

Autenticidad y ambigüedad

En las lecciones universitarias anteriores a la publicación de «Ser y Tiempo», pero dentro del círculo temático de esta obra, Heidegger caracteriza a la Ontología como la ciencia del Ser, cuyo método es la Fenomenología. Más tarde, evitando las equívocidades que puede suscitar en este caso la palabra ciencia, pero no sustrayéndose a las que evoca la expresión «Ontología fundamental», define a la filosofía como la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del Dasein, de una analítica de la existencia. A la exposición de ese proyecto inconcluso dedicó el escrito antes mencionado, y que ha tenido un destino singular dentro de la historia del pensamiento. A una deficiente lectura de la Introducción, o al pasar por alto el último párrafo, ha atribuido Heidegger la serie de malentendidos que han acompañado las sucesivas recepciones o reapropiaciones de la obra, ya sea en clave antropológica, ética, política, existencialista, cuando no metafísica. Pero lo cierto es que el período de su máxima vigencia ha sido posible a pesar o precisamente por esos malentendidos. Por el contrario, la diferentes versiones de la «Kehre», y la fijación posmoderna en el llamado «último» Heidegger, han convertido el proyecto de lo que fue un texto oracular en letra olvidada o materia de disección académica.

Recaer en esos «malentendidos» es casi inevitable, y el propio Heidegger sabe de la acusación de «violencia» a su interpretación de los clásicos. Máxime si tomamos su clave hermenéutica de que la historia no tiene por objeto hechos sino posibilidades, y que consiste precisamente en la liberación de esas posibilidades; que éstas conforman lo que en expresión benjaminiana, no extraña a él, es el «tiempo-ahora». A esa temporalidad extática en que se desvive el presente subyace una idea de salvación, se realice o no expresamente bajo la óptica de vencedores o vencidos, y en cualquier caso es una reconstrucción desde la nostalgia hegeliana de la idea de totalidad. Podría decirse que ese método constituye una suerte de autointerpretación ontológica, de pretendida neutralidad

axiológica, que luego se traduce en una historia lineal frecuentemente descarnada de tema y de contexto, a pesar de su constante apelativo a los autores o las cosas «mismas». La versión posthistórica no parece modificar la dirección, ya que la disolución en «historias» acaba remitiendo en la memoria creativa a la mitología de los orígenes.

En la conciencia, pues, y, por tanto, la decisión de caer en alguno de los anunciados malentendidos quisiera exponer una de las posibles «historias» de «Ser y Tiempo», extrayendo ciertas claves hermenéuticas del mismo. La tarea no es difícil, ya que se trata de lo referido a un término tan equívoco como es el de «Eigentlichkeit», y que tiene como horizonte otro no menos ambiguo, el de «facticidad». La unión entre ambos podía establecerse así: facticidad significa lo mismo que existencia, es decir, el modo de ser del Dasein y autenticidad es la existencia reapropiada. Quisiera también indicar que el análisis heideggeriano se inserta en el contexto de la crisis de la modernidad, de la «decadencia», pero no de su abandono. El discurso filosófico moderno tiene a la «autenticidad» como meta y origen y, en ese sentido, el «progreso» debe entenderse como un regreso. En la teoría moderna del «factum» está ya prefigurado el círculo hermenéutico, y la andadura metódica de ese hombre habitante de dos mundos o de un mundo escindido, de la ambigüedad en suma.

* * *

La facticidad no alude a «hechos», ya sea desde el punto de vista de la metafísica de la realidad (esencia), o de las ciencias de la efectividad (onticidad). Para Heidegger, concebir al Dasein como sujeto, conciencia, persona, hombre, vida..., significa hacerlo desde una indiferenciación ontológica. Porque no se trata nunca de algo «hecho», sino que su ser consiste en un «gestarse», por eso no pueden serle aplicadas semejantes categorías, sino más bien el análisis y la explicación fenomenológica liberalizadora de sus estructuras existenciales dinámicas. En esto consiste un análisis de la existencia, una hermenéutica de la facticidad, como prefiere denominarlo en sus lecciones (G. A. 63.7). Pero la palabra facticidad tiene, además de estos, la ventaja de otros elementos diferenciadores para Heidegger: con ella se evitan expresiones como «existencia humana» o «ser humano» que, según él, remiten a contextos modernos y cristianos en los que se deja de lado, a veces por supuesto, el modo de ser del Dasein. Resta por ver si esas intenciones metodológicas e históricas se mantienen en el desarrollo de los análisis.

Una hermenéutica de la facticidad consiste para Heidegger en preguntar a «nuestro propio» Dasein por su modo de ser. La transitividad del ser es lo que explica y posibilita una vida fáctica, es decir, la expresión en un «da» de un característico modo de ser. La hermenéutica no significa en este caso un investigar sobre o interpretar a, ni menos todavía hacer filosofía; no tiene a la facticidad como objeto sino que es ya un

modo de ser suyo, su autointerpretación, el hacerse transparente su ser al Dasein. Esa transparencia es la que configura la propiedad de lo auténtico, porque no se trata de un yo conciencia o sujeto trascendental, concéntrico, sino de la excentricidad de la existencia transida de temporalidad, es decir, del «hoy». Palabra que designa el comienzo y contenido inmediato de la hermenéutica de la facticidad: empezar por la «actual interpretación del hoy», para a continuación desvelar lo que se oculta en el ocultamiento de la cotidianidad. De ese modo se comienza a ir a las «Sachen», a los fenómenos, se inicia el análisis fenomenológico.

