

*La nada que decir. Sobre (post)metafísica y diferencia en Martin Heidegger*¹

Rafael Moreno Gutiérrez (UNED-HERCRITIA)

“Siempre estuvo conectado con actividades que requerían algún tipo de cruce, lo que explicaría su relación con las mutaciones del propio destino, con los intercambios de bienes, con las palabras enredadas en el comercio, con la interpretación, la oratoria y la escritura, y también con la forma en la que el viento pude transportar vidas y mundos y también cenizas de un lugar a otro. Y por tanto, por supuesto, relacionado con la transición al otro mundo”. (Enrique Vila-Matas, *Aire de Dylan*).

I

Demos un salto, al modo de decir la continuidad del pensamiento de Martin Heidegger y de la cosa allí pensada, la única, aquella en la que se de-mora la filosofía nombrándola pluralmente, de diversas maneras. Digamos la diferencia ontológica², por si re-parar en ella hiciera posible re-conocer más el espíritu de la música que el nacimiento de la tragedia, más el nacimiento de la postmetafísica que el espíritu absoluto y su drama y su comedia de los horrores y nuestra atrofiada capacidad para cualquier acción que no se agote en voraz hiperactividad. En otras palabras, digamos la diferencia a partir de cuyo decir ha quedado abierto el camino que ha surcado lo llamado postmoderno, libre por favor de clichés más o menos periodísticos, de prejuicios más o menos progresistas y/o reaccionarios, de mercadeos más o menos propagandísticos y de academicismos más o menos disciplinarios. Digamos la diferencia y demos el salto precisamente con respecto a los clichés, a los prejuicios, al mercadeo y el academicismo. En resumen, intentemos despejar el espacio de lo postmetafísico justamente desde lo que Heidegger pensara como metafísica, torsionándola desde sus restos.

Sea el salto al año 1955, fecha del texto «En torno a la cuestión del ser. (Acercas de la línea)», donde se dice que el guión del *Da-sein* es uno de los modos posibles de decir el Ser, que la apertura que propicia todo aparecer de la cosa, toda des-ocultación, es otro de los modos posibles de decir el Ser y que el quedar velado de la verdad como *alétheia* es un tercer modo posible de decir (lo que pasa con) el Ser.

¹ El presente artículo es una versión corregida y ampliada de la ponencia presentada en el Congreso Internacional *Pensar nuestro tiempo. Modernidad/Postmodernidad. (Homenaje a Gianni Vattimo y Hans-Georg Gadamer)*, celebrado en la Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Castilla-La Mancha (Cuenca) entre el 8 y el 11 de febrero de 2022.

² Para una situación y contextualización de la noción de diferencia ontológica en la obra de Heidegger, véase Marieta, I., «En el origen de la diferencia ontológica: Heráclito en la interpretación de Jean Beaufret», en *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*, (eds.) Teresa Oñate, David Cáceres, Paloma O. Zubía, Ángela Sierra, Yasmina Romero y Vicente Muñoz-Reja, Madrid, Dykinson, 2013.

Con respecto al Ser, a la cuestión del Ser, con respecto a la diferencia ontológica dice Heidegger en el citado texto algo que, al modo de un *entre*, conecta el párrafo anterior con lo que inmediatamente nos insta a seguir diciendo:

“Vista desde lo ente y mirando hacia el ser, esta diferencia entre ser y ente aparece como la trascendencia, es decir, como lo metafísico. Pero esta distinción no es una separación absoluta. Lo es tan poco, que en la venida a la presencia (ser) eso que viene a la presencia (lo ente) es traído ahí delante o producido (*her-vor-gebracht*), pero no causado en el sentido de una causalidad eficiente”³.

Hay, por tanto, diferencia entre ente y Ser, pero de modo que la diferencia es el *entre* mismo, de modo que (el) ser no es otra cosa que ese *entre*, la diferencia que, por ejemplo, hay -aquella que se da, aquella que acontece- cuando decimos algo de algo, cuando reducimos a enunciado verdadero el aparecer de una cosa; aquella diferencia que viene cuando, con la operación enunciativa, la cosa, el asunto que da que pensar, se retira para que luzca ahí enfrente –ahí enfrentado- su carácter de objeto óntico. No hay entonces dos elementos separados que se pongan *luego* en relación de diferencia desde sus respectivas posiciones, ni hay un elemento mayor o más amplio o más imponente o más abstracto o más ente o más... del que emane el otro elemento, o que a él se refiera, un Él con mayúsculas, al modo en que se escribe, por ejemplo, Dios o Historia o Modernidad. *Entre* estas dos maneras de entender lo diferente –en realidad iguales-, la diferencia ontológica es aquella originaria y fundante y posibilitante sin la cual no habría nada más que nada. Así lo lee Gadamer cuando escribe lo siguiente:

“[...] el heideggerianismo o nietzscheanismo francés se adhirió a este sentido de diferencia y [...] escribió intencionadamente mal la palabra *différence*, poniendo en su lugar *différance*. Evidentemente, esta modificación quiere que se tenga conciencia del doble sentido que se encierra en el verbo latino *differre*, que es el de «diferir» y «diferenciar». Por tanto, la diferencia no es algo que uno haga, sino que es algo que se hace allí, algo que se abre como un abismo. Algo se separa. Se produce un abrirse”⁴.

