

# HEIDEGGER Y LA ÉTICA

*Eduardo Carrasco Pirard*

Departamento de Filosofía

Universidad de Chile

“Los pensamientos que mueven el mundo,  
caminan con pies de paloma”  
(F. Nietzsche)

## 1

**R** La mayor dificultad para comprender el pensamiento de Heidegger está en el hecho de ser éste un intento de atravesar la metafísica —la modalidad de pensamiento que va desde la filosofía platónica hasta la filosofía de Nietzsche y que actualmente sigue siendo dominante— hacia lo que el mismo pensador llama “el otro pensamiento”, o también, “el pensamiento tautológico”, el cual comienza a expresarse a partir de lo que el propio Heidegger ha denominado, la “vuelta” (Die Kehre), y retoma a su manera el camino señalado por el pensamiento de Parménides en el comienzo del pensar occidental<sup>1</sup>. La exigencia que resulta evidentemente de este hecho, y que el propio pensador ha dejado expresada en múltiples ocasiones, es que, si queremos comprender su pensamiento, para no traicionar su propósito, debiéramos ubicarnos nosotros mismos en este más allá de la metafísica. Teniendo en cuenta la profundidad y radicalidad de este intento, esta empresa resultaría inalcanzable para quien no esté familiarizado con la nueva manera de pensar. Este pensar no podrá jamás ser abordado por quien desee una mera información sobre lo que podría aparecer como una cosmovisión más, entre las muchas que la literatura filosófica del momento puede ofrecer. Él exige de nosotros una radical transformación que nos prepare para acceder a él, pues sin ella, seguiríamos prisioneros de las representaciones metafísicas, en el mismo territorio que Heidegger pretende abandonar.

Así, pareciera inútil la pretensión de comprender a Heidegger desde fuera de su propio pensamiento, pues tampoco existe ninguna neutralidad desde la cual se pueda comprender a un pensador. Cualquier acercamiento a una filosofía lleva implícitos sus

---

<sup>1</sup> Ver el final de las Actas del Seminario de Zähringen, M. Heidegger, Questions IV, Gallimard, 1976, Paris, pág. 338

propios presupuestos, pues toda interpretación, si es auténtica, debe ser realizada desde un pensamiento y no desde una nada. Lo que aparenta ser neutralidad, es lo que el propio Heidegger ha puesto a la luz como “sentido común”, como pensamiento de todos y de nadie, como sentido al que cualquiera tiene acceso sin mayor esfuerzo, como manera de pensar de un “uno”, que no es capaz de dar cuenta de sus propios fundamentos, ni menos de asumírselos como propios.

Pero la filosofía es precisamente superación de este “uno” de término medio; por consiguiente, nada más alejado de ella que este pensamiento aséptico, que esta ceguera de sí, que se esconde detrás de la pretensión de neutralidad. Por eso, tal como lo ha mostrado el mismo Heidegger, o bien repensamos lo pensado ubicándonos dentro del recinto del pensamiento de que se trata, respetando sus propios límites, o bien pensamos lo no pensado en él y así lo atravesamos hacia la consecución de un pensamiento propio. En ambos casos estamos obligados a entrar en el ámbito nuevo y a salir de lo que puede ser para nosotros familiar y protector, la certidumbre acrítica de lo que, a fuerza de haberse hecho obvio, ya ha perdido su carácter asombroso.

Desde ya, la propia palabra “filosofía” para designar lo que ha pensado Heidegger, resulta ambigua. Si nos atenemos a la interpretación histórico-destinal que brota de los propios enunciados del pensador de Friburgo, tendremos que hacer la diferencia entre lo que él llama, “el pensar” (Das Denken), y lo que él entiende como “filosofía”. En su conferencia sobre “Qué es filosofía”<sup>2</sup>, Heidegger hace una diferencia entre el origen del pensar y el origen de la filosofía. El primer origen, que es origen en el sentido más radical y definitivo, se encuentra en los pensadores presocráticos (pensadores de la mañana), los que de acuerdo a una denominación estricta, no serían filósofos, por expresarse en ellos la correspondencia con el *ser*, bajo la forma de armonía (*ἁρμονία*). Esta armonía (*ἁρμονία*) se habría hecho presente en Heráclito, por ejemplo, como un “*φλεῖν τὸ σοφόν*”, una unidad en la reciprocidad con el Uno Todo, para posteriormente, en el momento de la pérdida de esta unidad, transformarse en una *ὄρεξις*, en una tensión hacia esta misma unidad, que ya no está espontáneamente asegurada y que, por lo mismo, presupone una distancia con respecto a aquello que se busca. La filosofía habría nacido porque las aguas se enturbiaron, perdiéndose con ello la pureza de la primera mirada sobre el ser. Por este motivo, el origen de la filosofía aparecería directamente vinculado con la sofística, presentándose la primera, en cierto modo, como una reacción frente a esta última, y como resultado de una cierta decadencia del pensamiento original. “Filosofía” sería la nostalgia de la unidad perdida, cosa que habría ocurrido en los pensamientos de Sócrates, Platón y Aristóteles, y, a partir de ellos, en toda la filosofía posterior. La filosofía, entendida como una

<sup>2</sup> *Was ist das - die Philosophie?*, Günter Neske, Pfullingen, 1956.

ορεξιζ y no como armonía, se extendería a través del tiempo, hasta llegar a nuestros días, y su sentido más propio se confundiría con el de la historia del pensar occidental metafísico.