Pero antes de examinar su desarrollo, ya el planteamiento mismo no deja de presentar problemas. La investigación fenomenológica tiene por objeto, (y parte de), un *factum*: el de las estructuras existenciales. Estructuras que en el círculo hermenéutico posibilitan y son la meta del análisis. Pero el *factum* es también el nombre moderno de lo originario y de lo ordinario, y significa lo universal que siempre se encuentra, porque lo constituye, en lo particular. El *factum* (en las dialécticas del idealismo) es el signo de la ambigüedad mitológica: lo que se revela en el análisis (fenomenológico) de lo cotidiano, pero que entrega algo más que una mera descripción de lo mismo, ya que permite «ver a través» lo «auténtico», como su contrafigura. Y esto, en su pretendida neutralidad ontológica, no deja de ostentar, aunque sea semánticamente, rasgos axiológicos. Quizá no por casualidad, o por problemas de lenguaje, si rastreamos lo que significa el primado de la razón práctica en los diferentes idealismos, donde el análisis de la facticidad plantea simultáneamente los problemas de una existencia escindida (llámese habitante de dos mundos, o de dos modos de ser en el mundo) y de su deseada o indeseable mediación; donde la voluntad acaba consiguiendo también un estatuto teórico, además de, y precisamente por, su carácter ontológico. Reflexionando sobre esto, puede surgir la sospecha de que Heidegger cae parcialmente en esa lectura nietzscheana de la modernidad que luego va a utilizar para luchar contra ella; y que «Ser y Tiempo» incorpora mucho del proceder metódico de la modernidad, a pesar de la Destrucción, mirado en la aparente contrafigura de Descartes y sobre todo en el diálogo con Kant. No sería difícil encontrar paralelismos entre la «idea verdadera» en Spinoza y la comprensión del Ser heideggeriana.

Fácilmente existe el Dasein para Heidegger en el modo inmediato de la impropiedad, es decir, que no se posee a sí mismo. Se comprende desde el mundo, como entre entes en la no diferencia. El análisis heideggeriano de la existencia fáctica del Dasein expresa la figura del estar y el malestar burgués: «uno es lo que uno hace» dice el burgués, pero en un mimetismo con las cosas y con los otros, lo que le permite hacerse y sobresalir, y poseer cosas, y sentirse posteriormente insatisfecho; por el contrario, la verdadera propiedad se empieza a entender a partir de ese momento como heroicidad, como un asumir el destino y la vocación individuales explicitado en el destino generacional colectivo de existencias

auténticas, propias. Si la existencia cotidiana está dominada por la «publicidad», esto no significa que haya una «opinión pública» de lo colectivo, que es preciso formar desde la autenticidad. Pero para ello, es necesario que antes el Dasein haya tomado posesión de sí mismo. Y el camino es largo. La mayor parte de «Ser y Tiempo» está dedicada cuantitativamente a un examen de la existencia impropia. Los objetivos, el «poder ser total», el «sí mismo», lo «auténtico» y «propio» sólo se descubren y alcanzan metódicamente después de una lenta, laboriosa y «violenta» tarea de reapropiación.

La tarea está entreverada de elementos ilustrados y románticos, con todas sus paradojas. No en el sentido, ahora, de una reforma del pensamiento (cultura) que transforme cualitativamente al hombre y la sociedad. El paralelismo ilustrado-romántico se muestra en el análisis de la existencia cotidiana como «minoría de edad» de la que se sale mediante el ejercicio crítico de la razón (dialéctica), y de las experiencias límite existenciales. Se configura así una dialéctica luz (modernidad) y noche (romanticismo), al modo como la encontramos en Novalis; entre héroe y ciudadano (presente también en Schiller y Ortega), habitual en la literatura del primer cuarto de siglo, y cuya resolución transcurrirá por caminos a menudo contrapuestos. Más tarde, la posibilidad de contribuir a dirigir-determinar (La «Bestimmung» fichteana) el destino colectivo se identificará con el destino individual, y se concretará, entre otros aspectos, en un replantear el «Conflicto de las facultades», es decir, el papel dirigente de las humanidades, de la filosofía, en la misión que tiene la Universidad, amenazada por la técnica, dentro de la Nación. Pero sin que por ello se rompa el esquema de «Ser y Tiempo»: la técnica como fenómeno planetario constituye nuevamente el modo de existencia fáctica, cotidiana, que en la experiencia del desarraigo de la tierra permite «ver a través» un modo de existencia auténtica, la del trabajador (Junger).

* * *

El Dasein, la existencia, afirma Heidegger, es en todo caso «mía». Y con ello se expresa nuevamente la facticidad. «El pronombre posesivo —dice Ortega—, precede al personal. La idea de lo “mío” es anterior a la del “yo”». Ciertamente, no sugiere con ello que la auténtica identidad personal consista y tenga su medida en la posesión de cosas. Pero, como he mostrado en otro lugar, el discurso del yo va unido al de «mi» circunstancia, en un ejercicio de salvación intelectual, de corte fundamentalista, en este caso ligado a declaradas motivaciones sociales y políticas. Ahora bien, el «amor intelectual», tiene aquí la ambigüedad propia de lo humano, donde, como es sabido el amor empieza (¿y acaba?) siempre por uno mismo. Heidegger establece más allá del «Yo» y del «Tú» la mismidad, fundamento de la diferencia, que posibilita la conciencia y relación entre ambos. Pero esa diferencia que remite a la de lo óntico y ontológico, en la

que descansa la facticidad, no sólo plantea problemas de mediación sino también de identidad: ¿Quién es el Dasein? o, más precisamente ¿De quién es el Dasein? ¿No se advierte el paralelismo con la «creencia» (no se explicita ni fundamenta) moderna de que hay una razón universal, ciertamente «nuestra», pero cuyo papel no se sabe muy bien determinar a la vista de los resultados, es decir, si se trata de nuestra razón o de la razón en nosotros? La dificultad de saber cuándo el análisis se mueve realmente en el plano óntico u ontológico lleva a preguntarse si es algo más que un problema metodológico, si la confusión no es una «ilusión trascendental» producida necesariamente por la creencia de que la existencia analizada es también «nuestra». Los «malentendidos» serían entonces inevitables, y apuntarían a un Dasein escindido cuya analítica se realizaría en un planteamiento ambiguo y se expresaría en un lenguaje irremediablemente equívoco, porque siempre lo haría en términos de lo que no es auténticamente, o quiere destruir históricamente.