Más explicativo se muestra Martínez Marzoa⁵, del que aprovechamos aquí algunas de sus aclaraciones. Lo óntico, dice, es lo que hay; solo cabe la presencia de lo ente. Ocurre, sin embargo, que a partir de tal presencia es posible encaminarse a lo ontológico en la forma de preguntarse en qué consiste tal presencia del ente, qué es ser eso de ente. Un camino, sigue diciendo Marzoa, que no es de ida y vuelta, ya que lo ontológico no es presencia constatable, sino el lugar de la pregunta, que supone un desgarramiento con respecto a lo constatable, sin el cual ello no sería constatable. En este espacio de juego se mueve la diferencia ontológica, estando aún por ver si cabe no solo la ida hacia lo ontológico, sino también la vuelta, si es que se nos abre la posibilidad de que eso que con Marzoa se dice desgarramiento y pregunta pueda ser comprendido como abundancia y correspondencia.

Pero antes, ¿qué sucede con esa diferencia en lo que podríamos llamar representar moderno y que al microscopio, como en un plano detalle, cabe llamar enunciado, objeto o verdad predicativa? Sucede que, con la objetivación de la

³ Heidegger, M. «En torno a la cuestión del ser (*Über die Linie*)» (1955), en *Hitos*, versión de Arturo Leyte y Helena Cortés, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 321.

⁴ Gadamer, H.-G. «Hermenéutica y diferencia ontológica» (1989), en *Antología*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 346.

⁵ Martínez Marzoa, F. *Heidegger y su tiempo*, Madrid, Akal, 1999.

representación en la que –válganos *Ser y tiempo*- ya se mueve de antemano el comprender (*Be-greifen*), se ejerce un forzamiento, un ataque (*Angriff*), una provocación para que la cosa se muestre “en el horizonte de la presa (*Griff*) representadora”⁶. Pero sucede también que, con esta operación de resonancias bélicas, con esta escaramuza de cazador, la cosa, el asunto -vale decir la diferencia que es el Ser- pasa a un contraataque, que solo puede ser cabalmente asumido por el pensamiento representativo de dos maneras: bien como inefabilidad, misterio, mito y productos derivados; bien como aquello que la teoría del conocimiento debe integrar ampliando el marco de representación. Pero ni aquella ni esta son formas que den con lo que hay que pensar. Ni aquella ni esta son formas meramente criticables o superables como si se pudieran aplicar sus propias herramientas contra sí mismas, como si con ello no se estuviera apuntalando el edificio moderno, insuflándole cada vez mayor modernidad, o una nueva, o una que viniera después... más soluciones como ampliación del campo de batalla. Cese de una bendita vez toda batalla. Léase el *post* de lo moderno hacia atrás y por adelante, en el *entre*, mediando y midiendo, sirviendo de recepción, contra toda desmesura.

El *Da-sein*, decíamos, es la instancia donde se da la diferencia y el *Da-sein*, decíamos, es el guión relacional que se abre entre *da* y *sein*:

“[...] decimos *demasiado* cuando pensamos el ser como aquello que todo lo abarca y comprende y nos representamos al hombre únicamente como un ente particular entre otros (planta, animal) poniendo a ambos en relación. Porque, efectivamente, en el ser humano ya reside la relación con aquello que mediante la referencia, el referir en el sentido del usar, ya está determinado como «ser» y de este modo escapa a su supuesto «en sí y para sí»”⁷.

No hay, por tanto, un Ser en sí que el humano pueda concebir para sí. Hay una diferencia que se abre en lo ente cada vez que hay ente, cada vez que lo que sea Ser (del) ente queda en retracción. Un mostrarse del ente que nos incumbe y atañe, que se nos refiere como venida a presencia, abriéndose en ese cruce la posibilidad de presenciar (de escuchar, dirá ya Heidegger) el reclamo de estas presencias por quedar velado su origen, por quedar velado (su) Ser. Siempre y cuando ser, que con toda la intención –con todos los oídos- escribimos ya en minúscula, diga la presentación desoculta de los entes y la diferencia que ello abre. De aquí que, a las alturas del referido texto de 1955, que habla de nihilismo, Heidegger se plantee eliminar la palabra misma que tanto se había leído en mayúscula, a pleno pulmón, con voz de mando:

[...] tendríamos que hacer desaparecer la palabra «ser», que aísla y separa, con la misma determinación que el término «hombre». La pregunta por la relación entre ambos se ha revelado insuficiente, porque nunca llega al ámbito de lo que querría preguntar”⁸.

No alcanza el lenguaje enunciativo para decir lo que *hay* que decir. No llegan las reglas del sujeto-objeto para jugar al juego que hace posible la construcción de esas reglas. Y no lo hace porque así lo exige la diferencia misma, porque tal es su modo de mostrarse propiamente como diferencia, como ser que precisa ser tachado, al modo en que tacha la lógica de la *Kehre* (el retorno del *lógos*), según pide un camino filosófico que no avanza dejando atrás, sino que salta y profundiza, que profundiza y por eso salta; una

⁶ Heidegger, M. «En torno a la cuestión del ser (*Über die Linie*)», en *Hitos*, *op. cit.*, p. 326.

⁷ *Ibid.*, p. 330.

⁸ *Idem.*

tachadura, en suma, que supone haber ganado el sentido de lo tachado, porque lo esencial es recibirlo *de verdad* para abandonarlo como merece⁹. ¿Cómo decir entonces lo que hay que decir con la palabra tachada, cómo decir lo que su facticidad pide? ¿Cómo callar bien? ¿Cómo recibir?

Acaso cruzando la palabra «ser» con dos líneas de fuga que forman un aspa y que dejan al Ser con mayúsculas herido de muerte para revivificar la relevancia de su (y de nuestra) vocación relacional: “al tachar, Heidegger deja leer lo que tacha”, dice Derrida.¹⁰ Pero no valdrá el presente artículo para hacer ese dibujo de aspas y medidas y toma de distancias relacionales y puentes y jarras y comunidad de diferencias enlazadas. No nos proponemos aquí explicitar semejante subversión. Reténgase nuestro afán mayor para, antes, en este texto de alcances más modestos, conocer el terreno que, solo una vez surcado -es decir, después- podemos tachar/cruzar: el terreno de la metafísica.

