

EL FUNDAMENTALISMO MODERNO FRENTE A LA VIOLENCIA ORIGINARIA DEL SER

José Ordóñez García

Profesor Invitado del C.E.T. de Sevilla

El artículo que presento forma parte de una investigación más amplia que se ha dedicado, en los últimos diez años, a estudiar el tema del nihilismo moderno y posmoderno a partir de un horizonte específico: la crisis de la modernidad, y de una figura señera: Heidegger. Así pues el ensayo actual representa, dentro de ese trabajo, el punto de partida que siguiendo inevitablemente a la tradición metafísica occidental culmina ahora no sólo en la técnica, donde se identifica ser y nada, sino en ese nihilismo "*no neurótico*" defendido por pensadores como Gianni Vattimo y que también identifica ser y nada: del "*nihilismo cabal*" (¿el asesino sistemático, racional, que medita cada crimen sin dejarse llevar por lo meramente impulsivo, siendo capaz de calcular su próxima fechoría?); el "*pensar no fundamentador*" (¿pensar sin fundamento, un pensar no fundamentalista para una mente que, como la occidental, considera al pensar sólo como el ir en pos de un fundamento?); la "*debilidad*" (sinónimo de relatividad pero fácilmente convertible en decadencia y, por tanto, en atmósfera propicia para todos los totalitarismos: nacionalismo, fundamentalismo, conservadurismo)... *Nada* es lo impensable positivamente si no es a costa de "*imponerse*" en la forma *algo*, a este imposible se debe la violencia: forzar a ser a aquello que no es ni quiere ser para la voluntad de un sujeto. Esto sólo es posible si a *nada* consideramos algo, objeto para nuestra voluntad de dominio, lo esclavo. Pero el hombre no viene ni va a la nada, el hombre es. Aparece y desaparece como persona, como individuo, porque es su esen-

cia, pero esto no implica que nuestro destino sea no-ser. Así nos ven quienes nos consideran esclavos, infieles, deudores... nada (aquellos que realizan lo imposible al nombrar lo innombrable a base de imponérselo a lo que ya es de por sí, el hombre en este caso). La violencia se ejerce, pues, sobre *nada*, por ello es necesario que el hombre vea *nada* en el hombre, angustia vista desde la angustia. Así acontece esa extraña necesidad de confundir ser y nada. ¿Por qué? ¿Quiénes piensan de este modo? Habría de pensarse en esto, habría de pensarse...

I.– El contexto de la modernidad: el principio de razón y el Grund

La modernidad, esto es, el movimiento comprendido por el racionalismo cartesiano, la Ilustración y el Iluminismo (Aufklärung), se cifra en torno a la razón. Y en este sentido, Leibniz se convertirá –y así lo destaca Heidegger– en el máximo representante del espíritu moderno. Se nos podrá decir que eso a lo que hemos llamado "era de la razón" parece indicar dos cosas, concretamente dos etapas: una pre-racional y otra –a partir de Descartes y Leibniz– racional. Resultaría tan obvio como ingenuo, caer en un criterio que hiciese referencia a esas dos etapas en términos de racionalismo e irracionalismo, o lo que es igual, juzgar a lo anterior según el modelo, casi siempre opuesto, del presente. Así pues, el hecho de situar a la razón como el fenómeno más característico de la modernidad resulta verdaderamente ambiguo, por no decir inexacto.

El principio de razón.– Lo específico de la racionalidad moderna, su signo más característico, es el *principio de razón*¹. Esta aportación de Leibniz configura todo un proceso de pensamiento que llega hasta nosotros, por tanto, es necesario saber qué dice para conocer nuestro origen en tanto que modernos. Dice el principio:

"(...) nada sucede sin que sea posible a aquel que conoce bastante las cosas de dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo. Supuesto este principio, la primera cuestión que hay que plantear será: ¿por qué hay algo más bien que nada?, porque la nada es más simple y más fácil que cualquier otra cosa."²

¹ Así lo destaca, por ejemplo, José María Rubio en "*Kant y la modernidad*", v. **Heidegger y el kantismo**. Facultad de Filosofía y Letras, Univ. Granada, 1981, p. 80.

² Leibniz, "*Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*". **Gerhardt**, VI, pp. 602-612, n° 32 (seguimos la traducción de José María Rubio, ob., cit., p. 81).

Según esto, la cuestión que inquieta a Leibniz parece evidente, se puede expresar así: ¿por qué hay una razón y no el simple hecho de que algo es como es? ¿que es y punto? ¿la gratuidad? No es este el momento de enfrascarnos en unos planteamientos que serán desarrollados por Heidegger con posterioridad. El fenómeno o la experiencia que se destaca en el texto sugiere una dirección determinada. Es indudable que las palabras de Leibniz responden a unos sentimientos tan primarios como instintivos: la duda y el deseo. Dicho de otro modo, que la modernidad, como toda época que busca un nombre porque se cree distinta a la anterior, sufre un punto enclítico en torno a aquello que se le venía ofreciendo como explicación y justificación del mundo y la existencia: en este caso la herencia religiosa. En el *"por qué es así y no de otro modo"*, tan meridiano en el texto, creemos ver la fuerza genuina que impulsa a Leibniz a cegarse en la razón y no en la nada. Estamos obligados a hacernos una pregunta, guiados por la inquietud, al acercarnos al texto: ¿en qué piensa, cuál es su preocupación, para llegar a una situación tan absurda como es el exigir una razón a las cosas? Y, por cierto, ¿qué cosas son esas?, ¿se refieren al espíritu, a la naturaleza, los sentimientos...? Lo que es, tiene que tener un sentido. En relación a esto, José María Rubio plantea una interesante respuesta para explicar la actitud de Leibniz: *"La pregunta fundamental sólo puede ser originada por la 'complejidad' y 'dificultad' del ente, no por la 'simplicidad' y 'facilidad' de la nada"*³. Podemos decir que la "complejidad" no puede responder si no a un plan, a una razón planificadora, o lo que es lo mismo, a un cálculo. Pero esto –nos referimos a la "razón" de plantearse así las cosas– se debe a que es el hombre, el sujeto, el que se conduce de este modo, y cuando lo hace de forma distinta (impulsiva) se dice que actúa de un modo irracional o puramente gratuito⁴. El plan, el cálculo, la razón suficiente que hay que dar, y que se comporta como un deseo de sentido universalizador, procede entonces de la conciencia humana, dicho modernamente, de la voluntad.

El mencionado *"por qué es así y no de otro modo"* constituye la pregunta interna, el espíritu más hondo, que culmina en el principio de razón. Este dice: *"nihil est sine ratione"*, nada es sin razón. Heidegger lo interpreta así:

³ José María Rubio, ob., cit., p. 82.

⁴ Donde más claramente podemos observar esta interdependencia entre lo irracional y lo gratuito es en las obras de André Guide. En *El inmoralista* tenemos un ejemplo, tan espléndido como pavoroso, de la actuación gratuita de Miguel (su protagonista). La perfección de su crimen estriba en su completa gratuidad (v. ob., cit., trad. Julio Cortázar, Editorial Argos Vergara, Barcelona, 1981).

"*todo tiene una razón*"⁵, es decir, que todo lo que de alguna manera es tiene una razón. Pero Heidegger –siguiendo, creemos, el sentido metodológico de Parménides– sólo hace una interpretación del principio, aquella que más se presta al juego de una reflexión guiada por sus intereses críticos, y no por la del sentido más genuino del principio. Esto significa que contamos con otra interpretación, o mejor dicho, con una lectura directa de la sentencia. El principio dice textualmente: "*la nada es sin razón*", afirma que la nada no tiene razón (de este modo hacemos una afirmación sobre la nada). Si todo ente tiene una razón, entonces todo lo que no es ente carece de razón. Esta segunda "interpretación" (que lo es en la medida en que la de Heidegger es otra) nos pone en relación directa con el ser, pero con el ser identificado con nada.

