

Hacia el mundo como juego (apuntes sobre el último Heidegger) *

I

Una curva muy larga puede trazarse desde *Ser y Tiempo* hasta los trabajos de la postguerra, que sitúan en primer plano la técnica, el lenguaje, la temática del mundo como Cuadripartito. Si bien es cierto que el libro de 1927 se sabe siempre "preparatorio", el tránsito desde las bases puestas por la ontología fundamental se hizo muy difícil, debido al sedimento metafísico aún presente. Entonces, el mundo era pensado como "carácter del ser ahí" y la interpretación de éste como fundamento resultaba muy fácil. Es a lo largo de diversas alteraciones teóricas que Heidegger alcanza una formulación de mundo en la que el planteo de *Ser y Tiempo* queda ya muy atrás, en cuanto el ser ahí pierde, ahora sí claramente, todo carácter fundacional para conformar y constituir lo que Heidegger llama "juego del mundo", donde la relación de fundamento no es simplemente invertida (no es ahora el mundo fundamento del hombre) sino finalmente suprimida.

Las cosas no tienen por base los artificios humanos y no es posible ya establecer su ser en la representación de un sujeto, pero "ellas no llegan tampoco sin la vigilancia de los mortales". A su vez, este desplazamiento del lugar del ser ahí trae consigo el abandono de aquellos elementos aún persistentes en *Ser y Tiempo* que pudieron haber suscitado una lectura existencialista del primer Heidegger. Así, toda la problemática de la autenticidad queda en cierto modo

* El presente trabajo fué realizado en el marco de una investigación más general sobre *Heidegger y la técnica*, que se lleva a cabo en el Consejo de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de la Provincia de Córdoba (CONICOR).

minimizada, en cuanto se hace cada vez más clara en la filosofía heideggeriana -ya por necesidades internas, ya debido a mediaciones de orden político¹- la desestimación de la posibilidad de logros específicamente individuales (y aún exclusivamente humanos) en relación al estado de cosas imperante. Genéricamente, podría decirse que la idea de *Gelassenheit* y todos sus implícitos, sustituye a la temática de la autenticidad. Asimismo -correlativamente- el orden de conceptos suscitados por la *Grundstimmung* de la angustia, nociones como las de proyecto, estado de resuelto, ser para la muerte, etc., pierden la condición de preeminencia que tenían en las primeras obras, entre otras cosas también debido a la radicalización del carácter histórico del ser, que opera una destrascendentalización del planteamiento inicial sustituyendo, de alguna manera, la analítica (“preparatoria”) del ser ahí en el modo de una ontología fundamental, por una meditación de la deriva metafísica como “historia del ser”, particularmente a partir de la *Introducción a la metafísica* (1935)².

Ahora bien, una descriptiva de este proceso deberá reconocer una significación importante a la meditación del arte en general y específicamente de la poesía de Hölderlin (asimismo, según muchos, resulta ininteligible sin el detalle biográfico de su adhesión al nazismo, problema que no discutiremos aquí). “La comunidad más profunda -dice Beda Allemann- y principal entre el pensar heideggeriano y la poesía de Hölderlin consiste en que en este poetizar, como ámbito auténtico de la palabra poética, está prefigurada la cuaternidad de cielo y tierra, de lo divino y lo mortal, a la cual responde el pensar del ser”³; también Otto Pöggeler marca la importancia de la lectura de Hölderlin para el desarrollo que conduce hasta el pensamiento tardío de Heidegger: “... es indudable que fue la poesía de Hölderlin la que lo impulsó decisivamente a pensar el mundo como cuaternidad de divinos y mortales, tierra y cielo”⁴.

Tal vez la significación central que la concepción del mundo como cuaternidad trae consigo sea la noción de juego, que en realidad está ya presente en textos tempranos y de un modo no siempre explícito abre un hiato insalvable con la filosofía de la historia y la historia de la filosofía hegelianas, en cuanto concepto que tiene lugar en las antípodas mismas de la dialéctica. Ocultación / desocultación; tierra / cielo; el mundo como cuaternidad; la temporalización como dar(se) del tiempo, son modalidades de un juego, no manifestaciones que remiten a un fundamento “fuera de juego”, sustraído al acaecer de la temporalidad. Modo de ser y no tensión hacia una resolución de

cualquier orden (histórico, ontológico, gnoseológico). Heidegger está mucho más cerca del círculo de lo eterno, del *anulus aeternitatis* nietzscheano, que de un itinerario dialéctico del espíritu. La cuaternidad no es sumatoria, ni síntesis, tampoco remite a ninguna instancia superadora; más bien se da como puro juego. Asimismo, la mutua referencia de ocultación y desocultamiento no es tampoco dialéctica, sino una relación de estricta **diferencia** que no reconoce momento de síntesis, ni una transformación que suprima-conserve. La ocultación no admite una paulatina idealización hasta su supresión, puesto que tiene por esencia la inagotabilidad.