II

Dice Franco Volpi¹¹ que el paso de una perspectiva ontológico-trascendental a otra histórico-eventual había tenido su comienzo en el no acabamiento de *Ser y tiempo*, pasaba por las lecciones posteriores y culminaba en 1935 con *Introducción a la metafísica*, texto publicado en 1953 (fecha bien cercana, por cierto, a la del texto de 1955 que aquí hemos tomado como vía de acceso). Sin embargo, antes de alcanzar la culminación del tránsito de la que habla Volpi, se da una puesta en obra del tránsito mismo a lo largo de tres escritos que forman una unidad diferencial, un texto mosaico, un palimpsesto, un cruce, una apertura de caminos que tiene tres fechas clave como lugares de reunión y diferencia: 1929, año de *¿Qué es metafísica?*; 1943, año de *Epílogo a «¿Qué es metafísica?»*; y 1949, año de *Introducción a «¿Qué es metafísica?»*. No es infrecuente que, tiempo después de la publicación de un texto, su autor perciba la necesidad de un epílogo que precise, actualice o corrija el texto matriz, pero resulta menos habitual que, veinte años después del texto fuente, el autor atienda a la necesidad de escribir su introducción. Una necesidad que, en el caso de Heidegger y de la filosofía misma no tiene su origen en un afán de añadidura o precisión, sino en la cosa misma desplegándose a partir de lo dicho y pensado en los textos previos porque, en rigor, solo se hace posible pensar los orígenes (digamos aquí el de dónde viene la cosa, digamos la introducción) a partir de lo que ha venido, también como epílogo y hasta como epígono. Lo que pueda ser «superación» de la metafísica, lo que pueda ser pensar sus orígenes, va a tener que ver, por tanto, con este modo vinculante de leer y escribir de la filosofía practicado por Heidegger en los tres textos citados que ahora pasamos a leer.

La respuesta que piensa Heidegger a *¿Qué es metafísica?* aborda la cuestión a partir del lenguaje enunciativo y del pensar representativo, cuya diversidad de

⁹ “Y sólo pueden ser abandonados si previamente se los adopta en su justo sentido; no se puede prescindir simplemente de ellos; lo esencial es tomarlos correctamente para abandonarlos correctamente”. Martínez Marzoa, F. «A propósito de los *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger», en *Daimon* (Universidad de Murcia), 2, 1990, pp. 241-246.

¹⁰ Derrida advierte que el guión es equivalente a la posterior intersección de la cruz cuando Heidegger tacha la palabra Ser. No es una tachadura al uso, sino una muestra que se sustrae, es el juego de mundo y tierra. Derrida, J. *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Valencia, Pre-Textos, 1989, p. 86.

¹¹ Volpi, F. *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*, (ed.) Valerio Rocco Lozano, Madrid, Maia ediciones, 2010.

procederes responde a la esencia de una única raíz que cabe llamar metafísica. Es común a esta raíz el que no pueda hacer nada con la nada, el que todo tenga que ser comprendido como ente, como objeto de investigación, quedando in-comprendida la nada como un vacío, como un no-algo sobre el que no cabe fundar conocimiento alguno. Con las armas de la metafísica no hay respuesta a la pregunta por la nada, pues toda respuesta cabal exigiría aportar un *algo* que sea la cosa preguntada. De aquí que la ciencia rechace la pregunta por la nada –esa extrañeza, cuando no esa extravagancia de literatos y filósofos y cosas peores- como aquello que simplemente no tiene sentido, como lo irrelevante e indiferente, como lo que literalmente no sirve para nada¹².

Pero, como somos filósofos y cosas peores, decimos que la falta de utilidad cognoscitiva de la nada no implica que no esté pasando nada con ella y que no esté pasándonos nada con ella. Muy al contrario, dice Heidegger que la nada se experimenta en la angustia (estamos en 1929, apenas dos años después de la publicación de *Ser y tiempo*), en la extrañeza de que las cosas se nos escapan tras la operación bélica de ser reducidas a objetos útiles para el conocimiento, al ser concebidas como algo definible, bajo lo cual experimentamos que no alcanzan la definición ni la utilidad para dar con lo que la cosa sea (por no hablar -por callar- que no hay modo definitorio de definir lo que sea una definición). Así que con el callar nos encontramos, con el enmudecimiento que produce la experiencia de una nada de cosa, de una nada de ente, que impide que digamos del todo, que provoca el estado de ánimo de quien no termina de estar en casa (*Unheimlichkeit*) aun estando de facto en casa.

Por lo tanto, en diferencia con lo que la ciencia concibe, a diferencia de entender la nada como lo que queda fuera de lo ente en oposición inconcebible, como negación con respecto a todo ente, es el ente mismo quien muestra su desistimiento (*Nichtung*) – su rechazo, su resistencia- a ser concebido exclusivamente como ente, como mero objeto representable, definible y útil. En esta coyuntura y como coyuntura se situaría el *Da-sein*, desde donde lo ente ya es experimentado en su ser-nada-de-ente porque lo que un día corrió el peligro de ser leído como ese particular ente que somos (un *Dasein* sin guión alguno) ya empieza a saberse lugar de encuentro de diferencias.