En este punto resulta clarificadora la referencia a un autor y una obra aparentemente distantes de Heidegger: «El Único y su propiedad». El discurso de la autenticidad y de la propiedad se plantean unidos desde una perspectiva semántica que enlaza con la radicalidad de los planteamientos filosóficos. Por eso, el punto de partida es nuevamente el de la «Sache»: en «ir a las cosas mismas» parece consistir el intento radical, objetivo, y neutral de la Filosofía, esa es su «Sache», su asunto. Ahora bien, esa tarea se realiza desde la mediación histórica y Stirner constata que esas «Sachen» han sido siempre las mismas cosas de los mismos, es decir, que siempre ha tenido los mismos propietarios. Son las cosas, Sachen, en las que han basado su causa, Sache. En cualquier caso, la mismidad no se refiere a mí, sino a ellos, a las de ellos. En cualquier caso no son «mías». Ellos consiguen y mantienen su identidad en el altruismo de los otros. Pero, esto no es lo que se nos ha dicho, prosigue Stirner, sino más bien, que el no participar de ellas con ellos, defender mi causa, es una forma de egoísmo, de no ser: este es el discurso del Uno y Todo. Al intentar desenmascarlo, Stirner inaugura así una reflexión sobre el enlace entre la neutralidad de la cosa y el interés de la causa, en cómo se parte de lo óntico para establecer lo ontológico, que, a su vez, tiene el carácter de causa fundamento neutral de aquél; en que la insistencia en la diferencia es tanto más acentuada cuanto mayor es la confusión en el origen. Confusión que adquiere caracteres ideológicos, de falsa conciencia, ya que con ello se pretende ocultar la identidad subyacente entre ser y poder. Las relaciones entre los «Grandes egoístas», abstractamente pensados y expresados, y los individuos son las mismas que se dan entre estos, porque aquellos, las Sachen, han sido configuradas según su modelo. Se niega la identidad de los individuos en la exigencia de altruismo ya que el Ser necesita reapropiarse su identidad, pero a su vez, esto no es posible si antes el Ser no ha fundamentado en la donación de la diferencia su existencia como individuos. El Ser es siempre Ser de los entes, pero en

la diferencia concebida y expresada en términos de amor y sacrificio, en la vieja dialéctica del Amo y el Esclavo.

De este modo, el discurso del Ser es para Stirner el mismo que el de la Nada: si es en la Nada como se muestra el Ser como diferencia, será en la Nada como se muestre el individuo como tal, como «Unico»; en una Nada creadora de sí en el vacío del Ser. Para este autor, ser nosotros mismos, «únicos», significa eliminar todo lo que hay en nosotros y no *somos* nosotros mismos; significa expulsar a los «grandes» egoístas, Dios, el Espíritu, la Naturaleza, la Humanidad, el Yo, la Moral, el Estado, el Partido. Sólo después de esta tarea de reapropiación bajo el principio del egoísmo, del amor propio, es posible ser. Y esa tarea no se entiende como un instaurar la autenticidad en la cotidianidad, sino como un recuperar la cotidianidad de lo auténtico. Esto significa no interpretar al hombre por lo que no es, como Yo, sino como individuo, de «carne y hueso» que diría Unamuno; no viviendo para una idea sino para su propio interés. La cotidianidad del individuo en Stirner, lejos de ser algo dado y patente, es, por el contrario, lo que se oculta y reprime en la rutina de lo habitual. Porque durante siglos hemos sido «egoístas dormidos» a los que han dicho que debían ser idealistas, por eso siempre se ha buscado algo para el individuo que no era él. Y de este modo no se ha poseído, sino que ha sido la posesión de otros. Pero el individuo no es algo que se deba buscar, sino poseer y disfrutar en el goce de la corporalidad, la búsqueda de la felicidad, del «carpe diem», en el que el ser presente da la medida del deber ser, y el «llega a ser lo que eres» no significa sino que lo que eres efectivamente es lo que puedes y debes llegar a ser. No hay una incardinación del destino individual en el colectivo, sino el pacto alegre, franco, astuto y receloso entre los iguales, los egoístas. La teoría de la propiedad se entiende ahora en términos económicos, es decir, ontológicos: ser significa poder ser, y el individuo lo es cuando es propietario de su poder, es decir cuando es libre, pero no como algo dado, sino cuando me apropio de mí mismo y de lo demás. La propiedad no se entiende como posesión efectiva de cosas, sino de posibilidad de uno mismo en ellas, de un poder sobre ellas y sobre los hombres. Una forma de anarquismo que aparentemente resulta extraña a Heidegger en el «temple de ánimo», pero que no lo es tanto, y probablemente la diferencia quede en «sentimientos».