La obviedad aparente del principio de razón.– Como es habitual Heidegger inicia sus comentarios al principio de razón en términos de obviedad, es decir, afirmando que lo que dice el principio es de un sentido común totalmente correcto: "*En todo fundamentar e investigar nos encaminamos ya hacia una razón. Por eso, lo que enuncia el principio de razón nos parece obvio, y, por obvio, inmediatamente claro.*"⁶ ¿Cuál es entonces el problema? Remitiéndose al "*por qué*", a la cuestión interna del principio –en un procedimiento que nos recuerda al actualísimo pensamiento desconstruccionista–, Heidegger comenta: "*lo que dice el principio de razón, de entrada, ni se establece expresamente como un principio, ni tampoco se presenta como una ley*"⁷. Esto significa que no se da razón del principio en tanto que principio. La postura heideggeriana inicia, de un modo nuclear, el punto más crítico de la razón moderna. Porque el principio, que pretende dar la razón de todo ente, no da razón de sí. Para justificar su actitud, Heidegger traslada el principio de razón al contexto de la causa, esto es, a su manifestación más frecuente: "*nihil fit sine causa*", nada sucede sin causa, nada sucede sin "*por qué*", "*debido a algo*". Poco a poco se nos descubre la intencionalidad de Heidegger, que no es otra que la de poner en evidencia al principio de razón, en la medida en que el ser, partícula esencial en la estructura gramatical del principio, queda sin razón, carece de fundamento. Es en el terreno de la causa donde mejor se ve esto, pues aunque estemos de acuerdo en que toda causa es una especie de razón, no podemos decir,

⁵ M. Heidegger, "*El principio de razón*". *¿Qué es Filosofía?* Trad. José Luis Molinuevo, Narcea, 2a. edic., Madrid, 1980, p. 71.

⁶ Ibid., p. 72.

⁷ Ibid.

sin embargo, que toda razón produce algo en el sentido de una acción causal. Para dar razón de esto, Heidegger se vale de un ejemplo conocido: el enunciado "todos los hombres son mortales" contiene la "razón" de que entendamos que Sócrates es mortal, pero ese enunciado no produce, no es la causa, de que Sócrates muera⁸.

El imperio de la razón comienza a tambalearse en el preciso instante en que se presenta como época determinante: la modernidad. De este modo, podemos pensar que el ejercicio de desocultación que Heidegger realiza con Leibniz, explica, o compila de un modo unitario, la crisis representada por el mundo de la técnica –de cara al ser– en su estado originario. El hecho de que se piense que todo tiene una razón implica, muy ocultamente, el tener que considerar de manera provisoria a lo que carece de ella, es decir, que realmente tiene una razón a la espera sólo de que el hombre la encuentre (hilvane esa "estructura" fijada por él mismo).

La metafísica del poder.– En ese camino Heidegger, al contrario de lo que aparentemente se podría pensar, encuentra en Leibniz el filón más propicio para el desocultamiento de la metafísica del poder. Y así, se adentra en la reflexión sobre el principio de razón desandando los pasos por los que Leibniz pretende ir asegurando el poder de aquélla. En este sentido, una nueva denominación del principio va a ser socavada por Heidegger, se trata del análisis del principio de razón llamado ahora por Leibniz "*principium reddendae rationis sufficientis*"⁹. Ahora el principio es "*principium reddendae rationis*"¹⁰: "dar la razón". Heidegger estudia el principio, que ahora suena así, desde tres preguntas fundamentales: "1) la razón que hay que dar ¿de qué es en cada caso razón?; 2) ¿por qué hay que dar la razón, es decir, darla expresamente como tal?; 3) ¿a qué hay que dar razón?"¹¹. La intencionalidad, sutil por otra parte, con que Heidegger establece el eje de su diálogo muestra ya a las claras lo que se venía intuyendo contra la obviedad primera; que lo esencial del principio está muy lejos de responderse satisfactoriamente. El principio muestra su debilidad no sólo en el enunciado, sino en la pretensión misma de ser principio.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., p. 73.

¹⁰ "*rationem reddere*" quiere decir "dar la razón". *Reddere* procede de *reddo* (dar, devolver lo que uno ha recibido de otro, restituir). *Ratio* (cómputo, cálculo, cuenta, consideración) de *reor* (pensar, creer, ser de parecer que, juzgar, contar, calcular), de *res* (en sánscrito *rai*; cosa, bienes, propiedad); cosa material, objeto, ser, acontecimiento, hecho, cosa... (v. Agustín Blázquez Fraile, *Diccionario latino-español*. Sopena, 5a. edic., vol. II, Barcelona, 1975).

¹¹ "El principio de razón". ¿Qué es filosofía?, p. 74.

La idea metafísica del ser que tiene Leibniz se manifiesta a través de la dilucidación de las respuestas que da a las tres preguntas fundamentales. En el primer caso, Leibniz cree que ello se debe a que "una verdad sólo es verdad si se puede dar razón de ella"¹². Observamos que este "enunciado" responde a la verdad en tanto que "proposición verdadera", el juicio recto, una estructura fría, aséptica, dentro del espíritu científico que buscaba Leibniz. El juicio es la conexión entre el predicado y el sujeto (tal como la "relación" de Kant, es decir, la "posición" en el uso simple o lógico del ser); enlace entre lo enunciado y aquello de lo que se enuncia. Acercando su reflexión al origen etimológico de los conceptos que intervienen, Heidegger va desplazando poco a poco el sentido oculto de la razón, ya que el "enlace" ha de soportarse en algo, y a ese soporte que es la base (**Boden**), es a lo que se le llama razón (**Grund** y no **Vernunft**) del juicio; aquello que justifica el enlace (que sea así y no de otro modo). Por eso puede afirmar que la razón, en la medida que da cuenta "*de la verdad del juicio*", es "*ratio*" y, así, cuenta, cálculo. Esto nos conduce a la respuesta de la segunda cuestión, hay que dar cuenta porque la razón es "*ratio*". de lo contrario el juicio queda sin exactitud:

"El juicio no es una verdad; sólo lo es si se da la razón del enlace, si se pide cuentas, es decir, la *ratio*. Este rendir necesita una instancia a la que remitir y ante la que rendir cuentas."¹³

Visto así, Heidegger parece moverse al igual que en un proceso judicial. A tenor de sus palabras, este "proceso" muestra un deseo claro de llevar el análisis hacia el horizonte del sujeto que va abriéndose paso poco a poco. De hecho, la respuesta a la tercera cuestión sobre el "*qué*" (del "*¿a qué hay que dar la razón?*") nos sugiere que se trata realmente de un "*a quién*". La razón se ha de dar al hombre (que desde Descartes es definido como el "yo"), que es quien determina a los objetos, como tales, en el modo del representar que es el juicio:

"Este se relaciona con el mundo proponiéndoselo en forma de exactos enlaces de representaciones, es decir, en forma de juicios y en consecuencia oponiéndoselo como objeto. Los juicios y enunciados sólo son verdaderos si se le dan a él, si se propone al Yo representante la razón del enlace entre sujeto y predicado. La razón sólo lo es como *ratio* es decir como la *cuenta* que

¹² Ibid.

