metafísica.

⁸⁹ Gadamer, *op. cit.*, p. 171.

Este es el problema del último Heidegger: no tanto entrar en la metafísica, profundizar en los diferentes estratos de su historia, sino salir de ella. La razón es que el ocultamiento onto-teológico no sólo impregnaría el entero decurso de esa historia, sino también su lenguaje. La transmisión doctrinal de la filosofía propicia que el originario poder evocador del lenguaje, que antaño permitía la escucha del ser, quede reducido a mera terminología al servicio de la metafísica, en la que ya no es posible corresponder a la llamada del ser. Atrás queda la esperanza de recuperar las experiencias originarias del pensar a través de la lengua materna y las etimologías: el lenguaje ha sido erosionado y moldeado por la tradición metafísica hasta tal punto que resulta ya indisociable de ella. En las postrimerías del final de la metafísica, éste deja de ser la casa y el claro del ser, para convertirse en una atmósfera viciada y asfixiante que no hace sino perpetuar el ocultamiento de la metafísica.

A esta degeneración del lenguaje se debe, por lo demás, el hecho de que la metafísica perdure tras el acontecimiento de su «final»: no, ciertamente, a la memoria histórica del pasado, relegada a las vitrinas de los museos y a los libros de historia, ni tampoco a las doctrinas confinadas en las cabezas de algunos especialistas, sino a su arraigo en el lenguaje de la metafísica que se filtra por todos los poros de nuestra cultura. El verdadero reto para el último Heidegger es, por tanto, conseguir pensar el ser más allá de ese lenguaje que todo lo impregna y que permanece incapacitado, no sólo para cualquier función metódica, sino también propedéutica; del lenguaje ni siquiera puede esperarse que sirva como la escalera de la que poder prescindir una vez alcanzada la cima. Merece la pena reproducir esta iluminadora página de la *Carta sobre el humanismo* en la que se anticipa el punto de inflexión que marcará el giro antimetafísico del último Heidegger:

Pero mientras no sea pensada la verdad del ser, toda ontología permanece sin fundamento. Por eso el pensar que con *Ser y tiempo* trataba de pensar por adelantado en la verdad del ser fue designado ontología fundamental. Dicha ontología trata de remontarse al fundamento esencial del que procede la verdad del ser. Planteando otro modo de preguntar, este pensar ha salido ya de la «ontología» de la metafísica (también de la de Kant). Pero «la ontología», ya sea trascendental o precrítica, no está supeditada a la crítica por el hecho de que piense el ser de lo ente y al hacerlo constriña al ser a entrar en el concepto, sino porque no piensa la verdad del ser, y de este modo pasa por alto que existe un pensar que es más riguroso que el conceptual. Atrapado en la difícil situación de ser el primero en abrirse paso hacia la verdad del ser, el pensar que así se anticipa le aporta al lenguaje bien poco de

esa dimensión completamente nueva. Además, el propio lenguaje se falsifica a sí mismo desde el momento en que todavía no consigue asir firmemente la ayuda esencial del modo de ver fenomenológico y al mismo tiempo también renuncia a la inadecuada pretensión de «ciencia» e «investigación». Pero para hacer que se conozca y al mismo tiempo se entienda este intento de pensar dentro de la filosofía de hoy, por el momento solo era posible hablar desde el horizonte de lo que hay actualmente y desde el uso de los términos o nombres que son más corrientes en ese marco.

Entretanto he aprendido a darme cuenta de que precisamente esos términos tenían que conducir irremediable y directamente al error. En efecto, dichos nombres y el lenguaje conceptual que les corresponde no vuelven a ser pensados nunca por el lector a partir del asunto que hay que pensar primero, sino que es este asunto el que acaba siendo representado a partir de esos términos que han quedado atrapados en su significado habitual.⁹⁰

En 1946, la referencia al lenguaje de la metafísica sólo se justifica desde la necesidad de encontrar un punto de anclaje viable en el interior de una cultura que todavía habla y piensa en ese lenguaje. Al margen de esta necesidad puramente logística, dicho lenguaje es ineficaz para acceder al asunto de la filosofía: el desgaste producido por su transmisión doctrinal ha acabado convirtiéndolo en una terminología vacía que, más que propiciar el acceso al ser, constituye un impedimento u obstáculo a dicho acceso. Así lo expresa Heidegger claramente en 1955, fecha en la que parece producirse el mencionado punto de inflexión con respecto al planteamiento anterior:

[...] sólo podemos meditar sobre la esencia del nihilismo si empezamos por adentrarnos por el camino que conduce a una explicación de la esencia del ser. La pregunta por la nada sólo se explica si tomamos ese camino. *Lo que ocurre es que la pregunta por la esencia del ser se apaga y extingue [stirbt ab] si no se abandona [aufgibt] el lenguaje de la metafísica, porque el representar metafísico impide [verwehrt] pensar la pregunta por la esencia del ser.*⁹¹

a) (1962) «Ablassen»

La novedad consiste en que, por primera vez Heidegger propone abandonar el lenguaje de la metafísica y, con él, la referencia a la tradición que hasta el momento había considerado insoslayable. Atrás quedan la ponderación y la ecuanimidad de las

⁹⁰ GA 9c, s. 357/p. 291.

⁹¹ GA 9e, s. 405/p. 233.

palabras de 1949: «el pensar ha abandonado *hasta cierto punto* la metafísica»⁹² y se conduce «*en cierto modo* [...] fuera de lo que hasta ahora ha sido pensado en la filosofía»⁹³. Todas estas precauciones desaparecen en el pasaje de 1955, donde se exhorta sin ambages a abandonar o desistir (*aufgeben*) del lenguaje de la metafísica. La misma idea de abandono continuará a partir de esta fecha en adelante, llegando incluso a radicalizarse. Testimonio de esta radicalización es el llamativo pasaje de 1962 que citamos a continuación:

Mediante el escrutinio del tiempo propiamente dicho en lo que tiene de propio —desde el acaecimiento como apropiación— ha resultado procedente *pensar el ser sin referencia [ohne Rücksicht] a la relación del ser a lo ente*.

Pensar el ser en lo ente quiere decir: pensar el ser sin referencia a la metafísica. Pero una tal referencia [*Rücksicht*] sigue siendo también dominante en la intención de superar [*überwinden*] la metafísica. De ahí que convenga desistir [*abzulassen*] de ese *superar* [*Überwinden*] y *abandonar* [*überlassen*] la metafísica a sí misma.⁹⁴

La radicalización de la posición heideggeriana frente a la metafísica se aprecia en la elección del término «*ablassen*» que, de manera parecida al término «*aufgeben*», conllevaría la renuncia a la referencia a la metafísica todavía presente en términos como «*Überwindung*» o «*Rückgang*». El interés de este texto es que, a diferencia del de 1955, alude expresamente a la insuficiencia de esos términos. Parece, en efecto, como si Heidegger hubiera acabado por convencerse de la imposibilidad de salir de la metafísica desde la metafísica misma, sin abandonar toda relación con ella, lo que no sólo implica abandonar el diálogo con su historia, sino también el uso de su lenguaje.

Como no podía ser de otra manera, ello supone un vuelco en la estrategia de superación mantenida por Heidegger hasta el momento, en la que la referencia a la metafísica resultaba esencial⁹⁵: bien para desplegar las posibilidades ocultas de su

⁹² Cf. *supr.* nota 80 [subr. mío].

⁹³ Cf. *supr.* nota 87 [subr. mío].

