

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

El límite de la modernidad y el legado de Heidegger

HERIBERTO BOEDER

TRADUCCIÓN Y NOTAS: MARTÍN ZUBIRÍA

MENDOZA - 1999

Die Grenze der Moderne und Heideggers "Vermächtnis", en: BRAUNSCHWEIGISCHE WISSENSCHAFTLICHE GESELLSCHAFT, Jahrbuch 1990, p. 75 - 88.

Una versión italiana de este escrito apareció en la revista PARADIGMA VII, n° 22, 1990. Debo señalar en este lugar que el Sr. Marcus Brainard, ex-alumno del Prof. Boeder en la Universidad de Osnabrück, tuvo la bondad de poner a mi disposición su versión inglesa de este texto (aún inédita), que por su notable rigor y por el hecho de haber sido revisada por el autor mismo me ha sido de una ayuda invaluable para elaborar la presente traducción española.

No resulta inoportuno en este lugar dar a conocer al atento lector un "poema" de Heidegger, donde se habla del "legado" ["Vermächtnis"] tematizado en estas páginas. El poema, publicado en *Denkerfahrten* (GA 13, p. 164), reza en su lengua original y en nuestro modesto intento de traducción como sigue:

Dank

Sichverdanken: Sichsagenlassen das Gehören in das
vereignend-brauchende Ereignis.
Wie weit der Weg vor diese Ortschaft, von der aus das
Denken in fügsamer Weise gegen sich selber denken
kann, um so das Verhaltene seiner Armseligkeit zu retten.

Was aber arm ist, selig wahr es sein Geringes.
Dessen ungesprochenes Vermächtnis
gross behaltet's im Gedächtnis:
Sagen die *Αλήθεια* als: die Lichtung:
die Entbergung der sich entziehenden Befugnis.

Gracias

Deberse las gracias: hacerse decir el pertenecer en el
evento que apropia y usa.
Qué largo el camino hacia ese sitio, desde el cual el
Pensar dócilmente contra sí mismo puede pensar, para
salvar así lo recatado de su indigencia.

Pero lo que es pobre, dichoso protege lo suyo exiguo.
Cuyo tácito legado
Conserva intensamente en la memoria:
decir la *Αλήθεια* como: el claro:
El desocultamiento de la autorización que se retrae.

Editada para uso personal – Febrero de 1999

Como bien se sabe, el término, ya antiguo por su parte, de “moderno”, tuvo siempre un significado diferenciador; servía para deslindar una mentalidad contemporánea y su configuración propia respecto de otra anterior y al mismo tiempo heredada, pues tanto ésta como aquélla caían dentro de un mismo tiempo. ¿Pero qué ocurre cuando una época se caracteriza a sí misma como “la” modernidad¹ y cuando, precisamente en relación con ella, queda excluida la posibilidad de que se reitere una distinción semejante? Una mera pos-modernidad sólo manifiesta el sucederse de los tiempos, sin hacer que “la” modernidad desaparezca como una entre otras. ¿Es que acaso teme, por su parte, dejar de ser moderna? ¿Por qué “la” modernidad no se ve sometida, también ella, al diferenciar histórico por ella misma practicado? ¿Será que la “corriente” de la historia se va enarenando?

Hay una modernidad de significado singular que ha completado su configuración en cuanto tal. ¿En que sentido “singular”? Esto sólo se desprende de la delimitación de la misma. Pero ya el trazado de sus límites – al menos por lo que respecta a su comienzo histórico – parece ser arbitrario. Porque no se trata de algo dado, a la manera de un hecho histórico. Por el contrario, son los hechos históricos los que se ven atribuidos a tal modernidad, por lo que la descripción resulta ser siempre algo secundario, sustentado en una decisión previa. Tal es lo que ocurre, por ejemplo, con la decisión aquella, según la cual el programa emancipatorio de la Ilustración tiene que llegar a cumplirse cabalmente; de allí la convicción de que “la” modernidad no debe – y sólo por tal motivo: no puede – haber llegado a su fin.

La modernidad no es un ‘datum’ delimitado por sí mismo. Su delimitación sólo depende de lo que se espera de ella, bien para uno, bien para muchos. ¿Según que medida? ¿La que procede de lo que muchos, o la mayoría, experimenta como un apremio? ¿O la que nace de las predilecciones de las fuerzas sociales progresistas, que precisan todavía del impulso de la modernidad?

¿O deberíamos pensar que “la” modernidad es un ‘ens rationis’? Acaso ‘ens’

1 ‘Moderne’; con este término la lengua alemana no designa la “modernidad clásica” (“Neuzeit”), sino el período histórico que se inicia al promediar el siglo XIX y hace eclosión en la poesía y en el arte hacia 1890 con el llamado “naturalismo”.

sea decir demasiado –o demasiado poco-. En cualquier caso hay que preguntar: ‘ens’, ¿de cuál ‘ratio’? ¿De la tuya? ¿De la mía? ¿De una facultad común a muchos hombres? ¿A todos? En la medida en que ya no puede suponerse que la razón llegue a nosotros por la contemplación del orden celeste, o como un don del Dios creador, o como una predisposición “de la Naturaleza que sabiamente nos provee”; puesto que nuestra razón no se conoce a sí misma como originada por ninguna causa semejante, resulta justificado reducirla a una ‘ratio’, a una relación triádica integrada precisamente por aquellos términos que proceden del giro heideggeriano de “la destinación de la cosa del pensar”; es así como la razón, a diferencia del entendimiento, se torna inaccesible a la posibilidad de ser explicada filogenéticamente.

Nuestra *Arquitectónica racional de la modernidad*,² levantada sobre las diferentes ‘raciones’ a que dan lugar esos mismos términos, pone de manifiesto, no sin una transformación renovadora, la peculiaridad tradicionalmente reconocida como propia de la razón, aquella que consiste en pensar totalidades, en ser la facultad del silogismo. La modernidad, presentada de intento como un ‘ens rationis’ es una estructura cerrada, constituida por figuras de explicaciones de sentido [‘Besinnungs-Gestalten’],³ en las que nuestro mundo se ha desplegado por completo. ¿El parecer particular de un ἴδιος κόσμος? Aun cuando así fuese, surgido de la modernidad misma. ¿Cómo?

La mirada sobre la arquitectónica racional de la modernidad fue inicialmente posible gracias a nuestra *Topología de la Metafísica*,⁴ y ello, porque la historia que precede a este mundo de la meditación moderna mostró ser, a su vez, una estructura cerrada: una historia, que se desplegó en la Filosofía Primera y en la otra respecto de ella. Tal historia se tornó visible como resultado de la transformación de la pregunta heideggeriana ‘¿qué es metafísica?’; transformación gracias a la cual la metafísica quedó desvinculada del ‘continuum’ que la religaba con el pensar técnico; de allí que *la Topología de la Metafísica*, en lugar de tener que abandonar la Metafísica a sí misma (v. Heidegger “Zeit und Sein”, en: *Zur Sache des Denkens*, 25), se haya encontrado en la situación de poder librarla a su “mismo” y, por ende, de dejarla ser. ¿Pero cómo se explica tal situación, si la misma no nace de una ocurrencia infundada? ¿Cómo limita con el lugar donde se sitúa la modernidad y, en particular, con el que ha forjado para sí la meditación heideggeriana? ¿Cómo se mantiene atenta al “legado” de esta? Pues también acá siguen siendo válidas las palabras con que Aristóteles da comienzo a sus *Segundos Analíticos*: “Toda enseñanza y todo aprendizaje por el pensamiento tiene lugar a partir de un conocimiento previo” (71 a 1).