¹³ Ibid., cit., p. 75.

se le rinde al hombre de algo en tanto Yo que juzga. La cuenta sólo lo es si se la pide. Por eso, la *ratio* es, en sí misma, *ratio reddenda*; la razón es, en cuanto tal, la razón que hay que dar. Sólo por la razón dada (...) lo representado llega a estar de tal forma, que queda asegurado como obstante (**Gegenstand**), es decir, como objeto (**Objekt**), para el sujeto representante."¹⁴

El texto plantea una situación peculiar para la relación sentido/objeto, punto éste que es crucial para el desarrollo de la modernidad. Pero, a la vez, no podemos olvidar que la cuestión del ser también juega aquí un papel importante. En la medida en que actúa como cópula del enunciado, como razón del enlace –en el principio–, sigue ahí, más en la tradición del olvido metafísico denunciado por Heidegger. Como vemos, y es evidente, la noción de mundo –que aparece en el texto como un mero recurso lingüístico– está profundamente afectada por cuanto, en el marco donde está inscrito, es reducido a objeto al padecer la relación sentido/objeto. El ser, aquí olvidado, y el mundo, objetualizado, conjugan una perfecta unidad para el desarrollo de la razón como poder desplegado por el sujeto. Así tiene lugar la constitución fundamental del mundo moderno. Su insinuación –ya latente en el espíritu del principio de Leibniz y señalado implícitamente por Heidegger– se manifiesta en el aseguramiento de la existencia de las cosas que busca el hombre, la seguridad del mundo (algo que a los ojos de Nietzsche obedece a un instinto femenino). Pero este deseo a su vez también se ve iluminado por una intuición de lo absurdo, que se sostiene en la necesidad del conjunto relacional sentido/objeto, esto es: "*lo que es*" y su inexcusable realidad/verdad "*como tiene que ser*". O las cosas son por algo –y no por ellas mismas, como sean–, y el hombre tiene que dar con la clave (con la estructura, pero también con el "*por qué*" de esa estructura), o son nada.

En el colmo del aseguramiento del principio de razón no basta con "dar razón", sino que ésta tiene que ser, además, suficiente, es decir perfectamente segura y aseguradora. Heidegger opina que el propósito de esta suficiencia es:

"Para traer un objeto a la plenitud de su estado, desde todo punto de vista, para cualquiera; es decir, para hacerle estar de forma plena. Sólo la totalidad de las razones a dar, la *perfectio*, garantiza el que algo quede en sentido literal establecido como objeto para el representar humano, que esté asegurado en su estado."¹⁵

¹⁴Ibid., p. 75-76.

¹⁵Ibid., p. 76-77.

En este sentido, el principio ha de apartarse de cualquier cosa que no encaje en esa condición aseguradora. Por ello, estamos de acuerdo con la conclusión a la que llega Heidegger: *"algo es ente en sí –y sólo sí– está asegurado para el representar como un objeto calculable"*¹⁶, o lo que es lo mismo, manipulable, representable. Es el hombre, el sujeto, quien decide sobre el ser del ente, y en ello estriba la grandeza que Leibniz otorga al principio. Se asegura todo dominio, desata la voluntad de poder, ya que el: *"decide sobre lo que puede ser considerado como objeto de una representación, y, en general, como ente. Por el principio de razón habla la pretensión de decidir lo que significa ser de un ente."*¹⁷ Heidegger ha llegado ahora adonde quería, esto es, a conectar el principio de razón con la decisión de lo qué es ente y lo qué no. En la medida en que en ese principio está la instancia del "yo", se decide, a su vez, sobre el objeto, y lo que es más importante, sobre la representación que, de esta manera, asume un carácter tan reductivo como incuestionable: *"el representar humano ha sido reclamado por el principium rationis de una manera decidida e irresistible, y sometido a su poder"*¹⁸. El principio de razón se convierte en el principio (Grundsatz) de todo representar¹⁹, y este movimiento convierte al representar en "racional", controlado por la razón. De cara al ser esto significa que la modernidad, como metafísica de la subjetividad, piensa el ser del ente a partir de la voluntad que, así, acaba siendo, como señala José María Rubio, *"voluntad de fundamento, de razón"*²⁰. El "cálculo", idea original en el principio de razón, es apuntado por Heidegger como elemento decisivo en la confirmación del "qué" óntico:

*"(...) ratio no sólo significa cuenta, como lo que justifica, es decir, fundamenta algo; ratio significa también cuenta en el sentido de justificar, es decir, que sosteniéndose algo como justo, calcula su exactitud y lo asegura gracias a ese cálculo. Ese calcular tomado en sentido amplio, es la manera como el hombre recibe, se propone hacer y acepta algo, es decir, como en general, apprehende algo. La ratio es el modo de aprehender, es decir, la razón (Vernehmen... die Vernunft): el representar racional, rationale, obedece al principium rationis. El principio de razón (Grund) es el principio supremo de la razón en la medida en que sólo por él llega la razón –en cuanto tal razón– al pleno desarrollo de su esencia. El principio de razón es el principio del representar racional en tanto cálculo asegurador."*²¹

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ José María Rubio, ob., cit., p. 92.

²¹ M. Heidegger, *"El principio de razón"*. ¿Qué es filosofía?, p. 78.

El texto nos anima a ver una concepción "potente" de la razón, pero también, y de un modo soterrado, una visión dogmática de ella²². El cálculo, que a primera vista puede sugerirnos el hecho de un oscurecimiento del ente en cuanto a su ser, no es entonces un mero recurso frente a esa situación –no obedece a una decisión que intenta liberarse de la ambigüedad– sino la puesta en escena, mediante la representación, del verdadero poder que siente el hombre ante lo difuso. El "cálculo" responde, para la metafísica moderna, a un verdadero ejercicio de autoridad legitimado en última instancia por la subjetividad. La verdad de este "cálculo", su intención desoculta, consiste en asumir la determinación del ser del ente según el "a priori" del kantismo, por lo tanto, a partir de los principios de la razón pura²³. No obstante, esta actitud es una consecuencia lógica si no se acepta a la nada como hecho puro de ser, sin razón. Puesto que el ente es, pero no se dice porqué, habrá de ser la razón la que decida sin más. Esto es lo que define y caracteriza a la modernidad: *"el dominio ya caracterizado del principio de razón determina el ser de la época moderna, de la era técnica"*²⁴. Debemos añadir que no es sólo el dominio lo que caracteriza a la modernidad, sino también –y como es ineludible en el espíritu del dominio– el dogmatismo ya mencionado. De esta manera, hay que destacar una conexión íntima entre metafísica y dogmatismo que viene a suponer, como señala José María Rubio, el momento más radical de la razón:

"Por la instauración del reino dogmático de la razón pura, el concepto *metafísica* llega a su cúspide. El *metá* traspasa totalmente el dominio de la física; es más, si se quiere conocer lo en sí de la cosa se debe prescindir de una manera total de la existencia, de lo sensible"²⁵

El "*metá*" no es ahora simplemente "*más allá*" sino otro mundo, otra cosa, el puro artificio del sujeto. Los productos de la técnica muestran esto; que no se trata ya de un "*más allá*" platónico, sino de una esfera que ni tan

²² La voluntad adscrita a la razón, descubre esa condición dogmática en el caso ejemplar de la razón pura kantiana. Si la voluntad se constituye como ser del ente en su totalidad, entonces el sentido auténtico de "razón pura" aparece ahora en su verdadera transparencia: *"la razón (Vernunft) así comprendida es y quiere ser ella misma: razón pura, la cual pretende conocer por y en sí misma el último fundamento (Grund) de las cosas. La metafísica es obra exclusiva de la razón pura, debiendo ser desarrollada completamente a priori. Acontece el dogmatismo de la razón pura. Este dogmatismo es el momento cumbre de la razón fundante, cuyo resultado es la metafísica racional."* (José María Rubio, ob., cit., p. 92).

²³ v. José María Rubio, ob., cit., p. 93.

²⁴ M. Heidegger, *"El principio de razón"*, ob., cit., p. 79.

²⁵ José María Rubio, ob., cit., p. 94.

siquiera se sitúa a una distancia, "*allá*", de lo físico, sino en otro lugar, en "*lo otro*" (los aparatos de la técnica, cuyos elementos no dejan ver la naturaleza sino a una transformación; el plástico, el polivinilo...).