⁹⁴ [Subr. mío]. GA 14, ss. 29-30/p. 54: «*Es galt, Sein im Durchblick durch die eigentliche Zeit in sein Eigenes zu denken —aus dem Ereignis— ohne Rücksicht auf die Beziehung des Seins zum Seienden. / Sein ohne das Seiende denken, heißt: Sein ohne Rücksicht auf die Metaphysik denken. Eine solche Rücksicht herrscht nun aber auch noch in der Absicht, die Metaphysik zu überwinden. Darum gilt es, vom Überwinden abzulassen und die Metaphysik sich selbst zu überlassen.*»

⁹⁵ Cf. *supr.* nota 47.

historia, como cuando se define como un movimiento de torsión (*Verwindung*) o superación inmanente; bien para acceder a la salida oculta en su interior, como cuando se define como retorno (*Rückgang*) a la esencia impensada de la metafísica; bien para profundizar en el significado onto-teológico de su final y ejecutar, a partir de ahí, el salto (*Sprung*) al otro comienzo.

Lo que diferencia a la *Ablassung* de todas estas variaciones terminológicas es que apunta hacia una superación de la metafísica que prescinde de toda referencia a la metafísica («*ohne Rücksicht auf die Metaphysik*»)⁹⁶, asumiendo con ello toda la carga negativa y antimetafísica que en un principio se había tratado de evitar mediante el empleo del término «*Überwindung*», lo que no puede por menos que generar distorsiones con respecto al programa original de la *Destruktion*: ya no se trataría, en efecto, de desmontar pieza a pieza una tradición que habría llegado a límite de sus fuerzas y conservaría intacto el núcleo de sus experiencias fundamentales, sino de abandonarla a su suerte («*die Metaphysik sich selbst zu überlassen*»)⁹⁷, en la convicción de que no habría ahí ya nada que buscar. La referencia a la metafísica debe ser, por tanto, evitada, incluso ahí donde ésta cobra sus matices más negativos, como cuando es definida como destrucción (*Destruktion*), desmantelamiento (*Abbau*), superación (*Überwindung*), etc.

A parte de la disonancia que introduce con respecto al programa inicial, el principal problema de esta nueva posición es que parece caer en la crítica superficial de la metafísica, el cual ignora el verdadero significado de su «final» como consumación onto-teológica y efectiva realización de la misma en el mundo de la técnica. Lo que frente a esta apariencia de superficialidad conviene aclarar es, sin embargo, que si el último Heidegger acaba evitando la relación con la metafísica no es por considerarla muerta, sino todo lo contrario: el poder envolvente y contagiador que acaba atribuyéndole procede más bien de su innegable vigencia, que atraviesa todos los

⁹⁶ En vano trataríamos de relativizar la importancia de esta variación aduciendo que el análisis existencial de *Sein und Zeit* consistía ya en desplazar el lugar del ser de la metafísica al *Dasein*, o que el análisis de la temporalidad prometía ya desplazar el horizonte metafísico del *lógos* al tiempo, pues si lo primero implicaba asumir que el *Dasein* era, de alguna manera, metafísico y que la metafísica era la esencia misma del *Dasein* (GA 9a, s. 121/p. 107); lo segundo suponía afirmar que el tiempo era el horizonte de una metafísica diferente, de una «ontología fundamental» o «absoluta» (Cf. *supr.* nota 7), que debía ser entendida como «onto-cronía».

⁹⁷ Cf. *supr.* nota 94.

estratos de la cultura, hasta impregnar el lenguaje mismo de la filosofía. Si la metafísica debe ser abandonada no es, por tanto, porque esté obsoleta o porque nadie crea ya en ella, sino porque su radiante vigencia no deja ver más allá, porque su presencia lo invade todo hasta tal punto que resulta imposible salir de ella desde ella.

Atrás queda, por tanto, la pretensión de retornar a la metafísica para desactivar desde dentro el hilo conductor que la rige y encontrar así la salida en su interior: Heidegger se da cuenta de que la metafísica ha impregnado el lenguaje hasta el punto de convertirse en una atmósfera densa y omnipresente que nos impide ver la salida desde el interior. En tales condiciones, incluso el «salto» resulta imposible, pues no hay «salto» capaz de ejecutarse en el vacío o de obtener impulso sin hacer pie en ninguna parte. De ahí quizá que Heidegger acabe afirmando que «solo un dios puede salvarnos», y que autores como Gadamer y Derrida hayan retrocedido ante este «salto mortal», retomando el diálogo con la historia de la metafísica a su manera y bajo nuevas condiciones: las de la hermenéutica y el deconstruccionismo respectivamente, que no dejan de ser variaciones de la *Destruktion* heideggeriana. Mientras que la primera trata de recordar la presencia de lo olvidado que centellea esporádicamente en el momento de la pérdida⁹⁸; el segundo trata de buscar esa pérdida en el propio lenguaje, hallando en él los elementos disruptivos capaces de violentar su *lógos* y anular su cierre⁹⁹.

⁹⁸ Gadamer, *op. cit.*, pp. 176-177: «Mas todo olvido conlleva, sin duda, la presencia de lo olvidado. Al lado del olvido del ser camina, en cierto modo, la presencia del ser, centelleando esporádicamente en el momento de la pérdida y al cargo del cual está, de manera continua la Mnemosyne, la musa del pensamiento. Esto se aplica incluso a un pensamiento que considera el más extremo olvido del ser hacia el que tiende nuestro presente como el destino del ser mismo. Así, Heidegger llamó a su propio pensamiento el paso atrás, que intenta volver a pensar el comienzo en tanto comienzo. [...]. En este sentido, si se quisiera responder la historia del recuerdo del ser, no sería preciso contra otra historia. Es la misma historia. El recuerdo del ser es el pensamiento que acompaña al olvido del ser. [...]. Consideraba al poeta Friedrich Hölderlin como su interlocutor más íntimo en el diálogo que configuraba su pensamiento. Su lamento del abandono y su invocación de los dioses desaparecidos, pero también su saber de que "aun así recibimos mucho de lo divino" eran para él como una garantía de que el diálogo del pensamiento encuentra su interlocutor, incluso en la noche del mundo que se acerca, en la completa privación de una patria y en la lejanía de Dios.»

⁹⁹ Derrida ([1967]: p. 386): «Ahora bien, todos estos discursos destructores y todos sus análogos están atrapados en una especie de círculo. Este círculo es completamente peculiar, y describe la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: *no tiene ningún sentido* prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje —de ninguna sintaxis y de ningún léxico— que sea ajeno a esta historia; no podemos

Lo interesante de esta comparativa es que permite evidenciar cómo, a pesar de sus diferencias, ambos pensadores coincidirían en el carácter insoslayable de la referencia a la metafísica, así como en la necesidad de ejecutar toda maniobra de superación desde ella: Gadamer, en el ámbito de su historia (retomando el diálogo con la tradición, para atender al déficit de lo no dicho en su discurso); Derrida, en el ámbito de su lenguaje (indagando en la arqueología del significante, para atender al excedente de lo dicho al margen del discurso). Por comprender queda, por tanto, qué pudo empujar a Heidegger a renunciar tanto al diálogo con la historia de la filosofía como al lenguaje de la metafísica, oponiendo a la primera el «salto» al «otro comienzo» y a la segunda la meditación sobre la técnica y el habitar poético. ¿Es Heidegger quien, acuciado por la necesidad de desmarcarse de la metafísica, carga en exceso las tintas, generando tensiones con su programa inicial, o son más bien sus seguidores quienes, como los acólitos de Zaratustra, no acaban de asumir las implicaciones que el «final de la metafísica» tendría para el ocultamiento del ser? ¿Olvidan acaso que lo que tendría lugar en ese «final» no es únicamente el «ocultamiento» del ser, sino el «ocultamiento del ocultamiento» (*Verbergung der Verbergung*)¹⁰⁰, en el que ya ni siquiera se percibe la necesidad de preguntar por su sentido?

b) (1962) «*Absehen*»

Este ocultamiento de la «cuestión ontológica» es, según Heidegger, lo característico de nuestro «tiempo de penuria» (*dürftige Zeit*). Resuena aquí un conocido tópico nietzscheano, que Heidegger remite muy justamente a Hölderlin: el de la muerte o la huida del dios. Lo característico de nuestra época de penuria es ser «tan pobre que ya

enunciar ninguna proporción destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma y los postulados implícitos de aquello mismo que aquella querría cuestionar.».

