



EL MODO METAFÍSICO DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO. HEIDEGGER Y LA GENEALOGÍA DEL NIHILISMO

THE METAPHYSICAL MODE OF THE THEORY OF KNOWLEDGE. HEIDEGGER AND THE GENEALOGY OF NIHILISM

José Manuel Chillón

Universidad de Valladolid, Valladolid, España.



<https://orcid.org/0000-0002-7755-7849>, E-mail: jose.chillon@uva.es

Recepción: 6 de abril de 2023 – Aceptación: 11 de julio de 2023

Resumen

En este artículo se sostiene que, según Heidegger, la rémora de toda epistemología podría estar apuntando a su *modo metafísico* de configurarse, esto es, a un modo filosófico que termina trastocando lo que para el ser humano sea la verdad y el ser. Toda la teoría del conocimiento *per se* implica una delimitación de lo real que enfrenta cognoscente y conocido instaurando la piedra angular del nihilismo. El nihilismo que instaura una relación epistémica en términos de voluntad y de poder que, al no soportar el ocultamiento del ser, fuerza y provoca su visibilización y patentización travistiendo y tergiversando el sentido del pensar.

Palabras clave: metafísica, nihilismo, voluntad, teoría del conocimiento, Heidegger.

Abstract

This paper argues that, according to Heidegger, the hindrance of all epistemology could be pointing to its metaphysical way of configuring itself, that is, to a philosophical way that ends up disrupting what is truth and being for human beings. The entire theory of knowledge implies a delimitation of the real that confronts the knower and the known, establishing the cornerstone of nihilism. The nihilism that establishes an epistemic relationship in terms of will and power that, by not supporting the concealment of being, forces and causes its visibility and patentization by distorting the meaning of thinking.

Keywords: metaphysics, nihilism, will, theory of knowledge, Heidegger.

I

La gran pregunta filosófica de todos los tiempos es, sin duda, la pregunta por el ser. De que se pueda seguir haciendo, y de que la propia pregunta siga siendo relevante, depende que haya filosofía. Pero la pregunta por el ser siempre es posible por la necesidad que tiene el ser humano de preguntar. Una necesidad que anida en la contingencia de este ente que somos y que expresa su finitud curiosamente así, cuestionándose todo y cuestionándose a sí mismo. Aquí, en mi opinión, nace toda la filosofía de Heidegger. Porque aquí radica el diagnóstico de una civilización que ya no necesita preguntar(se), porque no tiene necesidad de pensar al haber sido moldeada sobre el olvido, precisamente, de la cuestión del ser. Un olvido que, en principio, debe imputársele no a los enemigos del pensar, sino a la propia concepción filosófica de occidente. Digo en principio, porque bien sabemos que no es tanto que el hombre haya olvidado al ser, cuanto que el ser se haya presentado como olvido, se haya manifestado precisamente así, ocultándose. Otra cosa es que el modo de pensar forjado en nuestro tiempo haya, precisamente, olvidado este olvido. En todo caso, haber obviado la diferencia ontológica es la causa fundamental de que a aquella pregunta básica sobre el ser se le pueda “cambiar la tonalidad” para que la respuesta sea satisfecha en términos del ente¹. Pero esto no es sino una confusión del orden de lo real: se ha preguntado por el misterio del ser, siempre allende por esa condición no apresable ni conceptualizable, pero se le ha respondido con la determinación de la patencia de lo que se mide, de lo que se cuenta, de lo que se objetiva, de lo que se calcula. Con todo, ese olvido de la diferencia ontológica no nace en vacío. Acontece porque termina siendo insostenible para el ser humano pensar sin un *para qué* que le dé sentido y lo sostenga. Llamo, entonces, *modo metafísico* a lo que Heidegger se refiere con todo el constructo filosófico garante de la estabilidad y de la firmeza que anhela la inestabilidad y debilidad constitutiva de la existencia de este ser que somos, sustancializando y petrificando la historicidad y la temporalidad del todo despedidas de la patria de la razón.

¿Qué hace, entonces, la teoría del conocimiento, según Heidegger? Otorgar carta de ciudadanía al ser humano en su instinto natural de poder. Todo enfrente, todo *ob-iectum* está siempre a la mano para ser tocado y usado, pero la ciencia —teoría del conocimiento en estado puro— ha tomado una posición ante lo real como si todo lo real fuera, sin más, realidad efectiva, como si el aparecer que se deja *cientifizar* (porque se deja pesar y medir, objetivar y analizar) fuera ya todo el ser².