Este dogmatismo, esencial en el principio de razón, implica un decisionismo absoluto, una entronización que culmina en el nombramiento de una época, la moderna, bajo un título específico; la "*era atómica*". Heidegger considera que lo peculiar de esa expresión es que el hombre "interpreta" por primera vez una época de su existencia histórica "*por la presión y disponibilidad de una energía de la naturaleza*"²⁶. De por sí, este hecho sorprendería a cualquiera de los pensadores clásicos, pero más asombroso es aún el hecho de que Heidegger "descubra" que la era atómica sólo sea posible porque está sustentada en el principio de razón: "*la era atómica está regida por el poder de la llamada, que amenaza con dominarnos, por medio del principio de razón suficiente que hay que dar*"²⁷. Así, el principio domina hasta tal punto el espíritu científico de la modernidad, que las contradicciones entre teorías de la ciencia moderna exigen ser superadas, según Heidegger, en una unidad nueva, lo cual se consigue haciendo que concuerden en una "unidad que enlace lo contradictorio". Para esta tarea el principio de razón actúa como "razón suficiente", que es la que soporta en los juicios el enlace de representaciones para superar la contradicción:

"A partir de aquí, resulta claro que el estímulo a preguntar por la unidad no contradictoria de los juicios, y el impulso al correspondiente poner en seguridad esta unidad, vienen del poder de la llamada a que sea dada la razón suficiente de todo representar."²⁸

¿No encontramos aquí una referencia implícita a ese impulso humano de no pararse ante lo evidente? ¿a querer ir más allá de lo sensatamente posible? Así lo creemos, si, como sucede, el principio de razón tiene una validez universal, o lo que es lo mismo, una sed de cálculo verdaderamente insaciable. Desde el principio de razón, el impulso de continuar –de dar con una continuidad ideal– es imparable²⁹, y lo que es más, él mismo se constituye en el elemento genuino de las ciencias, éstas sólo son posibles gracias a él.

²⁶ M. Heidegger, "*El principio de razón*", ob., cit., p. 80.

²⁷ Ibid., p. 82.

²⁸ Ibid., p. 83.

²⁹ Al respecto, Heidegger afirma que la seguridad buscada por la ciencia moderna, y que se funda en la "liberación" que debe traer la energía atómica (tal vez esta idea quede un poco anticuada, si tenemos en cuenta la actual crisis de la investigación energética a causa de los problemas medioambientales de carácter irreversible); "*se transforma inmediatamente en una sumisión, más estrecha todavía, a la llamada del principio de razón. La investigación tiene que dirigir*

Hasta ahora nos hemos limitado a mostrar el desarrollo que sigue el pensamiento heideggeriano, de una manera descriptiva y hermenéutica, en torno al fenómeno de la modernidad ligada al principio de razón. La razón, en su significado originario, *ratio* y *redere*, es algo que sigue aconteciendo. Podríamos decir que el *"nada es sin razón"* perdura aún, y en ningún momento ha dejado de tener vigencia, es decir, que no ha sido pensado desde un punto de vista crítico. Por ello, la actitud de Heidegger cambia precisamente ahora para poner en crisis la obviedad y la evidencia del principio de razón.

Identificación ser/nada.—El *"todo tiene una razón"* —lectura sintomática que más interesa a Heidegger— se remite de nuevo al *"nada es sin razón"* para centrarse, ahora, en la partícula *"es"*. Para ello, es decir, para situar el tono y el sentido en que se manifiesta el *"es"*, Heidegger propone una nueva lectura del principio: *"nada es sin razón"*, acentuando *"es"* y *"razón"*, el ser y la razón. Pues, leído de este modo salta a la vista la identificación entre ser y razón, es decir, la comprensión o definición del ser como razón. Pero, entonces, ya no se dice, en tanto que principio, que el ser tiene una razón, si lo entendiésemos así se representaría al ser como un ente. Llegamos a la conclusión de que el ser, por ser la razón, queda sin razón: *"En la medida en que el ser —él mismo es la razón— fundamenta, deja que el ente sea un ente en cada caso"*³⁰. No sabemos qué responder a la pregunta por la razón del ser. En este punto la modernidad pierde su fiabilidad y deja ya abiertas las puertas al nihilismo, en la medida en que la nada, elemento primordial del principio, comienza a manifestar su relación clara con el ser. La paradoja del principio de razón estriba en que el *"todo tiene una razón"* viene a ser el lado artificioso, la otra cara de la moneda, del *"nada es sin razón"*. La voluntad de fundamento emerge ante la realidad primera de la nada. Heidegger nos indica que no sabemos qué responder a la pregunta por la razón del ser. En el *"por qué"* —específico de la ciencia moderna— oculto en la

ahora sus energías en una nueva dirección: la de dominar las energías de la naturaleza liberadas ("El principio de razón", ob., cit., p. 83-84). Esto significa que el pretendido dominio que ejerce el hombre con la razón, y que no cuenta con los entes como tales sino como meros instrumentos de su plan, se vuelve contra él. Las fuerzas desatadas por el uso subjetivo de la naturaleza, muestran cómo la razón en ningún momento tiene asegurado el dominio absoluto, y, a la vez, que el ente no acaba de ofrecer su ser a la voluntad del hombre. Así, la seguridad buscada por el hombre nunca se alcanza, sólo es buscada; como dice Heidegger es una obsesión que late a la sombra del principio de razón. En este sentido, él nos recuerda, y es sintomático, que Leibniz fue el inventor de los seguros de vida (Ibid., p. 84).

³⁰ Ibid., p. 86.

pregunta por las razones del ente, se da un destino incapaz de parar su voluntad de pedir cuentas. En esa forma de proceder, donde todo se cree calculado, acecha el peligro: *"el por qué es la palabra para el embarcarse en un incansable y –así– sucesivamente, que –sólo en el caso de que se agote ciegamente a sí misma– arrastra tan lejos a la ciencia, que algún día pudiera ir demasiado lejos con él"*³¹. El temor de Heidegger a la ciencia moderna es aquí evidente, y algunos críticos han destacado con largueza ese aspecto de su pensamiento³². Ahora bien, ello se justifica, como hemos visto, al darse en el seno del principio una falta de fundamento esencial.

Si el ser queda sin "por qué", a qué atenernos entonces. Como en otras ocasiones, Heidegger recurre a la poesía en un intento de encontrar la serenidad frente a la inquietud que le produce lo inefable. En este caso son unos versos de Goethe los que vienen en su ayuda: *"¿Cómo?, ¿cuándo? y ¿dónde? –¡los dioses enmudecen!– tú quédate en el porque y no preguntes ¿por qué?"*³³. Nosotros debemos añadir a esto que el "por qué" (Warum), que es un pedir cuentas, mantiene una estrecha aunque oculta relación con la culpa. En este hecho, conectado al principio de razón, no ha reparado Heidegger, a pesar de que a la **ratio**, como vimos en su origen etimológico, le pertenezca la idea de **restitución**³⁴. El hombre es culpable en la medida en que se alinea junto al "por qué", es decir, al verse en la obligación de tener que dar una razón que corre por cuenta suya³⁵. De este modo el hombre, el sujeto, llega a ser culpable al tomar una decisión sobre el ser del ente que, a la larga, puede

³¹ Ibid., p. 88.

³² Este es el caso de G. Vattimo, quien en oposición a Heidegger intenta exponer algunos aspectos positivos de la técnica (v. **Ética de la interpretación**. Trad. Teresa Oñate, Paidós, 1a. edic., Barcelona, 1991, pp. 140 ss.).

³³ "El principio de razón", ob., cit., p. 88.

³⁴ v. pág. 127, nota 10.