El legado de Heidegger se condensa en esta sola tarea: “decir la ἀλήθεια como:

2 H. Boeder, *Das Vernunftgefüge der Moderne*, Friburgo/Munich, 1988

3 La palabra ‘Besinnung’ no posee un significado unívoco. De allí que según el contexto deba traducírsela como “explicación de sentido” (véase al respecto la “Introducción” de Husserl a su *Formale und transzendente Logik*) o bien como “recolección”, en la acepción de “recogimiento” o bien de “concentración interior”.

4 H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Munich, 1980

el claro” (GA 13, 224). No simplemente la ἀλήθεια - ésta ya fue traída al lenguaje -, no simplemente el claro - éste no ha llegado todavía al lenguaje -, sino el claro, tal como sólo puede ser traído al lenguaje a partir de la ἀλήθεια. Pero para eso hubo que recuperar primero la experiencia de la voz griega. Y ello en razón de la sola necesidad de una experiencia con el desocultar desamparante bajo el imperio de la naturaleza de la técnica.

El camino hacia la verdad de esta “naturaleza”⁵ fue abierto por la recolección [‘Besinnung’] heideggeriana sobre la naturaleza de la verdad; camino que va desde la corrección [‘Richtigkeit’] hacia el ocultamiento originario [‘ursprüngliche Verborgenheit’], pasando por el desocultamiento [‘Unverborgenheit’]. Es sólo con respecto al ocultamiento imperante en este último que se comprende el sentido de la expresión antes mencionada de “traer”, el claro, “al lenguaje”: “El desocultamiento⁶ de la autorización que se retrae” (*ibid.*). Es precisamente esto lo que reclamó desde un comienzo al pensamiento heideggeriano, según su propio testimonio; y ello, con la misma dignidad que para la razón metafísica poseía lo que se le imponía como un principio.

Desocultamiento: ya no del ente, ya no del ser del ente, ya no de los “primeros fundamentos y causas”; pues el desocultar no es, como tampoco el ocultarse que lo precede, algo del pensar. Es - para decirlo de un modo oblicuo, puesto que mira como de soslayo a la teoría del ser del ente - el del Ser mismo, y, con mayor precisión todavía, el del “evento de apropiación”⁷ de Ser y pensar. Aquí el desocultamiento es, ante todo, el de la “misión del Ser” [‘Seins-Geschick’]⁸ - el de una “misión” cuyo rasgo fundamental es su carácter “epocal”⁹, esto es, desocultamiento de un ocultarse, de una retención [‘Vorenthalt’] del Ser mismo frente al pensar. Precisamente por ello el pensar queda suelto para desocultar el ente: bien como pensar metafísico, para desocultar sólo el ser del ente, bien, finalmente, como pensar técnico, para no desocultar ya sino entes. En relación con lo cual, el desocultamiento del Ser mismo es la revelación del retraimiento [‘Entzug’] como su rasgo característico.

¿Qué se retrae ante quién? En el sentido del evento de la apropiación de Ser y pensar, lo que se retrae es la “autorización”. En su límite extremo (ἔσχατον), el

5 Siguiendo el consejo del autor traducimos “Wesen” no por “esencia” (‘essentia’, ‘quidditas’), sino por “naturaleza”, lo cual permite advertir con mayor claridad la relación entre “Wesen” como sustantivo y “wesen” como forma verbal cuyo equivalente latino es ‘naturari’.

6 ‘Entbergung’; el sustantivo verbal alemán, al igual que su equivalente español, no tiene, en este caso, valor resultativo y designa, por ende, el acto mismo de desocultar.

7 Mediante el giro “evento de apropiación” traducimos el sustantivo “Ereignis”, interpretado por Heidegger (cf. Identität und Differenz) en relación con su origen verbal: “ereignen” significa, en efecto, no sólo “acontecer”, sino “hacer que algo se vuelva *propio*” (‘*eigen*’).

8 Traducimos la palabra ‘Geschick’, cuya acepción corriente es la de “sino” o “envío”, por “misión” (latín ‘missio’), a partir de la interpretación que de la misma ofrece el propio Heidegger en *Zur Sache des Denkens*, ed. cit., pág. 8, donde el sustantivo abstracto ‘Geschick’, formado a partir del verbo ‘schicken’, “mandar”, “enviar”, permite suponer la presencia de un donante que, si bien da, entrega o “libera” su don, se oculta o retrae él mismo en ese dar.

9 En el sentido etimológico del término, que deriva, a través del sustantivo griego ἐποχή, del verbo ἐπέχωμαι, “cerrarse”, “obturarse”.

retraimiento despierta la recolección [‘Besinnung’] que se diferencia respecto del pensar técnico en cuanto pensar absolutamente privado de autorización. La apertura de tal diferencia obedece a una “vuelta” [‘Kehre’] en la misión del Ser. La técnica descubre su propia “naturaleza” ocultante, desfiguradora, y, a partir de ella, la historia íntegra del retraimiento como la historia de la metafísica. Valga todo esto para recordar el legado de Heidegger; sin apelar a ningún intento de explicación.

¿Cuál es el pensamiento autorizado? Aquel cuya cosa propia le fue dada. Nuevamente Heidegger: al pensar metafísico le fue dado desocultar el ser del ente; al otro pensar – “otro” respecto de este último -, le fue dado advertir el ocultar-se y el retraimiento, precisamente en aquel desocultar que es, en última instancia, y a la vez en primer término, el desocultar técnico. Este otro pensar descubre en el comienzo griego del pensar un rastro de la experiencia del ocultarse, y ello, precisamente allí donde la ἀλήθεια es pensada como φύσις en el sentido del emerger. Ésta “tiende a ocultarse”. Ante este testimonio de Heráclito, nuestros caminos se separaron, y ello, con la distinción del λήθειν en la ἀλήθεια, respecto del κρύπτεσθαι de la φύσις (cf. “El uso griego primigenio de las palabras Logos y Aletheia”)¹⁰. Pero tal distinción fue sólo la ocasión, no ya la razón de nuestro alejamiento de Heidegger, aquella que nos llevó a franquear el límite del lugar que le es propio. ¿Dónde aparece tal razón?

10 H. Boeder, “Der frühgriechische Wortgebrauch von ‘logos’ und ‘aletheia’”, en: *Archiv für Begriffsgeschichte* 4, 1959, p. 82 –112; reimpr. en el volumen del mismo autor titulado: *Das Bauzeug der Geschichte. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und Mittelalterlichen Philosophie (El entramado de la historia. Artículos y conferencias sobre la filosofía griega y medieval)*, ed. G. Meier, Würzburg 1994.

I

La ἀλήθεια, conforme lo muestra el uso primigenio de la palabra, obliga a reparar en el sentido transitivo del λήθειν sobre el que descansa; diferente, ya por esto, del ocultar en cuanto κρύπτειν. La ἀλήθεια mueve a pensar en la posibilidad de impedir que alguien conozca algo ya conocido; pone en juego la cuestión acerca de la autorización para compartir un conocimiento. Pero, ¿cómo podría verse afectado el pensar metafísico por un impedimento semejante?

Si se repara en el “primer comienzo”, sobre el que se concentra la despedida heideggeriana rumbo al “otro”: ¿cómo comienza aquél? ¿Qué es la “misión”, en el sentido de aquella ἀλήθεια? Un “misterio” completamente manifiesto. El comienzo avistado con Heidegger, su rastro - preservado en el ocultar-se -, de la retención originaria, o de la “época” (ἐποχή), que destina al pensar a tornarse metafísico, es un resultado.¹¹ ¿En qué medida?

La *Topología de la Metafísica* ha mostrado que esta última, la Metafísica, tiene que ser entendida como filosofía ‘sensu stricto’, esto es, como un saber vinculado con una σοφία, cuya verdad no nace de la filosofía misma. Mediante la palabra “sabiduría” se designa, en términos generales, un saber acerca del destino del hombre; acerca de un destino que el hombre sólo cumple en la medida en que se distingue respecto de sí mismo: como héroe, como santo, como ciudadano. Frente a esto, su distinción respecto del animal es algo secundario; la misma cae, para decirlo con Platón, en lo vago de “el más y el menos”.