Así, la palabra filosofía puede encontrarse en la obra de Heidegger, por lo menos con estos dos siguientes sentidos: en primer lugar, designando en general el pensamiento de occidente, y por consiguiente, incluyendo en sí todo esfuerzo de pensamiento, sin distinción de épocas. En este sentido genérico, sería filosofía el pensamiento original (presocrático), el pensamiento propiamente filosófico (metafísica), y el “otro pensamiento” (Heidegger). En segundo lugar, como hemos visto, la encontramos también designando en forma restrictiva el pensamiento metafísico, desde Sócrates hasta Nietzsche. Así, la esencia propia del pensamiento presocrático consistiría precisamente en no ser “filosofía”. Lo mismo ocurriría con el “otro pensamiento” (Heidegger).

Esta es la razón por la cual, Heidegger puede hablar de un “fin de la filosofía” y de una nueva tarea del pensar. Las relaciones entre este “otro pensamiento” y la filosofía no son, por supuesto, de simple precedencia, pero tampoco puede desterrarse completamente la connotación de “término” que está implicada en la idea de “fin”. El “fin de la filosofía” es también su consumación, pero también en este fin hay una apertura hacia algo otro, hacia un nuevo comienzo, solidario del primer origen del pensamiento occidental, que descarta la forma de pensamiento anterior. Por supuesto, este descarte no es un simple abandono debido a nuevas preferencias que se instalen en el seno de la vida académica: él es algo que se impone como una necesidad que proviene del ser mismo, el cual “requiere” de un pensamiento nuevo, que corresponda, de manera cada vez más original, a la esencia del propio pensamiento. Esta necesidad de volver a buscar la originalidad del origen es la razón por la cual Heidegger puede afirmar que su propio intento de ir más allá de la metafísica (Überwindung), si bien no es una vuelta a Parménides, es una manera de volverse hacia Parménides. “Pero esta vuelta (Rückkehr) no es un “retorno a Parménides”. No se trata de volver a Parménides. Simplemente hay que volverse *hacia* Parménides.” (Seminario anteriormente citado, pág. 333).

Es también dentro de este cuadro histórico de división epocal tripartita, que debemos comprender la relación del pensamiento de Heidegger con la Ética. Ético es el pensamiento filosófico, pero el “otro pensamiento” (postfilosófico) no puede ya serlo, del mismo modo como no lo fue tampoco el pensar presocrático. El fin de la filosofía es al mismo tiempo el fin de la ética. “El pensamiento que se pide aquí, yo lo llamo pensamiento tautológico. Es el sentido original de la fenomenología. Este género de pensamiento está todavía más allá de toda distinción posible entre teoría y praxis...”. Lo cual no quiere decir que sea inmoral, o que falte a los principios éticos. Lo que debemos pensar aquí es que para ser riguroso, Heidegger debe asumir todas

las implicancias de su tránsito hacia un pensar que ya no es metafísico, al mismo tiempo que también debe mostrar en qué sentido toda ética ha de moverse necesariamente dentro del terreno que él pretende atravesar.

Esto significa que las ambigüedades que hemos anotado con respecto a la palabra “filosofía” se trasladan ahora a la palabra “ética”. La “ética”, anota Heidegger, aparece por primera vez junto a la “lógica” y a la “física” en la escuela de Platón, es decir, en la época en que el pensamiento se hace “filosofía”<sup>3</sup>. “Antes de esta época, los pensadores no conocían ni “lógica”, ni “ética”, ni “física””. Por eso también aquí volvemos a encontrar la misma división epocal y las mismas implicaciones que en el caso anterior: una época original, en la cual la ética no existe, ni puede existir, porque la experiencia original del ser impide la diferencia entre Phisís y Ethos, una época en que debido a la transformación del pensamiento en filosofía, ésta se ramifica en disciplinas diferentes (surgimiento de la “ética”) y una época en que vuelve a reencontrarse el sentido original del Ethos, reabriéndose con ello la posibilidad de una “ética original”, coincidente con el pensamiento de la verdad del ser. En este último sentido no hay diferencia entre el “otro pensamiento” y la “ética original”, puesto que el primero sería ya en sí mismo esta última. “Si, pues, conforme al sentido fundamental de la palabra Ethos, el término ética debe indicar que esta disciplina piensa la habitación del hombre, se puede decir que este pensamiento que piensa la verdad del ser como el elemento original del hombre en tanto que ek-sistente, es ya en sí mismo la ética original”. (M. Heidegger, Carta sobre el humanismo).