En síntesis, juego es lo que queda de mundo cuando le sacamos fundamento y finalidad. En el curso sobre el principio del fundamento de 1955/1956, *Der Satz vom Grund*, Heidegger concluye con una hermosa página sobre el fragmento 52 de Heráclito; el tiempo del mundo, en griego *aión*, es un niño que juega, "... de un niño es el reino, es decir: el *arché*, el fundar que administra instituyendo, el ser para el ente"⁵. Pero el juego del mundo es *ohne warum*, sin porqué; "el porqué se sume en el juego... Juega en tanto que (al tiempo que) juega", dice Heidegger dejando percibir claramente un eco del dístico de Angelus Silesius sobre la rosa.

"Ser y fundamento: lo mismo. Ser en cuanto fundante no tiene fundamento alguno, juega como el fondo-y-abismo de aquel juego que como sino nos pasa, en el juego, ser y fundamento"⁶.

Tres registros, relativos unos a otros, tienen lugar de reunión en el concepto de mundo explicitado en los últimos escritos de Heidegger. Así, la antigua temática de la verdad como juego de lo oculto y el desocultamiento (la restitución, ya en *Ser y Tiempo*, de la verdad como *alétheia*, que se mantiene a lo largo de las obras posteriores); el juego de las cuatro comarcas (*Geviert*) a que remite la pregunta por la cosa llevada a cabo en *Das Ding* (1950); y la temporalidad que la *Seinsgeschichte* tiene por base, esto es, la noción de *Zeit-Spiel-Raum*, espacio-(de)-juego-(del)-tiempo, se dan como tres órdenes no separados que con-forman mundo como juego. Se establece una relación esencial entre el desocultamiento, el cuádrupartito y el tiempo.

Ya en la segunda sección de *Ser y Tiempo* Heidegger sienta las bases para la explicitación de una temporalidad auténtica, distinta de la concepción metafísica del tiempo que se mantiene desde la *Physica* de

Aristóteles y que lo representa como una sucesión de puntos-ahora (*Jetzt-Punkte*), otorgándole inadvertidamente un rol ontológico preeminente a uno de sus éxtasis, el presente, de donde y a partir de lo cual el ser será concebido como presencia. Heidegger, por el contrario, no piensa el tiempo como sucesión sino como unidad auto-extendida de pasado, presente y futuro. En cuanto *Gewesene*, el pasado es lo sido que aún impera, nunca algo concluido (*Vergangenheit*). Así concebido, el pasado es también presente (*An-wesen*); de igual modo, en cuanto nos concierne, el futuro no ha de tomarse como lo que simplemente “aún no es”, sino asimismo como presente.

Ahora bien, este juego *ek-stático* ocurre en una cuarta dimensión, mediante la cual Heidegger busca romper la preponderancia del presente, según la metafísica. En este sentido, dice Vincenzo Vitiello, es necesario “distinguir pues entre el espacio abierto del juego de las protensiones temporales (la extensión que se extiende del tiempo) y el espacio que consiente esas protensiones... el espacio que es el lugar del tiempo, que es la dimensión más profunda en la que ocurren las distintas mutaciones epocales del ser”⁷.

Ese lugar que “consiente” el “jugar en incidencia recíproca” de los éxtasis temporales, es lo que Heidegger llama *Gleich-Zeitigkeit*, equi-temporalidad⁸. En cuanto equi-temporalidad el tiempo impera conjuntamente con el espacio, no el espacio geométrico sino el espacio que “espacia y avía”⁹, y forman el espacio (de) juego (del) tiempo, esto es, “el movido ámbito del desocultamiento, que se abre como sino al retirarse a su ocultar”¹⁰.

Este ámbito del *Zeit-Raum* “no se mueve, reposa en silencio”¹¹; dispensa y contiene las aperturas epocales que han recorrido la metafísica. El tiempo originario heideggeriano no es un momento situado en el pasado, del mismo modo que el “paso atrás” no es un retorno a una pretendida plenitud pretérita; se trata más bien de un salto (*Sprung*) fuera del tiempo del historicismo. El paso atrás no conduce al pasado sino a la dimensión no representativa del *Zeit-Raum*. Es por esto que la *Seinsgeschichte* no es la *Weltgeschichte* hegeliana con dirección contraria; Heidegger no sustituye la verdad como Resultado por la verdad como Origen. “El *Schritt zurück*, el paso atrás de Heidegger -dice Vitiello- no es precisamente una *Umstülpung*, una mera inversión de la *Aufhebung* hegeliana. Es otra cosa. Es el movimiento de dislocación del pensamiento en el plano de la sucesión histórico-temporal”¹². La metafísica, es decir el ser como *idéa, enérgeia, causa sui, certitudo, Gegenständlichkeit, Wille zur Macht*, es en

esencia “el reino de un mismo origen que comienza de múltiples maneras” (Beaufret). Las figuras de la metafísica no se suceden conforme la causalidad del historicismo, que las deduce unas de otras; todas tienen proveniencia en el espacio (de) juego (del) tiempo, él mismo no situado en el tiempo histórico, metafísico.