¹⁰⁰ Navarro Cordón, (1988: 121): «En el extremo olvido de su originaria co-pertenencia y diferencia [de ser y ente], el ente llega a la forma extrema en que se ha borrado toda dependencia (*abhängen*) del ser, y el ser mismo es olvidado y velado en su originario y esencial velamiento, es "el ocultamiento del ocultamiento" (*die Verbergung der Verbergung*). Cuando una y otra cosa tiene lugar, se está en el tiempo de la extrema indigencia y penuria (*Not*): "donde desaparece el último resto del ocultamiento del ser, a saber, en el absoluto saber de sí mismo del espíritu absoluto en la metafísica del idealismo alemán, allí, el des-ocultamiento del ente con respecto a su ser, es decir, la Metafísica, está consumada (*vollendet*) y la filosofía está en su final (*am Ende*)".»

no es capaz de sentir la falta de dios como una falta»¹⁰¹. Así lo expresaba Heidegger en 1946: «Ese tiempo indigente ni siquiera experimenta su propia carencia. Esta incapacidad, por la que hasta la pobreza de la penuria cae en las nieblas, es la penuria por excelencia del tiempo.»¹⁰².

Aplicado a la cuestión del ser, esto significa que lo característico de nuestra era postmetafísica no sería tanto el ocultamiento del ser (que acompaña a la metafísica desde el comienzo), cuanto *de la cuestión del ser (Seinsfrage)*, esto es, de la perplejidad y la fascinación que desencadenaron su preguntar en la antigua Grecia. Es esa perplejidad (y la exhortación a preguntar que suscitaba) lo que carece ahora de la fuerza y la patencia con la que habló a los primeros filósofos, hasta el punto de llegar a resultar absurda en nuestros días: tras el «final de la metafísica», lo que genera perplejidad es la insistencia de seguir preguntando por algo tan aparentemente caduco y obsoleto como el ser. De ahí que pueda decirse, por tanto, que lo olvidado en este «final» no es tanto el ser, cuanto el sentido (*Sinn*) del ser, o más exactamente: el sentido de la pregunta por el ser.

Pues bien: ¿Y si fuera ese peculiar olvido postmetafísico, y no el mero ocultamiento metafísico como tal, lo que propicia que el ser acabe siendo irrecuperable metafísicamente para el último Heidegger? Esta podría ser la premisa que subyace al pasaje de 1962, donde el filósofo insta a: «prescindir, renunciar, desentenderse [*abzusehen*] del ser tal y como se ha pensado en la metafísica a partir del ente.»¹⁰³

¹⁰¹ GA 5c, s. 248/p. 199: «"... und wozu Dichter in dürftiger Zeit?" Das Wort Zeit meint hier das Weltalter, dem wir selbst noch anhören. Mit dem Erscheinen und dem Opfertod Christi ist für die geschichtliche Erfahrung Hölderlins das Ende der Göttertages angebrochen. Es wird Abend. Seitdem die "einigen drei", Herakles, Dionysus und Christus, die Welt verlassen haben, neigt sich der Abend der Weltzeit ihrer Nacht zu. Die Weltnacht breitet ihre Finsternis aus. Das Weltalter ist durch das Wegbleiben des Gottes, durch den "Fehl Gottes" bestimmt. Der von Hölderlin erfahrene Fehl Gottes leugnet jedoch weder ein Fortbestehen des christlichen Gottesverhältnisses bei Einzelnen und in den Kirchen, noch beurteilt er gar dieses Gottesverhältnis abschätzig. Das Fehl Gottes bedeutet, dass kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt und aus solcher Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr fügt. Im Fehl Gottes kündigt sich aber noch Ärgeres an. Nicht nur die Götter und der Gott sind entflohen, sondern der Glanz der Gottheit ist in der Weltgeschichte erloschen. Die Zeit der Weltnacht ist die dürftige Zeit, weil sie immer dürftiger wird. Sie ist bereits so dürftig geworden, dass sie nicht mehr vermag, den Fehl Gottes als Fehl zu merken.»

¹⁰² *Ibid.*, s. 249/p. 200.

¹⁰³ [Trad. modificada] GA 14, ss. 9-10/p. 32: «Das Sein, es selbst eigens denken, verlangt, vom Sein abzusehen, sowie es wie in alle Metaphysik nur aus dem Seienden her und für dieses als dessen Grund des Seienden fahren zu lassen [...].»

El principal problema de esta interpretación es que se apoya sobre una idea muy básica y, por así decir, transversal a la producción heideggeriana que, no solamente estaría presente en los *Beiträge*¹⁰⁴, sino también en la «Introducción» de *Ser y tiempo*, donde emergería ya decididamente bajo la forma de una exhortación a reiterar expresamente la pregunta por el ser:

Hoy esta pregunta ha caído en el olvido, aunque nuestro tiempo se atribuya el progreso de una reafirmación de la «metafísica». Pese a ello, nos creemos dispensados de los esfuerzos para volver a desencadenar una *gigantomachía peri tes ousías*. Sin embargo, esta pregunta no es una pregunta cualquiera. Ella mantuvo en vilo la investigación de Platón y Aristóteles, aunque para enmudecer desde entonces —como pregunta temática de una efectiva investigación. Lo que ellos alcanzaron se mantuvo, a través de múltiples modificaciones y «retoques», hasta la *Lógica* de Hegel. Y lo que, en el supremo esfuerzo del pensar, le fuera antaño arrebatado a los fenómenos, si bien fragmentaria e incipientemente, se ha convertido desde hace tiempo en una trivialidad. No sólo eso. Sobre la base de los comienzos griegos de la interpretación del ser, llegó a constituirse un dogma que no sólo declara superflua la pregunta por el sentido del ser, sino que, además, ratifica y legitima su omisión.¹⁰⁵

Un importante detalle impide, sin embargo, vincular este pasaje con el del 1962: la diferente intención con la que en él aparece la constatación del olvido. Contrariamente a la idea de prescindir del ser y abandonar la metafísica a su suerte, de lo que en 1927 se trataba era de «desarrollar de una buena vez y de una manera suficiente *la pregunta [por el ser] misma*»¹⁰⁶, dilucidando primeramente la estructura formal de un tal preguntar¹⁰⁷, en la idea de recuperar el sentido originario del ser o, como Heidegger expresará más adelante, retornar al fundamento impensado de la metafísica, para

¹⁰⁴ GA 65, § 44: «Die abendländische Geschichte der abendländischen Metaphysik ist der "Beweis" dafür, dass die Wahrheit des Seyns nicht zur Frage werden konnte, und der Hinweis auf die Gründe dieser Unmöglichkeit.»

¹⁰⁵ GA 2, § 1.

¹⁰⁶ *Idem*.