* * *

Fácticamente existe el Dasein para Heidegger en el modo de la impropiedad, encubriéndose a sí mismo. Y esto tiene su fundamento ontológico: el «caer» en su mundo huyendo de la falta de fundamento, de una existencia «arrojada» a la responsabilidad del «no ser», que por eso se interpreta en términos de lo que no es. Es fruto de una «tendencia» (en la neutralidad ontológica también hay «tendencias») que pertenece a la misma facticidad, es decir, a la existencia, al modo como las ilusiones

trascendentales de la razón kantiana son inevitables porque son connaturales a la condición humana. Todo esto comporta un ser dual, escindido, dramático, cuya solución consiste precisamente en la resolución misma.

El problema de esta analítica no es sólo el del círculo hermeneútico en sus diferentes versiones, el que se aparta ya de una comprensión del ser o de la existencia auténtica, que es el objetivo de los análisis, para realizar los mismos. La duda que se plantea (con el antecedente kantiano al fondo) es si lo que se «ve a través» de lo cotidiano se escapa también a su ámbito y no tiene los rasgos de la impropiedad. Si todo comprender es en situación y se articula en el habla, ¿desde qué situación y talante hace Heidegger la mencionada analítica? Ciertamente, no se trata de una mera pregunta histórica, ni tampoco aspira a conocer mejor la obra del autor por su biografía más o menos accidentada, sino un intento de «ver a través» de la existencia cotidiana de un ente (llamado Heidegger) cómo se plantea la pregunta por el Ser que al parecer (en el sentido fenomenológico de fenómeno) le va en su ser. Con gran agudeza Sloterdijk (un representante de la «izquierda heideggeriana»), ha subrayado que en el análisis de la cotidianidad se está describiendo el ambiente de la crisis cultural, social, económica y política que vive el hombre de la República de Weimar. Por otra parte, los elogios que dedica Heidegger a «La decadencia de Occidente» de Spengler son muy significativos para situar el contexto. En esa línea no sería tampoco difícil ver un trasfondo nietzscheano: correspondería a una de las fases del nihilismo en que tiene lugar la caída de los valores superiores, el triunfo de la masa que impone su propio sistema de valores; pero también en ese ambiente cultural están los discursos de las elites y la concepción de la tarea del pensamiento y su influjo en la sociedad como una tarea heroica. Eso también forma parte de la facticidad y de la cotidianidad. Porque si la pregunta por el Ser es el desarrollo de una señalada posibilidad del Dasein, ésta siempre se explicita en un diálogo con el mundo en que se es y es él a su vez un proyecto proyectado.

Aunque metodológicamente se exponga diciendo que hay que «arrancarle» al Dasein su ser originario en una investigación originaria («violenta») que marche contra la «tendencia» a interpretarse desde su no ser cotidiano, lo cierto es que la exposición originaria del Dasein se hace también desde una experiencia originaria (talante) previa. Porque la caracterización de la «caída» en términos de «huida» sólo es posible si, al menos, se ha entrevisto aquello de lo que se huye. Desde este punto de vista el planteamiento heideggeriano no difiere del planteamiento metódico de la modernidad, en concreto Descartes. Sólo después de haber recorrido el camino se hace una descripción del mismo con carácter paradigmático. El proceso de destrucción es un paso previo y subordinado al de construcción. Y de hecho acompaña todo el camino. También el de la negatividad incorporado al método y a la existencia, donde no puede desconocerse la huella hegeliana. La decisión cartesiana de buscar en sí mis-

mo y por sí mismo no sólo es el núcleo de toda existencia auténtica, sino el comienzo de toda investigación originaria.

Es, ahora, posible una «*Verwindung*» (Vattimo) en la investigación y en la existencia cuando a través de ese viaje iniciático por la cotidianidad el Dasein «ase la nada del mundo» y, en consecuencia, de la existencia. Es la inhospitalidad que no se encuentra, no comprende, no se siente en su casa, y en términos posrománticos «ya no habita la vieja casa del lenguaje», el oropelado destino trágico de los «hombres póstumos». El desarraigo es también temporal ya que es imposible permanecer en el presente, y con ello se inaugura el tiempo de la poshistoria. La angustia le pone al Dasein ante su «poder ser propio», su ser total, su posibilidad más auténtica, el «ser para la muerte». Discurso de plenitud y de aniquilación que remite al primer romanticismo idealista y al psicoanálisis. Y es que en el fondo, y no muy distinto de la modernidad, no se trata de un deseo tanto de saber, como de ser, o de ser a través del saber, que sigue teniendo un carácter sapiencial y salvífico, aunque ahora, de forma todavía más secularizada, consista sólo en la pasión del auténtico conocimiento.

Se nos proporciona otro contexto no muy distinto del carácter iluminativo (los sueños, la gran luz) que reposa en las intuiciones de la modernidad. Me refiero al paralelismo con los análisis que hizo Heidegger de la experiencia de la vida en los primeros cristianos. La angustia por el modo de ser en el mundo se vive también como una «amenaza». Esta es inseparable de la experiencia de la facticidad de la existencia. Es una amenaza que surge de la propia existencia, pero que es, a su vez, el fundamento de la esperanza. El modo de vida cristiano, tal como aparece descrito en los pasajes de la primera Epístola a los Tesalonicenses, es el de una existencia auténtica (los hijos de la luz) rodeada de inautenticidad (los hijos de las tinieblas), de la contraposición entre los hijos de Dios (Ser) y del mundo (entes), de los durmientes que objetivan y los despiertos que preguntan. La vida es concebida como una vigilia perpetua, es la vida fáctica de la espera. La certeza de la llegada postrera y la incertidumbre del momento hacen que se viva el futuro como la posibilidad presente en que se cumplirá el logos del anuncio mesiánico. Pero la espera no significa pasividad, ya que sólo tiene sentido en la decisión renovada. Es un acto en el que el conocimiento es la piedad preparatoria de lo que vendrá como salvación gratuita. La decisión es necesariamente indeterminada, ya que lo es por la propia existencia cuyo contenido es la espera de la llegada, es decir, un fundamento carente de fundamento objetivo. Pero que obliga a llevar una existencia siempre determinada por la amenaza de que «el día del Señor llegará como el ladrón en la noche»: El Señor (Ser) es tiempo existencial. El cristiano «vive peligrosamente», pero en la confianza del poeta de que allí donde está el peligro crece la salvación, o, como se dice en Romanos 4, 18 «Contra toda esperanza» llenos de esperanza, y, por lo que el pensador en y de un tiempo indigente concluirá más tarde «sólo un dios puede salvarnos».