Detecta bien Heidegger que detrás de todo conocer está el querer, que detrás de todo deseo de saber está el deseo, sin más. El deseo que embauca la voluntad humana para so-

1 Cuando el ser mismo, «se ha entregado a la determinación en forma de entidad» (Heidegger, *Nietzsche* 403).

2 La aparente autonomía del ente con respecto al ser es el signo de prerrogativa para la enriquecedora decadencia (Heidegger, *Aportes* 30).

meterlo todo, para poder con todo, para que nada se le resista. Si algo no es *Vorhandenheit*, si algo no se somete a la lógica de lo que significa *estar ante los ojos*, es decir, si algo no sirve como contenido para una teoría, sólo quedan dos posibilidades: o convertirlo y doblegarlo a los cánones de la cientificidad requerida, o situarlo en los márgenes de la irracionalidad.

La clave de lo que, en mi opinión, Heidegger quiere mostrar es que esas dos tendencias son dos direcciones posibles del nihilismo que constituye lo que aquí venimos llamando *modo metafísico*. Por tanto, todo lo que supone soltar las riendas de la voluntad para que campe a sus anchas, todo lo que significa abonar la lógica del cálculo y del dominio (como sucede especialmente en la técnica contemporánea) pero también todos los giros irracionales y las amenazas o alternativas a la razón, son formas coherentes con un enfoque metafísico que, al olvidar, anular, tergiversar o confundir la cuestión del ser, crece y se alimenta en el humus del nihilismo³.

El nihilismo se instaura cuando el reinado lo es solo de los entes. El nihilismo triunfa cuando todo conocer se descubre como la marca blanca de las ansias de poder que no deja nada fuera de la potencia insurrecta de quienes quieren *ser como dioses*. El nihilismo arrasa cuando la lógica de las ciencias empíricas impone sus métodos de análisis haciendo de la verificación la única teoría de la verdad posible⁴. El nihilismo comienza cuando el *logos* reduce toda su horizontidad de sentidos al estrecho margen del *horismos*: al enunciado que muestra y demuestra, que describe y sostiene, que afirma y niega, sometiendo su validez a la correspondencia con el mundo.

Por todo ello, apunta Heidegger, el modo metafísico de la teoría del conocimiento toma cuerpo en el nihilismo precisamente al tiempo que la nada desaparece del discurso filosófico. El nihilismo es eso: el conjunto de experiencias teóricas que suponen una férrea resistencia ante la nada. Nihilismo es el esencial no pensar en la esencia de la nada⁵.

El modo metafísico que toma cariz nihilista es el modo filosófico del sistema, de la totalidad en la que la coherencia entre hombre y mundo, en la que la paz firmada entre la realidad y la idea (siguiendo a Hegel) no dejan sitio al otro modo de pensar que no descansa en el concepto. Al otro pensar persuadido por un dinamismo vital del todo repelente

3 «Todo calcular disuelve lo contable en lo contado a fin de usarlo para el próximo recuento. El calcular no permite que surja otra cosa más que lo contable» (Heidegger, *¿Qué es la metafísica?* 57).

4 «El positivismo presenta el más grosero de los modos metafísicos de pensar en tanto por una parte contiene una decisión enteramente determinada acerca de la entidad del ente (sensibilidad) y por otro trasciende de continuo este ente hacia otro» (Heidegger, *Aportes*, 136).

5 Nada como la *nada* para entender la aportación decisiva de Heidegger a la ontología exactamente al preguntarse por la metafísica. Conviene insistir en que la nada, que había hecho su aparición en los problemas lógicos y semánticos que plantea el valor de verdad del juicio negativo, hace surgir un replanteamiento de la filosofía justo con la advertencia de que esta presencia de la nada desautoriza definitivamente que pueda darse una respuesta total al problema del ser. Las ciencias cierran y recortan dominios de lo ente. Y es su lógica la que la incapacita para ver que el ser no constituye dominio alguno y que su imposibilidad de cierre hace que la metafísica, constituida al albur de las ciencias, se quede sin, siquiera, poder preguntarse por el ser.

a la teoría. A la nada cuya familiaridad con el ser constituye el otro pensar que nace al deconstruir la interpretación metafísica de la filosofía que ha vertebrado occidente.