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, § 2. Bien entendido que, el hecho de que la pregunta en cuestión haya sido formalmente planteada por la metafísica, no significa necesariamente que la problemática que ella encierra haya sido convenientemente elaborada y apropiada. El balance que Heidegger hace de la historia de la ontología resulta a este respecto palmario: «No sólo falta la *respuesta* a la pregunta, sino que hasta la pregunta misma es oscura y carece de dirección» (*ibid.*, § 1). Todavía en 1955, Heidegger alude al mismo problema en los siguientes términos: «Según la tradición, la filosofía entiende por cuestión del ser la pregunta por lo ente en cuanto ente. Ésa es *la pregunta* y la cuestión de la metafísica. La respuesta a esta pregunta apela a una interpretación del ser que no es cuestionada y prepara el suelo y el fundamento para la metafísica. La metafísica no retorna a su fundamento.» (GA 9e, s. 385/p. 313).

alcanzar así una genuina apropiación de su asunto. Todavía en 1949, Heidegger insiste en la idea de que la pregunta por el ser «vuelve con su pregunta a aquello que se esconde en el *ón*» y, por tanto, la metafísica jamás tiene en cuenta; pues:

[...] ella siempre representa lo ente (*ón*) únicamente en aquello que se ha mostrado ya de suyo como ente (*hê ón*). Pero la metafísica no tiene nunca en cuenta aquello que, precisamente en este *ón*, y en la medida en que se desocultó, también está ya oculto.¹⁰⁸

Si, a pesar de todo, el fundamento oculto de la metafísica resulta accesible a partir de la metafísica, ello es debido a la convicción heideggeriana (a la que nos hemos referido repetidamente en este trabajo) de que el ser aparece ocultándose metafísicamente y de que la metafísica es el acontecimiento epocal del ser. Todavía en 1949, Heidegger afirmará que «siempre que la metafísica representa a lo ente, queda iluminado el ser»¹⁰⁹, e incluso en 1954, que de lo que en definitiva se trata con la metafísica es de promover una «apropiación originaria [*ursprüngliche Aneignung*]¹¹⁰ de su asunto. Según este planteamiento, que permanece vigente al menos hasta mediados de los años 50, nada impide tomar el ocultamiento metafísico como manifestación del ser, ni tampoco la nube del olvido postmetafísico («nube en sí misma invisible» que se halla «sobre el completo globo terráqueo y su humanidad») como aquello de lo que pudiera surgir:

[...] en un tiempo apropiado una experiencia de este olvido del ser como una necesidad, y ser así necesario. Podría ser que, en vista de este olvido del ser, pueda manifestarse un recuerdo que piense el ser mismo y nada más que éste, en tanto que considera el ser mismo en su verdad, y piense la verdad del ser y no solo, como en toda metafísica, el ente con respecto a su ser.¹¹¹

¹⁰⁸ GA 9d, s. 380/p. 310.

¹⁰⁹ *Ibid.*, s. 366/p. 300.

¹¹⁰ *Cf. supr.* nota 52.

¹¹¹ GA 54, s. 42/p. 39. A la luz de pasajes como éste, nada impide tomar entonces el olvido del ser, por decirlo esta vez con las palabras de V. Vitiello, «como traza de la Diferencia»: «La Diferencia como tal es siempre olvidada. La Diferencia es siempre y sólo las trazas de sí. El olvido a superar, entonces, no es el olvido de la Diferencia, sino el olvido del olvido. Sin embargo, también este olvido del olvido es traza: traza de las trazas y, por tanto, traza de la Diferencia. De tal manera que ésta, la Diferencia, se encuentra como traza en todo el pensamiento "metafísico"; por consiguiente, también en el pensar "representativo". Y, en efecto, "la sentencia arcaica del pensamiento inicial y la tardía del pensamiento de los últimos tiempos llevan la palabra a lo Mismo".» (Vitiello, *op. cit.*, p. 185).

Pero si esto es así, no debería haber entonces tanta diferencia entre los escenarios que se abren a uno y otro lado del acontecimiento del «final de la metafísica». Que dicho acontecimiento cambie las condiciones de acceso al ser no significa que lo imposibilite, ni tan siquiera que lo dificulte necesariamente.

En el horizonte postmetafísico de los dioses huidos, no hay lugar para la nostalgia de quienes se lamentan por tener que recoger los frutos del ser en esa tierra baldía, pero mucho menos para el entusiasmo de quienes se alegran por no tener que volver a probar nunca más esa fruta prohibida. Si es verdad que el ser acontece ocultándose, y que incluso el olvido puede ser tomado como traza de la diferencia, el escenario postmetafísico debería ser entonces el más propicio para acceder al misterio del ser.

El que dicho acceso deba tener lugar ahí a través del decir poético y la meditación sobre la técnica no debería suponer problema alguno, sino todo lo contrario: la comprensión del ser no queda obstaculizada con la introducción de estas nuevas vías de acceso, sino más bien recentrada y recalibrada conforme a las exigencias del «otro comienzo».

Suponer que Heidegger deja de ocuparse del ser para ocuparse del lenguaje es tan banal como suponer que deja de ocuparse de la metafísica para ocuparse de la técnica; es ignorar que si el lenguaje cobra una importancia central a partir de cierto momento es justamente en la medida en que constituye el vehículo principal de la manifestación(-retracción) ser, y que si la técnica pasa también al primer plano es en la medida en que constituye su definitiva realización onto-teológica¹¹².

Pero si esto es así, ¿a qué puede deberse entonces la pretensión heideggeriana de abandonar la metafísica?

¹¹² GA 11b, s. 60/p. 114: «So wie wir die Vorstellung vom Lebendigen Biologie nennen, kann die Darstellung und Ausformung des vom Wesen der Technik durchherrschten Seienden Technologie heißen. Der Ausdruck darf als Bezeichnung für die Metaphysik des Atomzeitalters dienen. Der Schritt zurück aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik ist, von der Gegenwart her gestehen und aus dem Einblick in sie übernommen, der Schritt aus der Technologie und technologischen Beschreibung und Deutung des Zeitalters in das erst zu denkende Wesen der modernen Technik.»

§ 4. Reflexiones finales sobre la creciente radicalización de la terminología heideggeriana

A lo largo de este estudio hemos perseguido las variaciones terminológicas que jalonan la evolución de la relación de Heidegger con la metafísica, mencionando puntualmente las razones que podrían haber estado a la base de su aparición. Con este propósito, hemos empezado refiriéndonos a la constante necesidad del autor por explicar su relación con la metafísica, aclarando los diversos malentendidos que parecen, o bien alejarlo excesivamente de ella (aproximándolo a los presupuestos la crítica superficial, tan denostada por Heidegger), o bien acercarlo más de lo deseado a su comprensión del ser (amenazando con convertirla en un capítulo más de su historia). A la necesidad de contrarrestar la primera tendencia responden seguramente términos como «*Verwindung*», «*Rückgang*», «*Schritt zurück*», etc., así como todos aquellos que enfatizan de alguna manera el carácter insoslayable de diálogo con la historia de la metafísica. La terminología más negativa («*Destruktion*», «*Abbau*», «*Überwindung*», etc.) parece responder, en cambio, a la necesidad de contrarrestar la segunda tendencia, que es la más extendida entre sus críticos.

132

En cuanto a la creciente radicalización antimetafísica de la terminología heideggeriana, hemos valorado en qué medida podría tener que ver con la consideración del «final de la metafísica» y del horizonte de la «penuria» que se abre tras él, donde el olvido dificultaría la relación con la metafísica considerada antes insoslayable: el pasado metafísico deja de ser un tesoro oculto al que habría que retornar, para convertirse en una atmósfera asfixiante que todo lo envuelve y cuyo contacto sería preciso evitar. Como no podía ser de otra manera, ello implica una doble renuncia: la renuncia al diálogo con la historia de la metafísica (que es sustituida por la meditación sobre la técnica) y al lenguaje de la metafísica (que deja paso al decir poético).

La aparición de estos temas nos ha llevado a reflexionar finalmente sobre la progresiva centralidad que la cuestión del lenguaje adquiere en la filosofía de Heidegger, así como a plantearnos en qué medida dicha centralidad podría haber influido también en los cambios terminológicos que marcan su evolución. Es, en efecto, la consideración de esta cuestión central lo que lleva a Heidegger a abandonar desde

un primer momento el *lógos* como horizonte de la comprensión del ser, así como a ahondar en las etimologías para rescatar la originaria conexión de las palabras conductoras con la facticidad (tal y como vimos al hilo de la palabra «*alétheia*»). La misma consideración es, por lo demás, lo que acaba conduciendo a Heidegger al abandono del «*ón*» como palabra conductora del pensar, renunciando a pensar el ser desde la metafísica; lo que inevitablemente conduce a aquella situación peculiar en la que la cuestión del ser (*Seinsfrage*) deja de ser accesible desde la palabra «ser» (*Sein*)¹¹³.