Pero para la σοφία, en orden a la cual comienza la φιλοσοφία, vale lo siguiente: ella sabe “cómo es” en la apertura de la diferencia que media entre “cómo no tiene que ser” y “cómo tiene que ser”. Este saber ha sido dado a los “sabios”, conviene a saber, a Homero, Hesíodo y Solón, y ello por parte de las Musas, como las sabientes en sentido

11 Por tal motivo carece de la originariedad que el pensamiento heideggeriano pretende ver en él.

absoluto, porque se hallan presentes¹² ante todas las cosas.

A partir del conocimiento de aquello que a uno le corresponde saber, uno está autorizado para hacer saber, o no, la verdad. Para los mencionados σοφοί, el conocimiento en cuestión les ha sido simplemente dado y que no descansa en el propio “estar presente” [‘Anwesen’] ante la cosa del saber. La filo-sofía surge precisamente entonces, cuando la πειθώ, la fuerza de persuasión, se ha retraído de la verdad de lo sabido, allí donde “lo sabido” sólo procede del hacer saber propio de las Musas. Esa retracción hace que surja la razón,¹³ que, aun cuando se encuentre sometida a las condiciones que afectan el percibir propio de los “mortales”, es capaz de hallarse presente (atenta) respecto de las cosas todas. Esta clase de presencia cobra, en orden al saber que la razón ha de cultivar, el significado del ἱστορεῖν, del observar. Lo ve todo a la luz de la distinción entre “cómo aparece” y “cómo es”; capta de intento, en lo que se manifiesta o aparece, su φύσις; en relación con esta última, la razón a la que nos referimos es la “natural”. Pero no lo es, en modo alguno, en el sentido de la suposición, invariablemente repetida sin haber sido nunca debidamente examinada, de que la filosofía se interesó inicialmente por la naturaleza, tal como ésta es siempre, ya de suyo, lo que es: el todo lo que acontece por vía natural. El pensamiento griego arcaico no conoce una naturaleza semejante, y todavía Aristóteles habrá de hablar, en lugar de ella, de la “naturaleza del todo” (cf. “¿Qué es φύσις?”).¹⁴

Si aquella φύσις, tal como fue inicialmente pensada, tiende a ocultarse en lo que se manifiesta, ese ocultamiento es esencialmente diferente, sin embargo, de aquel que precede a la ἀλήθεια. Para la razón natural,¹⁵ la posibilidad del λήθειν apenas si posee algún significado; y otro tanto ocurre con la ἀλήθεια del “hacer saber”. Así es como tampoco se habla de ello en la filosofía preparmenídea. Como que cada cual puede atender por sí mismo a lo que aquí hay que conocer. El todo de la razón natural ya no es aquél acerca del cual saben las Musas; se determina, antes bien, a partir de la propia presencia (atención) de la razón. Y el observar, en cuanto forma del saber de la misma, también le confiere su impronta característica al modo de exposición; rechaza, al par que la σοφία, el discurso “según medida”, que es el que corresponde al saber “músico”, y se vuelve “prosaico”.

La razón natural no se ocupa de la ἀλήθεια, sino de lo σαφές,¹⁶ de la claridad de lo que se muestra, en orden a su φύσις. Debido al auto-ocultarse de ésta última, no es

12 “Presentes” no el mero sentido de la inmediatez, sino en el de la atención propia de un ser dotado de la facultad de conocer. A esto se refiere la sentencia citada por Heráclito: aunque presentes, ausentes (B 34).

13 ‘Vernunft’; como se sabe, esta palabra no es sinónimo de ‘ratio’, pese a los esfuerzos de Heidegger por mostrar siempre lo contrario, sino de ‘intellectus’, y así la entiende el autor.

14 H. Boeder, *Was ist αἰσ?* En: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 32, 1981, 129-151; ahora en: *Das Bauzeug der Geschichte*, ed. cit., pág. 69ss.

15 Sobre la imposibilidad de referirse a la razón de manera unívoca, sobre todo ‘in philosophicis’, véase la citada *Topologie der Metaphysik* (cf. supra nota 4).

16 Cf. Jenófanes B 34

posible alcanzar nunca aquella claridad, y en lugar de un saber sólo se alcanzan opiniones cuya probabilidad puede incrementarse de manera indefinida. Acá la σοφία consiste en reconocer el carácter insalvable de la diferencia que media entre el saber de los dioses y las opiniones de los mortales.

El “primer comienzo” del pensar no es uno; a causa de la distinción de la razón, que nace como consecuencia del retraimiento mencionado, hay un doble comienzo para la filosofía, cuya historia, por ende, tampoco ha sido nunca sólo “una” (cf. “La distinción de la razón”)¹⁷.

¿Hemos perdido de vista el límite de la modernidad? Por cierto que no, si es válida la afirmación heideggeriana de que para el pensar metafísico el sentido de Ser es “estar presente” [“Anwesen”], y si hoy los rezagados que adhieren a esa afirmación se esfuerzan por cancelar el “privilegio de la presencia” sin barruntar siquiera cuál es la injusticia o justicia originaria de ese privilegio y cuál es la necesidad de pensar de manera precisa y, por ende, diferenciada, el “estar presente”.

Al edificar sus ‘raciones’, la razón natural parte de su propio “estar presente” (“atender”), que le permite distinguir entre “lo que aparece” y lo que subyace a esto mismo como su φύσις; la otra, en cambio, la razón “mundanal”, parte del presente de su cosa. ¿Cuál es ésta? ¿Acaso “lo que aparece”? En efecto, pero sólo considerado en su totalidad. ¿Y cómo se determina el presente de la misma para la razón? Como κόσμος. En rigor, lo presente no es en este caso “lo que aparece”, sino su κόσμος; luego, la ἁρμονία del mismo y, finalmente, el λόγος de esa armonía. Ya por esto se comprende que “estar presente” y “aparecer” han de ser diferenciados cuidadosamente entre sí. Y ello, tanto más cuanto que el κόσμος sólo es tal por la oposición que media entre las φύσεις de lo que aparece o bien por la de una φύσις única que se comporta de manera contradictoria. El pensamiento correspondiente ya no se comprende a sí mismo, de manera inmediata, como observación, sino como un “ingreso en la armonía” [‘Einstimmung’; ξύνεσις] del principio del cual surge el orden de las apariencias.

En este sentido, la sabiduría de la razón mundanal es para sí misma un saber acerca de la posibilidad, con que cuenta cada cual, por un lado, de “entrar en razón”, de establecer en la comunidad política propia el orden previamente dado; por otro, de ganar, en cuanto mortal que ha logrado “entrar en razón”, la vida de los inmortales.

Tanto en la razón natural como en la mundanal crece una inclinación hacia la sabiduría forjada por cada una. Esta obtiene su fuerza de persuasión, por un lado, del propio estar presente [i.e., de la propia atención] ante el “cómo es”, en la medida en que la φύσις de lo que aparece puede ser develada; por otro, de la presencia de un “cómo tiene que ser”, dado siempre de antemano, en el κόσμος de lo que aparece, para un

17 H. Boeder, “Die Unterscheidung der Vernunft”, en: *OPS-Osnabrücker Philosophische Schriften*, April 1988, p. 10 – 20.

pensar capaz de plegarse a lo que lo precede.