II

El diagnóstico heideggeriano sobre la metafísica occidental tiene, como se sabe, dos grandes capítulos. El primero de ellos, se consolida en *Ser y tiempo* con la delimitación de lo que supone la llamada *metafísica de la presencia*. El segundo, por su parte, es el que se atreve a calificar el pasado metafísico como *proyecto ontoteológico*⁶. Pues bien, la conexión entre ambos, en mi opinión, es exactamente la desaparición del ser como problema precisamente por la reorientación de la pregunta por el ser que, en el extremo, supone a anulación de la misma, lo acabamos de decir.

La metafísica de la presencia es aquella cifrada en torno a la conversión de la *ousia* en *parousia*. Cambiar el ser por el *ser presente* y alterar toda la riqueza de lo ontológico en su estrechez óptica, cuenta como el gran aliado de aquella transformación que se produce ya bien pronto con Platón. La metafísica de la presencia es el paraguas conceptual que cubre toda orientación filosófica que desatienda a la temporalidad y a la historicidad, para encubrir así el dinamismo y la facticidad.

El privilegio del presente como tiempo de la experiencia humana no ha sido en balde. Sobre esta aparentemente ingenua constatación que enhebra todas las concepciones del tiempo de la filosofía (y que incluso llega hasta la concepción del tiempo de la conciencia en Husserl en la medida en que el pasado y el futuro están concentrados en el presente como una síntesis de retenciones y protenciones que constituyen el ahora ensanchado de la vivencia) se asientan concepciones de la existencia que no hacen justicia a este ente que somos, siempre tan por ser, constituido esencialmente por el cuidado y orientado hacia el futuro, verdadero hontanar de sentido. La metafísica de la presencia tiene, entonces, su contrapartida existencial al ratificar un modo de ser que sobredimensiona el presente obnubilando el futuro por la incomodidad de la incertidumbre que lo constituye y de la angustia que lo conmociona, así como por la insoportable aceptación de la muerte a la que apunta. Esta constitución metafísica *presentista* tiene, de este modo, una palabra para el ser humano a quien cercena en su ek-sistencia para hacerlo un ente *subsistente* eliminando su proyectividad y doblegando su existencia a la sola y simple actualidad, caldo de cultivo para el *carpediémismo* sobre el que se asienta el sistema de la civilización contemporánea.

.....
6 La posibilidad de entender el problema de la onto-teología como un hilo conductor en la filosofía heideggeriana e indagar sobre la procedencia de tal cuestión a partir de la primera exposición que Heidegger hace sobre Aristóteles, puede seguirse atendiendo a una de las últimas publicaciones de A. Xolocotzi (cf. *La procedencia*).

Por su parte, la pretensión ontoteológica⁷ insiste en un olvido del ser directamente proporcional a cómo las nociones de esencia y de fundamento primero van vertebrando el discurso filosófico que se prolonga hasta Nietzsche. El nihilismo se fragua en la construcción metafísica de occidente a medida que los proyectos de totalidad van tomando carta de ciudadanía. Sólo lo presente es lo que se somete al pensar calculador, sólo lo fundante es lo omniexplicativo: razón y causa de lo existente. «Allí donde la metafísica busca la razón de ser del ente —razón de ser que duda en ubicar en la región del ente— la metafísica debe ser llamada teología» (Capelle-Dumont 70). Allí donde la metafísica exige un *por qué* final y definitivo, donde se pide cuentas a lo real, donde se exige un fundamento último que lo explique todo y lo asegure todo, allí planta su tienda el nihilismo.

La época contemporánea desde la que está pensando Heidegger es la *época de la voluntad de voluntad*, la época en la que el nihilismo se disfraza de la omnipotencia humana, de la *Machenschaft* en cuanto versión de la subjetividad epistémica en el ahora del tiempo de la técnica contemporánea. En el haber de la voluntad cuenta el transformar lo finito en infinito y convertir en contingente y disponible lo absoluto y necesario. Aquella experiencia del ente como *voluntad de poder* —que Nietzsche advirtió en su momento— se muestra en la equiparación del ente con la realidad efectiva para que esta sea disponible y dominable constituyendo así el tiempo de la *plena carencia de cuestionabilidad* (Heidegger, *Aportes* 88). La tarea que se le impone al pensar es, precisamente, la de superar la metafísica; superar esta forma de concebir la realidad y de estar en el mundo porque es la única forma de no darla por descontado, como si no hubiera alternativa al conocer legitimador de las pretensiones de poder.