En esas experiencias límite, tan comunes a las filosofías de la existencia, nunca tiene lugar la enajenación, porque sólo de ellas surge la posibilidad de filosofía. Por eso, afirma Heidegger, la decisión es fruto de la «fría» comprensión de las posibilidades fácticas y básicas de la existencia, ante las que nos pone la «fría» angustia. De ahí el rechazo de los análisis psicológicos, antropológicos, o éticos que sólo parecen como sustitutos. A esta separación de niveles, que es una proyección del pensamiento de la diferencia, parecerían contribuir declaraciones como la de Sartre quien, al final de su vida, afirmaba no haber tenido nunca angustia en todos los días de su vida. Los trastornos de Bernhard expresan su angustia y lucidez en monólogos que escucha y transcribe el filósofo-dios-espectador. Esta angustia por la amenaza existencial de una naturaleza desatada, y que se escapa a toda ponderación y asimiento, o la técnica mortífera manipulada por los hombres, abre paso a una curiosidad de nuevo signo, en que el saber está al servicio del cálculo de las posibilidades existenciales, tal como ocurre en las descripciones de Poe. En esa curiosidad no hay un deseo natural aristotélico de saber, sino que el mundo amenazante pone en juego la totalidad de los recursos humanos. Heidegger dirá que ese descubrimiento de las posibilidades fácticas de la existencia auténtica nos viene por la «conciencia moral». No creo que sea casual el paralelismo con la «conciencia mejor» de Schopenhauer, en la que se patentiza el ser propio de la existencia y del mundo poniéndonos ante la decisión de afirmar o negar aquello que vemos y somos cotidianamente. Las conclusiones de lo que significa esta expresión van ya más lejos de la autointerpretación heideggeriana sobre la inevitabilidad de emplear un lenguaje ético como parte de la tradición metafísica moderna en que estamos sumidos y que se trata de destruir. O de la observación sobre los peligros de peregrinas asociaciones semánticas y de contexto. Porque esa destrucción tiene un sentido positivo para él: la búsqueda de experiencias originarias. Y esas experiencias traducen un modelo de autenticidad aparentemente distinto del que subyace (y contra el que se rebela), a las normas e imperativos burgueses en versión degenerada por su sofisticada expresión ética o política. Es el modelo de la autonomía, de, por utilizar la expresión de su amigo Junger, el «anarquismo de lo elemental». Pero, como ha mostrado Peter Weiss, la lectura mitológica, aunque sea en clave actual, de las excelencias del héroe, siempre necesita de una relectura. Estamos ante una pretendida nueva ética, que, por distinguirse de la anterior, se niega el nombre de tal, aunque siga utilizando su terminología.

La decisión es para Heidegger una elección, desde y para sí mismo, no condicionada por las circunstancias en las que se interpreta y toma la decisión. Pudiéndose suscitar reacciones contrapuestas: desde la del estudiante que, después de escuchar a Heidegger afirmaba (Loewith dixit), «estoy decidido, pero no sé a qué», a la observación malévola de Adorno, de que quien escucha esta «jerga» ya sabe perfectamente a que atenerse.

En todo caso, la decisión es lo que constituye para Heidegger el «destino individual», indeterminado como la decisión y determinado en cada decisión, que se configura en el «destino colectivo» mediante la cooperación y la lucha. El «destino individual» es la historicidad auténtica, ya que es el modo de gestarse el Dasein como tradición de sí mismo, desde el futuro. Por el contrario, la historicidad impropia encubre al Dasein su propio destino en una presencialidad que se proyecta sobre el pasado olvidándolo como tal, persiguiendo lo moderno. Historicidad es, así, posibilidad y la historia no lo es de hechos sino de posibilidades. Recuperarlas en la «reiteración» es ser en lo sido, en la historia. En realidad no volvemos a ella, sino que siempre estamos viniendo de ella.