Está claro entonces que ética, en el sentido de una disciplina especial, sólo puede haber allí donde el pensamiento se ha hecho “filosofía”, es decir, en el seno de la metafísica. Ni el pensamiento presocrático, ni el pensamiento tautológico pueden dar lugar a una ética, por la simple razón de que ellos se mueven en una región anterior a toda separación entre teoría y praxis, y anterior por tanto, a toda separación abstracta y unilateral entre lo humano y el ser. Como veremos más adelante, esta separación caracteriza la esencia de la metafísica y se funda en la oposición platónica entre idea y realidad sensible. Por eso se puede definir el “otro pensamiento”, como aquel que piensa la unidad entre hombre y ser, al hombre como recinto en que el ser se manifiesta (ek-sistencia), al ser como verdad en la que el hombre habita. Este pensamiento de la unidad no puede conceder ninguna unilateralidad, ni de uno, ni de otro lado. Por consiguiente, nada de lo que la ética, en cuanto pensamiento de la separación, presupone como básico, puede aquí ser afirmado. “Libertad”, “voluntad”, “norma”, “valor”, “finalidad”, etc., son todos conceptos que en la ética original dejan de tener el sentido que tradicionalmente la filosofía les ha dado, pues las realidades a

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1946.

las que ellos apuntan, sólo pueden aparecer dentro de un pensamiento del sujeto; o de la subjetividad —que lleva necesariamente consigo la afirmación de la unilateralidad de lo humano— y no a partir de su abolición, que es lo propio del “otro pensamiento”. Con el objeto de mostrar con mayor profundidad esta diferencia entre un pensamiento ético y un pensamiento que no puede ya serlo, analizaremos dos muy diferentes afirmaciones de Heidegger, en las cuales se pone en juego esta nueva manera de pensar.

## 2

Digamos en primer lugar que las dos formulaciones de las que nos ocuparemos ahora, que parecerían contradictorias, son en realidad expresiones de lo mismo. Se trata de un momento de la entrevista con *Die Spiegel*, publicada después de su muerte, y de la frase que cierra la publicación filosófica más importante de Heidegger después de *Ser y Tiempo*, su obra sobre Nietzsche.

En la primera de ellas, Heidegger muestra claramente los límites de su pensamiento, considerado éste como un medio eficaz para cambiar el estado de cosas en el mundo. Es importante que quien en esta ocasión lo interroga sea un periodista, pues eso significa que la conversación tiene lugar con un representante de un tipo de pensamiento que podríamos llamar “técnico”, es decir, representativo de la acción eficaz del sujeto humano sobre el mundo, pensamiento que en último término para Heidegger está fundado en la metafísica. La conversación tiene su mayor interés en el hecho de que ella da cuenta de un diálogo entre el que piensa a la manera del “otro pensamiento”, y el que piensa a la manera metafísica.

El periodista —sabemos que detrás de este interlocutor fingido hay en realidad tres personas y un redactor—, en un momento de la entrevista comienza a pedirle insistentemente a Heidegger que le muestre de qué modo sus ideas pueden tener un efecto sobre un eventual cambio positivo de la situación mundial. Heidegger es muy claro al respecto: “No sé nada sobre el “efecto” que puede tener un tal pensamiento... puede incluso que sea preciso esperar trescientos años antes de que él tenga algún efecto”. Y más adelante insiste: “No, yo no conozco ningún camino que conduzca a cambiar de manera inmediata el actual estado de cosas en el mundo, a suponer que un tal cambio fuese posible a los hombres. Pero me parece que el intento de pensar podría despertar la disponibilidad de la que he hablado, clarificarla, afirmarla”.

Hay pues una negación de la posibilidad de que la filosofía pueda tener una incidencia inmediata en el curso de los acontecimientos históricos. La renuncia a toda unilateralidad en favor de lo humano está aquí expresada en la duda sobre el poder que puedan tener los hombres para cambiar dicha situación. Por otra parte —y sin pretender entrar aquí en una interpretación más profunda de esta afirmación— debe

tenerse en cuenta que la disponibilidad a que se refiere Heidegger al final de este párrafo es, según él mismo lo dice, “la disponibilidad para la venida o para la ausencia definitiva de Dios”. Esta encrucijada, que definiría el actual estado de cosas, también es vista dentro de la radical incertidumbre en que el filósofo se encuentra, de modo que ni siquiera podría decirse que a través de ella el pensamiento pueda alcanzar alguna verdadera eficacia en este advenimiento.

El segundo texto al que nos referiremos, el párrafo final del segundo tomo del libro sobre Nietzsche<sup>4</sup>, dice lo siguiente: “La rememoración en la Historia del Ser ha acontecido (ist ereignet) como un pensar preliminar el comienzo y ha acontecido desde el Ser mismo. El acontecimiento (Ereignis) otorga cada vez el plazo desde el cual la historia toma la seguridad de un tiempo. Pero cada plazo, en el que el ser se entrega, no podría jamás ser encontrado a partir del tiempo contado históricamente y con su medida. El plazo acordado sólo se muestra a una reflexión que sea capaz de presentir la Historia del Ser, aun si esto sólo pudiera lograrse en la forma de una indignancia (Not) esencial, la cual, sin ruido ni consecuencia, sacude todo lo que es verdadero y real”.

En Die Spiegel, la afirmación de la cautela más extrema con respecto a eventuales efectos que podría producir el pensar; en el “Nietzsche”, la afirmación más extrema de lo que pudiera aparecer como exactamente opuesto a lo anterior: una confianza ilimitada, por la cual se afirma que la base de la transformación radical de todo proviene del pensamiento. ¿Cómo debe entenderse esta aparente contradicción? ¿Por qué en un lugar se niega lo que parece afirmarse en el otro? ¿Qué sentido darle a esta proveniencia para que ella no sea entendida en el sentido de una producción de un efecto? Aclaremos esto con el objeto de despejar por lo menos uno de los más frecuentes malentendidos en relación con el discurso del filósofo, y para mostrar de qué modo la renuncia del pensamiento a la acción eficaz sobre el mundo no significa una renuncia de éste a otros modos de hacerse mundo.