Superar la metafísica no consiste en la construcción de un sistema anti-metafísico. El *enfrente* de una posición reproduce la misma lógica de la teoría que quiere extirpar. No, no se trata de un pensar anti, sino de otro *modo de pensar*.⁸ De otra forma de estar en el mundo que, en primer lugar, se haga consciente de ese modo metafísico como *conditio* para asumir que es superable, y así, en un segundo momento, una vez que se ha preguntado por lo que hasta ahora permanecía incuestionado, pueda inmiscuirse en el *no aparecer* de todo aparecer, en la latencia que funda y forja toda patencia, en el encubrirse ontológico de todo descubrirse óntico⁹. Es el objeto material del pensar (el ser) el que cambia la orien-

7 «La metafísica occidental ya era desde su principio en Grecia, y antes de estar vinculada a este título, ontología y teología» (Heidegger, *Identidad y diferencia* 121).

8 «En la medida en que un pensar emprende el camino que lleva a experimentar el fundamento de la metafísica, en la medida en que dicho pensar intenta pensar en la verdad del propio ser en lugar de representar lo ente en cuanto ente, en esa medida, el pensar ha abandonado hasta cierto punto la metafísica. Precisamente, considerándolo todavía desde la perspectiva de la metafísica, este pensar retorna al fundamento de la metafísica» (Heidegger, *¿Qué es metafísica?* 70).

9 El encubrimiento del abandono del ser se muestra en el cálculo, en la rapidez y en el surgir de lo masivo, explica Heidegger (*Aportes* 100).

tación habitual, el objeto formal del tratamiento, puesto que la lógica y su instrumental sólo sirven en caso de que el dominio sea el de los entes. Donde la filosofía ha dicho ya su última palabra (ratificada por la técnica en la que la metafísica encuentra su realización completa) tiene el *otro pensar* su palabra inicial, su comienzo y tarea en lo todavía *por decir*. Se trata de poner al descubierto la comprensión del ser que constituye la metafísica y también el límite de esa comprensión, lo que en la interpretación de Nietzsche se denominará el *rasgo nihilista de la metafísica* (Heidegger, *Nietzsche* 343).

3.

El logos, en el contexto de la teoría del conocimiento, es la marca más clarividente del *modo metafísico* al que nos estamos refiriendo para interpretar lo que Heidegger quiso decir. De tal modo que la conmoción que sufre la noción de logos para servir exclusivamente a los intereses apofánticos del enunciado que intenta revelar el mundo, sólo se recupera en su densidad semántica desde un enfoque hermenéutico. La transformación en la comprensión del logos precisamente arriba en la filosofía de Heidegger por la imposibilidad que toda proposición tiene de expresar y de dar cuenta de la nada. Es pues insuficiente la comprensión apofántica del logos sobre todo si se considera la potencia del pensar inicial en Heráclito y Parménides. Así pues, se puede avanzar ya que, en Heidegger, el giro hermenéutico, la transformación hermenéutica o más preferiblemente, la maduración hermenéutica de la fenomenología da en el clavo de lo que supone la *superación de la metafísica*. Sin obviar la enorme complejidad de hablar de la desfundamentación y del otro modo de pensar cuando el lenguaje en sí mismo ha sido modelado desde unas reglas gramaticales construidas desde la propia fundamentación metafísica.

La perspectiva hermenéutica de lo que sea el significado es consustancial a lo que hemos llamado la *incompleta determinación apofántica* del logos (cf. Chillón). Dimensión apofántica incompleta que proviene de asumir que no solo el logos constituye y construye la realidad, sino que es el propio significado, la propia capacidad del logos, la que resulta también constituida. ¿Por qué esto que hemos llamado *determinación apofántica incompleta* comienza en Heidegger a ser de una relevancia metafísica capital? Porque, bajo nuestro punto de vista, la interpretación fenomenológica del significado como constituido (según se desprende de la concepción aristotélica del logos que Heidegger conoce bien) constata la inconsistencia del paradigma de la representación y de la teoría de la verdad como *adaequatio* a la hora de hacer frente a los rendimientos filosóficos del logos. En definitiva, lo que supone la comprensión heideggeriana del logos constituirá un modelo de lo que aporta la perspectiva hermenéutica al trabajo fenomenológico, así como una constatación

de lo erróneo del *modo metafísico* de la teoría del conocimiento. Por eso, quizá vaya de suyo que toda investigación filosófica sobre el logos no pueda hacerse si no es al modo de una interpretación fenomenológica. Quedan así previstas las dos perspectivas a las que apunta la hermenéutica en el abordaje fenomenológico de la cuestión del logos y en la superación de la consideración metafísica.