Sólo con la tercera figura de la razón, la de la razón “conceptual”, la ἀλήθεια se vuelve fructífera en el comienzo de la filo-sofía; pues en este caso resulta indispensable, en orden a lo que debe ser pensado inicialmente, un “hacer saber”, semejante al de las Musas. Se trata de un mandato que señala de manera tan extraordinaria lo que ha de ser pensado, que introduce al pensar, por vez primera, en el camino único del consumir, convirtiéndose así en la destinación [‘Bestimmung’]¹⁸ del mismo. El pensar se encuentra ante un cruce de caminos cuyo lugar es la “casa de la noche”, esto es, la de la muerte. Acá ya no cabe distinguir entre “cómo es” – en cuanto φύσις - respecto de “cómo aparece”, sino sólo respecto de “cómo no es”. Ante la división de los caminos “cómo es” y “cómo no es”, no hay lugar alguno para la posibilidad de un λήθειν. Precisamente en relación con esto la ἀλήθεια cobra un sentido diferente, y ello, a partir de la voz media de ese mismo verbo, que se traduce habitualmente como “olvidar”. Así es como la “casa de la muerte” pasa a ser también la “casa del olvido”.

¿Pero en qué sentido el hacer-saber de la “diosa” parmenídea – diosa que trae a la memoria el primer verso de la *Ilíada* - hace que la ἀλήθεια se vuelva fructífera? ¿Cuál es el “corazón” de esta última? Que la razón no se engañe a sí misma, tal como ocurre con las opiniones de los mortales, las que “necesariamente llegaron a gozar de prestigio”. Éstas son incapaces de salir de su error [‘Irre’]¹⁹ por el propio esfuerzo, porque su razón no puede, por sí misma, diferenciarse respecto de sí misma, debido a que la fuerza de la costumbre mantiene la razón aferrada a la presencia; no sólo a la de la propia atención respecto de todas las cosas, en su búsqueda del “cómo es” en las φύσεις de lo que aparece, puesto que la razón se ve mucho más “forzada”, por así decir, por la presencia del “cómo tiene que ser” bajo la forma del κόσμος, que surge de las φύσεις de “lo que aparece” en cuanto contrarias. Las opiniones en cuestión no pueden llegar a desatarse de los ojos, de los oídos, de la lengua.

La razón de los mortales, incluso en cuanto filosófica, se mantiene a oscuras respecto del error [‘Irre’], que debe reconocer como su lugar propio. Λήθεσθαι; en lugar de la voz media, Platón recurre habitualmente al giro λήθειν ἑαυτόν: engañarse a sí mismo. Aquella razón sólo llega a ver claro por obra de un divino hacer-saber la ἀλήθεια como destinación [‘Bestimmung’] del pensar. La ἀλήθεια es tal en la separación radical, ya decidida, entre “cómo es” y “cómo no es” en cuanto “camino único del indagar”. Acá no se trata de narrar nada; en lugar de ello, el pensar es llevado al camino único del propio consumir y, precisamente en tal sentido, se ve apartado del λήθεσθαι, del así llamado “olvidar”. El camino “cómo es” es, en cuanto camino, el del pensar que se persuade a sí mismo mediante la reflexión pura – en este caso la βουλή se vuelve λόγος -, mediante el distinguir característico de la misma. A partir de los signos de este camino,

18 Esta palabra, sustantivo verbal de ‘bestimmen’, “determinar”, puede significar tanto “determinación” como, según el contexto, “destinación”, “principio rector”, “principio destinante”.

19 Este sustantivo designa el ámbito u horizonte propio de todo errar, a diferencia del “yerro” [‘Irrtum’], debido a equivocación o falencia humana.

el pensar comprende “cómo tiene que ser”: “lo que es” [el ente] perfecto. Este “ente”, que sólo se vuelve la cosa del pensar para la forma inicial de la razón “conceptual”, esto es, para la razón parmenídea, no sólo no es algo que aparece, sino que tampoco es ya algo presente, puesto que se encuentra aislado de toda relación – esencial a la presencia - con lo que aparece. En lugar de ello, el puro presente de la destinación, tal como lo concibió el Saber de las Musas, se vuelve manifiesto en “lo que es”-perfecto. La razón conceptual ha amparado “lo que se cumple por sí mismo” de Homero, Hesíodo y Solón, en “lo que es perfecto”.

¿Qué ocurre, en vista del triple comienzo de la filosofía, con la aseveración de Heidegger, por él mismo incesantemente reconsiderada, de que el sentido de “ser”, desde el comienzo mismo del pensar metafísico, es “estar presente” [‘Anwesen’]? ¿Y qué sucede, además, con la tesis por él previamente sustentada, según la cual la ἀλήθεια es “concebida inicialmente como un rasgo fundamental de la φύσις (*Beiträge*, GA 65, 329), a causa de su ocultarse? Aquí las rectificaciones no tienen sentido alguno; pero sí lo tiene esto otro: clarificar lo que ha sido pensado; clarificarlo en orden a la metafísica abandonada a su “mismo”: escuchándola con un sosiego que sólo se vuelve posible más allá de la explicación-de-sentido [‘Besinnung’] de la modernidad [‘Moderne’] atenta a la separación del hombre venidero respecto del habido hasta el presente.

¿Qué resulta, en orden a lo dicho, del “desocultamiento de la autorización que se retrae”? Autorización que se retrajo por sí misma del “primer comienzo” del pensar. ¿Qué sentido puede tener todavía esto, a la luz de la diferenciación de ese comienzo, tal como ha sido expuesta aquí? Si el pensar ha de ser un pensar autorizado, entonces es válido, para la razón natural, que el pensar se autoriza a sí mismo y que precisamente por ello podría carecer de autorización; para la razón mundanal, que el pensar obtiene de su cosa la autorización, y ello a través del término medio de su destinación, por donde tiene el carácter de un ingresar en la armonía; sin embargo, visto más de cerca, sólo resulta cabalmente autorizado cuando conoce su propia φύσις; para la razón conceptual es válido, por último, que el pensar, sin tomar en cuenta cosa alguna anterior a él, sólo se ve autorizado por su destinación, por la orden de la misma, y sólo en virtud de tal autorización alcanza su cosa propia: el “ente” [i.e., “lo que es”] ya mencionado.

Estas diferencias valen para cada época de la filosofía; cada una determina su respectiva tarea a partir de la triple posibilidad de vincularse con una σοφία dada. Según ello, la “autorización que se retrae” posee, precisamente para la comprensión de la metafísica en cuanto saber propio de la razón conceptual, una importancia efímera. No así la experiencia heideggeriana del mencionado “desocultamiento”, en la medida en que la misma pertenece por entero a la esfera de la modernidad, esto es, a nuestro mundo, en cuanto diferente de una historia que, como historia de la filosofía, ya se ha cerrado y no admite prolongación alguna del pensar metafísico en el pensar técnico. Pero la condición de la historia en cuanto conclusa sólo tiene sentido en orden al concebir puro de la verdad (genitivo objetivo) propia de una σοφία epocal – concebir que sólo

se realiza como consumar o un llevar a término - en aquella lógica que le confiere al mismo la debida fuerza de persuasión. Cada época de la filo-sofía concluye en la certeza: ha sido consumado. Sólo en orden al cumplimiento de sus tareas puede comprenderse el partir [‘Verscheiden’]²⁰ de la razón pura, puesto que conceptual. Y es sólo en relación con ello que se descubre aquella muerte en virtud de la cual los hombres son capaces de volverse mortales. Lo que Heidegger pensó como “amparo del Ser” [“Gebirg des Seins”]²¹ tiene que ser “traducido” de tal forma que, en lugar de ello, lo amparado por la razón conceptual es la verdad de la sabiduría epocal que se configuró, en la época media – de la primera acabamos de ocuparnos -, mediante los autores del *Nuevo Testamento*, y en la última, mediante Rousseau, Schiller y Hölderlin. Si las concepciones respectivas son pensadas en la soledad o el aislamiento propio de cuanto “ha partido”, entonces se vuelve perceptible en ellas el silencio [‘Stille’], la lejanía [‘Ferne’] y la misión [‘Geschick’], propios del “claro” [“Lichtung”] heideggeriano.