La cuestión del lenguaje permite contextualizar esta decisión, pero en ningún caso justificarla plenamente; ésta desemboca, ciertamente, en la preferencia por la poesía, pero no en el rechazo del pensar¹¹⁴. Otro tanto cabe decir de temas como los del «final de la metafísica» y de la «penuria», que inciden en la profundidad del olvido metafísico, pero no (hasta muy tarde al menos) en la imposibilidad de revertirlo desde la metafísica. Esta es la razón de que, junto a estos factores, hayamos considerado otros de índole externa relacionados con el proceso de su recepción, como el de la influencia que la figura de Hegel podría haber tenido en ella. El rostro del filósofo idealista parece asomar constantemente tras las diversas variaciones terminológicas, insinuando incómodas afinidades con su idealismo absoluto y, por tanto, con la metafísica

¹¹³ Pues, en efecto, ni siquiera la palabra «*Sein*» permanece exenta de las variaciones terminológicas que recorren la producción heideggeriana. Aunque algunas de ellas afectan únicamente a su grafía, como en los casos del arcaísmo «*Seyn*» o de la tachadura del ser («*Sein*»), también hay otras que afectan al propio término, que llega a ser sustituido por términos tan aparentemente distantes como «*Nichts*» o «*Ereignis*». Conviene aclarar, sin embargo, que lo que estas variaciones ponen de manifiesto es la renuncia por parte de Heidegger a la palabra «ser», pero en ningún caso a la «cuestión del ser» (*Seinfrage*) que, lejos de quedar negada, no deja de quedar continuamente reafirmada en ellas. La referencia a la cuestión del ser como asunto del pensar permanece intacta tras las variaciones terminológicas que aluden al «sentido» (*Sinn*) la «verdad» (*Wahrheit*) y la «localidad» (*Ortschaft*) del ser. Ello resultaría extensible al pasaje de 1962, en el que lo rechazado no es la cuestión del ser como tal, sino la pretensión de hablar de él a partir del ente y, por tanto, de la metafísica.

¹¹⁴ Sus *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (que recogen escritos redactados entre 1936 y 1968) «brotan directamente de una necesidad del pensar» (GA 4, s. 8/p. 9). En la conferencia de 1946 (*Wozu Dichter?*) se refiere a la producción del poeta como una «poesía pensante», habida cuenta «que el poetizar es también un asunto del pensar» (GA 5c, s. 256/p. 205). Más que una oposición entre poesía y filosofía, el Heidegger de este periodo habla de «un diálogo con la poesía desde la historia del ser» (*Ibid.*, s. 252/p. 203). Todavía en 1957 escribe: «Poesía y pensamiento se necesitan mutuamente en su vecindad, cada uno a su modo cuando se llega al límite. La región en la que la vecindad misma tiene su ámbito, esto la poesía y el pensamiento lo determinan de modos distintos, pero siempre de forma tal que se encuentran en el mismo ámbito. Puesto que estamos atrapados en un prejuicio secular donde el pensamiento es una cuestión de raciocinio, o sea, de cálculo en el sentido más amplio, se desconfía, ya de entrada, al hablar de una vecindad del pensamiento con la poesía. / El pensamiento no es un medio para el conocimiento. El pensamiento abre surcos en el campo del ser.» (GA 12, s. 163/p. 129).

presencialista a la que Heidegger trata (¿infructuosamente?) de relegarlo. No queremos concluir este estudio sin recordar, por tanto, una vez más, los temas hegelianos que acompañan a la producción heideggeriana desde el comienzo hasta el final de su evolución¹¹⁵.

De entre los más persistentes destaca el de la *Aufhebung*, que asoma claramente en la terminología heideggeriana de la *Verwindung*, el *Rückgang* y el *Sprung*. Parece, de hecho, como si cada uno de estos términos incidiera en los significados de «superación», «mantenimiento» y «elevación» propios de la dialéctica hegeliana, y como si la insoslayable referencia a la metafísica persistiera en cada uno de ellos de diferentes maneras: como algo limitado, que debe ser (inmanentemente) superado; como algo a pesar de todo valioso, a lo que hay que retornar necesariamente; y como algo en último término insoslayable, en lo que es preciso hacer pie para saltar al «otro comienzo». La comprensible incomodidad que este tipo de semejanzas podría haber despertado en un pensador decididamente antidialéctico como Heidegger permite explicar la creciente severidad con la que trata el idealismo de Hegel, así como la paralela radicalización de su crítica de la metafísica.

Parece, en efecto, como si Heidegger hubiera acabado convenciéndose de la imposibilidad de escapar a la sombra de la *Aufhebung* mientras persevere cualquier tipo de relación con la metafísica, y de que la superación de la metafísica nunca será satisfactoria mientras su filosofía necesite hacer pie en ella (o en lo impensado de ella); pues este movimiento de autosuperación inmanente es justamente lo más propio de la dialéctica hegeliana, a la cual tampoco es extraña, por lo demás, la idea de una «*kritische Darstellung der Metaphysik*»¹¹⁶.

Heidegger sabe que la controversia (*Auseinandersetzung*) con Hegel no puede reducirse a la disyuntiva abstracta entre fundamentación y superación de la metafísica: que ni la *Aufhebung* hegeliana constituye una mera negación o crítica de la metafísica, ni la «*eigentliche Metaphysik*» en la que está llamada a desembocar aparece como una mera afirmación o restauración de la misma.

Nada impide pensar, por tanto, que fueran este tipo de afinidades con la dialéctica hegeliana las que propiciaron (en parte al menos) la radicalización de la terminología

¹¹⁵ Tal y como testimonia su persistencia en el *Protokoll* de 1962 (Cf. GA 14, ss. 58 ff/pp. 82 y ss.).

¹¹⁶ Cf. Theunissen (1980: 16); Longuenesse (1981: 29-30) y Žizek (2012: 280).

heideggeriana, cuya máxima expresión encontramos en términos como «*ablassen*» y «*absehen*». Ambos marcarían el punto de llegada de una tendencia rupturista y opuesta a toda idea de continuidad dialéctica, destinada a evitar los malentendidos con la metafísica y con Hegel en particular, pero cuyo impacto en la filosofía de Heidegger todavía es preciso calibrar. Al fin y al cabo, pensamos en el lenguaje, y es hasta cierto punto inevitable que las elecciones terminológicas acaben afectando al contenido. Ello resulta especialmente cierto en una filosofía como la de Heidegger, que fue particularmente consciente de las limitaciones que el lenguaje de la metafísica imponía al pensar. ¿Cuál es la frontera que separa las cuestiones terminológicas de las filosóficas? ¿Hasta qué punto las variaciones terminológicas analizadas a lo largo de este estudio no introducen variaciones con respecto al proyecto original, por no decir una alteración sustancial?

Ya hemos indicado en qué medida la renuncia a acceder al ser desde la metafísica implicaría la definitiva renuncia al programa de la ontología fundamental, fuertemente inspirado en la fundamentación kantiana de la metafísica y volcado en el diálogo con los principales epígonos de su historia. Incluso el filósofo que otrora fuera considerado por Heidegger como el más cercano a su planteamiento del ser acaba quedando finalmente incluido en la historia del ser, donde intervendría como un artífice más del sujeto moderno. Atrás queda el entusiasmo inicial por el tratamiento kantiano del tiempo, que prometía alumbrar por primera vez la metafísica que llevaba milenios intentando nacer¹¹⁷. La fundamentación kantiana de la metafísica acaba siendo desechada, de manera análoga a como desde un principio lo había sido la pretensión hegeliana de insuflar vida (la vida de la metafísica) a la osamenta de una lógica que había nacido muerta y que no había servido más que para sostener esa «*metafísica del entendimiento finito*» tan contraria a la verdadera filosofía especulativa.