### 3

Notemos que en la primera afirmación, la de la entrevista en Die Spiegel, Heidegger se dirige a personas que evidentemente no están familiarizadas con su pensamiento. Para entenderse con ellas, el filósofo está obligado a ubicarse en el lenguaje que les es familiar, el lenguaje propio de la vida común, el que para Heidegger está en su esencia determinado por la filosofía (metafísica), aunque su fundación no esté a la vista de cualquiera; ni pueda ser reconocida y asumida por todos los que hablan de

---

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1961, Tomo II, pag 490.

esta manera. En este lenguaje, que es también el lenguaje de la técnica y de la vida práctica en general, si alguien piensa, lo hace con el objeto de lograr un propósito posterior al pensamiento, efecto que correspondería a su realización. “Nada se saca con quedarse en las puras ideas, uno debe pasar al acto”. Así habla este tipo de comprensión. La realización del pensamiento sería su consecuencia práctica, obtenida, sea directamente a través de una modificación de la conducta del que toma conocimiento de él, sea indirectamente a través de la influencia que este pensamiento puede tener en otros aspectos de la ciencia, de la cultura o de la sociedad. El pensamiento no tiene su realización en sí mismo, pues precisa de que muchos lo compartan para ser real.

En todos estos casos se presupone una separación entre teoría y práctica, pues una cosa es la expresión de tales pensamientos y otra es la puesta en práctica de ellos en el mundo. Notemos que para que esta separación pueda hacerse, debe concebirse la teoría como no práctica, es decir, como una actividad sin incidencia en el hacer, sin una realidad asegurada que le pertenezca. Por su parte, la práctica debe aparecer como un momento posterior, por medio del cual, lo que es mero programa de hacer, se transforma en realidad. No es difícil darse cuenta que, como acabamos de decirlo, el fundamento lejano de esta separación está en la diferenciación platónica entre idea y realidad sensible. Pero esta dicotomía es el fundamento de todo pensamiento metafísico. Así, la diferenciación entre teoría y praxis resulta no ser otra cosa que la expresión de la dualidad meta-física. El hecho de que filosofías como el marxismo postulen una síntesis entre ambos aspectos no las hace menos metafísicas, puesto que ellas, aunque su propósito final sea negarla, también parten de esta diferenciación.

Digamos, además, que la concepción básica del hacer, presupuesta en este modo de pensar, corresponde a un producir un efecto con vistas a la utilidad que él pueda tener para el que actúa. Esta modalidad del hacer sólo considera al ente como medio para obtener lo que el agente se ha propuesto, y está lejos de lo que Heidegger intenta pensar como “producere”, es decir como un hacer que tiene en vistas el “desplegar una cosa en la plenitud de su esencia” (M. Heidegger, Carta sobre el Humanismo, párrafo primero). En este segundo caso, el hacer tiene en vistas las potencias de despliegue que residen en el propio ente. Este hacer es expresión de la unidad del que actúa con el propio ser, es un hacer que ayuda a ser. El primero en cambio, es un hacer en el que el agente actuante se afirma a sí mismo, en detrimento de aquello que sufre su acción, es un hacer que anula al ente.

Volviéndonos ahora hacia la modalidad de lenguaje que es propia de la búsqueda de un efecto práctico sobre el mundo, notemos que esta realización, generalmente se entiende como una expansión, por medio de la cual el pensamiento, que parte siendo un hecho individual, llega a ser compartido por un colectivo, y siempre con la perspectiva final de la universalidad. Se piensa que una idea se realiza cuando ella es

adoptada por la comunidad de individuos pensantes, transformándose de este modo en guía de pensamiento y acción para todos. Si observamos bien, esta concepción tiene como uno de sus ejemplos y antecedentes más notorios, la relación de lenguaje que se establece en la prédica, en la cual un sujeto poseedor de una cierta verdad transmisible se dirige a uno o varios sujetos, con el objeto de afectar su decisión. La prédica va directamente orientada a la voluntad del que escucha, a despertar en él el convencimiento de que la palabra pronunciada por el que habla es la propia palabra de Dios. El ideal de la prédica es el despertar la fe en el otro, la apertura del otro, a través de la palabra, a la verdad de Dios. Y esto presupone, a su vez, la libertad y la autonomía del que escucha. La idea del sujeto y la subjetividad son los fundamentos no explícitos de este tipo de lenguaje. El discurso político, tal como lo conocemos hoy día, no es más que la forma moderna de esta misma modalidad de lenguaje. El político, que a la caza de votantes, intenta convencer a su auditorio con una argumentación que busca mostrarle los beneficios que éste obtendrá de su acción política, no hace otra cosa que dirigirse a él, en cuanto sujeto libre de una eventual acción, en la que se decidirán los espacios de poder en disputa. La palabra es para mover al otro a una acción eficaz, y su propia eficacia consistirá en lograr esta acción requerida. La dirección del discurso va directamente hacia la voluntad del auditor, “únete a nosotros”, “vota por mí”, “lo que tú quieres está aquí”, “a Usted lo necesito”, etc.