³⁵ La idea de culpabilidad que sostenemos en torno al preguntar, ha sido ya planteada por María Zambrano. Para ella, la pregunta obedece a una experiencia desdichada, la pregunta misma es desdicha, y consiste en que nunca podrá resolver la pregunta. De este modo, la filosofía vendría a ser el fracaso de un intento siempre obstruido. Lo que en Heidegger es solicitud de razón, petición de cuenta, es en María Zambrano, mucho más originariamente, desdicha frente a una conciencia de lo ausente: *"Y al caer en la cuenta de esta sustantiva ausencia (...) se ve forzado, como siempre que es ve algo tan a medias, a preguntarse, a la desdicha de preguntarse, qué era eso, quién era, quién es ese que se da a sentir celándose a dejarse por entero ver (...)"*, (**De la aurora**. Turner, Madrid, 1986, p. 120). La pregunta revela un destino al hombre que no será capaz de resolver, y en esa experiencia, en la que cae y se hace desgraciado, da con su culpa. En este sentido se da una interesante paradoja al descubrirse la relación esencial (y oculta) entre culpabilidad y apertura (lo abierto de la pregunta, cuya liberación, en este caso, produciría el efecto de una caja de Pandora), cuestión ésta que merecería un estudio a fondo.

volverse contra él (como en el caso de la ciencia). Esta tesis podría darnos la respuesta al temor que siente Heidegger por la técnica. Pero ¿qué ocurre con el "porque" (Weil)?, ¿qué es lo que dice? Así lo explica Heidegger: "*Se opone a que se investigue el **por qué** y, por tanto, la fundamentación. Rechaza el fundamento e indagar las razones, ya que el **porque** es sin **por qué**, no tiene razón: él mismo es la razón.*"³⁶. Pero ¿a qué se debe esta seguridad, la certidumbre con que Heidegger celebra semejante conclusión? Hay que tener en cuenta que las consecuencias no son simplemente críticas para la ciencia, sino verdaderamente destructivas. La desconstrucción del principio de razón manifiesta la debilidad interna en la que se sostiene. ¿Qué se puede hacer cuando el principio de razón, de probada efectividad en cálculo y poder, resulta totalmente arbitrario, carente de seguridad? A partir de este descubrimiento –auténtica "alétheia" del principio– Heidegger nos señala cómo la cuestión no resuelta del fundamento sigue abierta³⁷. El "porque", weil³⁸, asume la idea del fundamento (Grund):

"El *porque* designa ese subyacer que soporta, ante el cual nosotros, sin más, nos detenemos. El *porque* indica la esencia del fundamento, y, si es verdadera la palabra del ser como fundamento, entonces el *porque* indica también la esencia del ser."³⁹

Estamos ahora ante la cuestión que más dará qué pensar a Heidegger, nos referimos a la relación *porque/fundamento/ser*, es decir, al carácter no fundado del ser. Dicho desde la perspectiva subjetiva del principio de razón, la tesis que se plantea es la siguiente: el ser escapa al pensamiento fundamentador de la subjetividad. La modernidad en este sentido no supone ninguna emancipación (como proyecto clarificador del ser en manos del hombre), sino "otra" época sumida en el olvido, aunque sea la "más" fuerte. El "sujeto" ya no puede pensar al ser si su modo de conducirse es mediante el principio de razón, y, por consiguiente, o ese pensamiento

³⁶ "El principio de razón", ob., cit., p. 89.

³⁷ En otro lugar, Heidegger considera que el análisis del fundamento no tiene porqué ligarse al principio de razón, aunque reconoce que una reflexión sobre el principio de razón puede llevar a plantear, como veremos que sucede, la cuestión del fundamento (v. "*La esencia del fundamento*". *¿Qué es metafísica?* Trad. Xavier Zubiri, Siglo Veinte, Buenos Aires, Argentina, 1974, p. 63).

³⁸ Heidegger remite la palabra *weil* a *dieweilen* (mientras que): "tanto tiempo". Así, y según él, *weilen* quiere decir: permanecer, estar quieto, detenerse, quedarse tranquilo, en reposo; estar, quedar (en un lugar). Este campo semántico conduce, según él, al antiguo sentido de la palabra *ser* (permanecer, durar, perdurar). v. "*El principio de razón*", ob., cit., p. 89.

³⁹ *Ibid.*, p. 89.

reduce el ser a ente o lo interpreta desde la nada. En ambos casos el pensamiento se sigue ejerciendo desde el principio de razón. Por ello, la modernidad sólo constituye, como hemos anotado, la época más radical del olvido del ser –el olvido del olvido–, sigue distanciada del *"porque"*. La identificación entre ser y fundamento procede, según Heidegger, del sentido originario de *weil*, permanecer, como ya se vio. Y esta identificación tiene lugar en un límite, a partir del cual todo intento de desciframiento resulta ya metafísico: puesta en escena de la subjetividad en un "más allá" ciertamente imposible.

Heidegger nos muestra entonces las dos maneras en que habla el principio de razón: como principio que asegura el poder de todo representar (*nada es sin razón*), y como palabra del ser, al que nombra como la razón, *Grund*, (*nada es sin razón*). El primero tiene su grandeza en la violencia, cuyo representar es posible porque es verdadera la palabra del ser:

"El principio de razón –como palabra del ser–, es grande en el sentido de que son grandes su capacidad, querer y poder. No habla de la llamada violenta a un *porqué*. La poderosa palabra es una palabra sin violencia, que sencillamente sólo nos indica el sentido del ser."⁴⁰

Se trata de la afirmación del plano óntico en el ontológico, ya que sólo en este sentido es creíble la aparente asepsia del ser, en cuanto razón, a la violencia. Mas este rostro "débil" del principio va a suscitar, como veremos en el próximo epígrafe, el ámbito propicio de la violencia. El hecho de que la razón quede impensada en el principio, supone una concesión, no asumida aún, de cara al pensar no calculador que busca Heidegger. Este otro camino responde a la pregunta crítica "¿qué hacer?", pero la respuesta de Heidegger nos parece, como por otro lado es de esperar en él, tan misteriosa como ambigua. Frente a la violencia del principio de razón, tal como lo enuncia Leibniz, Heidegger propone lo siguiente:

"Se trata de que seamos guardianes y vigilantes, que cuidan de que el silencio de la indicación en la palabra del ser, triunfe sobre el ruido de la llamada del *principium rationis*, como principio de todo representar. Se trata de que la violencia de la llamada al *porqué*, se pliegue ante la poderosa indicación al *porque*."⁴¹

⁴⁰ Ibid., p. 90-91.

⁴¹ Ibid., p. 92.

¿Qué podemos pensar, qué interpretar, de esas primeras líneas asombrosas e inquietantes, de las que es fácil intuir la nada que sugieren? ¿Quiénes son esos guardianes y vigilantes? Parece claro que el texto se sostiene en la pregunta implícita sobre el ser (que el ser, en cuanto razón, no ha sido desocultado), y, además, en una respuesta prefijada; el silencio. No obstante, esta respuesta habla del ser de un modo "operativo" en relación al fundamento: para el fundamento, la razón, **Grund**, el ser es silencio. Opera sin dar razón de sí. Esta inquietud proviene de la importancia esencial que tiene la nada en Heidegger. Lo que realmente nos exige es que se atienda a la nada, o lo que puede ser lo mismo, a que la razón, en el papel que le toca jugar en el principio, manifiesta su poder en cuanto instrumento y, así, repele todo sentido del ser que no se avenga a un punto de vista óntico. La nada, entonces, deja de ser pensada arrastrando consigo al ser. Pero el cuidado que exige Heidegger con ese silencio –en el que nuclearmente se concentran la nada y el ser, el "*porque*"– no debe juzgarse como una afirmación simple sobre el nihilismo. Baste recordar al respecto la fuerza de sentido que, para Heidegger, tiene la nada cuando en **¿Qué es metafísica?**, pone sobre el tapete la cuestión "*¿por qué es el ente y no más bien la nada?*".