“Las épocas no se dejan deducir unas de otras ni menos aún disponerse a lo largo de un proceso ininterrumpido. Hay, sin embargo, una tradición de época en época, pero ésta no corre entre ellas como un hilo que las conecta sino que viene, de vez en vez, desde lo oculto del sino, al igual que de una fuente brotan diversos arroyuelos que nutren un río que está en todas partes y en ninguna”¹³.

La alusión polémica a Hegel es clara. Todos los escritos del último Heidegger relativos a la vinculación de temporalidad e historia conforman un movimiento cuyo sentido es una deconstrucción del historicismo, que concibe la historia y la sucesión epocal como “movimiento en el tiempo”. El pensamiento mismo de Heidegger sufre un desplazamiento -seguimos aquí a Vitiello- desde la hermenéutica -presa aún en la herencia metafísica del tiempo¹⁴- hasta la topología del ser, es decir un desplazamiento desde el tiempo sucesivo a la cuarta dimensión del *Zeit-Raum*. En esta remisión que permite la topología del ser histórico, Vitiello indica un sedimento husserliano algo indirecto, una proximidad a la fenomenología eidética. “El trazado -o mejor: los múltiples trazados- que describe la topología forman el mapa de los lugares ‘ideales’ -los *tópoi*- del ser. Esos *tópoi* son las épocas: figuras históricas, no sucesos o momentos; no períodos de tiempo ni hechos que surgen y perecen, sino figuras ideales, esencias, *eidé*. Comprender históricamente es llevar el hecho al *eidós*”¹⁵. Así, la distinción entre el “espacio abierto por el juego del tiempo” y el “espacio abierto al juego del tiempo” permite a Heidegger sustraerse al tiempo metafísicamente concebido (fundamento del historicismo) y despresentificar ser y tiempo, según la temática que más tarde desarrolla la conferencia *Tiempo y Ser* (1962); tiempo y ser **no son**, de ellos sólo cabe decir, en cuanto donaciones en lo abierto del *Zeit-Spiel-Raum*, que “se dan” (*es gibt*): las figuras que cobra la *Seinsgeschichte* como épocas han de ser concebidas, ellas mismas, como dones (*Gabe*) inscriptos en el espacio de juego del tiempo, o bien maneras de desocultarse del sino del tiempo, esencialmente considerado como equi-temporalidad del haber

sido (*Gewesenheit*), la presencia (*Anwesenheit*), y lo que guarda encuentro (*Gegen-wart*). A su vez, también el mundo como cuaternidad, como juego de cielo y tierra, divinos y mortales, acontece como desocultamiento del juego del tiempo. En un texto que corresponde a la conferencia *La esencia del habla*, leída por primera vez en Friburgo en 1957, Heidegger indica sin demasiada explicitación esta relación esencial de tiempo, desocultamiento y cuaternidad.

“Lo Mismo, aquello que mantiene recogido en su esencia al tiempo-espacio, puede llamarse *der Zeit-Spiel-Raum*, el espacio (de) juego (del) tiempo. Lo Mismo del espacio (de) juego (del) tiempo, temporalizando-espacializando, encamina el en-frente-mutuo de unas y otras de las cuatro regiones del mundo: tierra y cielo, dios y hombre -el juego del mundo”¹⁶.

Esta formulación busca volver a decir la temporalidad presocrática, que los antiguos griegos denominaban con la palabra *aión* y en relación a la cual Heráclito dijo que el tiempo es un niño que juega; un juego que implica la puesta en abismo de toda fundamentación y que es contexto y espacio desde el que debemos pensar la última figura de la metafísica, aquella que consume el itinerario que arranca en el más antiguo terreno griego, figura que Heidegger busca decir con la palabra *Gestell*.

II

La constelación en la que ser y hombre se pertenecen mutuamente en el mundo de la “metafísica acabada” requiere como posibilidad un claro, una apertura que en sí misma no es categorizable, ni representable, ni subsumible en presencia alguna. Con la idea de apertura Heidegger procura sustituir, o más bien dejar sin efecto la noción de fundamento, omnímodamente determinante en la metafísica, particularmente moderna. *Ge-stell* es este despejamiento en que la metafísica se consume en mundo técnico.