En primer lugar, que el lenguaje, a pesar de su capacidad de manifestación, a pesar de su talante apofántico, no puede *estar por* la realidad, no puede representarla *del todo*. De este modo, se abre un espacio en el que al logos siempre le queda pendiente un modo mejor de *decir el mundo*. Curiosamente, este *decir el mundo* es la genuina manera por la que, según Heidegger, el Dasein se descubre como *siendo en el mundo*. Así pues, la dimensión hermenéutica le viene al análisis fenomenológico del logos, en primer lugar, por toda la determinación de lo que supone la finitud de las capacidades humanas del lenguaje y por la contingencia del propio decir.

Y, en segundo lugar, que el logos, además, nunca nace de cero. Que el logos no emerge en el hablante *quam tabulam rasam* y que está constituido por todo un contexto social y político, por toda una tradición en la que *ya siempre se está* y que determina la *hermeneutische Situation*, la situación vital en la que el habla encuentra su génesis y su sentido. De este modo, comienza a formar parte de la investigación filosófica del significado y, por tanto, de la verdad, lo que podía llamarse la incardinación vital, contextual y, en definitiva, pragmática de los conceptos. La génesis de las palabras —sostiene Heidegger (*Einführung* 16) no puede rastrearse en el orden psicológico, sino en la propia existencia del Dasein. Esto es, en definitiva, lo que supone la *indicación formal* en la medida en que «remite a experiencias del pensamiento referidas al mundo de la vida que están depositadas en el lenguaje y que originariamente también estaban en la base de la tradición conceptual desarrollada por el pensamiento griego» (Gadamer 311). Quizá, aunque no podamos detenernos en esto ahora, se perfila aquí la tarea de una *destrucción* o *deconstrucción* de la metafísica consistente en este retrotraer el concepto mediado por la palabra hasta su origen primordial, hasta su incardinación fáctica.

Si la experiencia de verdad, el *aletheuein* —explica Heidegger en el curso del semestre de invierno de 1924/25— se muestra en el *legein*, nunca debió traducirse “logos” por razón, sino fundamentalmente por *Rede* o *Gespräch* (*Ontología* 42). Y, de hecho, según su lectura del *De Interpretatione*¹⁰, el logos es el modo por el que los entes se nos descubren y se nos muestran como conocidos. Por medio del logos, según Heidegger, el Dasein se encuentra en el mundo con los entes *diciéndolos* y constituyendo así la manera fundamental de familiarizarse con ellos.

¹⁰ Este texto junto con *De Anima* volverán a ser trabajados por Heidegger en el curso *Introducción a la investigación fenomenológica* precisamente porque el análisis fenomenológico de lo que signifique *fenomenología* deberá reparar en lo que es el logos, para lo cual parece clave la aportación genuina de Aristóteles.

El logos es siempre un modo de manifestación, un *deloun*. Pero toda clarificación, toda revelación, lleva consigo la sombra de lo que no aparece, de lo que, en palabras de Heráclito, *philei kriptesthai*. Y así, toda predicación, siendo un modo de desvelamiento, trae consigo, por su propia naturaleza, una *proveniencia* de algo que estaba oculto y que, en cierta medida, se mantendrá así siempre. Por eso, el logos tiene el carácter de intérprete en el doble sentido de *Kundgebung* y *Auslegung*, esto es, en el doble sentido de manifestación e interpretación. Si sólo fuera manifestación, si solo tuviera carácter apofántico, su dimensión representativa le haría estar por la realidad a la que nombra. Sin embargo, precisamente por su determinación desveladora y alética (y, por tanto, no representativa según la crítica de Heidegger a la noción de *Vorstellung*), siempre hay un tramo de realidad blindado a la palabra. Aquí es donde encuentra su justificación la hermenéutica, justo en el espacio dejado por la teoría del conocimiento, por la representación, exactamente en el momento en el que suspende el *modo metafísico* de pensar.

4.