De modo que la prédica se presenta como una modalidad de discurso, comprensible únicamente a partir del momento en que aparece la posibilidad de asumir libremente la divinidad o la conducta moral que el individuo elija. Esto sólo ha ocurrido en la humanidad en el momento en que el Dios nacional ha perdido su fuerza cohesionante, dando lugar con ello a la posibilidad de una decisión en un ámbito anteriormente cerrado a la elección del individuo. Podemos imaginar entonces un momento en que no ha existido separación alguna entre la acción del individuo, y donde no ha sido necesaria la fundamentación de esta acción en un tipo de religiosidad, de ideologización o de filosofía en sentido amplio. En este momento no se elige un credo, sino que se pertenece a una comunidad, cuyo principal factor de unidad son sus dioses (“El Dios de mis padres”). Lo cual viene a significar que la separación entre teoría y praxis, a nivel del lenguaje, es un fenómeno histórico perfectamente coincidente con el surgimiento de un pensamiento de afirmación de la individualidad. Este momento podría detectarse en el helenismo y al final de la antigüedad, en las filosofías posteriores al socratismo, en la aparición del cristianismo y en otras modalidades de religiosidad de esa misma época (Gnosis).

Así, se presupone que todo discurso, y por consiguiente también el discurso filosófico, tienen su principal orientación en el hecho de ser una interrelación de comunicación entre sujetos, por medio de la cual, el que habla, intenta poner en conocimiento del que escucha, ciertas informaciones que podrán conducir a la



modificación de sus conductas. De esta manera, del mismo modo como la prédica del religioso está dirigida a convencer a sus auditores, con el objeto de formar la comunidad de los fieles, y alcanzar, en la formación, solidificación y expansión de esta comunidad, su principal objetivo, la filosofía lograría su propósito, en la medida en que el filósofo, gracias a la potencia expresiva de su argumentación, llegara a convencer a los hombres a seguir el camino trazado por sus nuevas ideas. El lenguaje filosófico, como todo lenguaje, se dirigiría a la universalidad de individuos pensantes, en aras de convencerlos a seguir una cierta modalidad de vida, abandonar pensamientos falsos y a guiarse por las nuevas postulaciones.

Es dentro de este cuadro que puede tener sentido la preocupación de los periodistas de *Die Spiegel* por el empecinamiento de Heidegger en afirmar con fuerza la incapacidad de la filosofía de producir efectos sobre la marcha histórica del mundo. Este empecinamiento del filósofo aparece escandaloso, y no puede ser comprendido por quienes consideran que el único sentido que pudiera tener la filosofía, es el de contribuir con sus aclaraciones a organizarse de mejor manera para enfrentar la actual situación crítica del planeta. Dar alguna luz sobre los actuales acontecimientos, entregar un conocimiento que le permitiera al hombre guiarse y responder de mejor manera a los conflictos planetarios, guerras, catástrofes económicas y ecológicas, falta de ideales, ausencia de fundamentaciones para la ética y la política, etc., ésa parecería ser la única forma de relación válida entre la filosofía y el mundo. La filosofía debiera ponerse al servicio de la crisis, recobrando así el sentido humanista de la larga tradición de pensamiento que va desde Sócrates hasta nuestros días.

Ahora bien, según esta lógica, que digámoslo, es la que opera en el actual sentido común, la negativa de Heidegger a dar soluciones de este tipo pareciera una indiferencia injustificable, y hasta una irresponsabilidad, que más de alguno debe haber interpretado como la respuesta esperada de un personaje vinculado en algún momento a una de las ideologías políticas de consecuencias más nefastas en la historia del siglo xx. Y efectivamente, para alguien que profundice un poco más en esto, la relación que tiene esta actitud con la experiencia del compromiso de Heidegger con el nazismo es evidente, pero su interpretación tiene el signo exactamente contrario al que le da esta interpretación corriente. En efecto, el compromiso político de Heidegger y su paso por la rectoría de la Universidad de Friburgo, fueron hechos que marcaron de tal manera su filosofía, que puede afirmarse que el "Heidegger II" de que hablan algunos intérpretes, pensamiento marcado por el intento de ir más allá de la metafísica, surge en parte de las conclusiones que arroja la experiencia de este fracaso. No es casualidad que estas afirmaciones acerca de la impotencia de la filosofía para intervenir en los asuntos del mundo estén hechas precisamente en un texto en el que se trata de aclarar, en la medida de lo posible, esta sombra de su pasado. Por ello no sería equivocado pensar que, ante el fracaso del intento de intervenir en los acontecimientos por la vía

directa, Heidegger haya pensado más radicalmente la modalidad esencial de influencia que posee la filosofía, la cual, por supuesto, no tiene nada que ver con la efectividad que puede imaginarse desde el pensamiento metafísico. Aclarar esta modalidad es lo que nos permitirá una interpretación de la última frase del “Nietzsche” ya citada.

Digamos sin embargo desde ya, que para Heidegger, la historicidad alcanza también a este “sentido común”, que no tendría por qué ser visto como una instancia autónoma e independiente. En definitiva, él no es otra cosa que la influencia y la presencia que un determinado pensamiento tiene en la conciencia de los hombres particulares, los cuales, por vivir en el seno de un lenguaje acuñado por los pensadores, y por hablar desde palabras que no han sido originalmente pensadas por ellos mismos, habitan en los espacios ya abiertos y ya descubiertos sin saber reconocer su procedencia. De ese modo, el hombre de la modernidad es cartesiano sin saberlo, porque, aunque no tenga un conocimiento directo de la filosofía de Descartes, piensa y habla dentro de los márgenes de verdad establecidos en su pensamiento. Eso significa que sólo el que piensa es capaz de ubicarse nuevamente en el origen del pensamiento, proeza que sólo unos pocos son capaces de lograr, y por otra parte, que todo hombre, en la medida en que habla el lenguaje de su época, habita en un ámbito ya abierto de pensamiento. Dicho pensamiento no es válido porque sea compartido por las mayorías, sino exactamente al revés, él es compartido por las mayorías porque es válido.