* * *

El discurso de la propiedad, de la autenticidad, se revela así, en toda su ambigüedad, como uno de los temas centrales de «Ser y Tiempo», también de la vuelta al fundamento de la metafísica, que intenta realizar en «Las Preguntas fundamentales de la Metafísica». En la nota 59 de *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger vuelve la mirada sobre lo escrito en «Ser y Tiempo» y afirma que su intención era elucidar la trascendencia, el horizonte trascendental de la pregunta por el Ser; desde esta perspectiva precisa también los sentidos de autenticidad e inautenticidad en la hermenéutica del Dasein, liberándolos de toda connotación subjetivista y rechazando las reiteradas interpretaciones antropológicas. Se esté o no de acuerdo con esas apreciaciones retrospectivas, la mencionada nota es uno de los eslabones de la autointerpretación de Heidegger tendente a mostrar la continuidad de un pensamiento cuyos giros afirma se producen sólo por lo que debe ser pensado, por la posición del Sol-Ser. En este contexto se puede insertar ahora la prosecución de la dialéctica del idealismo emprendida antes, bajo la forma de una diálectica expresa de la metafísica y de la modernidad. Las preguntas fundamentales de la metafísica son una muestra de ello y se plantean en el ámbito todavía ambiguo de la Ontología fundamental: desde la metafísica y contra ella, convirtiendo a la metafísica misma en problema, desde la cotidianidad filosófica de una época histórica (la modernidad) a la búsqueda de un fundamento originario de las mismas, que ya no es histórico por originario. En cuanto preguntas su planteamiento es moderno, y responde a un pensamiento objetivador, en el que la respuesta ya está prefigurada en la pregunta, porque la supone. Pero la «reiteración» de las mismas significa la decisión por el ámbito de lo originario, del fundamento-abismo, de donde surge la posibilidad misma de la pregunta. Así, la comprensión del Ser contiene ya la primera y última respuesta originaria (Urantwort) para todo preguntar; esa comprensión se realiza en un proyectar descubridor del Ser (verdad) que constituye la acción originaria (Urhandlung) de la existencia humana; en esa acción, el Dasein es el proyecto proyectado que

trasciende los entes hacia el Ser en la diferencia, su modo de gestarse, de acontecer, lo que configura su historia originaria (Urgeschichte); así el Ser se revela como fundamento infundado, como abismo cuya irrupción en nosotros es el movimiento originario (Urbewegung) que realiza la libertad.

El discurso de la autenticidad no sólo se continúa, pues, en la pregunta-búsqueda de lo originario sino especialmente en aquello que constituye su raíz: la voluntad. Trascendencia, fundamento, verdad, Nada, son tautologías para Heidegger (no me refiero a la crítica desde la Lógica), en el sentido de que son cada uno un logos que apunta y surge de lo mismo: el Ser. Ahí acaba y empieza un modelo de pensamiento. Y la respuesta a la pregunta por su esencia es siempre la misma: la libertad. Una libertad que expresa una voluntad, no entendida como facultad, distinta o contrapuesta a otras, sino originaria, indeterminada, «neutral» respecto a posibles interpretaciones éticas. Pero que precisamente por eso remite en el contexto histórico en que la tematiza Heidegger a una nueva herencia de Kant pasada por el romanticismo: el primado de la razón práctica, llevado a sus últimas consecuencias en las filosofías de la libertad, como, por ejemplo la de Schelling. La libertad como el abismo fundante y no fundado de la existencia, como Ser. Una razón práctica a la búsqueda de un logos que permita sobrepasar y funda la experiencia.

Por eso, cuando ahora Heidegger habla de existencia auténtica, lo hace también en términos de decisión y compromiso: compromiso con la verdad. Y este consiste en el «compromiso con el desvelamiento del ente en cuanto tal», en un dirigirse a los entes liberando el espacio de lo abierto en el que estos pueden manifestarse como tales. Sólo entonces es «da» el Dasein, sólo entonces comienza la historia humana, ligada la pregunta por el Ser. Pero, conviene puntualizar, a la esencia del compromiso pertenece también la del no-compromiso, de la misma forma que la no-verdad forma parte de la verdad. Esto significa para Heidegger que la filosofía está necesariamente dividida (Zwiespaltig): su pensar se mueve entre la «Gelassenheit der Milde» que no se niega al ocultamiento y la «Entschlossenheit der Strenge», que no destruye el ocultamiento «pero obliga a su esencia intacta a abrirse al comprender y de ese modo a su propia “verdad”».

La autenticidad, ligada a decisión y compromiso va adquiriendo, lejos de desaparecer tintes cada vez más singulares. Porque esta es la «serena» y «decidida» ambigüedad del pensamiento: el error y el errar pertenecen a la esencia de la verdad, y están incluidos en la necesidad de la libertad. Ya que se trata de una estructura ontológica «neutral», aunque funda comportamientos fácticos, está más allá de toda connotación y valoración ética, social y política. Donde no hay responsabilidad personal, porque se trata de la manifestación destinada de lo originario y elemental, tampoco tiene sentido hablar de errores personales y pedir disculpas. No hay de qué, y quien pretenda ingenuamente pedir las siempre estará en un compromiso: el de quien no ha entendido el juego de luces y sombras de

la verdad, no habla con propiedad, sino desde la publicidad, no se posee a sí mismo; en realidad es que todavía no se ha preguntado radicalmente ¿Qué es la metafísica?

* * *

Según Heidegger, lo propio del preguntar metafísico es que se adentra y cuestiona la totalidad de la metafísica, incluida la existencia del que pregunta. Es una pregunta radical, y por eso la metafísica es el «acontecimiento radical de la existencia». De todas las preguntas fundamentales de la metafísica, la que las resume y lleva al límite es precisamente esta, «¿Qué es metafísica?». Es importante, subraya Heidegger en la autointerpretación, que se mantengan las comillas en la escritura, ya que de este modo se puede advertir que seguirá siendo una pregunta. El modo de plantearla está determinado por las posibilidades fácticas de la existencia, por el hoy y el aquí. En este caso, la palabra facticidad remite directamente a lo óntico, y no hay confusión: nuestra existencia académica —dice Heidegger— está determinada por la ciencia. El estado de la ciencia conforma nuestro modo de existir: la fragmentación de los ámbitos, consolidada en disciplinas y consagrada por la organización técnica en la Universidad. La ciencia está desarraigada y con ello nuestra existencia. Pero esto con ser grave, lo es todavía más por las pretensiones de la ciencia que, sumando lo cuantitativo de los fragmentos, pretende abarcar la realidad toda, el ente en totalidad. Ahora bien, al ocuparse sólo de esto, y de nada más, al no querer saber nada de la Nada, conforma también una existencia equívoca: desconoce y no se preocupa de aquello que, al menos, sirve para delimitarla negativamente. ¿Qué pasa, pues, con la Nada?