Violencia y nada.– El cuidado de esa nada adquiere, así, una valoración específica; la de indicar que el principio de razón –en los términos de funcionalidad en que Heidegger lo desgrana– viene a ser la cumbre metafísica del poder. En última instancia hay un sentido, y éste se encuentra al alcance de la mano del hombre (el ser como **Vorhandenes**) si no tiene en cuenta el abismo no resuelto del principio, esto es, que la nada no significa el libre ejercicio de la voluntad, sino más bien que ese modo de actuar es "un" modo, o, en el caso de Heidegger, que no es "el" modo. Resulta ahora inexcusable contestar a la pregunta sobre quiénes son esos "guardianes" y "vigilantes" que, encima, deben hacer "triunfar" el silencio del ser sobre el ruido del principio. Pero también debemos preguntarnos quién los nombra. Ambas cosas están ligadas, a su vez, al hecho de poner en duda la definición de la esencia del hombre en términos de "animal racional"⁴². A la luz de obras como **El principio de razón, El final de la filosofía y la tarea del pensar** o **De camino al lenguaje**, entre otras, se dirá que la figura del poeta viene a darnos la respuesta. Desde luego Heidegger piensa en ellos como en el "*porque*", el tipo de hombre cuyo cálculo sabe parar ante lo incalculable, adentrándose de este modo en la perplejidad y el cuidado del

⁴²De hecho, Heidegger considera esta definición como algo que no tiene que ser del todo evidente (Ibid., p. 93).

silencio. No obstante, se refiere en primer lugar a los filósofos, a Leibniz y a la modernidad entera que él representa. Se dirige al peligro oculto en la obsesión por la seguridad, ya que el principio de razón no piensa la nada sino que se limita a encubrirla, a darle un rostro. Haciendo esto, el principio de razón se asemeja al sentido más primario del mito, en la medida en que aporta una aparente familiaridad a aquello que resulta inquietante. Así y todo, la respuesta al "quiénes" no es realmente lo crucial, ni siquiera la misión que Heidegger les encomienda –o autoencomienda, para ser más precisos–, sino la consecuencia de esa situación. Es tan fuerte su radicalismo al plantear el asunto, que la consecuencia hermenéutica más mesurada que hallamos gira en torno a una concepción escéptica de la razón. Ésta es al menos una de las propuestas sostenidas por J. Habermas, algo que caracterizaría, además, al espíritu crítico de la filosofía del siglo XX⁴³. En resumidas cuentas, la postura de Heidegger nos conmina, en su aspecto menos extremo, a poner en cuestión los límites de la razón.

El principio de razón no dice qué sea la esencia de la razón, eso "*está supuesto en el principio como una **representación evidente***"⁴⁴. De esta manera Heidegger llama la atención sobre la falsa obviedad del principio, al descubrir que la esencia de la razón sólo está "supuesta". Pero la importancia de ese principio sólo puede venir dada delimitando originariamente la esencia de la razón (Grund). Manteniéndose aún cerca de Leibniz, Heidegger retoma la cuestión de la verdad para llegar a la conclusión de que ella nos conduce al problema del fundamento, es decir, que de la verdad como "acuerdo" no podemos dar con una exposición genuina del fundamento, para ello es necesario pensar el asunto a partir de la interpretación, más esencial, de la verdad como *alétheia*⁴⁵. En este sentido, la verdad adquiere su naturaleza por referencia a algo en razón de lo cual pueden darse acuerdos. Esto significa, según él, que el enlace en toda verdad siempre lo es "*en razón de*", es decir, como algo "*que se fundamenta*". Así, la verdad, como antes la razón, remite al fundamento. La conclusión obvia es que el problema de la verdad "*nos pone necesariamente en la cercanía del problema del fundamento*"⁴⁶. La interpretación de la verdad como carácter del enunciado es una determinación derivada, y en este sentido Leibniz no llega al fondo del asunto, o lo que es lo mismo: el principio de razón (Grund) no se interroga por el fundamento (Grund). El punto de vista de Leibniz sobre la verdad, como

⁴³ V. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*. Taurus, Madrid, 1990, p. 18.

⁴⁴ M. Heidegger, "*De la esencia del fundamento*". *¿Qué es metafísica?*, p. 64.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 66 ss.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 66.

nexo y correspondencia de la proposición, no es la que primariamente hace accesible al ente:

"Este –el ente– como el posible *sobre el cual* (worüber) de una determinación predicativa, debe ser evidente *antes* de esta predicación y para ella. La predicación para llegar a ser posible, ha de poder afincarse en un hacer manifiesto (Offenbarmachen), que tiene un carácter no predicativo. La verdad proposicional está enraizada en una verdad *más originaria* (desocultamiento), en la patencia antepredicativa *del ente*, que llamamos *verdad óptica*."⁴⁷

Esta patencia sólo es posible al encontrarse ya el hombre en una comprensión del ser del ente, es decir, que sólo el descubrimiento del ser posibilita la relación manifiesta con el ente. A este descubrimiento previo lo llama Heidegger "*verdad ontológica*", como verdad sobre el ser⁴⁸. Dentro del amplio contexto en el que se realiza nuestro trabajo, esta "*verdad ontológica*" nos resulta de una frialdad asombrosa si tenemos en cuenta que en esa "verdad" se esconde, de cara al ser, todo el trasfondo nihilista inmerso en las figuras intuitivas del silencio, el devenir, la gratuidad y la ausencia. En última instancia la plena conciencia del pensamiento heideggeriano en torno a nuestra realidad esencialmente nihilista, se debe, creemos, a la fidelidad que profesa a la "*verdad ontológica*" del ser. En el marco de la desocultación se da la "*verdad ontológica*" y la "*verdad óptica*" frente a la "*verdad proposicional*". De este modo, ya sea desde la llamada del principio de razón (nada es sin razón) ya desde la verdad propuesta por ese principio, llegamos al problema del fundamento que, en ambos casos, resulta ser lo impensado.

Mundo y fundamento.– La cuestión del fundamento se inscribe, en el pensamiento heideggeriano, dentro de la trascendencia. Para ello, es necesario clarificar a partir de la trascendencia del *Dasein* la esencia del fundamento. El mundo es el horizonte primario desde el que se lleva a cabo ese intento, ya que; "*se da al Dasein como la respectiva totalidad de su por lo cual, es decir, por lo cual de un ente que es igualmente originario*"⁴⁹. La intencionalidad de esta tesis nos parece clara, a nuestro entender en ella se expresa la temporalidad del mundo como un concepto que resulta afectado por la epocalidad del ser, pues el "mundo" no es una expresión vacía sino el

⁴⁷Ibid., p. 67.

⁴⁸Ibid., p. 68.

⁴⁹Ibid., p. 96.

ámbito preciso en el que tiene lugar toda comprensión hermenéutica del ser. El mundo es en cada caso un mundo específico, o lo que es lo mismo, una determinada comprensión óntico-ontológica del ser. A resultas del principio de razón, el mundo, que actúa de fundamento para el *Dasein*, no sólo contiene a la tradición sino, y es su peculiaridad, a lo que le caracteriza frente a ella; la modernidad. En esta luz se revelan los entes y su sentido específico. Por lo tanto, el fundamento que subyace nunca es el mismo, no hay "el" fundamento sino "una" voluntad (Willen), cuyo elemento genérico es el "sobrepasar" que responde a un "por lo cual"⁵⁰. Heidegger comprende esta voluntad desde un punto de vista esencial, pues ella no responde a un "acto de voluntad" (a un querer determinado). Es voluntad a secas. La relación de esta cuestión con la libertad nos parece evidente: "Pero, lo que según la esencia, ante-proyecta proyectando algo así como el *por lo cual* en general y no lo produce como realización ocasional, es lo que llamamos *libertad*."⁵¹. Se llama libertad al dar fundamento, pero la idea de libertad que maneja Heidegger –crecida a la sombra del principio de razón– produce cierta ansiedad, en la medida en que el ser, lo que no tiene fundamento, se encuentra en el seno de esa noción de libertad. El nihilismo subyacente en el principio de razón hace que la libertad para fundar se convierta también en angustia. La libertad, comprendida a la luz de la fundamentación del ser, puede significar una liberación de aquélla si la seguridad –sentimiento que guía al principio de razón– es sólo un proyecto de la voluntad frente al desfondamiento esencial del ser. Teniendo esto en cuenta, la relación entre libertad y fundamento se nos antoja extremadamente distante en la descripción de Heidegger: "A la relación originaria de la libertad con el fundamento, la llamamos el *fundar* (Gründen). Fundando da libertad y toma fundamento"⁵². Nuestro comentario responde a esa frialdad, pues, aún siendo exacta su afirmación, oculta todo el problema que para el hombre supone encontrarse a disposición de la angustia –que pasa por él– al tener que optar por una decisión sobre el ser. Y decimos esto, porque no podemos olvidar la situación que ocupa este pensamiento en el amplio contexto de la filosofía de Heidegger. El hecho de que él mismo llame "camino" a su pensamiento, y no "sistema", permite que valoremos esa relación entre libertad y fundamento de manera crítica. Para dar un ejemplo de esto que decimos, basta con seguir el proceso llevado a cabo por Heidegger en torno al fundamen-

⁵⁰ Ibid., p. 97.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid., p. 98.

tar (Begründen). Según él, éste no debe entenderse en el sentido de demostrar proposiciones óntico-teóricas, sino en un sentido originario. Esto quiere decir que se debe entender el fundamentar como *"posibilitación de la pregunta por el por qué en general"*⁵³.