La modernidad, con Descartes a la cabeza, comprende al ser humano como *subiectum* convirtiéndolo en el polo de referencia al que tiene que rendir cuentas el ente. Esa misma transformación de la esencia del hombre, y de la consideración del mundo, inaugura la teoría del conocimiento ya iniciada, como hemos anunciado, en Platón. De modo que, la modernidad, la *época de la imagen del mundo*, extenúa la tendencia filosófica capital por la que la realidad está para ser conocida¹¹. Solo falta añadir que, desde el paradigma de la filosofía moderna, conocer es representar(se). Con lo cual, la teoría del conocimiento contiene ya una determinación muy concreta acerca del ser, un compromiso muy concreto acerca de la ontología que puede resumirse en lo que significa la *disolución* de la realidad en idea, de la verdad en certeza, del mundo en imagen¹².

Descartes es, a la vez, *fons et culmen* de todo este movimiento metafísico. Es la fuente de la que nace la modernidad que, bajo el paradigma de la teoría del conocimiento, deja la entidad de lo real en manos de la capacidad de representación del sujeto y de su imbatible poder, a la vez que advierte de la dificultad de asegurar la verdad de la realidad a la que el pensar tiende. La dimensión hontanar del cartesianismo funda, exactamente, el gran escollo de la modernidad, el *culmen* de todo lo que suponía la cuestión de la *Vorstellung*: el

11 La concepción del mundo en imagen es una excrecencia de la modernidad (Heidegger, *Aportes* 48).

12 La fenomenología de Husserl apunta ya a una superación de la concepción de la representación propia de la filosofía moderna, para llegar ya no sólo a las imágenes de las cosas sino a las cosas mismas. Como señala bien Xolocotzi (*Articular lo simple* 28) los problemas de la representación llegan a la fenomenología de Husserl a partir de los problemas relacionados con la geometría y por tanto vinculados a la representación del espacio.

solipsismo. Desde el momento en que la verdad se entiende como un modo correcto de mirar, la verdad empieza a doblarse hacia el lado del sujeto. Quedan puestos los cimientos de lo que será el solipsismo y su contraparte práctica: la autonomía que, en el fondo, es una manera de no contar con objetividad o realidad alguna a cuyos dictados hubiera que plegarse. Esa es, en mi opinión, una de las huellas del nihilismo de la metafísica moderna: no necesitar instancia exterior al sujeto para contrastar la representación de lo real que tiene el propio sujeto. Hablar de subjetividad es tener en cuenta otro enfrente, el de la objetividad que, en el idealismo constituyente de la modernidad, termina, curiosamente, por no poder tenerse siquiera en cuenta. La objetividad presupuesta en el lado opuesto de la subjetividad, casi por definición, no puede ser independiente y no revela otra cosa sino la disponibilidad del ente, del mundo a la mano. Y sólo hará falta otro empujón para que la objetividad constituida acabe en objetividad producida en el idealismo de Hegel. El camino de Husserl y de Heidegger, creo yo, tiene que partir de aquí: de salvar el fundamento de lo real —la verdad— sin caer en el lodazal idealista y solipsista, pero sin desasirse de la experiencia del pensar que se sabe siempre prendada del mundo.¹³

El diagnóstico de Heidegger respecto de la modernidad cartesiana, quizá, comience así: teniendo que reconocer que la subjetividad que se toma como baluarte sobre el que protegerse de todo escepticismo, termina siendo una pura ficción que contamina tanto al cartesianismo husserliano, como a todas las filosofías de la certeza. Porque la existencia real de este ente que somos cada uno de nosotros siempre está *en* el mundo, *hacia* el mundo, *preñada* del mundo. El solipsismo es un error coherente con una posición filosófica determinada que tiene la carga de la prueba de no haber hecho mella en la existencia real, en la facticidad del existir concreto. La vida y su lógica son el mejor antídoto contra una ridícula, por escandalosa —que diría Kant— posición filosófica. Quizá fue esta inquietud por saber quién somos, por conocer qué significa el peculiar modo de nuestro existir, el que hizo de la analítica existencial el verdadero trayecto para la reconstrucción de la pregunta ontológica por excelencia: qué es el ser. Como si todo absurdo filosófico estuviera señalando un error todavía más burdo: el de no saber qué somos. Porque, en realidad, la *preguntabilidad* del ser se asume justo al tiempo que se descubre implícita en la necesaria, por ineludible, pregunta por la propia existencia humana. Y esa es la novedad de la ontología (en versión fenomenológico-hermenéutica) que la historia de la filosofía había pasado por alto: que en la aceptación del existir humano, de su finitud, tiene lugar la apertura del hombre al ser en el que este se le ofrece a aquel como lo infinito, como lo indisponible, como lo que se sustrae a toda posible lectura e interpretación metafísica.