## 4

Del pensamiento tautológico se puede decir lo mismo que Heidegger dice sobre el pensamiento de Parménides: “él no es ni juicio, ni prueba, ni justificación fundada. Él es más bien un fundarse sobre lo que ha aparecido a la mirada” (Seminario de Zähringen, pág. 338). Es en este sentido que puede decirse que él corresponde al sentido originario de la fenomenología. Este atenerse a lo dado, esta renuncia a intervenir, este abandonarse a lo que se entrega tal como se entrega, esta suerte de pasividad, en la que la mirada se limita a recibir lo que se muestra desde sí mismo, sin intentar modificarlo, explicarlo, fundamentarlo, traspasarlo hacia un sentido esperado, es lo que caracteriza esta nueva modalidad de pensamiento. El “nuevo pensamiento” no es una nueva teoría sobre el hombre, el universo, o el ser, ni nada que se parezca, porque toda teoría es una proposición humana de explicación, y por consiguiente, un esquema proyectado en los fenómenos con el objeto de ordenarlos, explicarlos o fundamentarlos. El “nuevo pensamiento” no puede tener ningún propósito que no sea el de recibir lo que el ser mismo dicta, propósito que se consuma en un decir puramente “descriptivo”, en el sentido en que la poesía pudiera caracterizarse

de este modo. Así, el “nuevo pensamiento” podría definirse como una modalidad de pensamiento, en el cual ya no es el hombre el que impone en el mundo su modalidad de ser, con el propósito de hacerlo más cercano a su esencia humana, sino como una búsqueda de síntesis, en la que lo humano aparece siempre como la unilateralidad de una relación de correspondencia y de reciprocidad con el ser. Lo humano: un ente en el que lo entitativo está constantemente trascendido por el ser y hacia el ser. (“La “quididad” (esencia) de este ente, en la medida en que pueda hablarse de ella, debe concebirse a partir de su ser (existencia)”<sup>5</sup>).

Por eso, el lenguaje que corresponde a este pensamiento es tanto un lenguaje del hombre, como un lenguaje del ser, o para poner las cosas en su debido lugar, como un lenguaje del ser, “al interior” del cual sucede que hay hombre. Hombre y ser son lo mismo de la más abismal diferencia. Por eso la acción, tal como la ha entendido la metafísica, es decir, como una modificación que va desde el agente (sujeto) hacia el mundo, no tiene ahora ningún sentido. No existe por ningún lado tal unilateralidad. Si el hombre actúa es porque en cierto modo él mismo es actuado. (“Tú crees hacer, y hacen contigo”).

Sólo es posible comprender lo humano en su circularidad con el ser. Y este pensamiento, que a nuestra época le parece tan raro, no es otra cosa que el resurgimiento de algo enraizado en los orígenes mismos de la historia de la cultura occidental. Basta recordar el sentido profundo de la “acción” trágica: Edipo, por ejemplo, no es un sujeto autónomo, desgajado del orden del mundo. Sus actos son al mismo tiempo, cumplimiento de un designio que a él se le escapa completamente; él es agente y paciente al mismo tiempo, víctima y victimario, y su grandeza está precisamente en la unidad indisoluble de su vida con el mandato de los dioses. Él y todos los personajes trágicos, creyendo huir de sí mismos, se realizan a sí mismos. Por eso Nietzsche, que comprendió esto mismo antes que Heidegger, vio el fin de la tragedia en la aparición del pensamiento ético, que en definitiva no es otra cosa que una separación de las acciones de los hombres, de las acciones de los dioses. Eurípides, acusado de socratismo, marca precisamente este tránsito de la unidad a la separación, tránsito que es correlativo con la pérdida de la unidad anterior en el ámbito de la filosofía (paso del pensamiento de la época trágica a lo que Heidegger llama “filosofía”). Lo importante es señalar que esta transformación, en ambos casos, tiene que ver con la aparición de la eticidad. De ahí que podamos caracterizar el “nuevo pensamiento” de Heidegger como una “vuelta” a los orígenes trágicos de occidente, como un pensamiento de la unidad recuperada. Abolida la separación, queda abolida también la ética, que la presupone. Veamos ahora de qué modo esto se establece en Heidegger.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Primera parte, Primer capítulo, parágrafo 9, pág 42.

En la frase final del libro sobre Nietzsche, el “otro pensamiento” es llamado “la rememoración en la historia del ser” (*Die Erinnerung in die Geschichte des Seins*). Esta rememoración es lo que en el pensamiento metafísico correspondería quizás —si la comparación no alterara el sentido original que se le quiere dar a la palabra— a la filosofía de la historia de la filosofía, es decir, a la reflexión sobre el sentido histórico de la filosofía y a la búsqueda de la legalidad interna de su desarrollo a través del tiempo. Pero aquí las cosas necesariamente se han modificado, porque la unidad entre ser y pensar exige una manera completamente nueva de interpretar la historia, el tiempo y la propia filosofía. Como no hay más separación, lo decisivo en lo que sería una historia de la filosofía (historia de lo que han pensado los hombres sobre el ser del ente, sobre Dios, el universo y el hombre) vendría a ser precisamente, que ella ya no puede ser mas vista como una historia de algo unilateralmente humano, sino como la propia historia del ser. La historia del pensamiento, en cuanto ella es historia de la aparición de la verdad, es una historia en la que se juega el “modo de ser” del ser, es decir, la verdad del ser, y no solamente la verdad humana (la verdad humana es verdad en la medida en que pertenece a la verdad del ser). La circularidad entre hombre y ser obliga a pensar la manifestación del modo como se determina lo que es en su ser, como una “manifestación” del propio ser.