El desfondamiento del ser.— A esto se debe, en nuestra opinión, ese sentido inquietante que emana de la libertad. Sólo contamos con la posibilidad. En esta medida, el *"por qué"* también puede sustraerse, como de hecho sucede tal como hemos visto con el *"porque"*. El ser, la comprensión del ser, es la respuesta que precede a cualquier otra y aparece como primera y última fundamentación, o lo que es lo mismo: no hay fundamentación más allá de él. No hay nada más allá de la posibilidad. Así, la ultimidad es un sinsentido, o dicho para el entendimiento racional, que la razón y su dar cuentas tienen aquí su límite. El fondo del ser, la nada, es la última experiencia desde la cual retorna el fundamentar, porque la finitud es el fondo esencial del que surge el *"por qué"*. Somos libres porque somos finitos, porque estamos obligados a encontrar constantemente un fundamento. De este modo, la finitud, cuya esencia reside en la trascendencia, en cuanto libertad para el fundamento⁵⁴, obliga al hombre a buscar un sentido que constantemente, y es su destino, se sostiene en lo desfondado. Es la paradoja de la finitud, el permanente deseo de encontrar algo estable (eterno) a partir de una razón, la del principio, que sólo puede aspirar a la instrumentalidad. Por ello, la libertad se convierte, desde esta perspectiva, en un padecimiento, pues decir que somos libres para el fundamento es como decir que estamos constantemente lanzados a la inefabilidad del *"porque"*. Éste indica la eternidad que nunca seremos, la región o el ámbito que se disolvió cuando, a su fin, dimos con la finitud, con el *"por qué"*.

Después de este desvelamiento la modernidad entra en crisis. El reino de la razón descubre su instrumentalidad, una dimensión eminentemente práctica que, como tal, acaba sucumbiendo cuando se adentra en la meditación del ser, ahí se desarma su poder y su cálculo. Así, la modernidad no es sólo manifestación del nihilismo oculto, iniciado por los románticos, sino la conciencia que asume al nihilismo —y lo lleva a su punto más extremo en el caso de Heidegger— como fondo último de la existencia que intenta pensar el ser desde la temporalidad. Por primera vez, la ontología se manifiesta como el proyecto del hombre occidental para cercar al nihilis-

⁵³Ibid., p. 101.

⁵⁴Ibid., p. 107.

mo, y, no obstante, ese intento se vuelve contra él porque no se trata de transformarlo, ocultarlo, sino de pensarlo en su dimensión esencial –él es esencial al hombre–. En esta dirección va el pensamiento de Heidegger, su reflexión sobre la ciencia moderna, la técnica, nos enseña que es justo la razón –guiada por el principio de Leibniz y como propuesta humana frente al nihilismo– lo que resulta más destructivo en cuanto sobrepasa sus límites. El porvenir se abre entonces a la tarea de un pensamiento que profundice, a la vez, en la realidad esencial del nihilismo y en el ámbito específico de una razón que, en tanto instrumento, debe ser consciente de su relatividad a la luz del fundamento.

II.– La violencia del fundamento frente a la violencia del ser

Si estamos de acuerdo en que el principio de razón responde a la violencia, entonces el fundamental, la voluntad oculta del principio, también se encuentra inmerso en ella. Pero el asunto ha de dilucidarse previamente, hay que averiguar el "por qué" de esa violencia, a "qué" se debe (tenemos que llegar a saber qué exige un "por qué" y qué no). Lo que pretendemos mostrar es cómo violencia y ser mantienen una estrecha relación. Que el silencio del ser, su falta de fundamento, llama a la violencia, la saca a escena. La tesis que sostenemos aquí, siguiendo a Heidegger, es que la aparición del ser –para entendernos, la aparición del darse del ser sin más, en todo su despliegue, que no da razón de sí al hombre– desata la violencia del pensamiento que se interroga. Nuestra tesis, por lo tanto, quiere también llamar la atención sobre este fenómeno de la violencia desde su singularidad. La asume como una "determinación fundamental", en el sentido más profundo de la *Grundstimmung* heideggeriana (tal como la angustia, el cuidado o la caída), pues creemos que la relación metafísica que el hombre establece con el ser es a posteriori: constituye una "respuesta" a aquella experiencia esencial y originaria de la violencia.

Para que la violencia tenga lugar es necesaria la existencia de una norma, de una estructura, ante la cual el hombre actúe como transgresor. En los griegos es dónde se da la conciencia de transgresión, el ser del hombre es definido en esos términos. Heidegger encuentra esta descripción en una de las alocuciones del coro en *Antígona*, se refiere a los versos 332-375, de entre ellos elegimos los siguientes:

"Muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor. Sale, por encima de la espumante marea, en medio de la invern

tempestad del sur, y cruza las montañas de las abismales y enfurecidas ondas. Fatiga la indestructible calma de la más sublime de las diosas, la Tierra, pues año tras año, ayudado por el arado y su caballo, la remueve en una y otra dirección. (...)

El hombre se encuentra en el son de la palabra y en la omnicomprensión, presurosa como el viento, y también en el desnudo con que domina las ciudades (...)

Por todos lados viaja sin cesar; desprovisto de experiencias y sin salidas llega a la nada. En ningún caso puede impedir, por fuga alguna, un único embate: el de la muerte; pero tiene la felicidad de esquivar con habilidad la enfermedad plena de miseria.

Circunspecto, porque domina, más allá de lo esperado, la habilidad inventiva, cae a veces en la perversidad, otras, le salen bien empresas nobles. Vive entre la ley de la tierra y el orden jurado por los dioses. Al predominar sobre el lugar, lo pierde, porque la audacia del hombre siempre lo hace considerar al ser como no-ser.⁵⁵

⁵⁵ Esta es la traducción que propone Heidegger (*Introducción a la metafísica*. Trad. Emilio Estiú, Editorial Nova, Buenos Aires, Argentina, 1980, p. 183-184). No obstante, nosotros la hemos cotejado con otra del profesor Luis Gil, filólogo, quien traduce los mismos versos de este modo:

"Portentos muchos hay; pero nada es
más portentoso que el hombre.
Allende el espumante mar avanza
empujado por el tempestuoso Noto,
atravesándole bajo las olas
que en torno suyo braman.
A la tierra, la más excelsa
de las deidades, imperecedera,
infatigable, agobia con el ir y venir
de los arados de año en año,
al labrarla con la raza caballar.
(...)
Lenguaje, pensamiento
tan raudo como el viento,
civilizada disposición aprendió,
y a esquivar también los dardos
de las lluvias inclementes
y las penosas heladas en la ítemperie
con recursos que tiene para todo.
Nada habrá en el futuro
a lo que sin recursos se encamine.
Tan sólo medio de evitar la muerte
no habrá de encontrar.