.....
13 La conciencia, entonces, siempre lo es del mundo, diría Husserl. Otra cosa es que el *cogitatum* al que inevitablemente está vinculado el cogito (en la correlación *noético noemática* de toda vivencia) deba presuponerse en su ser fáctico. De este modo, el fundador de la fenomenología hizo del *apriori de correlación* el centro de su propuesta. *Apriori* que fue llevado al barro de la existencia real en la propia consideración del Dasein en su *ser ya siempre en el mundo*.

5.

Sostiene Heidegger que la representación, como enfoque de todo el quehacer metafísico *post* presocrático, es sólo presupuesto en Platón hasta la explícita versión en Descartes. Y carga sobre los lomos de este concepto la transformación de la comprensión de la verdad, la disolución de lo real en la idea, la civilización técnica, así como todo proceso productivo sostenido por la férrea voluntad extenuada en la *Machenschaft* que expresa «el dominio del hacer y de la hechura» (*Aportes* 108). Todo esto son determinaciones del nihilismo porque la representación —quizá sea el momento ya de decirlo— es el nihilismo en estado puro. Vaya por delante que el nihilismo del que se hace cargo Heidegger no es el clásico nihilismo —digamos positivo— anunciado por Nietzsche como resultado de la destrucción de la rai-gambre de occidente y como condición inapelable del surgimiento del *Übermensch*.

Más bien, el nihilismo que advierte Heidegger es el otro nihilismo detectado por Nietzsche: el nihilismo negativo. El nihilismo de quienes, no aceptando la visión de solar que queda cuando todo ha caído, cuando todo se ha destruido, se afanan en forzar la construcción de posiciones de poder todavía más insurrectas, todavía más insolentes. Así pues, el nihilismo de nuestro tiempo sería también la reacción ante el insostenible nihilismo que el ser humano encuentra en su finitud¹⁴. La metafísica de occidente y su emblema de la *Vorstellung* sirven de apoyatura teórica al nihilismo que nace cuando no se acepta el nihilismo. Entonces, la técnica y todos sus epígonos, la *Machenschaft* y todas sus derivaciones (la *militarización* del sistema, que diría Jünger) tienen de nihilistas lo que tienen de metafísicas, lo que tienen de desviaciones de la mirada para que el ser humano no se haga cargo de su futuro inapelable de muerte y de finitud, de dependencia y de contingencia, hasta llegar a la «ruidosa embriaguez vivencial» (*Aportes* 123). En ese sentido, la estela de Nietzsche se sigue manteniendo precisamente aquí, en lo que ya anunciábamos antes: el nihilismo de la metafísica de occidente es el resultado de no haber asumido la potencia del nihilismo, la verdad de la nada donde radica la piedra de toque del problema del ser¹⁵. De este modo, puede asumirse que hay un nihilismo (el que expresa la lógica de la decadencia) envés de la ontología, que ha sido ocultado por el otro nihilismo, el de la metafísica, que ha transfigurado el problema del ser en la patente respuesta del ente. El nihilismo que nace con la aceptación de que el principio de razón suficiente *no es suficiente* decreta ya la vaciedad de los grandes caminos explorados y explotados por la metafísica en todos los

14 «El nihilismo parecía haber triunfado en nuestro mundo, pero era una victoria extraña. No se trataba ya del nihilismo activo, entendido como una fuerza de destrucción, sino del nihilismo pasivo que implica más bien declive y regresión de la potencia del espíritu» (Espósito 22).

15 ¡Nietzsche me ha destruido! repetirá Heidegger a sus amigos para reconocer después a Merdard Boss: «estoy todavía en el abismo Nietzsche» (Volpi 116).

órdenes y anuncia la riqueza del aventurarse por otra senda más de vericuetos, de caminos de bosque, de trayectos no fijados de antemano.

6.