Así las cosas, si “la metafísica es el preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto”¹³, si la metafísica, lejos de ser una disciplina o una rama, es el modo de ser de la filosofía cuando concibe, aglutina, generaliza, conceptualiza, parcializa, subsume y, con todo ello, da cumplida cuenta de lo que es, entonces, la metafísica no es algo que quepa simplemente ponerse a hacer o no, sino que la metafísica “es el acontecimiento fundamental del *Dasein*. Es el *Dasein* mismo”¹⁴. No en vano, el quedar velado (d)el ser de lo ente es cosa *suya* y no desatino o error, pero entonces, ¿cómo salir de aquí?, ¿cómo resolver al enigma?, ¿cómo *superar* la metafísica si está tan aquí que hasta llega a constituir aquello que somos?

III

Sigamos con el epílogo. Estamos ahora en 1943. La nada, que en 1929 se experimentaba desde el temple de la angustia, torna ahora para mostrar su acción posibilante. La nada, que era lo otro de lo ente para la ciencia, aparece ahora como su ser y, por ello,

¹² “Efectivamente, el pensar, que esencialmente siempre es pensar de algo, dedicado a pensar la nada tendría que contravenir su propia esencia.” Heidegger, M. «¿Qué es metafísica?» (1929), en *Hitos*, *op. cit.* p. 96.

¹³ *Ibid.*, p. 105.

¹⁴ *Ibid.*, p. 107.

inseparable del aparecer de lo ente mismo, de modo que la nada no puede ser ya lo nulo, ni el vacío, ni puede conducir al nihilismo, pues es aquello que hace posible que algo sea efectivamente algo. Los posibles de la nada, la nada posible, (lo otro de) la nada que decir, porque “tal vez se pueda comprobar si la nada, que determina a la angustia en su esencia, se agota en una vacía negación de todo ente o si aquello que no es nunca ni en ningún lugar un ente se desvela como aquello que se diferencia de todo ente y que nosotros nombramos ser”¹⁵.

Pese a que aún asuste la presencia de la nada, pese a que se resista el ser humano a ver más allá de lo calculado para experimentar la incalculabilidad –lo abismal, lo espantoso, dice aún Heidegger, en expresiones que también encontrarán su torna-, hay una exhortación a la acción, porque “también el pensar esencial es una acción”¹⁶. El ser humano es quien que puede llevar esto a cabo, respondiendo con ello a su propia esencia, a lo que pide y precisa su modo de ser. De aquí que hacerlo, experimentar la nada de ente, sea motivo de agradecimiento por el don que esta regala: el de conceder la posibilidad de llegar a ser lo que somos mediando las cosas que son, o dicho en sintonía con hitos posteriores del camino heideggeriano, el don de dar al juego mundo-tierra la posibilidad de llegar a ser lo que han obturado –como Urano hacía en la *Teogonía* con la fértil Gea, con la nutricia *physis*- las operaciones bélicas de la pertinaz metafísica, que nada saber hacer con la nada. No hay experiencia más decisiva, dice Heidegger, aunque tampoco más sacrificada, pues supone salir del mero ente acostumbrado hacia el abismo del que procede.

El pensar esencial –ese que “también es una acción”- es un pensar que lee, que interpreta las huellas del ser, que cuida la palabra en la que se expresa el ser y que, con ello, cuida el ser mismo. Máxima atención aquí, porque en lo que llevamos dicho hasta ahora hemos callado, nos hemos angustiado frente a la nada, hemos tachado el Ser y hasta parecía que solo era posible decir lo indecible entre abismos, desgarros y espantos para salvar la amenaza de reducir ese decir a fórmula repetible sin resto. Pero ahora leemos que el pensar cuida la palabra en la que se expresa el ser. Ahora, como de soslayo, aparece el poetizar (*Dichten*) en relación con el pensar (*Denken*) y el agradecer (*Danken*). Ahora Heidegger concluye el *Epílogo a «¿Qué es metafísica?»* con un fragmento de *Edipo en Colono*, de Sófocles; una doble alusión –al decir poético y a Grecia- que en el fondo es una y que ya va aclarando el camino a lo postmetafísico desde dentro de lo metafísico mismo, en su propio recorrido, curiosa y pertinentemente hacia atrás.

Páginas antes, había anunciado Heidegger que los poetas son aquellos que aguantan y sostienen lo velado del ser, los que experimentan la angustia que provoca la nada de ente, los que tienen el valor de habitar en ella, los que en ella se sienten en casa. Queda bien poco para que, al igual que ocurre con el abismo, el desgarrar y el espanto, este modo sacrificial y abnegado de entender la profesión poética revele su ser canto y celebración. Le queda bien poco al pensar heideggeriano para que la recepción de la palabra poética dé la medida a nuestro habitar (*Whonen*) la tierra.

IV

Recepción y medida, la expresión de la palabra que da la medida porque la recibe, porque da con ella en el juego del leer-decir que, detengámonos un poco aquí, está

¹⁵ Heidegger, M. “Epílogo a «¿Qué es metafísica?»” (1943), en *¿Qué es metafísica?*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 51.

¹⁶ *Ibid.*, p. 58.

atento a las huellas del ser, a sus señales de llegada (que son las de su retracción), de modo que el pensar es atención, interpretación de signos, lectura de huellas, hermenéutica: “El pensar esencial está atento a los lentos signos de lo que es incalculable y reconoce en ellos la llegada, imprevisible, de lo ineluctable”¹⁷. Pero, ¿qué quiere decir eso de estar “atento a los lentos signos”? ¿Qué quiere decir aquí hermenéutica?