No podemos detenernos aquí en analizar los posibles malentendidos y omisiones que recorren la lectura heideggeriana de la historia de la filosofía y que resultan particularmente flagrantes en aquellos capítulos de la misma en los asoma el intento (aún a su programa inicial) de fundar la «*eigentliche Metaphysik*». En su lugar, nos limitaremos a constatar la creciente voluntad de ruptura con esa historia que se abre

¹¹⁷ Cf. GA 41.

camino en ella, hasta el punto de abandonarla como vía de acceso a la comprensión del ser: la tendencia inicial a reconocer la deriva onto-teológica presente en *algunos* filósofos cede progresivamente ante la convicción generalizada de la constitución onto-teológica de *toda* metafísica. Ello no sólo implica simplificar notablemente el diálogo con sus principales integrantes (cada vez más artificialmente encajados en los rígidos patrones de la historia y de la topología del ser), sino renunciar también en cierta manera a su programa original; en la medida al menos en que éste se proponía alcanzar una mejor intelección del problema de la metafísica: la metafísica deja de ser algo en lo que profundizar, para convertirse en algo con lo que es preciso romper y dejar atrás.

Parece, en efecto, como si Heidegger hubiera acabado convenciéndose de la imposibilidad de escapar al influjo de la dialéctica hegeliana sin renunciar también a los que serían sus principales áreas de influencia: la historia y el lenguaje de la metafísica. La contaminación *lógica* y *día-lógica* de estas áreas, sedimentada estrato tras estrato a lo largo de la extensa tradición académica que domina la filosofía occidental, hace imposible la recuperación del fenómeno originario del ser a partir de ellas. Como no podía ser de otra manera, ello implica la renuncia al programa inicial de la *Destrucktion*; el hecho de que la palabra en cuestión aparezca en la conferencia de 1962 no debe impedir apreciar la variación claramente negativa y antimetafísica de su significado: mientras que en 1927 aludía a la acción de desmontar pieza a pieza una tradición que había llegado a límite de sus fuerzas y conservaba intacto en su origen el núcleo de sus experiencias fundamentales, lo que ahora significa es más bien a la acción de echar a un lado y liquidar una tradición obsoleta y agotada, que ya no tiene nada que aportar.

Independientemente de las razones de principio que pudiera haber tras esta variación (ciertamente consecuente con la terminología de la *Ablassung*), lo cierto es que no resulta plenamente inteligible sin recurrir a la acuciante necesidad de alejarse de la metafísica y de Hegel en particular, cuyo idealismo se caracterizaba también (no lo olvidemos) por otorgar un papel eminente a la historia de la filosofía. No bastaba con oponer al movimiento progresivo de la dialéctica el movimiento regresivo de la *Destrucktion*, pues tampoco ese movimiento es, en realidad, extraño a la dialéctica hegeliana; el propio Hegel la describe como un movimiento que retrocede al

fundamento a medida que avanza¹¹⁸, iluminando y apropiándose de lo que ya estaba al comienzo de su despliegue y de su historia. Era preciso renunciar al diálogo con la historia de la filosofía y, con él, a toda relación con la metafísica, alegando que la cuestión de ser no sólo quedaba oculta en ella, *sino que resultaba también (¡esta es la verdadera novedad!) irre recuperable a partir de ella.*

Y es que no dar este paso final hubiera significado otorgar a Hegel una peligrosa preeminencia en la historia de la metafísica que Heidegger no está dispuesto a aceptar: en tanto que «culminación de la metafísica», la filosofía de Hegel no sólo representaría el punto de máximo ocultamiento del ser, sino también la *via regia* hacia su definitivo desocultamiento. Así sería, en efecto, mientras se mantenga intacto el planteamiento de la *Destruktion*, para el que lo propio del ser es ocultarse y, por tanto, acontecer como metafísica, y para el que la tarea consiste justamente en retroceder en la historia de la metafísica hacia el fundamento impensado de la metafísica, lo que necesariamente convierte a Hegel en un interlocutor privilegiado. Consciente de ello, Heidegger no ha dudado en subrayar su afinidad de parentesco filosófico con Hegel¹¹⁹ en torno a la cuestión del ser, sin dejar de matizar la diferente interpretación directiva que lo separa de él, como si de un cruce de caminos (*Wegkreuzung*)¹²⁰ se tratara: mientras que Hegel conduce la cuestión del ser por el camino del *lógos*, culminando la historia de la ontología, Heidegger emprende la destrucción de esa historia, liberando un horizonte alternativo (el tiempo) para la comprensión del ser.

El problema de esta demarcación es que no puede acabar de perfilarse mientras prevalezca el planteamiento de la *Destruktion*. En primer lugar, porque si lo propio de la filosofía hegeliana es haber llevado la metafísica a su culminación, nada impide considerarla como la primera en ser capaz de entablar un diálogo esencial con la totalidad de su historia; como de hecho hace Heidegger en más de una ocasión¹²¹. En segundo lugar, porque, aunque lo que dicha filosofía perciba en esa historia sea el venir a la manifestación del Espíritu absoluto, nada impide considerar ese Espíritu como una vía privilegiada de acceso al fenómeno originario del ser, si es verdad (como sostiene Heidegger desde un principio) que lo propio del ser es ocultarse y, en este

¹¹⁸ Cf. *supr.* nota 24.

¹¹⁹ Cf. *supr.* nota 8.

¹²⁰ Cf. GA 32, s. 106/p. 109.

¹²¹ Cf. GA 9f, s. 428 ff / p. 346 y ss.

sentido, acontecer como metafísica; lo importante sería únicamente no identificar el ser con esa presencia, en saber captar lo que se retrae y permanece impensado en ella.

No podemos analizar aquí en qué medida la filosofía de Hegel eludiría esta identificación y sería capaz de esta captación. Nos conformaremos con mostrar cómo el planteamiento heideggeriano de la *Destruktion* no sólo amenaza con otorgar a la filosofía de Hegel un lugar destacado en la historia de la metafísica, sino con cuestionar la posición que Heidegger pretende adoptar en ella frente a ella. Y es que, ¿hasta qué punto, precisamente por haber llevado al extremo la pérdida del ser, la filosofía de Hegel no sería también *la primera a la que habría sido dada la posibilidad de un genuino acceso al mismo, justamente como aquello que se pierde y rehúsa toda comparecencia?* De ser así, el argumento heideggeriano que convierte a Hegel en el último filósofo metafísico, lo convertiría también en el primer pensador postmetafísico; pues, en efecto: ¿hasta qué punto no habría superado Hegel la metafísica al consumarla, tal y como sugiere el hecho de la que la «*eigentliche Metaphysik*» de la «Lógica subjetiva» venga precedida por la «*wahrhafte Kritik*» de la «Lógica objetiva»? ¿En qué medida su dialéctica no habría llevado a cabo un movimiento de autosuperación inmanente de todo punto comparable al que Heidegger pretende esbozar con la terminología de la *Verwindung*?

138

Considerada al trasluz de la *Destruktion*, la filosofía de Hegel no aparecería únicamente como el máximo exponente de aquel pensamiento crepuscular que exhibe su último resplandor antes de sumirse en el desierto y la noche del nihilismo, sino como la estrella que alumbra la hora más oscura de esa noche y anuncia el primer rayo del alba postmetafísica. El radiante mediodía del Concepto debe ser considerado, ciertamente, a la luz del crepúsculo del Espíritu, pero sólo para ser alumbrado, a la postre, por el amanecer del nuevo comienzo presentido por Hölderlin y anunciado por Nietzsche. La misma consideración que convierte a Hegel en el punto de llegada de una era, lo convierte también en el punto de partida de una nueva edad (¿del Espíritu?). Pero si esto es así, la historia de la metafísica que culmina con Hegel no es sólo un «*Unter-gang*», sino también un «*Über-gang*», tal y como testimonia el hecho de que el propio Hegel concibiera su propio tiempo como «un tiempo del nacimiento y del tránsito [*des Übergangs*] hacia un nuevo periodo»¹²².