20 Verbo que en el lenguaje alemán culto significa “morir”, y cuyo empleo originario de hallaba restringido al lenguaje bíblico (cf. Paul/Betz, *Deutsches Wörterbuch*, Tübinga ⁸1981, ad v.). Se trata de un “morir” propio del hombre, en cuanto ser espiritual, y que no consiste en la aniquilación absoluta sino en un “partir de este mundo” o en un abandonar “esta” vida.

21 Literalmente: “montaña del Ser”, pero Heidegger interpreta el substantivo común ‘Gebirg’, “montaña”, como un término derivado del verbo “bergen”, “amparar”.

II

¿Pero cómo puede hablarse de un límite de la modernidad, si hasta ahora sólo se ha tenido en cuenta el pensamiento heideggeriano? Sólo la respuesta de este pensamiento a la pregunta “¿Qué es Metafísica?” abrió camino a una nueva orientación en el modo de enfrentarse con esta última y con la filosofía en general. Y sólo la distinción de la razón, tal como logró configurarse a partir de esa orientación, permitió distinguir las dimensiones explicativas de sentido que constituyen la modernidad. Por último, sólo la arquitectónica correspondiente permite reconocer lo prieto de la unidad a partir de la cual se torna visible, de manera fundada, el límite de la modernidad.

¿Pero qué significa el hecho de desgarrar el ‘continuum’ heideggeriano que vincula sin solución de continuidad el pensar metafísico con el pensar técnico? ¿Se ve este último, no menos que su presente, privado de un destino propio o “carente”, por así decir, “de misión” [‘geschicklos’]? ¿Qué dice al respecto la distinción de la razón, y con ella la de las ya mencionadas dimensiones explicativas de sentido?

Comencemos por la primera de éstas: en la explicación de sentido referida a la vida interpretada – a su historia (Dilthey), su mundo (Husserl), su lenguaje (Wittgenstein) -, cobra forma la figura de la razón hermenéutica. Esta ocupa el lugar que otrora correspondió a la razón “conceptual”, cuya naturaleza concipiente se desplegó por entero en lo que ha sido la historia del “amor a la sabiduría”. Pero para una razón atenta sólo a la comprensión del sentido, el concepto puro ha perdido por completo su significado fundamental, puesto que la misma se relaciona ante todo con productos dóxicos²² de la experiencia vivida, que ya no es de suyo racional. Este pensar, que simula ser una Filosofía Primera, obtiene su autorización de un sentido que, en cada caso, ha sido ya vivido.

En cuanto a la otra dimensión: en la explicación de sentido referida a las ciencias - a su lenguaje (Frege), su mundo (Schlick), su historia (Kuhn) -, la razón técnica forja la figura de ‘rationes’ que le es propia. Esta razón ocupa, como que ha de diferenciársela muy bien del entendimiento habitual propio de las técnicas, el lugar que otrora tuvo la razón “natural”; razón cuya naturalidad acabó por quedar completamente cancelada en

22 “Doxische Produkte”: toda manifestación vivencial procedente del opinar y determinada por éste

la mencionada historia. Una φύσις que se oculta carece ya de todo sentido para la razón técnica, porque para las ciencias surgidas de esta última, la “naturaleza” se reduce a lo real en cuanto determinado por la red denotativa que poseen. Los “enigmas” de lo real, por su parte, están situados en el ‘status quaestionis’ de la investigación respectiva y no en una naturaleza que existiese de algún modo por sí misma. Así es como esta razón obtiene su autorización de su rasgo fundamental propio: el técnico.

En cuanto a la última: en la explicación de sentido referida a la naturaleza del hombre - a su historia (Marx), su mundo (Nietzsche), su lenguaje (Heidegger) - , se manifiesta la figura de la razón temporal. Ésta ocupa el lugar que tuvo otrora la razón mundanal, y su mundo aparece en el presente – en un presente que sigue siendo determinado históricamente, puesto que a partir de lo ya sido -, como esencialmente a-cósmico. Aquello que en el κόσμος corresponde al estar presente se presenta como el “futuro” de la naturaleza humana transformada. Lo que mantiene vinculado, en un mismo presente, ese futuro y lo aborrecible en lo ya sido, es sólo el tiempo. Por eso: tiempo y ser, y no: razón y ser. El pensar obtiene su autorización de aquella división del tiempo que apunta a una distinción del hombre respecto de sí mismo, respecto de las expropiaciones de su naturaleza. A diferencia de la historia mencionada, el presente, en el sentido de la modernidad [‘Moderne’], no logra llegar a conocer realmente al hombre ya diferenciado respecto de sí mismo. La sociedad comunista, el superhombre, el mortal, permanecen fuera del campo de la experiencia; se los proclama, sin que su figura posea la debida claridad.

Hacer que la distinción del hombre respecto de sí mismo se torne visible, tal ha sido la tarea cumplida por cada una de las configuraciones epocales de la sabiduría. Y la razón filosófica, al diferenciarse, lo hizo según sus posiciones posibles respecto de la σοφία. Pero, ¿cómo es conocida la φιλοσοφία por las figuras de explicaciones de sentido [‘Besinnungs-Gestalten’] que constituyen la esfera de la modernidad?

En primer término la explicación de sentido referida a la vida interpretada; ella nos hace comprender lo siguiente:

1. Que tras el colapso de la metafísica, tiene que volver a hacerse cargo de su función fundacional y ello, primeramente, mediante el estudio de las objetivaciones históricas de la vida y de su contexto social efectivo, puesto que ella misma es una “función de la sociedad”.
2. Que debe renovarse, en cuanto actividad filosófica, en todas las ciencias y especialmente en la Ciencia Primera, sobre la base de ese método que es la “fenomenología pura”. Al iluminar la constitución “subjetiva” del mundo, la filosofía vuelve a cumplir su función “humanitaria”.
3. Que su última función, sin embargo, es de carácter terapéutico, y ello, en vista de los problemas patológicos que ocupan al hombre “filosófico”, originados

por sus confusiones, debidas un uso literalmente vano del lenguaje.

¿Qué dice acerca de la filosofía de la explicación de sentido referida a las ciencias?

1. Que la filosofía es exterior a la Ciencia Primera, esto es, a la aritmética logicizada, ya que si quisiese ser ciencia, tendría que servirse de los beneficios del lenguaje puramente técnico de aquélla.
2. Que es un saber esencialmente vinculado con las ciencias naturales, sin poder ser considerado como una ciencia propia, pues no pasa de ser un esclarecimiento del sentido de las proposiciones científicas, independientemente de la verificación de las mismas por parte de la investigación.
3. Que, al no ser una ciencia, se la puede pasar por alto, no sólo en la historia de la producción social del conocimiento por parte de la investigación científica, sino también en la indagación de las crisis experimentadas por los métodos con que la ciencia resuelve sus problemas.

¿Y la explicación de sentido referida a la naturaleza expropiada del hombre? Tal explicación rompe con la filosofía por considerarla

1. como una forma de “ideología”, como forma de un reflejo o espejismo de la sociedad civil que encubre la verdad acerca de las relaciones capitalistas de producción, acerca de la expropiación del poder del hombre productivo;
2. como una forma de decadencia y negación de la vida, que engaña al hombre activo en cuanto a la expropiación de su voluntad por obra de valores morales que le han sido impuestos. El “amor a la sabiduría” tiene que ser vencido por el “amor a la vida” y a su locura;
3. como el testimonio decisivo del estado de abandono, por parte del Ser, en que se halla un pensar que, incluso en lo cuestionable del presente histórico, ha olvidado la retención [‘Vorenthalt’]²³ de lo que, de suyo, es digno de ser pensado.

Lo cierto es que la filosofía, en cuanto mero trajín académico, ha sido tan incapaz de considerar seriamente estos rechazos, que los ha subordinado a su faena “crítica” acostumbrada.

23 Este substantivo verbal designa el acto mediante el cual alguien conserva o retiene para sí lo que, según derecho, tendría que dar u otorgar.