Parece claro que de ontología habla este texto. Parece que el sentido de esta ontología tiene que ver con el modo de comprensión del ser que aquí hemos intentado describir; un modo que no puede entenderlo como substancia, sino sencilla y cercanamente como el modo de ser de lo que es. Si esto es así, Heidegger no se ocuparía de nada nuevo que en su filosofía comenzara, sino de aquello mismo que ocupa el núcleo de la filosofía misma desde sus orígenes griegos, a saber: ¿En qué consiste ser?, ¿qué decimos cuando decimos de algo que es? Ocurre que, tal y como ha preguntado Martínez Marzoa, ¿cómo determinar tal cosa si determinar algo es marcar sus límites y, por lo tanto, excluir otras cosas, cuando por definición nada se puede excluir del ser, sino que todo es? He ahí la peculiaridad del intento de comprensión del ser, que parece ser una cuestión distinta a toda otra cuestión digamos óptica.

Con lo dicho, parece que cabría una separación estricta entre eso que hemos llamado «toda otra cuestión» y la cuestión del ser. Pero esto no es así en ningún caso, y es este «no ser así» lo que señala la especificidad de lo que sea ontológico en el pensar heideggeriano. Solo es posible hacerse la cuestión del ser (la cuestión ontológica) desde la situación concreta que permite «toda otra cuestión» (por lo ente); o, dicho de otro modo, solo es posible preguntarse qué significa «ser» una vez que estamos en medio de las cosas que son, una vez que sabemos (lo) que son, una vez inmersos en el fenómeno de que algo sea de hecho algo. Así las cosas, hay ontología porque también hay lo óptico, espacio alcanzable fenomenológicamente como descripción de las cosas que son en tanto que son¹⁸.

Si ser es aparecer, con Kant ya sabemos que una cosa es *lo que* aparece y otra “las condiciones de posibilidad” del aparecer mismo, por lo que cabe una pregunta acerca de en qué consiste el aparecer mismo y no solo preguntas sobre el contenido de lo que aparece: “Puesto que el «aparecer» es el *ser* (el «fenómeno» es lo ente), la pregunta sobre en qué consiste el aparecer mismo es la pregunta sobre en qué consiste *ser*”¹⁹. Una pregunta esta que no pide predicados con ciertas notas que convengan a esto o aquello, como sí piden las preguntas por el ente, por los fenómenos, por los contenidos. Es decir: toda investigación óptica se ocupa de entes, mientras que la ontología es la pregunta sobre en qué consiste ser, convirtiéndose así la ontología en otro modo de decir filosofía, más acá –mucho más allá– de que luego pueda o no ser concebida como una de las posibles ramas o disciplinas del ámbito filosófico, quedando en suspenso, por cierto, ese *luego*, quedando a expensas de una cronología que ya no manda sobre el tiempo porque, si bien parecía que el camino solo podía ir siempre *de* lo ente *a* aquello en lo que consiste ser, Heidegger ensayará más tarde, sobre todo en

¹⁷ *Ibid.*, p. 59.

¹⁸ Y, paralelamente, en la relación de diferencia con la que comienza este trabajo, hay lo óptico porque hay ontología, espacio alcanzable ya no fenomenológicamente, sino acaso po(i)éticamente según señala la tríada *Dichten-Denken-Danken*, con cuyo concurso queda completada (y de algún modo subvertida) esta inicial consideración de lo que sean ontología, fenomenología y hermenéutica en Heidegger.

¹⁹ Martínez Marzoa, F. «¿Qué es la filosofía?», en *Iniciación a la filosofía*, Madrid, Istmo, 1974, p. 193.

«Tiempo y ser», el camino inverso, el que va del ser al ente, o mejor, el camino que abre el ser para que los entes puedan ser más de lo que habitualmente concebimos que son, sean lo otro de todo mero ente, y que entonces «lo que es» ya no sea metafísica-técnicamente esto o aquello, sino posibilidad y apertura y diferencia y abundancia postmetafísica. De paso, ocurre con este viraje que ya no basta con aquello ganado de que al tratarse de algo que nos encontramos, con lo que estamos en situación, la ontología tiene necesariamente un carácter fenomenológico.

El fenómeno –los fenómenos, pues son siempre plurales- del darse de la cosa como algo (como ente) se da en el lenguaje, se da en el decir²⁰. Y por ello en el lenguaje se da también la cuestión ontológica, esa que abre –esa que es abierta por- la diferencia ontológica que servía de comienzo a este texto. Por lo tanto, porque el asunto que aquí nos convoca se da en el decir, porque él es el espacio de juego, es preciso advertir de su cariz irremisiblemente hermenéutico, en un sentido tan radical que no tiene que ver primariamente con una suerte de interpretación que obtenga como resultado una mejor o peor comprensión de lo dicho, sino con el hecho de que las cosas solo se nos presentan a través del lenguaje en la forma de *algo*, por lo que interpretar aquí no es menos que buscar las cosas mismas en esa única forma en la que estas aparecen²¹. En definitiva, pensar el modo en que las cosas se nos dan es pensar aquello que es necesario para poder llegar a decir. Por lo tanto, no se dice la hermenéutica como una perspectiva, teoría o modo de hacer filosofía equiparable a -o en discusión con- otros, porque acaso filosofía y hermenéutica suponen una redundancia, en tanto se trata de pensar lo que es (el ente) a partir de su propio *modo* de comparecencia, desde su mismo carácter de ser, revelado este en el lenguaje, a su vez entendido como fondo en el que de antemano estamos con las cosas que son.

Con lo anterior, ontología, fenomenología y hermenéutica son tres modos de decir *lo mismo* en el pensar de Martin Heidegger, asumiendo que la acción radicalmente hermenéutica que ejerce dicho pensar sobre lo que habían sido ontología y fenomenología subvierte, excede y hasta tacha dichas *logías* renovándolas desde su misma raíz para que aún hoy, asumidos sus límites, digan lo que ellas mismas ocultaban.