¹²² WW 3, s. 18/p. 118.

Ello no deja de estar en consonancia con el principio de la negación determinada, que no sólo impide considerar la dialéctica como una corriente puramente destructiva, sino también la historia del Espíritu como el declinar crepuscular de un proceso puramente decadente, que se detendría ante un abismo sin continuidad. En su lugar, dicha historia debe ser considerada como un proceso ascendente, como la conquista de una cúspide desde la que cabría divisar un nuevo horizonte, quizá también un nuevo comienzo y una nueva aurora del pensar. La premisa heideggeriana de la *Destruktion* permitiría aplicar entonces a Hegel las palabras que Derrida dedica a Nietzsche, quien, cual majestuosa ave postmetafísica, se situaría también en «la *cumbre*, la cúspide o la cima de ese logro (del acabamiento alcanzado por metafísica occidental), y [que] miraría, por ello, a ambos lados, hacia ambas laderas.»¹²³

Independientemente de lo acertado de esta interpretación, lo cierto es que si por algo se caracteriza el pensamiento de Heidegger es por haber abierto (involuntariamente acaso) posibilidades hermenéuticas extraordinariamente sugerentes e inéditas para la reinterpretación del pensamiento de Hegel. Son esas posibilidades hermenéuticas (y no únicamente la perfidia de sus críticos) las responsables de que la dialéctica hegeliana acompañe a la andadura heideggeriana a cada paso. Pero si esto es así, ¿por qué no aceptar simplemente la cercanía con Hegel y el parentesco con su idealismo? ¿Implicaría acaso quedar excesivamente subordinado a dicho idealismo, ponerse a merced del vórtice de su dialéctica? ¿Es acaso la conciencia de esta amenaza lo que impide a Heidegger profundizar en las posibilidades hermenéuticas que su filosofía tiene para la rehabilitación de la dialéctica y, a la postre, de la metafísica misma, como algo que habría podido iniciar en ella ya un movimiento semejante a la *Verwindung*?

Apenas resulta posible pasar por alto cómo «el hegeliano *Werden-zu-sich* ("devenir hacia sí") o *Zurückschlingen* ("volver a anudarse") recuerdan a la "torsión" (*Verwindung*). Sólo que [tal y como objeta F. Duque] en el Heidegger maduro no hay ya el círculo, y menos círculo de *reflexión*, subjetivo»¹²⁴. Ahora bien, ¿hasta qué punto podría considerarse verdaderamente alejado de toda idea de circularidad un pensamiento que, como el del último Heidegger, busca el fundamento en lo «inicial» y el pensar en

¹²³ Derrida (1981: 49).

¹²⁴ Pöggeler (1863: p. 149) (nota del trad.).

el «rememorar»? Se objetará que la *Gedächtnis* heideggeriana difiere sustancialmente de la *Erinnerung* hegeliana, precisamente en la medida en que no estaría sujeta a ningún proceso de interiorización dialéctica:

Tras la experiencia de Nietzsche, el «paso atrás» no busca *el* inicio (pues tal inicio es el retorno a lo igual), sino la apertura al *otro* inicio. Por eso evitará Heidegger después el uso de *Erinnerung*, cargado de recuerdo metafísicos, empleando el término *Gedächtnis* («memoria»): de *danken* («dar gracias»), aludiendo a la *Mnemosyne* griega (y hölderliniana).¹²⁵

Ahora bien: ¿no cabría hacer también semejantes precisiones con Hegel, sobre todo cuando se intenta reducir la *Erinnerung* dialéctica al retorno de lo igual? ¿No es esta identidad abstracta algo que Hegel habría tratado de combatir tan concienzudamente como Heidegger bajo el signo de lo que llamaba (despectivamente) «metafísica del entendimiento finito» y «filosofía de la reflexión»?

No es objeto de esta conclusión trazar los numerosos paralelismos existentes entre las filosofías de Hegel y Heidegger, sino sugerir las simplificaciones que muchas veces impiden detectarlos; parece, en efecto, como si Hegel no mereciera la misma sutileza hermenéutica que Heidegger despliega en autores como Hölderlin. ¿Hasta qué punto no son este tipo de simplificaciones, más propias de la (¿mala?) historia de la filosofía que de la metafísica propiamente dicha, lo que acaba convirtiendo la cuestión de ser algo irrecuperable metafísicamente y lo que acaba colocando a Hegel, a la postre, en una situación semejante a la de los egipcios, cuyos misterios (en palabras del propio filósofo) «permanecían secretos para ellos mismos»? De ser así, ello no sólo eximiría a Heidegger de la ingrata tarea de buscar los lineamientos de su filosofía en la de Hegel (liberando, por así decir, lo que éste habría pensado, pero no habría acabado de expresar con claridad), sino también de la obligación de plantear la posibilidad (mucho más amenazadora si cabe) de que lo esencial de esos lineamientos hubiera sido atisbado ya por él.

¿Por qué si no evitar profundizar en la cercanía con Hegel, explotando su valioso potencial hermenéutico? ¿Es el rechazo de esta cercanía algo verdaderamente consistente con el planteamiento heideggeriano de la superación (*Überwindung*) de la

¹²⁵ *Idem.*

metafísica, o más bien una reacción ante la persistencia de una dialéctica que amenazaba con arrollarlo? ¿Es su negativa a profundizar en el mencionado potencial hermenéutico algo aceptable en una filosofía como la de Heidegger, para la que «sólo podemos sobreponernos [*verwinden*] a lo pensado de un pensador haciendo que lo no pensado en lo pensado por él sea llevado a su verdad inicial»¹²⁶? ¿Hasta qué punto la necesidad de escapar a esta dialéctica no acaba conduciendo a Heidegger a renunciar a una parte esencial de su propio programa original? ¿Es, en definitiva, el deseo de alejarse de Hegel más fuerte que el de permanecer fiel a sí mismo?

Delego en el criterio del lector la potestad de responder a estos interrogantes. Al respecto me limitaré únicamente a observar la sospechosa indefinición que envuelve a la filosofía heideggeriana de los últimos años; ambigüedad hasta cierto punto esencial e inevitable, pues ¿cómo acceder al ser ahí donde ni el lenguaje ni el diálogo con la tradición asisten ya? Heidegger exhorta a dar el «salto» al «otro comienzo», a otro horizonte de la comprensión del ser, pero la naturaleza de ese comienzo y ese horizonte es algo que no acaba de clarificar suficientemente. Sabemos, ciertamente, que la respuesta apunta al hilo conductor del tiempo, a la meditación sobre la técnica, al decir poético, etc., pero ninguno de estos titulares pasan de ser meros eslóganes. Atrás quedan los profusos análisis de la «Analítica existencial» y las eruditas digresiones históricas de la *Destruktion*, ante las que los nuevos epítomes no acaban de perfilar una verdadera alternativa. Parece, en efecto, como si Heidegger hubiera preferido refugiarse en esta indefinición¹²⁷, arrojarse al vacío de lo inefable, ceñirse el aura de lo intempestivo, antes que reconocer su secreta afinidad con la metafísica y con el idealismo hegeliano; como si la urgencia por desautorizar esa tendencia que cobraba fuerza en la recepción de su pensamiento hubiera acabado empujándole hacia una desesperada «huida hacia adelante».

Bibliografía

Adorno, T. W. [1963]: *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid, Akal, 2012.

Adorno, T. W. [1964], [*Dialéctica negativa*.] *La jerga de la autenticidad*. Madrid, Akal, 2008.

¹²⁶ GA 8, s. 23/p. 43.

¹²⁷ GA 12, s. 130/p. 103: «J. Der eine art ist die Metaphysik. F. Und der andere? Wir lassen ihn ohne Namen.»