La meditación heideggeriana nos convoca a pensar la técnica no ya metafísicamente, superando las concepciones instrumentales que la reducen a fenómeno puramente óptico, esto es, que sólo ven allí un instrumento y un medio a disposición del hombre, quien haciendo uso de ella alcanza un dominio creciente sobre lo real. Pensar

originariamente la técnica implica sustraerse a este registro concerniente al montaje técnico (acuñación mediática de las conciencias, puesta en libertad de la energía atómica, automatización del proceso productivo, manipulación genética de la vida, fabricación de cadáveres en los campos de exterminio, etc.) para pensar la esencia de la técnica, que no es algo técnico entre objetos técnicos, al modo como la esencia del hombre no es un hombre entre los hombres. El claro (*Lichtung*) en el que la técnica tiene su espacio de juego, comporta singulares transformaciones respecto de la “metafísica de la subjetividad” en la que tiene procedencia; un nuevo desocultamiento del hombre y las cosas y una correspondiente correlación entre ambos hallan determinación en algo de lo cual todo lo inmediatamente óptico e instrumental no es sino derivado. Técnica es, primariamente, desocultamiento, modo de aparición del mundo.

Ahora bien, el lugar en el cual Heidegger piensa la relación esencial entre la metafísica moderna y el extraño y aún complejo inicio que su consumación comporta, es la filosofía de Nietzsche, más precisamente, la noción de **voluntad de poder**, o **voluntad de voluntad** como prefiere nombrarla.

“La época de la metafísica acabada está a punto de comenzar.”

“La voluntad de voluntad impone las formas fundamentales que le permiten manifestarse: el cálculo y la organización de todas las cosas.”

“La forma fundamental bajo la que la voluntad de voluntad aparece y, calculando, se instala en la no historicidad del mundo de la metafísica acabada puede ser dicha en una palabra: la ‘técnica’ ... La ‘técnica’ no designa aquí los diferentes sectores de la producción ni el equipamiento con máquinas...”

“Nosotros tomamos aquí la ‘técnica’ en un sentido tan esencial que es equivalente al de ‘metafísica acabada’”¹⁷.

Desde el punto de vista de la metafísica interpretada como historia del ser, Heidegger pone en vinculación la filosofía de Nietzsche y la técnica, como partes de una misma esfera de tensiones donde se juega algo históricamente decisivo. En este sentido, dice Reiner Schürmann al comienzo de un capítulo clave sobre la recepción heideggeriana de Nietzsche: “(los textos de Heidegger sobre Nietzsche) hablan formalmente de Nietzsche, pero materialmente de la tecnología;

describen la tecnología como clausura de un campo en la historia de la presencia, como 'el desencadenamiento del ser en la maquinación'¹⁸. El texto al que Schürmann hace referencia concluye el escrito sobre *El nihilismo europeo*, incluido en el segundo tomo del *Nietzsche* y es el siguiente:

"La era del acabamiento de la metafísica -percibida en el examen de los rasgos fundamentales de la metafísica nietzscheana- incita a buscar de nuevo hasta que punto nos es necesario en primer lugar reconocernos en la historia del ser y, antes, experimentar la historia en tanto desencadenamiento del ser en la maquinación, desencadenamiento que el ser mismo determina a fin de volver esencial su verdad para el hombre, a partir de la pertenencia de éste al interior de aquella"¹⁹.

Esta interpretación de la voluntad de poder como forma de la técnica pone de manifiesto el nexo esencial, hasta entonces oculto, entre dominio y racionalidad. La filosofía de Nietzsche es leída como la forma más alta, como el punto de llegada, del racionalismo moderno. Si Nietzsche había mostrado que la Razón es esencialmente voluntad de poder, Heidegger advierte que la voluntad de poder es, considerada esencialmente, la más acabada figura de la Razón. Esta lectura (hoy desarrollada, por ejemplo, por Massimo Cacciari²⁰ en Italia, si bien desde una perspectiva no estrictamente heideggeriana) pone en evidencia la superficialidad de las apropiaciones nazis de Nietzsche (Beaumont, etc.), y asimismo confiere cierto anacronismo a la interpretación lukacsiana²¹, que reducía el pensamiento de Nietzsche a un irracionalismo puro²².

Ahora bien, el impulso que determina al ente como re-presentación en orden al cálculo y lo establece como disponible para un sujeto, es precisamente el rasgo decisivo de la filosofía moderna. Heidegger sugiere que la consumación de esta tendencia en el modo de la constitución técnica del mundo implica una torsión que paradójicamente altera el funcionamiento que tiene estructura en la relación sujeto/objeto. "La paradoja de la técnica moderna -dice François Dastur- es que, por una parte, parece ser el reino de la voluntad de poder y el dominio absoluto del ente y, por otra parte, el descubrimiento de lo real como 'stock' (*Bestand*)²³ de poder conlleva una desaparición del objeto en la que el hombre mismo, en cuanto sujeto, se halla atrapado"²⁴.