V

Pero aún nos falta la introducción, que solo puede ser escrita después, cuando ya ha sido dicho lo dicho y puede desvelarse no lo que queda por decir, sino lo que viene a trastocar, a asumir/tachar fuera de sí lo antedicho. Estamos ahora en 1949, lugar desde el que regresar a 1929 hacia adelante. No otra es la tarea por hacer. Si, tomando la

²⁰ Para una breve y clara explicación de la relación entre hermenéutica y fenomenología en Heidegger, véase Bubner, R. *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1991, pp. 35-47.

²¹ “[...] la mención, reiterada en Heidegger, del carácter «hermenéutico» de la pregunta por el ser, no significa, ciertamente, que la filosofía «se ocupe de textos», si por «ocuparse de textos» se entiende algo contrapuesto a ocuparse «de las cosas mismas». Significa que toda presencia «de la cosa misma» tiene lugar en y como decir, y que, por lo tanto, la filosofía, precisamente porque atiende a la presencia de la cosa misma, es un *escuchar la palabra*, y no para arrancar de la palabra hacia alguna otra parte (sentido habitual de «interpretar»), sino para poder llegar a la palabra misma, para poder simplemente *decirla*”. Martínez Marzoa, F. *El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema «Heidegger y los griegos»)*, Universidad de Murcia, 1985, pp.81-82.

metáfora cartesiana, la metafísica es la raíz de la filosofía y de nuestro acceso al mundo, si consecuentemente es la física el tronco de este árbol, y si sus ramas son el resto de disciplinas que brotan de raíces y tronco, entonces queda abierta la posibilidad –abierta en la raíz misma- de preguntar por su lugar de asiento, por su sustento, por las condiciones de su anclaje, por su ámbito de nutrición, en suma, por ese espacio que se dice de plurales maneras: ser, diferencia ontológica, guión, apertura, *alétheia* o *physis*.

“Ahora bien –dice Heidegger- lo que sí es posible es que si algún día el pensar consigue retornar al fundamento de la metafísica ocasione un cambio en la esencia del hombre que llevaría aparejada una metamorfosis de la metafísica”²². Retornar, por tanto, como posibilidad de cambio en la esencia del ser humano que suponga, paralelamente, un cambio de la metafísica. ¿Retornar a dónde? Porque lo que está en juego no es solo, ni fundamentalmente, el estatuto teórico de la filosofía, sino la vecindad de aquello de donde la filosofía recibe su esencia y su necesidad. Importa la filosofía, es incluso decisiva, pero no por cuestiones gremiales, ni siquiera por proteger el pensamiento crítico, ni por fomentar valores o civismos, sino porque la acción del pensar que habita bajo su rótulo da con lo que nos pasa, alcanza a comprender el fundamento de la metafísica y, con ello, es capaz de atender y cuidar la co-pertenencia entre ser humano y ser. Aunque, expresado así, puede que estemos atinando académicamente a la vez que fracasamos por completo si no somos capaces de ver en dicha co-pertenencia plaza pública, palabra y escucha, debilitamiento de toda pretensión de omnipotencia, memoria y asombro, habitación y templo y arte en obra, es decir, todo aquello que hace falta, todo aquello que necesitamos para que quepa hablar legítimamente de gremios, crítica, valores y civismo. Pensar el ser en su esencia a la escucha del pensamiento presocrático –nació tan grande la filosofía que no había aún filosofía- es lo que retorna y lo que ocasiona ese cambio²³.

Pero antes de ir hacia allá, antes de realizar el viaje (hacia atrás) que casi ya emprende Heidegger hacia la *physis* y hacia lo griego como por-venir, recapitulemos un poco, revisemos los bártulos, mapas y equipajes, pues es esa función la que, decíamos, tiene toda introducción que se deje decir después del viaje, momento propicio para emprender *de verdad* el viaje y que la introducción sea ya el camino de vuelta y la vuelta del camino.

Digamos entonces que es intrínseco a la metafísica que no piense el ser, pues es lo desoculto (sin guión) su materia, para cuyo éxito se hace necesario no tener en cuenta procedencia alguna, sino llegadas, metas que, al ser descontextualizadas, se convierten en objetivas disponibilidades ahí delante. Solo así puede aparecer lo ente como tal y, con él, todas sus especificaciones y características y utilidades y rendimientos y rentabilidades y restos y cenizas. Con ello, nótese el doble salto mortal, pues la metafísica sí da respuesta a la pregunta por el ser²⁴, si bien obviándola, clausurándola

²² Heidegger, M. «Introducción a ¿Qué es metafísica?», (1949), en *¿Qué es metafísica?, op. cit.*, p. 69.

²³ “[...] no se trata de ningún renacimiento del pensar presocrático (semejante pretensión sería fatua y carente de sentido), sino que se trata de prestar atención al advenimiento de la esencia aún no dicha del desocultamiento, en el cual se ha anunciado el ser”. *Ibid.*, p. 72.