Esta rememoración de la historia del ser aparece determinada aquí como un modo preliminar de pensar el comienzo y que el ser mismo deja advenir a sí. Esto no puede ser de otra manera, pues si la historia del pensar es al mismo tiempo una historia del ser, eso quiere decir que el pensamiento de Heidegger, en cuanto rememoración de la historia del ser, tiene que pensarse a sí mismo dentro de esta historia y no fuera de ella. Lo cual obliga a afirmar que el momento en que surge en la historia del ser la rememoración, es el momento en que el ser mismo se muestra de este modo, como rememoración de su propia historia. Pensar la rememoración es, al mismo tiempo, pensar que es el ser mismo el que deja advenir a sí su advenimiento como rememoración. De otro modo, el ser y su pensamiento seguirían caminos separados: habría el ser que sería puro ser sin pensamiento, y por otra parte, el pensamiento que sería puro pensamiento sin ser. Si hay historia del ser, Heidegger está obligado a pensar que su propio pensamiento pertenece a esa historia, y que su “ubicación” dentro de esa historia, está dada precisamente porque su pensamiento es el pensamiento de la rememoración de esa historia. El ser mismo es el que ha dejado venir hasta él el pensamiento de la rememoración.

Este acontecimiento circular es lo que Heidegger llama “Ereignis”, palabra que significa, por una parte, “acontecimiento”, pero que también incluye dentro de sí, “eigen”, lo propio, lo que obligaría a una traducción algo bárbara de “acontecimiento apropiador”, o “acontecimiento en el que se entra en lo propio”, o más precisamente todavía, “acontecimiento apropiador, cuya entrada en lo propio es al mismo tiempo

la entrada en lo propio de todo lo que es”. Este “Ereignis” es lo que otorga el tiempo histórico, como un plazo dentro del cual el hombre vive en una determinada forma de unidad con el ser (Época). La palabra “época”, cuya raíz es la palabra “εποχή”, hace mención a la retirada del ser, presupuesta en todo advenimiento de una modalidad de verdad o de mundo. La palabra “mundo” nombra la unidad cada vez determinada de lo humano y el ser, de tal manera que hay una correspondencia entre la época y el mundo: cada época es de un mundo y cada mundo es de una época.

Pero “época”, en la historia del ser, no es algo que pueda evaluarse con los conceptos de la historia tradicional, ni medirse con la cronología de ese tiempo, porque ambos son conceptos forjados desde la unilateralidad humana. “Época” es el plazo que da el Ereignis, en un sentido que tal vez podría parangonarse con la significación que le da la teología cristiana a la palabra “Testamento”, es decir, como testimonio de un acuerdo. “Testamento” es lo que da testimonio del acuerdo establecido entre Dios y el hombre, acuerdo que en el caso de modificarse, marca cada vez una historia diferente. El Antiguo Testamento es el acuerdo establecido por Moisés, el Nuevo, es el acuerdo mostrado por la venida de Cristo. El pensamiento es dispensación del Ser, testamento que testimonia del acuerdo cada vez diferente entre el hombre y el ser. Por éso el pensamiento “establece” la época, da cuenta de la nueva dispensación del ser, dentro de la cual todo lo que vendrá a ser encontrará su medida.

En el caso de Heidegger, esta dispensación se da como la experiencia de la extrema indigencia con respecto al ser. Este ser que se manifiesta ahora como una pura nada, momento que a su manera está ya anunciado en la “huida de los dioses”, de Hölderlin, y en la “muerte de Dios”, de Nietzsche (lector de Hölderlin), este nihilismo radical que coincide con el máximo poder de expansión de la metafísica, es lo que es interpretado por Heidegger como señal de un cambio de época, como despunte de una nueva aurora, como apertura hacia otro tiempo. Aunque tampoco este acontecimiento puede darse por seguro, porque a ningún hombre le está dado el poder de conocer en forma segura este designio. Lo “conocido” aquí, bajo la forma de un intento de desentrañar los signos de los tiempos, exige la mayor cautela de parte del ser humano, pues lo que se ha revelado es, precisamente, lo que escapa a toda posibilidad suya de dominio. De donde el extremo cuidado que pone Heidegger para expresar estas ideas.

Así, el “otro pensamiento” viene a ser caracterizado aquí como resultado de un requerimiento del ser mismo, y pensado como nuevo inicio en relación con la época de la metafísica. Por eso la división tripartita del tiempo vuelve a encontrarse aquí, pero entendida ahora a partir de la interpretación más profunda del propio pensamiento de Heidegger. El “otro pensamiento” proviene en cierto sentido, de una vuelta al origen del pensamiento sin más, hecho histórico de una inicialidad tan radical, que nada sino eso podría considerarse como verdadero comienzo. La rememoración es la reapertura del comienzo, el “recuerdo” del pensamiento presocrático, vuelta a un

inicio que, precisamente por ser el origen, no puede ya renunciar a su fuerza original, y que por ello se entrega como eterna fuente de toda posible ulterior forma de unidad entre hombre y ser.