La determinación moderna del ente como *thésis*, como *Gegen-stand*, esto es, como *Ob-jektum*, “se retira ahora de su posición (*Setzung*)”, experimenta un desplazamiento que implica asimismo una destitución del sujeto, en cuanto fundamento de todas las remisiones objetivas. Con el deslizamiento de la determinación del ente como objeto (*Gegen-stand*) hacia su conclusión en stock, “fondo fijo”, “existencia en plaza” (*Bestand*), estaríamos ya fuera de la metafísica de la subjetividad. Lo que “está” (*steht*) no es (está) ya *gegen* (frente a) y por tanto no aparece como algo ob-stante en relación a un sujeto. La representación bajo la forma del cálculo funciona sobre una objetividad y una subjetividad desconstituidas. La esencia de la técnica como imponer que (para) dis-pone(r) no es ni tiene sujeto. En el curso de 1955/1956 toma Heidegger específicamente esta temática de la modalidad técnica que reúne a la modernidad en su consumación. El desarrollo de la exigencia del fundamento de todo lo representado, que alcanza en Leibniz su forma definitiva: *nihil est sine ratione*, estrictamente pensado (en cuanto esencia de la era atómica) nos muestra que, paradójicamente, apenas nos está permitido en realidad hablar de “objetos”.

“Nos estamos moviendo ya, si agudizamos la mirada, en un mundo donde ya no hay ob-jetos (ob-stantes). Pero esta falta de ob-jeto (de ob-stancia) no es por ello falta de consistencia. Más bien, en lo inobjetual surge una estabilidad de otro género”²⁵.

En el horizonte técnico, la apertura del hombre a las cosas y de las cosas al hombre no pueden determinarse ni se dejan delimitar al modo clásico, por los requerimientos mismos que comporta el desarrollo de la voluntad de poder como organización técnica de todos los dispositivos de dominio. En un texto de *Holzwege*, indicaba ya Heidegger, en otro lenguaje, la desaparición técnica de la subjetividad como destino del mundo moderno, que llega a su realización en una forma nueva.

“En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza aquella cumbre de la cual el hombre no descenderá más que para ponerse en el plano de la uniformidad organizada y para instalarse en ella. En efecto, esta uniformidad es el instrumento más seguro del dominio completo, es decir, técnico, de la tierra”²⁶.

Ahora bien, es a partir de aquí, a partir de la asunción de la civilización técnica como mundo de la organización total que, en la dimensión de la pregunta por la esencia de la técnica, tiene su espacio la tarea del pensar y asimismo el desarrollo, por muchas razones problemático, de un registro del pensamiento de Heidegger que, sin más aclaración por ahora, vamos a llamar "político". El texto anteriormente citado puntualiza con el término "imperialismo planetario" un contexto en el interior del cual aquello que los griegos nombraron por primera vez como *philosophía* queda sin lugar, o bien se reduce a prótesis metódica de las ciencias y la técnica; la consumación de la metafísica deja sin sentido a la filosofía, y es precisamente en este punto terminal de la metafísica en que la impronta científico-técnica se instituye como única pauta de residencia del hombre en la tierra. Es en este marco que se hace acuciante lo que Heidegger llama *die Aufgabe des Denkens*, la tarea del pensamiento. El pasaje de *Holzwege* prosigue:

"El hombre no puede desvincularse de este destino de su esencia moderna, ni puede suspenderlo con una decisión soberana. Pero el hombre puede comprender, en su meditación preparatoria, que el ser-objeto por parte de la humanidad no ha sido, y no será, la única posibilidad de la esencia futura del hombre histórico"²⁷.

La tarea del pensar tiene por cometido mantener abierta la posibilidad de una alternativa a la absolutización del mundo técnico como lucha por el dominio de la tierra. Dominio que no tiene por sentido primario una compulsión de tipo militar o inmediatamente ideológica. La hegemonía de que se trata es de otro orden: "Precisamente si las bombas de hidrógeno no explotan -dice Heidegger en 1969 según una cita de Pöggeler-, si se elimina el peligro de la tercera Guerra Mundial, la técnica amenaza con su mayor peligro. El peligro reside no sólo en las posibilidades de manipulación biológica de la vida..., sino que dentro de la civilización mundial... el complejo de ciencia y técnica tolera tan sólo la composición científico-técnica del mundo y, con ella, no deja que se formule la cuestión acerca de sus propios derechos y de sus propios límites"²⁸. Este pasaje estaría en una conexión significativa con la interpretación de la voluntad de poder que ensaya Vattimo, apoyado fundamentalmente en un largo fragmento póstumo de Nietzsche sobre el nihilismo europeo, de 1887. "... la verdadera esencia, si se

puede decir así, de la voluntad de poder -dice Vattimo- es hermenéutica, interpretativa. La lucha de las opuestas voluntades de poder, ante todo, es lucha de interpretaciones...⁷²⁹.