²⁴ La metafísica representa lo ente de dos maneras: expresa la totalidad de lo ente a través de sus universales; y expresa la totalidad de lo ente como ente supremo o divino. De un lado, ontología; de otro, teología. El carácter teológico de la ontología no se debe a que el cristianismo se hiciera con la metafísica griega, sino a la propia esencia del ente como desencubierto -un desocultamiento ya presente en lo griego- que hizo posible el apoderamiento de la filosofía griega por parte de la teología cristiana. Algo desoculto, sin misterio, sobre lo que

como pregunta irrelevante ante el brillo onto-teo-lógico²⁵ de la presencia de lo ente. Olvido máximo de la pregunta por el ser precisamente cuando se da por des-contada. Necesidad de prestarle atención a su olvido como experiencia. El pensar esencial no avanza sin más, porque no es mera alternativa al cálculo y al concepto, sino que se hunde en ellos, retrocede y se remite a su origen para decir (y pensar y leer) que conceptos y cálculos vienen después, cuando todo ha sido ya dis-puesto para ellos, cuando la pudorosa retracción del ser pide ser correspondida con homólogo gesto de pudor, aunque solo sea por recordar no ya la res-guardada procedencia de todo aquello que es en este mundo, sino la mortífera condición de todo gesto que no resguarde, ni acoja, ni reciba.

Pero los límites de este artículo nos dejan a las puertas del citado viaje hacia la *physis* y hacia lo griego²⁶. Aquí, con suerte, hemos hecho el equipaje. Aquí hemos escrito sobre algo previo que tal vez haya hecho posible emplazarnos para lo que Heidegger llama un actuar adecuado a la vista de lo mucho que está en juego. A saber:

“Pero esta necesidad se basa en la posibilidad de que se le pueda garantizar todavía a la tradición histórica un espacio libre acorde con su legítima exigencia. También puede ser que historia y tradición se vean reducidas a un mismo plano de almacenamiento uniforme de datos y, en cuanto tales, se vuelvan útiles para la inevitable planificación que precisa una humanidad dirigida”²⁷.

VI

Se nos impuso la necesidad de delimitar qué es la metafísica tras haber atendido a la diferencia ontológica; del mismo modo que esta diferencia solo nos pareció comprensible en el marco de la pregunta por la verdad como juego de des-ocultación. Con esto, se han dejado abiertos los posibles que cabe retomar, pues ya estamos en disposición de comprender por qué (y hacia dónde) se puede seguir, qué es lo que hace posible que, una vez asumido el omnímodo proceder metafísico, podamos decir algo que aluda a lo que está fuera de él. Valgan estas palabras de Gianni Vattimo como resumen y lanzadera:

“[...] Heidegger considera que la metafísica es la historia al fin de la cual del ser, como tal, ya no queda nada, es decir, en la cual el ser es olvidado en favor del ente ordenado como sistema de causas y efectos, de razones todas desplegadas y enunciadas; cuando el olvido del ser es total y completo la metafísica ha terminado, pero también se ha realizado totalmente en su tendencia profunda. Ahora bien, este olvido total del ser es la total organización técnica del mundo, donde

se puede teorizar. Todo lo contrario de una búsqueda, de una locura: “¿Volverá a decidirse la teología cristiana a tomarse en serio las palabras del apóstol y, de acuerdo con él, a tomarse la filosofía como una locura?”. *Ibid.*, p. 87.

²⁵ Para entender el giro que experimenta lo teológico a la luz de la *Kehre* heideggeriana y desde la raíz misma del *lógos* irreductible a mera lógica, véase Oñate, T. «¿Adiós al nihilismo? Reflexiones sobre la Teología Política de la Ontología Hermenéutica a partir del Segundo Heidegger», en Oñate, T., Cubo, Ó., O. Zubía, P. y Núñez, A. (eds.), *El segundo Heidegger: Ecología, arte, teología*, Madrid, Dykinson, 2012.

²⁶ Para recibir una crónica de este viaje ya sin los apuros (ni las denuncias, ni las violencias) de lo moderno hacia lo teológico inmanente racional, sino con la recepción (de otro modo, en otro comienzo) de la dimensión divina fundada en el nacimiento griego de la filosofía, véase Oñate, T. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad: Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Madrid, Aldebarán, 1999.

²⁷ Heidegger, M. *Hitos*, *op. cit.*, p. 14 (nota preliminar).

ya no hay nada «imprevisto», históricamente nuevo, nada que se sustraiga a la programada concatenación de causas y efectos. En el fin de la metafísica como técnica se explicita también el nexo original, que antes había permanecido encubierto, entre metafísica, dominio, voluntad. El sistema de la total concatenación de causas y efectos que la metafísica prefigura en su «visión» del mundo, y que la técnica realiza, es expresión de una voluntad de dominio.”²⁸.

Es *ahora*, por consumación, cuando cabe un «fuera de la metafísica». No, por supuesto, el *ahora* personal de Heidegger, como si la llegada de un filósofo llamado así -y su mayor o menor clarividencia, su interés y su punto de vista- marcaran la idoneidad del momento para ese afuera. Si así entendiéramos el *ahora*, no estaríamos comprendiendo nada, pues estaríamos convirtiendo la filosofía en un conjunto de pensamientos que, sumados, van dando como resultado una particular historia, un muestrario, una estantería de supermercado²⁹, un listado, una recopilación, una extrema pobreza llamada muchas veces cultura donde por aquí aparece Platón, un poco antes Heráclito y luego, qué sabemos, Aristóteles, Agustín de Hipona, Descartes, Kant, Hegel... y *ahora* Heidegger, quien vendría a aportar *su* visión de las cosas usando los aperos de labranza, las herramientas o las armas –sobre todo las armas- de una disciplina llamada filosofía, que por supuesto estaría ahí antes de él, antes de Marx, antes de Schelling y así hasta ¿antes de quién? Pero no hay ese *antes*, porque no hay filosofía antes de que de hecho alguien se ponga a decir filosóficamente (porque ha escuchado filosóficamente), de modo que cada vez que alguien escucha y dice de tal modo empieza la filosofía a serlo de una vez por todas y cada vez la única vez. Lo extraño de la situación, su enigma, es que es siempre diferente y, a la vez, siempre la misma. Es siempre la misma porque leer la situación es, en todos los casos, preguntarse aquí y ahora qué estamos diciendo cuando decimos situación, qué hace falta para que demos con un *algo* que podamos identificar como situación, cuál es el ser de un ente que podemos llamar situación, de dónde procede, no ya este o aquel estado de cosas, sino la noción misma de estado de cosas. Lucen aquí las diferentes respuestas dadas a la misma pregunta, decires plurales sobre el mismo acontecimiento originario, sobre una ontología en diferencia que nombra el darse de la situación, de nuestra situación, la del mundo sobre la tierra, que se dice, otra vez, *physis*. Diversidad, por tanto, en la unidad; única diversidad legítima.