III

Como arquitectónica racional de sus explicaciones de sentido, la modernidad es una esfera cerrada. ¿Dónde, a partir de la modernidad misma, se divisa en ella un límite franqueable?

La explicación de sentido referida a la vida interpretada no permite reconocer nada semejante. En primer lugar, la corriente no sólo de la vida, reveladora de sentido, sino también de sus objetivaciones, se prolonga sin término alguno. También los diferentes tipos de cosmovisiones, con la sola excepción de la metafísica, se mantienen y ellos, con su respectivo contenido de experiencia vivida, plantean a las disciplinas hermenéuticas tareas siempre nuevas. No menos interminable es, junto con la corriente misma de las experiencias vividas, la faena del análisis fenomenológico. E interminable, por último, es la tarea terapéutica requerida por las consecuencias de la violación de reglas en los juegos del lenguaje, que se arman y desarman sin cesar, inherentes al comportamiento cotidiano. La metafísica se derrumbó ciertamente en cuanto cosmovisión para ser luego rechazada, como un trabajo preliminar privado de toda científicidad, por parte de “doctrinas científicamente rigurosas”; ello no obstante reaparece, una y otra vez, en la forma de “proposiciones metafísicas”. Si el diagnóstico inicial de las mismas señala un límite histórico, la terapia, por su parte, se presenta como una tarea de nunca acabar.

Tampoco para la explicación de sentido referida a las ciencias se descubre límite alguno de la modernidad. En orden a las revoluciones científicas, y precisamente en tal caso, la historia en cuestión es también la de un progreso incesante. El pensar técnico se difunde sin trabas, y ello tanto más resueltamente cuanto que sólo él puede remediar las anomalías que recuerdan la necesidad del control social de las condiciones del medio ambiente afectadas por la aplicación de tecnologías.

Ni una ni otra explicación de sentido dejan entrever la idea siquiera de un límite de la modernidad que fuese franqueable. Sólo muestran el límite ya franqueado: el nuevo comienzo de la filosofía. A diferencia de ambas, para la explicación de sentido situada en el núcleo de la modernidad, el límite franqueado con ella misma es de una importancia secundaria frente al que todavía queda por franquear. El “cómo es” es visto, al igual que su procedencia, son vistos en una relación excluyente respecto del futuro – necesario,

posible, no imposible - de la naturaleza humana. El futuro del hombre ya diferenciado respecto de la naturaleza que ha tenido hasta el presente. Si se arriba a tal futuro, y de qué modo, ello es algo que escapa a la autocracia del pensar, puesto que depende – como otrora la presencia del κόσμος para la razón mundanal - de un “Ser”, conviene a saber, del estado del proceso de la producción social, de la tendencia decadente y ascendente de la vida, de la “misión del Ser”. Pero precisamente por ello el futuro se convierte, para el pensar mismo, en una barrera. En este sentido excepcional afirma el pensar su finitud.

A eso le responde, en la así llamada posmodernidad, el temple de ánimo que dice: ningún futuro, y que muestra el palidecer de la experiencia heideggeriana, nietscheana e incluso marxiana de la expropiación (y no: “alienación”). Junto con esa experiencia desaparece también la misma razón “temporal” y la división del presente, por ella practicada, en lo “habido hasta ahora” y “lo que vendrá”. Así se extingue el único rastro moderno de las configuraciones sapienciales de otrora, de la exigencia que les es propia, de que el hombre se diferencie respecto de sí mismo; la consecuencia de ello es el desmayo de su voluntad para diferenciarse respecto del animal. El futuro desmoronado mueve a imaginar, inicialmente, utopías sociales. Pero éstas sólo sirven para poner de manifiesto, con el mayor énfasis, el único derecho y la única tarea del entendimiento: ocuparse de los requerimientos – que en última instancia también son “éticos” - de la vida cotidiana y de su “hoy” siempre cambiante. En esa ocupación anida el trajín, ya de suyo interminable, de la “discusión” filosófica, inmortal como las nubes.

¿Qué queda acá del mencionado “Ser”? ¿Qué es lo que acá, ante todo, da de pensar?²⁴ La violencia; una violencia sub-económica, sub-consciente, sub-lingüística, indiscernible en cuanto a su legitimación. El pensar se siente desafiado por ella y se entrega así a una crítica en sentido de anti-violencia, de resistencia y de emancipación. Precisamente este sentido es el que se ha vuelto predominante en la comprensión actual de la modernidad.

Con su manifestación más estridente – la violencia del hombre contra el hombre -, la discusión acerca de la violencia susodicha estimula la vanidad de una “Ética” orientada hacia lo apremiante y la mueve a comportarse – tomando la delantera a la sociología, a la psicología y a la lingüística - como Filosofía Primera (Lévinas) y a enfrentarse una vez más, por eso mismo, contra el supuesto predominio de la “Ontología” en toda filosofía habida hasta el presente. Los que usufructúan la “superación”²⁵ heideggeriana del pensar

24 La expresión “da de pensar” reproduce literalmente la alemana, empleada por el autor, ‘gibt zu denken’, cuya traducción gramaticalmente correcta es: “hay que pensar”. Si optamos por la versión literal, es porque la expresión remite, en este contexto, al pensamiento heideggeriano, que, como se sabe, precisamente en la locución verbal alemana ‘es gibt’ = “hay”, ha hecho valer el sentido del verbo ‘geben’ en su acepción propia: “dar”. Cf. M. Heidegger, “Zeit und Sein” en: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976.

25 El original no dice ‘Überwindung’ (“superación”), sino ‘Verwindung’; aun cuando estos dos substantivos, formados a partir de la misma raíz verbal, suelen ser traducidos del mismo modo, no son sinónimos. El verbo ‘verwinden’ significa “superar” sí, o “vencer”, pero se usa casi exclusivamente en relación con el dolor, la aflicción, la enfermedad y el sentimiento de pesar o de duelo. Cuando Heidegger habla de una “Verwindung der Metaphysik”, se refiere a la recuperación o al restablecimiento que adviene tras un período de postración, sufrido, en este caso, por el pensar.

metafísico – ya por lo que concierne al simple conocimiento del mismo, viven de ella - la reinterpretan, en consonancia con el propio hábito crítico, como una crítica a la metafísica. Ni Atenas ni Jerusalén – sea cual fuere el modo en que rezan los clichés del pensamiento submoderno – motivaron el juicio de Heidegger sobre el comienzo del pensar metafísico; juicio decisivo para la determinación del otro comienzo, respecto del primero. Dado que hay aquí una completa ausencia de pensamiento acerca de la diferencia entre “lo que es” [‘Siendes’] y “lo que está presente” [‘Anwesendes’], se habla sin escrúpulo alguno acerca del “privilegio de la presencia” en la tradición del pensar occidental.

Mientras que la razón “temporal” de Heidegger permaneció concentrada en la división del presente, en cuanto esta última se hallaba signada por una “misión”, y más particularmente, dentro ya de esa división, en el advenimiento del mundo de la cosa,²⁶ la crítica actual a la metafísica, en el horizonte de la vivencia husserliana –vivencia ciertamente cercenada en lo que hace a la destinación, fundada en el *cogito* trascendental - tiene ante sí un futuro que surge de una “postergación” - ¿de qué? -, y ello por parte de un hombre cuya especificidad se desvanece. Por lo demás, esta reinterpretación del futuro obtura el acceso a la explicación de sentido situada en el núcleo de la modernidad; por no decir nada del acceso a la “desaparecida” razón conceptual de nuestra historia.

Con todo, la crítica submoderna a la metafísica, su aversión a la antigua “facultad de los principios”, al objeto de la razón como totalidad – difamado mediante la asociación con lo “totalitario” -, su pasión por el pluralismo, e incluso su preferencia por la pluralidad de las historias, de los mundos y de los lenguajes, se revela como algo propicio a la investigación de la razón misma (gen. obj.) en cuanto filosófica y, en tal sentido, en cuanto diferenciada.