La voluntad hermenéutica de tomar la totalidad del ente en el modo de omnímodo despliegue del principio de razón, procura constituir e imponer sin límites una imagen única del mundo en su totalidad. La voluntad de poder como voluntad de interpretación absoluta tiene su clave no en la conservación sino en la expansión y el crecimiento, y hace constelación con el fin de la metafísica como época de los totalitarismos políticos. Desde esta encrucijada tal vez sea posible ensayar una lectura "política" del curso *Der Satz vom Grund* (1955/1956).

En todo caso, problemáticamente, puesto que Heidegger dejó sin desarrollar (positivamente y no por omisión) una filosofía práctica, es posible -sigo aquí a Pöggeler- poner en su meditación de la técnica, o más precisamente en la constelación de *Gestell* y *Geviert*, el punto de partida para una filosofía política no-metafísica, esto es, sustraída de la arena de combate en que compulsan las posiciones "ideológico-críticas" que se disputan el dominio de la tierra. En este sentido, tal vez el contenido "práctico" de la filosofía de Heidegger estaría en la reflexión del vínculo entre filosofía y política, así como, en otro orden, había meditado la relación entre poetizar y pensar sin por ello confundir ambos registros. Mantenerse en "la única pregunta": la que interroga por el ser, desarrollarla con el rigor de lenguaje que le es propio sin ensayar ninguna traducción a teorías transformadoras del estado de cosas; en una palabra, dejar deliberadamente sin desarrollar una filosofía política concierne a la necesidad en el fondo política de preservar al pensamiento de una apropiación que lo inscriba en la lucha por el poder, en la guerra de concepciones del mundo que tiene ámbito en la determinación del ser como voluntad de voluntad.

Podríamos decir que el problema de lo político en Heidegger no tiene autonomía; integra más bien una esfera única e inescindible con su meditación de la metafísica y con la "única pregunta" por el sentido del ser, que en nuestra encrucijada interroga su darse histórico como técnica. En este marco, el pensar no es una "teoría" que pueda proporcionar una "praxis"; su cometido no puede ser asido desde estas coordenadas que provienen del corazón mismo de la metafísica, sino que ha de ser buscado más allá de esta escisión.

Si bien es cierto que la tarea originaria de "destrucción fenomenológica de la historia de la ontología" no llega a conclusión,

tal como había sido previsto en la Introducción de *Ser y Tiempo*, todos los escritos posteriores de Heidegger constituyen un movimiento único de pensamiento hacia la deconstrucción de la metafísica. Y si bien en el texto de 1927 permanece aún, como dice Pöggeler, una "voluntad de fundar" en la que ancla la ontología fundamental, todo el posterior trabajo de Heidegger es un enorme esfuerzo de lenguaje por pensar y decir el ser, liberado de su reducción a fundamento (en griego *arché*). La crítica del principio de fundamento es uno de los parajes centrales en la meditación de la metafísica. Al menos en un sentido estrictamente nominal, el pensamiento de la desfundamentación nos permite hablar de **an-arquía ontológica** en Heidegger. Mucho más problemático es que podamos derivar de aquí una **anarquía política** como la práctica más propia del final de la metafísica. Tal es el sentido de la búsqueda de Reiner Schürmann, para quien la filosofía de Heidegger establece la clausura de la secuencia de épocas como sustitución de un principio por otro, de un mundo policéntrico que no sustituye principios anteriores por otros nuevos, sino que destituye todo principio y abole las jerarquías categoriales. "Schürmann define este cambio estructural -dice Habermas- por las siguientes características: 1) Abolición de la primacía de la teleología en la acción 2) Abolición de la primacía de la responsabilidad en la justificación de la acción. 3) Paso a la acción como protesta contra el mundo administrado. 4) Desinterés por el futuro de la humanidad. 5) Anarquía esencial de lo que es factible"³⁰.

Ahora bien, desde la deconstrucción del principio de fundamento hasta la "anarquía esencial de lo que es factible" hay sin duda un trecho muy largo y problemático. No obstante, en cuanto constituye uno de los intentos más sugestivos y penetrantes por explorar la posibilidad de una "filosofía política" en Heidegger, los trabajos de Reiner Schürmann han de ser tenidos como referentes importantes en una recepción de Heidegger que tenga motivo en aquellos lugares de su filosofía desde donde pensar la política. Este trabajo deberá, creemos, abdicar de cualquier pretensión de utilizar a Heidegger en el marco de la guerra de ideologías desatada y contener, primariamente, el problema de lo político en el espacio originario en que fue mantenido por la meditación heideggeriana; en el rigor y la indisponibilidad de la pregunta que interroga por el sentido del ser.