Diversidad que resulta de los modos de lectura que la cosa misma, que la situación permita, quedando deslegitimadas toda visión ahistórica y toda visión meramente historicista, pues ambas son las dos caras del mismo fenómeno metafísico: la primera, por esenciliazar o desarraigar; la segunda, por inscribir en una cadena de montaje del tiempo homogéneo, lineal y progresivo. Pero si hemos leído bien, es pensable el pasado como una exigencia contemporánea, como un futuro. Estamos tan lejos de lo que ocurre a nuestro alrededor por la desatención a ese pasado, por su clausura, por la tan experta e hipertecnificada incapacidad de escucha de sus voces y silencios y cantos y también quejidos. La cosa misma pide atención, la situación exhorta, la historia de la noción de ser, este estado de cosas presente imposible de ser

²⁸ Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, (trad.) Juan Carlos Gentile, Barcelona, Península, 1986, pp. 131-132.

²⁹ “Sí, la tierra de las sociedades anónimas acabaría por lograr -si no lo había hecho ya- que la naturaleza se asemejara a un hospital ambulatorio, y las calles de las ciudades, gracias a la renovación urbana, fueran difíciles de distinguir cuando uno estaba borracho de las pirámides de alimentos envasados en los pasillos de los supermercados”. Mailer, N. *Los ejércitos de la noche* (1968), Madrid, Anagrama, 1995, p. 139.

comprendido sin la referencia al camino recorrido por dicha noción desde su origen y como origen (en el fondo y como fondo siempre aquí, in-disponible).

Este es el *ahora* al que aquí hemos intentado llegar, el de revelar cómo detrás de cada sistema, categoría o proyecto se agazapa una determinación metafísica que cubre de ruinas y condiciona todo decir que no escuche, que no se haga cargo de sus límites. Es *ahora* cuando cabe constatar que esta errancia de la filosofía (y del mundo) hace posible revitalizar el vigor de la filosofía (y del mundo) cuando retorna a su origen en la diferencia ontológica, cuando recuerda que no trata de ningún *algo* ahí delante, cuando alcanza a comprender que solo trata de entes en referencia a la nada de ente de la que proceden; obstinada abundancia que permite leer «postmetafísica» sin las pesadas cadenas de la mera cronología, sin la servidumbre del mero progreso, sin lo desalmado de la mera crítica...

Como cuando en día de fiesta, ejerciendo, con Rilke, “la renuncia a leer negativamente aquello que es”³⁰, de regreso a casa, en vuelta (*Kehre*) hacia lo abierto.

Bibliografía

Bubner, R. *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1991.

Derrida, J. *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Valencia, Pre-Textos, 1989.

Gadamer, H.-G. «Hermenéutica y diferencia ontológica» (1989), en *Antología*, Salamanca, Sígueme, 2001.

Heidegger, M. «¿Qué es metafísica?» (1929), en *Hitos*, versión de Arturo Leyte y Helena Cortés, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

____ «Epílogo a «¿Qué es metafísica?»» (1943), en *¿Qué es metafísica?*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

____ «Introducción a ¿Qué es metafísica?», (1949), en *¿Qué es metafísica?*, *op. cit.*

____ «En torno a la cuestión del ser (*Über die Linie*)» (1955), en *Hitos*, *op. cit.*

____ «¿Y para qué poetas?», en *Caminos de bosque*, (trad.) Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

Mailer, N. *Los ejércitos de la noche* (1968), Madrid, Anagrama, 1995.

Marieta, I. «En el origen de la diferencia ontológica: Heráclito en la interpretación de Jean Beaufret», en *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*, (eds.) Teresa Oñate, David Cáceres, Paloma O. Zubía, Ángela Sierra, Yasmina Romero y Vicente Muñoz-Reja, Madrid, Dykinson, 2013.

Martínez Marzoa, F. «¿Qué es la filosofía?», en *Iniciación a la filosofía*, Madrid, Istmo, 1974.

³⁰ Heidegger, M. «¿Y para qué poetas?», en *Caminos de bosque*, (trad.) Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2010, p. 273.

____ *El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema «Heidegger y los griegos»)*, Universidad de Murcia, 1985.

____ «A propósito de los *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger», en *Daimon* (Universidad de Murcia), 2, 1990.

____ *Heidegger y su tiempo*, Madrid, Akal, 1999.

Oñate, T. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad: Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Madrid, Aldebarán, 1999.

____ «¿Adiós al nihilismo? Reflexiones sobre la Teología Política de la Ontología Hermenéutica a partir del Segundo Heidegger», en Oñate, T., Cubo, Ó., O. Zubía, P. y Núñez, A. (eds.), *El segundo Heidegger: Ecología, arte, teología*, Madrid, Dykinson, 2012.

Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, (trad.) Juan Carlos Gentile, Barcelona, Península, 1986.

Volpi, F. *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*, (ed.) Valerio Rocco Lozano, Madrid, Maia ediciones, 2010.