La forma de plantear esta pregunta puede parecer casual, circunstancial, propia de una lección de un filósofo ante un público compuesto mayoritariamente de no-filósofos, y no exenta por ello de un cierto aire provocador. Esta impresión se vería reforzada por la advertencia de Heidegger en el «Nachwort», de que no debe pensarse que la pregunta por la metafísica sale necesariamente de un diálogo con las ciencias. Sin embargo, la advertencia proviene de un contexto distinto (1943-45) a cuando se pronunció la lección (1929). En el contexto inmediato de la misma, por el contrario, ese punto de partida se revela esencial. Primero, porque dadas las circunstancias, se trata de un programa, ciertamente esquemático, de lo que el nuevo catedrático en Friburgo piensa sobre la Filosofía (en) y la Universidad. Desde este punto de vista, se inserta en la tradición de los escritos y discursos de los filósofos alemanes sobre el lugar y misión de la Filosofía en la Universidad. Y por ello permite también trazar una línea de continuidad con su posterior discurso de Rectorado de momento y al menos, en lo que se refiere a la tarea renovadora y directora de las Humanidades en una Universidad tecnificada. En segundo lugar, se trata de un planteamiento paralelo al realizado con las otras preguntas funda-

mentales de la metafísica, Verdad y Fundamento, ya que en ellas se parte de una delimitación de esos temas respecto a su tratamiento lógico, siguiendo el principio de razón, el paradigma de la ciencia, de la modernidad. En tercer lugar, aquí se trata también de analizar al comienzo como la pregunta por la Nada desde la perspectiva de la Lógica «es un problema que se devora a sí mismo» (y a la misma Lógica), remitiendo a un ámbito y modo de pensar distintos; significa desfondar al entendimiento mostrando que tiene otro fundamento, que no es el fundamento de todo. En cuarto lugar: siguiendo la autointerpretación de Heidegger, vemos que cada vez afirmará más decididamente la identidad entre ciencia y metafísica, alcanzando ambas su culminación en la época moderna. Las dos son la historia de la verdad óntica. Por eso, si como asegura, lo que intentó en los escritos de las preguntas fundamentales de la metafísica fue volver al fundamento de la misma, entonces ese intento incluye también a la ciencia. Por eso, tampoco es casualidad que estos discursos aparezcan unidos en el Discurso de Rectorado. Este, en contra de lo que se ha llegado a afirmar, no es tampoco un discurso circunstancial, ni de menor calidad filosófica, sino que se plantea también desde lo que en ese momento se entienden como posibilidades fácticas de la existencia. El que Heidegger haya insistido en su relación con «¿Qué es metafísica?» debería, al menos, hacer reflexionar.

El temple de ánimo, raro, radical, el otro modo de existencia desde el que se experimenta la Nada es la angustia. En «Ser y Tiempo» es el que descubría la autenticidad de la existencia. Ahora, por una curiosidad semántica, está desprovista de todo acento personal que antes pudiera inducir a equívoco: no la sentimos ni tú ni yo, sino «uno», lo impersonal. El «Man» refuerza el elemento de indeterminación de la angustia, frente a la objetividad del modelo de pensamiento lógico. Y también el definitivo carácter no angustioso, ni aniquilador de esta angustia. Porque, junto al sentimiento de impotencia frente al ente en totalidad, el Dasein experimenta también el anonadamiento de la Nada una «fascinada quietud» ante el ente en totalidad que se escapa, que se hunde, que se hace caduco. Creo que las diversas expresiones utilizadas por Heidegger para describir este temple de ánimo no son casuales, ni tampoco metafóricas en el sentido trivial de la palabra. Así, por ejemplo, «fluctuamos' en la angustia»... «En la clara noche de la Nada» ...remiten a un lenguaje de contenidos ya presentes en el romanticismo y apuntan a la posibilidad de entender la experiencia de la Nada en la angustia en clave, junto a otras, de una experiencia estética. Me refiero, y lo ampliaré en otro lugar, a los «Himnos de la Noche» de Novalis, pero también a lo que constituye un antecedente significativo: el sentimiento de lo sublime kantiano. La «fascinada quietud» que sucede al dolor e impotencia, el anonadamiento que no aniquila, sino que trasciende, descubre dos modos de existencia, y un ser escindido en ellos. El «sostenerse en la Nada» significa el Dasein como «entre», como habitante del espacio intermedio entre el Ser y los entes, es

la trascendencia en el pensamiento ambiguo de la diferencia. Que esta sea para Heidegger la actitud metafísica, es lo que la configura como el acontecimiento radical de la existencia, su forma auténtica.

Pero esa realidad será cuestionada más tarde en la pregunta que no cesa. Se lee en el «Nachwort»: «Este preguntar tiene que pensar metafísicamente y al mismo tiempo tiene que pensar desde el fundamento de la metafísica, es decir, ya no metafísicamente. Semejante preguntar sigue siendo ambiguo en un sentido esencial». Por lo que es necesaria una «superación» de la metafísica, palabra de difícil interpretación, en la que destaca nuevamente la equívocidad: es el intento desesperado de saltar sobre la propia sombra metafísica de la modernidad.