III

En la época de la consumación de la metafísica, pensar con Heidegger es pensar la relación entre filosofía y política. ¿Es mucho más lo que puede decirse y hacerse con respecto al estado de cosas instituido por el orden técnico? Si el tiempo de la clausura, en el modo de omnipresencia del principio de razón, es también la época (y tal vez no por accidente) de los grandes totalitarismos políticos, el trabajo negativo de lo abismático, de la des-fundamentación en la filosofía de Heidegger (y si bien deben ser mantenidos en un plano exclusivamente ontológico), comunican un sentido político que concierne un pensamiento no sometido ya a la oposición metafísica teoría/praxis. Un pensamiento que resulta de la confluencia de una multiplicidad de estrategias de desrealización, de despoticación ontológica del ente, de desestimación del principio de fundamento cuya primacía, en el interior de la metafísica, agota hasta los últimos intersticios de lo posible regulando todo comportamiento, proporcionando excluyentemente la medida de la verdad. Se trata siempre, en la filosofía de Heidegger, de operar el desplazamiento hacia un lugar, que es en realidad un no-lugar, y que implica desprendimiento de todas las riberas de la reificación. Nada, muerte, ser, ausencia, retiro, misterio, libertad, ocultación, abismo, palabras heideggerianas que sugieren un ámbito positivamente innominable, inapropiable por la voracidad metafísico-técnica, indisponible para el cálculo que sólo llega a las presencias definidas por la identidad de su constancia.

A la pregunta política ¿Qué hacer?, Heidegger devuelve la palabra *Gelassenheit*, que no alude ni a una actitud edificante, ni a una consolación por la filosofía, ni mucho menos a una pasividad desencantada. La palabra heideggeriana encierra, también, un misterio político. horada la hegemonía de la razón calculante insistiendo en una ignorancia: “el sentido del mundo técnico se nos oculta”³¹. Heidegger opone una ignorancia al “asalto técnico” de la tierra por el pragmatismo triunfante. Un pensamiento que busca mantenerse en el límite externo de la voluntad de voluntad, la fenomenología de un tiempo ya absolutamente ganado por la violencia institucionalizada, preparan, “a paso de paloma”, otra economía de la presencia no dominada por el *Überfallen*, por el “asalto”. ¿Las políticas de vivienda? ¿Las preocupaciones por preservar los derechos del Hombre? Ocupaciones necesarias, sin duda. No obstante, la respuesta de Heidegger al problema de lo político (si fuera posible encontrar en sus textos algo así) nada

dice de estas urgencias, ni da soluciones a las implicancias prácticas que tiene el mundo de la técnica vuelto cotidiano. La radicalidad de su meditación toca, más bien, un orden de sentido en el que se juega todo.

IV

Causas, fundamentos, principios, razones, permanecen inadecuados al juego del mundo, siempre en retirada, nunca disponible. Como un océano oculto sobre el que todo deriva, en el que naufraga toda representación. Lo visible, resto de una ausencia; como el mar que se aleja y abandona en la arena guijarros, caracoles, objetos, el ser deja huella de su ausencia en *aitíai*, *archai*, *rationes*, *causae*, fundamentos y dioses muertos. Pero también revela en la cosa una concetricidad más alta, una simplicidad que no cae bajo la voluntad de representación humana. "La voluntad humana de explicar no penetra en ningún modo en lo Simple de la simplicidad del juego del mundo"², donde simple quiere decir que tierra, cielo, mortales y divinos no se fundamentan unos a otros; no se explican unos por otros. El juego de espejos del mundo es la ronda del hacer-aparecer (*der Reigen des Ereignens*); la danza, el corro de reflejos "a la luz de su simplicidad".

Diego Tatian

Notas

¹ Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1986, pp. 50-52.

² Sobre la relación de Heidegger con el existencialismo, véase Gianni Vattimo, *ibid*, cap II, pp. 43-59.

³ Allemann, B., *Hölderlin y Heidegger*, Libros del Mirasol, Buenos Aires, 1965, p. 166.

⁴ Pöggeler, O., *El camino del pensar en Martín Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986, p. 269.

⁵ Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, Curso Wintersemester, Freiburg, 1955/1956 y *Vortrag*, Bremen y Wien, 1956, Neske, Pfullingen, 1957, p. 188. (La versión española contiene igualmente el Curso y la Conferencia y

fue realizada por Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, *La proposición del fundamento*, Serbal, Barcelona, 1991, p. 178).

⁶ *Ibid.*, p. 188 (tr: pp. 178-179).

⁷ Vitiello, V., *Historia, naturaleza y redención*, en "Los confines de la modernidad", Granica, Barcelona, 1988, p. 47.

⁸ En lenguaje corriente (sin guión) *Gleichzeitigkeit* significa "simultaneidad". El uso de la palabra *Gleich* (igual) tiene aquí el sentido de quebrar la primacía del presente que tiene por base la concepción del ser como presencia efectiva de la metafísica. En su traducción de *De camino al habla*, Yves Zimmermann vierte *Gleich-zeitigkeit* por "con-temporaneidad". Creo que "equi-temporalidad" (que es la que emplea Félix Duque en su traducción del libro de Pöggeler) tiene mejor correspondencia con la idea de Heidegger.