El “otro pensamiento” deja atrás la metafísica, renuncia al poder sobre el ente, y renuncia a toda unilateralidad humana frente al ser. Por supuesto, esta “renuncia” tampoco debe ser interpretada como una mera actitud de filósofo, frente a otras postulaciones diferentes a la suya: ella es exigida por el ser mismo, que así da testimonio de la nueva posibilidad abierta al hombre. Por este motivo, el “otro pensamiento”, que es también en un sentido, “ética original”, debe también renunciar a pensar la eficacia en términos de efectuar un efecto. El pensamiento es unidad, síntesis, acuerdo, correspondencia, por consiguiente desde que existe, viene ya “realizado”. Su “realización” consiste en existir como pensamiento, no exige un ulterior paso a la acción. De ahí que frente a lo humano, él deba limitarse a dar testimonio de la unidad que él mismo es, sin pretender entrar en el juego de la modificación de las situaciones mundanas. El pensamiento así concebido es el origen mismo del mundo (ya hemos dicho que mundo es simplemente otro modo de nombrar la unidad), de ahí que todo lo que pueda ocurrir dentro del mundo tenga que existir al interior de su ámbito.

Así, este pensamiento no puede ser ético, en el sentido tradicional de la ética metafísica, pues, dentro de su espacio, pierde sentido hablar de una diferencia entre su expresión teórica y su expresión práctica, entre una forma ideal y su realidad, entre la utopía y el presente, entre modelos y guías de acción y la acción misma, separaciones que son todas reductibles en último término a la que es matriz de todas, entre la “meta” y la “física”. Si es verdadero pensamiento, es porque es ya síntesis entre lo humano y el ser, él mismo es ya apertura de mundo, fundamento para un nuevo tiempo, de modo que lo humano ya ha encontrado y encontrará en él el albergue de su existencia futura. Al pensamiento de Heidegger no le está dado el ser ni ético, ni político, y esto, no porque el ser humano que lo ha pensado, por las causas que se quiera, haya renunciado a estas disciplinas o modalidades de acción, sino porque la nueva piedad del pensamiento, que es necesariamente nueva indigencia del hombre, exige afirmar la unidad y no reiterar la separación. Ésa es la razón de fondo, por la cual Heidegger ha evitado la palabra “hombre” y ha acuñado la palabra “ser ahí”, que nombra al ente que somos, pero en la distinción que le entrega el propio ser.

Miradas las cosas desde el punto de vista del lenguaje de la modernidad, o si se quiere, desde la “filosofía”, el pensamiento no puede pretender tener ninguna acción eficaz sobre el mundo. Él no pertenece al orden de la acción unilateral del sujeto frente al mundo, él no tiene nada que ver con el dominio, ni con el mejoramiento o empeoramiento del hombre, ni con la apertura de nuevos horizontes culturales. El pensamiento ni siquiera piensa lo que quiere, no puede prometer esperanzas, así como

tampoco puede anunciar catástrofes. Él se limita simplemente a mostrar lo que ve, desde la síntesis, de la que le ha tocado el privilegio de ser-testigo.

Miradas las cosas desde la rememoración, el pensamiento, en la medida en que es siempre nueva síntesis, “nuevo testamento”, nuevo acuerdo entre hombre y ser, sin ruido, sin necesidad de tener adeptos que lo sigan, sin necesidad de consecuencias directas e inmediatas sobre la vida de los hombres, lo revoluciona todo. La palabra del ser contiene dentro de sí el tiempo que advendrá. Es el ser mismo el que anuncia su dirección bajo esa forma. Por eso la “difusión” de un pensador no es lo que ayuda a su pensamiento a “hacerse mundo”. Ninguna publicidad sería capaz de lograr hacerlo entrar en la historia del ser. Sólo la circularidad de la que él da testimonio, basta para instaurarlo como apertura de un mundo, y como inicio de una historia, en la que los hombres pertenecientes a ese mundo y a esa historia vivirán.

Que Heidegger haya vivido hasta el extremo la oscuridad de su tiempo, que haya caído en la más burda tentación y el más ciego entusiasmo frente a los poderes humanos de salvación, que su equivocación le haya costado un quiebre del cual felizmente aprendió más de lo que han sabido aprender sus críticos, y que de todo esto finalmente haya sabido profundizar, hasta llegar al fondo mismo del asunto que el destino le puso delante, eso es lo que podría señalarnos a nosotros, venidos después, el horizonte de la historia a la que pertenecemos. Ante la Hybris del siglo xx, y ante la ceguera de toda esta época de desenfrenado optimismo y confianza en los poderes de dominio humano, quizás podamos algún día ser capaces de aprender con Heidegger, esa piedad que es el pensar, sin salir del recinto en que impera la tensión de la unidad de contrarios, formada, por un lado, por la extrema indigencia humana, y por el otro, por el extremo poder del ser. Allí, donde según el antiguo enunciado de Parménides, ser y pensar son lo mismo, allí también tiene lugar el prodigio de que la libertad y el destino sean lo mismo.