26 La lengua alemana posee dos términos que pueden traducirse por el español “cosa” (lat. ‘res’): ‘Sache’ y ‘Ding’. El autor emplea en este pasaje la palabra ‘Ding’, acerca de cuya interpretación véase: M. Heidegger, *Das Ding* (“La cosa”) en: *Vortraege und Aufsätze*.

IV

La arquitectónica de las explicaciones de sentido de la modernidad ha quedado atrás. Pero, ¿en qué sentido? ¿Acaso el pensamiento submoderno, una vez cumplidas las tareas propias de aquella, quedó librado a sí mismo? ¿Lo que con él se manifiesta es ya un tipo de razón que franquea el límite de la modernidad, partiendo desde ella misma? Que no es tal el caso, lo muestra la ceguera para con la modernidad como una configuración cerrada. Tampoco ésta, como no puede ser de otro modo, abre por sí misma camino alguno hacia fuera de sí. Sin embargo, en lo expuesto precedentemente se descubre un camino que conduce a un campo abierto, y ello, al renovar la pregunta heideggeriana: “¿Qué es metafísica?” Pero, ¿en qué medida el legado antes mencionado habla por la modernidad toda?

En cada una de sus explicaciones de sentido, el sentido tradicional de “verdad” se ha vuelto cuestionable y ha provocado por doquier el rechazo de su interpretación convencional como ‘*adaequatio rei et intellectus*’: una relación entre cosa y pensar que no tiene en cuenta la destinación.

Tal es lo que ocurre en la explicación de sentido que corresponde a las ciencias. ¿Qué resulta, allí, de la “verdad”? Frege la muestra bajo el significado de objetividad absoluta, rigurosamente separada de toda representación y experiencia vivida; ella es la destinación a la que se subordina, de manera inmediata, el concepto objetivo y, mediado por éste, el pensar relacionante. Para Schlick, aquella no sólo pierde el rango de destinación frente al pensar y la cosa, sino que, además, lo único que se permite a las ciencias positivas, en relación con la verdad, es que se le aproximen. Lo que saben acerca de lo real, sea ello lo que fuere, sólo puede pretender un grado relativo de probabilidad. Kuhn, por último, llega a cancelar la representación de aquel aproximarse, debido a la imposibilidad de determinar su meta.

En la explicación de sentido que atañe a la vida explicada, y que constituye la dimensión periférica del mundo de la modernidad, se trata de una verdad más originaria, a saber, la del cumplimiento del sentido o la de la mengua y falta del mismo. Dilthey muestra cómo lo uno o lo otro siempre es vivenciado primeramente por el “mismo”, no por el “ego”, y ello, con anterioridad a toda enunciación. Husserl piensa la verdad a partir

de la condición propia de los fenómenos, que consiste en darse por sí mismos; en relación con ellos hay que acreditar el cumplimiento, o no, de la intencionalidad presente en la representación; comenzando por lo vivenciado de manera antepredicativa. Wittgenstein elimina el privilegio convencional del decir “apofántico”, referido a su valor de verdad: ni siquiera para todas las aserciones la verdad puede ser mostrada del mismo modo; una exigencia semejante sólo tiene sentido en ciertos casos. Pero por sobre todas las cosas: el “fundamento inamovible” de las reglas de comunicación en los juegos del lenguaje no es, por su parte, verdadero. Aquí la pregunta rectora ya no es más “¿cómo es?”, sino “¿cómo opera?”, en orden al funcionamiento del lenguaje de la vida cotidiana.

Si en la primera dimensión considerada en primer término se retrajo la verdad entendida inicialmente en relación con el estar presente ante [o el atender a] lo “verdadero”, esto es, ante la φύσις de lo que aparece, en esta otra dimensión se retrae la verdad inteligida inicialmente bajo la determinación del “ente”, y ello, a lo largo del camino de la auto-persuasión mediante la reflexión pura. ¿Y en la dimensión central de la modernidad? La “verdad” que fue, inicialmente, la de la cosa misma, esto es, la de su presencia en la forma de un κόσμος, cuyo fundamento destinante [‘Bestimmungsgrund’] dio lo que debía ser pensado.

Precisamente aquí, en la explicación de sentido referida a la naturaleza del hombre, la experiencia predominante es la de la no-verdad [‘Unwahrheit’]. Primeramente con Marx, en las relaciones de producción, tal como éstas se han cosificado por el fetichismo de la mercancía y del dinero; con la consecuencia de una humanidad sólo fingida hipócritamente. Luego, con Nietzsche, en la instauración de los valores de la moral cristiana y socialista, donde la vida decadente no tolera la verdad acerca de la verdad, ni tampoco, por ello mismo, el arte de la ilusión bella; con la consecuencia de la “más larga de las mentiras” y de la llegada del “último hombre”. Finalmente, con Heidegger, en el olvido del Ser por parte del pensar metafísico; olvido donde “la autorización que se retrae” permanece oculta; y ello con la consecuencia de un desocultar meramente técnico, esto es, “disponedor”²⁷ y desafiante.

Desde su punto de partida en la “concordancia”, la recolección [‘Besinnung’] de Heidegger sobre la “naturaleza de la verdad” puede hablar en nombre de la modernidad toda. Sólo él dirime la cuestión de la renuncia al “concepto corriente de verdad” de un modo tal que viene a dar, “destruyendo”, con el comienzo de la filosofía. Es allí donde obtiene, de lo verdadero en el sentido de la φύσις de lo que aparece, el único indicio relativo al rasgo fundamental del ocultarse. Pero sólo el giro hacia el otro comienzo del pensar permite fijar la atención sobre el sentido amparante del ocultarse, sobre el donante [‘das Gewährende’], y ello, incluso en el desocultar determinado por la naturaleza de la técnica

27 ‘Stellende’; sobre la interpretación del verbo ‘stellen’ (“poner”, “disponer”, etc.), véase: M. Heidegger, “Die Frage nach der Technik” (“La pregunta por la técnica”) en: *Vorträge und Aufsätze*. Existe una excelente versión española de este escrito: M. Heidegger, *Ciencia y técnica*, prol. y trad. por Francisco Soler, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1984. El volumen incluye, además del mencionado artículo, la traducción de “Wissenschaft und Besinnung” (“Ciencia y meditación”).

o, para decirlo más precisamente, en el desocultamiento de la retracción característica del desocultar. Pero acá el pensamiento de Heidegger, atado a la “temporalidad” de su razón, choca contra la mencionada barrera del futuro. La razón “temporal” permanece supeditada a un advenimiento del que no puede disponer en modo alguno; así como la razón “mundanal” de otrora se hallaba supeditada a una presencia de la que tampoco podía disponer: la del κόσμος de las φύσεις contrarias de cuanto aparece.

El chocar del pensamiento contra la barrera susodicha se expresa, de manera exotérica, en la aseveración de Heidegger: “Tan sólo un dios puede salvarnos”. ¡Cómo si no nos hubiese ya salvado! Con mayor precisión: como si no hubiese salvado a los “finados” en el sentido de la modernidad; aquellos a quienes el “Zeus Salvador”, o Cristo como Redentor del mundo, o la humanidad del hombre, que necesariamente a sí misma se amenaza, pudo haber salvado. Un dios indeterminado, esto es, anónimo, y quien por ello mismo no es posible invocar, no habrá de salvar a nadie.

Pero sería - y es - tan fácil como vano, limitarse a franquear el límite de la modernidad en los términos en que lo hace el pensar de la así llamada posmodernidad. Ello no impide que el fuego fatuo de esta última sea visto como un signo. ¿De qué?