- Adorno, T. W. [1966], *Dialéctica negativa*[. *La jerga de la autenticidad*]. Madrid: Akal, 2008.
- Beaufret, J. [1984], *Al encuentro de Heidegger. Conversaciones con F. Towarnicki*. Caracas, Monte Ávila, 1987.
- Derrida, J. [1967]: *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 2012.
- Derrida, J. [1981], «Interpretar las firmas (Nietzsche / Heidegger). Dos preguntas», en *Cuaderno Gris*, n.º 3, 1998, pp. 49-64.
- Duque, F. (2010), *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología*, Madrid, Abada.
- Fabo Lanuza, J. (2020), «Hegel y las inhibiciones lectoras de Heidegger. Las desventuras de la diferencia en la lectura heideggeriana de Hegel», en *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 53. UCM, 185-208.
- Gadamer, H.-G. [1969-90], *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder, 2002.
- WW 2; Hegel, G. W. F. [1801-1807], *Jenaer Schriften*. Frankfurt, Suhrkamp, 1970.
- WW 3; Hegel, G. W. F. [1807], *Phänomenologie des Geistes*, ed. cit. / *Fenomenología del espíritu*. Valencia, Pre-Textos, 2006.
- WW 5-6; Hegel, G. W. F. [1812, 13, 16], *Wissenschaft der Logik I-II*, ed. cit. / *Ciencia de la Lógica I-II*. Madrid: Abada, 2011, 15.
- WW 8; Hegel, G. W. F. [1817, 27, 30]: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* ed. cit. / *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid, Alianza, 1997.
- GA 2; Heidegger, M. [1927]: *Sein und Zeit*. Frankfurt, Klostermann, 1993 / *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2020.
- GA 24; Heidegger, M. [1927], *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. cit. / *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, Trotta, 2000.
- GA 3; Heidegger, M. [1929], *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. cit. / *Kant y el problema de la metafísica*. México, F.C.E., 2013.
- GA 9a; Heidegger, M. [1929], «Was ist Metaphysik?», en: *Wegmarken*, ed. cit. / «¿Qué es metafísica?», en *Hitos*. Madrid, Alianza, 2007.
- GA 32; Heidegger, M. [1930-31], *Hegels Phänomenologie des Geistes*, ed. cit. / *La Fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid, Alianza, 2006.
- GA 41; Heidegger, M. [1935-36]: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, ed. cit. / *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*. Barcelona, Orbis, 1985.
- GA 65; Heidegger, M. [1936-38], *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. cit. / *Contribuciones a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires, Biblos, 2006.
- GA 5a; Heidegger, M. [1938], «Die Zeit des Weltbildes», en: *Holzwege*, ed. cit. / «La época de la imagen del mundo», en: *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza, 2010.
- GA 7; Heidegger, M. [1938-39], «Überwindung der Metaphysik», en: *Vorträge und Aufsätze*, ed. cit. / «Superación de la metafísica», en: *Conferencias y artículos*. Barcelona, Serbal, 2001.
- GA 69; Heidegger, M. [1938-40], *Die Geschichte des Seins* ed. cit. / *La historia del ser*. Buenos Aires, Biblos, 2005.
- GA 68; Heidegger, M. [1938-41]. «Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität», en: *Hegel*, ed. cit. / «La negatividad. Una confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad», en: *Hegel*. Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- GA 6/2; Heidegger, M. [1939-1946], *Nietzsche II*. Frankfurt, Klostermann / *Nietzsche II*. Barcelona, Destino, 2000.

- GA 68; Heidegger, M. [1942], «Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*», en: *Hegel*, ed. cit. / «Dilucidación de la "Introducción" a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel», en: *Hegel*. Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- GA 5; Heidegger, M. [1942-43], *Parmenides*, ed. cit. / *Parménides*. Madrid, Akal, 2021.
- GA 5b; Heidegger, M. [1943], «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», en: *Holzwege*, ed. cit. / «La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"», en: *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza, 2010.
- GA 9b; Heidegger, M. [1943], «Nachwort zu *Was ist Metaphysik?*», en: *Wegmarken*, ed. cit. / «Epílogo a "¿Qué es metafísica?"», en: *Hitos*. Madrid, Alianza, 2007.
- GA 5c; Heidegger, M. [1946], «Wozu Dichter?», en: *Holzwege*, ed. cit. / «¿Y para qué poetas?», en: *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza, 2010.
- GA 5d; Heidegger, M. [1946], «Der Spruch des Anaximander», en: *Holzwege*, ed. cit. / «La sentencia de Anaximandro», en: *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza, 2010.
- GA 9c; Heidegger, M. [1946], «Brief über den Humanismus», en: *Wegmarken*, ed. cit. / «Carta al humanismo», en: *Hitos*. Madrid, Alianza, 2007.
- GA 9d; Heidegger, M. [1949], «Einleitung zu: "Was ist Metaphysik?". Der Rückgang in den Grund der Metaphysik», en: *Wegmarken*, ed. cit. / «Introducción a "¿Qué es metafísica?". El retorno al fundamento de la metafísica», en: *Hitos*. Madrid: Alianza, 2007.
- GA 11a; Heidegger, M. [1949], «Die Kehre», en: *Identität und Differenz*, ed. cit. / *Die Kehre*. Argentina, Alción, 2008.
- GA 8; Heidegger, M. [1951-52], *Was heißt Denken?*, ed. cit. / *¿Qué significa pensar?* Madrid, Trotta, 2010.
- GA 12; Heidegger, M. [1950-1959], *Unterwegs zur Sprache*. Fankfurt, Klostermann, ed. cit. / *De camino al habla*. Barcelona, Serbal, 2002.
- GA 9e; Heidegger, M. [1955], «Zur Seinsfrage», en: *Wegmarken*, ed. cit. / «En torno a la cuestión del ser», en: *Hitos*. Madrid, Alianza, 2007.
- GA 11b; Heidegger, M. [1957], «Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik», en: *Identität und Differenz*, ed. cit. / «La constitución onto-teológica de la metafísica», en: *Identidad y diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1988.
- GA 9f; Heidegger, M. [1958], «Hegel und die Griechen», en: *Wegmarken*, ed. cit. / «Hegel y los griegos», en: *Hitos*. Madrid, Alianza, 2007.
- GA 14; Heidegger, M. [1962], *Zur Sache des Denkens*, ed. cit. / *Tiempo y ser*. Madrid, Tecnos, 2011.
- Janicaud, D. y J. -F. Mattéi (1983), *La métaphysique à la limite. Cinq études sur Heidegger*. Paris: PUF.
- Janicaud, D. y J. -F. Mattéi (2010), *Heidegger & la métaphysique à la limite*. Paris, Ovidia.
- Jiménez Redondo, M. (2010), «Palabra, Tiempo y Concepto en el pensamiento de Hegel», en: *Contrastes: Revista internacional de filosofía* (Suplemento), 15, 2. Pp. 129-152.
- Leyte, A. (2005), *Heidegger*. Madrid: Alianza, 2006.
- Longuenesse, B. [1981], *Hegel et la critique de la métaphysique*. Paris, Vrin, 2015.
- Navarro Cordón, J. M. [1988]: «Sobre el horizonte de la meditación heideggeriana acerca de la esencia de la Modernidad», en: *Caminos del pensamiento*. Madrid, Escolar y Mayo, 2020, pp. 305-361.
- Peretti, C. de (1989), «La violencia del discurso metafísico», en: *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Barcelona, Anthropos, pp. 23-68.
- Pöggeler, O. [1863], *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid, Alianza, 1986.

- Pöggeler, O. (1987): «Metaphysik als Problem bei Heidegger», en: D. Henrich, y R.-P. Horstmann, (eds.), *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongress*. Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 265-381.
- Steiner, G. (1978), *Heidegger*. México: FCE.
- Theunissen, M. [1980], *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1994.
- Zizek, S. [2012], *Menos que nada: Hegel o la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid, Akal, 2015.