El pensar representacional ya ha emitido su veredicto sobre lo que somos. Y el humanismo es exactamente la síntesis de cuanto el tiempo de la metafísica ha dicho sobre este ente que somos nosotros y nuestra *aptitud metafísica*. Ser sujeto del conocimiento no es sino la justificación teórica de un modo de ser que se sitúa ante las cosas y ante los otros con un afán epistémico que oculta, disfraza o hace olvidar el auténtico interés dominador y subyugador de la voluntad. Por eso el pensar representacional contiene también una palabra para el objeto al que tiende el sujeto y un diagnóstico de la objetividad a la que ha sustituido por la verdad. Es evidente que el humanismo tiene pretensiones apoteósicas para el hombre al que pretende convertir en *señor del mundo*. Nada como la técnica para que, aquella hechura tan propia del ser humano que le pone en la senda de la transformación del mundo y le hace estar en el camino de la verdad, trastoque su esencia, eleve su alcance y convierta al hombre en la totalitaria expresión de un absoluto poder sobre todo. Estar en el mundo, ahora, en este tiempo de extenuación de la voluntad y de la autonomía, es la forma de enseñorearse de todo lo otro y de los otros (no es vano, el ser humano acaba siendo *menschlicher Bestand*) degenerando la experiencia cotidiana del *ser en el mundo* y su originaria y constitutiva experiencia cotidiana de las cosas.

El pensar metafísico totipotente, el pensar que se hace cargo de la *ausencia de la indigencia*, no tiene modo de albergar la nada que somos. Todo el *todo* que pretende pensar para poder con él es nada porque sólo recorta dominios de los entes olvidando y disipando la pregunta fundamental por el ser siempre más allá. Ese todo, que lo es desde el punto de vista de la investigación científico-óptica, es nada respecto de la inquietud ontológica que debe mover al pensar. El nihilismo tiene que ser superado mediante el surgimiento del otro nihilismo que sitúe al ser humano en la dependencia del ser, en el espacio del ser, en el contexto del ser, en el que «se reponga del ente para exponerse al ser» (Heidegger, *Aportes* 245). El nihilismo del representar imposibilita, así, el otro pensar que accede al otro comienzo y queda fijado en el preguntar en el que la seguridad de la certeza se pierde en función de la inseguridad desfundamentadora. El otro pensar que descubre al ser humano más como pastor que como señor, más como pobre de pensamiento que como potencia absoluta sobre lo pensado. *Ser en el mundo* tendrá que interpretarse ahora como un reto para volver a descubrir lo que significa el originario estar, el *ethos* que estructuralmente constituye la experiencia del cuidado cuya constatación es la mejor prueba contra el error

del *modo metafísico* que nos deja sin la verdad que somos. Quedan, pues, como conclusión las palabras de Volpi (190):

La reflexión que se impone es si el nihilismo es, de veras, un punto de llegada inevitable del racionalismo occidental, una suerte de verificación esencial del poder destructivo de la racionalidad nacida con los griegos, o si no es más bien una traición a la idea originaria de razón, un embrutecimiento y un debilitamiento del logos.

Referencias

- Capelle-Dumont, Philippe. *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. FCE, 2013.
- Chillón, José Manuel. «Interpretaciones fenomenológicas del kata syntheken del logos de Aristóteles». *Revista de Filosofía*, vol. 48, no. 1, 2022, pp. 185-201.
- Espósito, Constantino. *El nihilismo de nuestro tiempo*. Encuentro, 2021.
- Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Herder, 2017.
- Heidegger, Martin. *Identidad y diferencia*. Anthropos, 1988.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Destino, 2000.
- Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*. Editado por F.-W. von Herrmann, 1989. Gesamtausgabe Bd. 65 [Aportes a la filosofía. Acerca del evento. Traducido por Dina v. Picotti, Biblos, 2003].
- Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de a facticidad*. Alianza, 2013.
- Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?* Alianza, 2014.
- Heidegger, Martin. *Einführung in die phänomenologische Forschung (Gesamtausgabe 17)*. Vittorio Klostermann, 1994.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Trotta, 1995.
- Volpi, Franco. *El nihilismo*. Siruela, 2007.
- Xolocotzi, Ángel. *Articular lo simple*. Akal, 2021.
- Xolocotzi, Ángel. «La procedencia de la constitución onto-teológica de la metafísica. La primera tematización de Heidegger en los ejercicios sobre Aristóteles de 1921». *Tópicos*, no. 67, 2023, pp. 35-59.