Con ser cierto esto, Heidegger nos dió otra clave óptica, menos abstracta, y más asequible del problema: las tribulaciones del profesor universitario de Filosofía. En el semestre 1929-30 impartió un curso que llevaba por título «Conceptos fundamentales de la Metafísica» (G.A., 29-30). Al comienzo Heidegger analiza las posibilidades fácticas de hacer filosofía en la existencia académica contraponiendo, al estilo de Schopenhauer, la filosofía como profesión y como vocación. La soledad individualizadora del filósofo parece transformarse en algo distinto cuando se ofrece en el mercado a través del profesor. Este es una mezcla de negociante y comediante, cuya dudosa autoridad reside precisamente en que no se le entiende. La existencia académica de la filosofía está marcada por la apariencia de una dedicación en profesores y alumnos, que luego se desmiente, pero que despierta esa expectativa. Y desde una perspectiva más general, la Filosofía se encuentra en una tierra de nadie, entre la ciencia que la rechaza y una «Weltanschauung», Filosofía de la Cultura, de la que se quiere separar. En consecuencia, no hay una verdad en filosofía que tenga los caracteres de claridad y seguridad con los que se la asociaba antes. Pero esto tiene una raíz más profunda que la pura contingencia de una situación de una época, ya que «La verdad del filosofar está enraizada en el destino humano». La existencia está sujeta a cambios y también la verdad que la expresa, de ahí que siempre tenga un carácter provisional y probable. Todo «fluctua», y, afirma Heidegger, tiene que fluctuar, porque no podemos pedirnos otra cosa distinta de la que somos. Comprender esto significa colocarse en los límites de una existencia límite, expuesta a los peligros de lo último, más extremo y más inseguro, expuesta al error. De este modo, todo concepto (Begriff) filosófico es un ataque (Angriff) al hombre que le saca de la cotidianidad y le remite al fondo de las cosas. Y también a la nostalgia, el deseo de seguridad, la filosofía como el «Heimweg» de Novalis, el impulso a querer estar en todas partes como en casa, la inquietud de querer construir el mundo en un lugar. Pero en la conciencia de que en ningún lugar somos todo, ni encontramos todo. Finitud individualizadora, límite que recoge, que reúne las posibilidades humanas en la precariedad de la existencia.

Vattimo ha formulado la tesis (por lo demás bienintencionada), de la desaparición de las ideas de autenticidad y compromiso en el periodo posterior a «Ser y Tiempo». Según él, va unida a la crítica radical que emprende Heidegger de la mano de Nietzsche al sujeto cristiano-burgués de la modernidad (al sujeto trascendental, en definitiva); después de la «Kehre» la conciencia de que es imposible llevar una existencia auténtica en un mundo inauténtico le llevaría a un pensamiento pasivo: sólo en una nueva época del Ser, que configura un nuevo mundo, sería posible una existencia auténtica.

El breve recorrido que he hecho por los textos de Heidegger anteriores al Discurso de Rectorado, redactado a partir de conclusiones, pero sin aparato erudito, por otra parte fácilmente añadible, creo que muestra un punto de partida distinto y que lleva a conclusiones diferentes a las de Vattimo. La fijación posmoderna en el llamado «último Heidegger» desfigura en muchos casos las claves del primero, y enfatiza una Kehre que habría de precisar más. El discurso de la autenticidad es esencialmente ambiguo, y también va más allá de la mera contraposición dialéctica, que Heidegger no aceptó. Va de tal manera unido al de la inautenticidad que forma parte de la misma estructura: sólo puede ser auténtico el Dasein en su tendencia a la inautenticidad y el rechazo de ella, y el mundo del «man» forma parte de la facticidad de su propia existencia. Mundo no entendido sólo en términos de presente espacial, sino de facticidad, de historia. Por eso afirmaba que no sabemos lo que es filosofar, sino filosofando y no acudiendo a la Historia. La pregunta por el Ser, como expresión de una estructura existencial, está condicionada por esa ambigüedad, y sigue siendo pregunta, aunque los cambios en la existencia humana y el destino, la obliguen a formular como «pensar del Ser». Preguntar por la Nada, afirma Heidegger, es preguntar por el Ser, pero en la oposición existencial entre un pensar calculador y un pensar esencial. ¿Ha desaparecido de éste último la autenticidad y el compromiso? Creo que no, y tampoco la ambigüedad. Baste sólo recordar que el pensar del «Ereignis» sigue haciéndose en términos de propiedad y reapropiación.

Si hay una «Kehre» en el pensamiento significa que hay una «Kehre» en la existencia: el pensar del Ser es ahora el modo de existencia auténtica basado también en una decisión, la decisión por el Ser. La búsqueda continuada de un pensamiento originario la entiende Heidegger como el «sacrificio» del pensamiento que «agradece» el «favor» del Ser, es su «eco» y le presta su lenguaje. Porque «en el destino del Ser se ha consumado ya originariamente cualquier destino del ente».

Que ese pensamiento sea o no «activo» se pone de manifiesto en un análisis de lo que entiende Heidegger por pensar, no por sus resultados en una pretendida transformación del mundo que, dice ahora, nunca ha pretendido. El «emboscado» que transita por los «senderos del bosque» tiene unos parámetros para medir la «actividad» de su pensamiento que no pasan precisamente por la medida de su utilidad. Es la continuación

del discurso idealista para el que la idea es ya en sí misma acción originaria en el recuerdo de los orígenes. Como se continúa en los posmodernos, que han pasado de la constatación de las incómodas consecuencias de la ambigüedad de los discursos auténticos a la pretendida autenticidad de los discursos ambiguos.

José Luis MOLINUEVO
(Univ. de Salamanca)