Ya para el pensar de la razón técnica, la relación con una naturaleza que se oculta a sí misma, e incluso con los ‘arcana naturae’, se volvió un sinsentido. Las estrategias de desenmascaramiento utilizadas por la submodernidad no se ocupan ya de tales relaciones, sino del ocultar-se, más aún, del disimular, como algo privativo del hombre; se ocupan, más precisamente, del encubrimiento y del carácter oculto de las sub-estructuras de la violencia socialmente preforjadas. Precisamente en relación con esto, Foucault reconoció el ‘status’ especial de la antropología estructural y del psicoanálisis entre las ciencias humanas: ellas penetran en esa tierra de nadie que es el hombre y borran los límites a partir de los cuales éste se concibió a sí mismo. La reverencia del hombre, para consigo mismo cuando menos – precisamente en ella quedó expresado el sentido “positivo” del disimular y, además, el de aquella reticencia para con el hacer-saber que fue el lugar de origen de la ἀλήθεια - se volvió falsa, por así decir, allí donde naufragó la diferencia, sustentada por todas las figuras sapienciales, entre “como es” y “cómo tiene que ser”. En efecto, la verdadera reverencia, por así decir, tuvo su despliegue primero y decisivo en la relación de los “mortales” con sus “inmortales” y con sus “muertos”. Precisamente esta tríada fue constitutiva del mundo de lenguaje [‘Sprach-Welt’] del Saber de las Musas; la misma nace de la distinción elemental entre “estar presente” o “atender” [‘Anwesen’] y “estar ausente” o “no atender” [‘Abwesen’] en relación con el todo (v. mi libro *Fundamento y presente como meta del preguntar de la temprana filosofía griega*, p. 255ss.).²⁸

Recordemos: el λήθειν impide una participación posible en el conocimiento y, antes que eso, el testimonio que descansa en el hecho de haber estado presente ante aquello de que se trata. Lo que en el pensamiento submoderno se manifiesta como una

28 H. Boeder, *Grund und Gegenwart als Frageziel der frühgriechischen Philosophie*, Den Haag 1962

sorprendente “desvergüenza” - no sólo “falta de distancia”; ésta impide el acercarse desde una lejanía inicial - en la esfera de las relaciones humanas, cancela una reverencia, αἰδώς, que se ha vuelto infundada. Ya Hesíodo previó que en la “edad de hierro” ella sería el último de los dioses en abandonar la tierra de los hombres. Esto significa, traducido al ocaso de la sociedad civil, que, para ella, el reconocimiento autoconsciente, el respeto por el “mismo” del ego, por su “humanidad”, era un elemento que la constituía en cuanto tal; y la dignidad humana preconizada por la época moderna, la dignidad del ciudadano libre, de un hombre que se ha diferenciado respecto de sí mismo en la autodeterminación y formación de su personalidad, descansaba sobre aquella humanidad. Si esa diferenciación carece de un presente propio, si no hay aquí una σοφία que la torne visible (cf. Aristóteles, *Poética*, cap. 2) entonces cae en el olvido; más precisamente, puesto que pensado en relación con la violencia: se ve reprimida. En tal caso, ¿de qué modo puede pensarse todavía el “resguardo” [“Wahrnis”] heideggeriano en la “naturaleza” de la verdad?

Por lo que atañe a su condición amparante, la misma tiene su lugar de privilegio en la muerte como “amparo del Ser” [“Gebirg des Seins”, *Vortraege und Aufsätze*, 177). ¿Qué muerte es ésta? No se trata, como es obvio, del perecer [‘ableben’]²⁹ de un hombre. ¿En relación con qué muerte pueden los hombres – los “capaces” de ella - volverse mortales en el mundo fundado por la cosa [‘Ding’]? En orden a lo amparante como su rasgo fundamental, Heidegger habla del “escriño de la nada”³⁰ y explica: (escriño) “de aquello que, bajo todo respecto, jamás es algo que meramente existe, pero que sin embargo ‘*natura*’,³¹ e incluso, como el misterio del Ser mismo. Pero esto último continúa siendo siempre pensado en relación con el ocultarse de la φύσις. Por eso aquella expresión no requiere una explicación, pero sí, a buen seguro, una traducción, porque la apariencia de oscuridad descansa aquí en lo venidero del mundo y de sus mortales.

La traducción requerida sólo le es posible a la razón que se libera de la mencionada temporalidad; así como la razón conceptual de cada Época de la Filosofía se diferenció respecto de sí misma en cuanto “natural” y en cuanto “mundanal”. La traducción en cuestión da con un presente que ya no está dividido en “lo habido hasta ahora” y “lo venidero”, y que por ende tampoco es “temporal”.

El límite de la modernidad sólo es franqueado en cuanto el rechazo de todo lo anterior, de todo lo habido hasta ahora, característico de la modernidad, es concebido como una tarea cumplida. Cumplida porque logró desplegar íntegramente nuestro *mundo*, separándolo de su *historia*. Si a ésta, finalmente, se la piensa como destemporalizada,

29 Este verbo designa – a diferencia del “morir” propiamente humano [‘sterben’] - el acabar de vivir en cuanto tal, al margen de la forma de ese acto, y tal como lo experimenta alguna vez, del modo que fuere, todo ser viviente.

30 “Escriño: cofre o caja para guardar joyas, papeles o cosas muy estimadas” (M. Moliner, *Diccionario de uso del español*); aunque el sustantivo “escriño” resulte algo inusual en nuestra lengua, se corresponde por completo, morfológica y semánticamente con la palabra alemana “Schrein” (ingles “schreen”) del texto original, que procede, al igual que la española, del latín ‘scrinium’.

31 “west”, en el original, como forma del verbo “wesen”, que se corresponde con el lat. ‘naturari’; ‘natura’ no es, pues, en este caso, un sustantivo, sino una forma verbal activa, cuyo sentido más aproximado es el de “hacer que sea”.

entonces la misma cobra la determinación de un “mundo de las profundidades” [‘Unter-Welt’]³² escondido bajo el nuestro, el mundo visible. En relación con aquél se perfila ahora el sentido contemporáneo de la muerte susodicha: el “haber partido” (o el “haber pasado a mejor vida”), experimentado por aquella razón que fue la única “capaz” de la muerte, y ello con el saber que permite afirmar: “ha sido consumado”; las tareas epocales han sido consumadas, aquéllas que hicieron surgir tal razón en cuanto “filosófica” ‘sensu stricto’.

Ya no hay que “sobreponerse” [‘verwinden’]³³ a la metafísica - ¿quién piensa hoy, en efecto, metafísicamente, como no sea en el sentido de un espantajo de metafísica? -, sino al hecho de que la razón conceptual “haya partido”. Lo que ésta ha consumado reclama una nueva “reverencia”; pero antes que ello, el respeto por aquello que le dio, en relación con el consumir, lo que debía ser pensado. Allí donde la explicación de sentido de la modernidad rechazaba, el representar y exponer submoderno se sirve, como bien se sabe, a su sabor. Pero es incapaz, a pesar de todo “de-construir”, de alcanzar aquello que fue originariamente dado, porque permanece a oscuras acerca de la “construcción”, acerca de la arquitectónica epocal de la filosofía y, con mayor razón aún, acerca de la σοφία.

Para decirlo una vez más: el límite de la modernidad no puede ser franqueado hacia una pos-modernidad, sino hacia el presente de la razón “destemporalizada”, que, en el mundo, ha cobrado conciencia del “reino de los muertos” y sale al encuentro de lo consumado por la razón conceptual con el debido reconocimiento, para preservar las figuras sapienciales que la hicieron surgir. Así es aceptado y transformado el “legado” de Heidegger.

32 Esta palabra alemana sirve para designar el “reino de los muertos” (y de los dioses de ultratumba) o el “infierno”, en la acepción etimológica de este sustantivo de origen latino, formado a partir del adjetivo ‘inferus, a, um’: “de abajo”, “inferior”, “subterráneo”.

33 Cf. supra, nota 25.