⁹ Por el espacio mensurable -dice Pöggeler- no es posible, por ejemplo, experimentar la cercanía o lejanía del dios, acontecida como desocultación del sino del tiempo, *op. cit.*, p. 272.

¹⁰ Pöggeler, O., *op. cit.*, p. 272.

¹¹ Heidegger, M., *De camino al habla*, trad. de Yves Zimmermann, Serbal, Barcelona, 1987, p. 191.

¹² Vitiello, V., *op. cit.*, p. 45.

¹³ Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, *op. cit.*, p. 154 (tr: p. 147).

¹⁴ Heidegger advierte rápidamente los contenidos metafísicos, particularmente hegelianos, de la ontología hermenéutica para la que sienta las bases y que tendrá amplia difusión en la cultura filosófica europea de la segunda mitad de siglo, en particular a partir de los trabajos de Hans-Georg Gadamer.

Precisamente, a través de la *Segunda Intempestiva* de Nietzsche interpretada en términos dialécticos, Vattimo discute con la hermenéutica gadameriana adjudicándole una carga excesivamente metafísica, derivada de su compromiso con la concepción historicista del tiempo. "A Gadamer -dice Vattimo- la unidad de hacer y saber sólo le parece posible bajo la forma monológica del Sistema hegeliano. La pretendida superación de la enfermedad (o de la conciencia) histórica se transforma así en una nueva canonización de la historia como puro transcurrir..." (*Las aventuras de la diferencia*, *cit.*, p. 36).

Así, Vattimo pone en cuestión las pretensiones de la hermenéutica de haber superado la conciencia histórica sustituyendo el "desciframiento" del historicismo consistente en elevarse de signos a significados, considerando así la historia como "objeto", por una concepción de la interpretación concebida como diálogo que modifica el pasado (toda la temática de la "fusión de horizontes", etc.). Mas no sólo tiene aún por base, dice Vattimo, un tiempo historicista como "puro transcurrir", sino que deja sin plantear la necesidad de reconstituir la escisión que domina al hombre occidental, escisión de existencia y significado, de hacer y saber, etc. Por el contrario, Vattimo confiere a la idea nietzscheana de *Uebermensch* justamente el

sentido de llegar a poner en juego el problema de la historia, no como algo estrictamente teórico (al modo de la hermenéutica) sino teórico-práctico, que supere la enfermedad histórica poniendo las bases para "una historia que no sea enfermedad" (*Las aventuras...*, cap. I).

¹⁵ Vitiello, V., *op. cit.*, p. 48.

¹⁶ Heidegger, M., *De camino al habla*, *op. cit.*, p. 192.

¹⁷ Heidegger, M., *Dépassement de la Métaphysique*, en *Essais et conférences*, trad. al francés de André Préau, Gallimard, París, 1958, p. 92.

¹⁸ Schürmann, R., *Le principe d'anarchie*, Seuil, París, 1982.

¹⁹ Heidegger, M., *Nietzsche*, t. II, Neske, Pfullingen, 1961, p. 256 (trad. francesa de Pierre Klossowski, *Nietzsche*, Gallimard, París, 1971, tomo II, p. 203).

²⁰ Véase Cacciari, M., *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, Siglo XXI, México, 1982.

²¹ Lúkacs, G., *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlín, 1954.

²² Respecto de esta polémica implícita de las interpretaciones de Heidegger y Lúkacs sobre Nietzsche, véase Vattimo G., *Las aventuras...*, *cit.*, pp. 85-87.

²³ Traducciones alternativas a la palabra *Bestand* podrían ser "fondo fijo acumulado", según la versión de Oscar Terán de *La pregunta por la técnica* (publicada en revista *Espacios*, Puebla, 1982), o bien "existencia en plaza", de acuerdo a la traducción de Félix Duque de *La proposición del fundamento*.

²⁴ Dastur, F., *Heidegger*, en *La filosofía en el siglo XX* (tomo 10 de la Historia de la filosofía, bajo la dirección de Yvon Belaval), Siglo XXI, Madrid, 1981.

²⁵ Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, *op. cit.*, pp. 65-66 (trad: p. 69).

²⁶ Heidegger, M., *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1972, fünfte Auflage, p. 97.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Pöggeler, O., *Filosofía y política en Heidegger*, Alfa, Barcelona, 1984, pp. 26-27.

²⁹ Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1987, p. 116.

³⁰ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989, p. 174.

³¹ Heidegger, M., *Serenidad*, Serbal, Barcelona, 1989, p. 28.

³² Heidegger, M., *La chose*, en *Essais et Conférences*, *op. cit.*, p. 214.