El texto de Sófocles ha sido elegido por Heidegger debido a la fuerza significativa de "*Deinón*" (lo pavoroso). Toda su reflexión sobre la violencia, se deriva de la interpretación exhaustiva de este concepto traducido por lo "*terrible*":

"El *Deinón* es lo terrible en el sentido del imperar que subyuga; al igual que el terror pánico, produce violentamente la verdadera angustia y el espanto concentrado, callado y que en sí mismo se agita. La violencia, lo que subyuga, constituye el carácter esencial del imperar mismo. Donde éste irrumpe, puede retener en sí su poder subyugante. Pero no por eso es más inofensivo, sino todavía más terrible y más excesivo."⁵⁶

Es digno de señalarse aquí la evidente relación que hay entre "*Deinón*" y "*Physis*"⁵⁷. La "fuerza imperante" ejerce violencia, apabulla a la compren-

Más para dolencias de imposible cura
modos de escape tiene ya ingeniados.

Con su capacidad de inventar artes,
ingeniosa más de lo que se pudiera esperar,
a veces al mal, otras al bien se dirige.
cuando las leyes de su tierra honra
y la justicia jurada por los dioses,
elevado es a la cumbre de su ciudad.
De ciudad, empero, queda privado aquel
en quien no hay respeto al bien
por culpa de su criminal audacia."

(v. Sófocles, *Antígona*. Labor, 6a. edic., Barcelona, 1984, p. 35-36)

Como vemos, ambas versiones distan bastante en lo que se refiere a pasajes esenciales (cotéjese, por ejemplo, el verso alusivo a la nada: "*Nada habrá en el futuro/a lo que sin recursos se encamine*", que Luis Gil traduce, y la versión de Heidegger que dice: "*Por todos lados viaja sin cesar, desprovisto de experiencia y sin salidas llega a la nada*"). Es sobre todo con respecto a la traducción de "*Deinós*", donde en ningún caso coinciden; Luis Gil la traduce por "*portentoso*", Heidegger por "*pavoroso*", Uno y otro tienen razón, entre los significados de "*Deinós*" encontramos "*portentoso*" y "*pavoroso*", y, sin embargo, la intencionalidad no es la misma en ambas traducciones. Decir que "*el hombre es portentoso*", no es lo mismo que decir "*el hombre es pavoroso*"; la primera nos maravilla (las grandes obras de arte), la segunda nos aterra (las grandes obras de la destrucción y la guerra). Querámoslo o no, en ambos casos estamos ante valoraciones distintas. Si Heidegger se decide por la que más nos asusta, ello se debe a que lo que busca se proyecta sobre la traducción (es la traducción de un filósofo), o lo que es lo mismo, que la violencia, como transgresión, es lo que le interesa valorar.

⁵⁶ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 186.

⁵⁷ El "*imperar que subyuga*", términos con los que Heidegger se refiere a "*Deinón*", resulta de un parecido asombroso con la "*fuerza imperante*" de la "*Physis*" (v. *Introducción a la metafísica*, p. 138). El "*imperar que subyuga*" y la "*fuerza imperante*" traducen el mismo verbo alemán:

sión del hombre en el momento en que no da razón de sí. No responde a ningún fundamento, si por ello entendemos una respuesta al "*por qué*". De este modo la violencia actúa sin más, es porque sí, su modo de ser y punto. Lo que ocurre es que la descripción heideggeriana la dispone ahora del lado del hombre, y de un modo esencial, pues ella, la violencia, no puede ser objeto de una decisión porque forma parte de la existencia:

"(...) *deinón* significa violencia, en el sentido de que quien la usa no sólo dispone de ella, sino que hace violencia, en cuanto el empleo de ésta no sólo es para él un rasgo fundamental de su hacer, sino de su existencia."⁵⁸

No estamos meramente ante una descripción pragmática sino esencial: que el hombre es violencia. Se impone, nombra, decide en definitiva sobre el *cómo* y el *qué* de las cosas. Fundamentar, dar fundamento, se constituye en impulso esencial de la violencia. En la relación con el ser es donde más originariamente se muestra esta peculiaridad, en la medida en que el "*deinón*", de cara al ser, se revela como lo que esencializa al hombre en sí mismo:

"Pero el hombre es *deinón* cuando permanece expuesto a lo que subyuga, porque pertenece esencialmente al ser. Y, al mismo tiempo, es *deinón*, porque es el que hace violencia, en el sentido caracterizado. (Reúne lo que impera y lo produce en su estado de patentización). No hace violencia, además de otras acciones y junto a ellas, sino que, basado en su actividad violenta, y dentro de ella, hace violencia contra lo que subyuga. Porque es doblemente *deinón*, en un sentido originario único, él es *tó deinótaton*, el más

Walten; gobernar, reinar, imperar. En sus distintos significados subyace, como se puede apreciar, una idea violenta. En la acción que describen, la violencia es un supuesto que actúa de un modo implícito. Las cosas y entes sometidos a su acción son los que delatan la fuerza con que se imponen. ¿En qué sentido? En el "*porque sí*", o siguiendo el hilo de lo dicho hasta ahora, desde la tesitura del "*porque*". Justo aquello que no da razón de sí, ni de su modo de ser. Y, no obstante, si en el caso de la "*physis*" el "*porque*" parece aceptable –ya que es un cuerpo o una estructura no creada por el hombre– en el caso del "*Deinón*", en tanto que palabra dicha sobre el hombre, la violencia, oculta en el "*imperar que subyuga*", podría dejarse pensar como aquello que responde a una decisión del ser humano. Y, efectivamente, a tenor del coro de *Antígona*, es el hombre quien actúa con violencia. Sin embargo, en el momento en el que se establece esa acción suya como una respuesta –una transgresión–, entonces ésta permite que se la someta a la pregunta, al "*por qué*" de la razón, posibilitando de nuevo la intervención del "*porque*". Ahora, el uno y el mismo de la "*Physis*". El hombre responde del mismo modo en que es tratado; frente a la "*Physis*", el "*porque sí*", actúa porque sí. Ante la ocultación del ser del ente, él decide por el ser, obliga a ser, subyuga.

⁵⁸ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 186.

poderoso en la violencia: el que hace violencia en medio de lo que subyuga.⁵⁹

¿Es así como el hombre corresponde al ser del ente? ¿Respondiendo con violencia a la violencia del ser? Efectivamente. El texto nos dice de forma explícita que el hombre hace violencia en su tarea de reunir lo que impera, es decir, y siguiendo a Emilio Estiú, es el "colector" (en la **Carta sobre el humanismo** encontramos la imagen del "pastor", que, a la luz del contexto en el que estamos, resulta de lo menos bucólica) en cuanto está en medio de los entes, en el ser así manifestado, pero padeciendo la violencia del ser a la que debe lo que le hace ser lo que es: "*el que lleva a los entes a su totalidad reunida*"⁶⁰. Esta tarea la lleva a cabo el hombre en la medida en que "*permanece expuesto a lo que subyuga*", es decir, cuando se ve compelido a la llamada del ser, lo carente de fundamento. En este sentido el fundamentar aparece, frente al desfondamiento del ser, como un acto de violencia. El hombre, que está inmerso en ese poder esencial de su existencia, se ve forzado a ejercer violencia "*obligando a que el ente revele su ser*"⁶¹.

Silencio y Violencia.– A nuestro entender, el principio de razón responde a esta acción del hombre. El fundamento que se ve obligado a buscar es el resultado de una posición frente al silencio del ser, frente al "*porque*". Por la diversidad el hombre exige la manifestación –y esto lo cree obvio– de un sentido que, a la postre, sólo consigue haciendo violencia. Para ello se vale de un "*dejar*" que de ningún modo hay que ver como una actitud pasiva:

"Deja que las cosas sean lo que son; pero anteriormente tiene que obligarlas a que se revelen, a que descubran el ser que tienen. El dejar no es mera pasividad, sino el término de una acción violenta. Al hombre le es imposible una actitud pasiva radical, ya que la prepotencia del ser lo arrebatara del conformismo consigo mismo, evitando que sea como las cosas son. Por necesidad esta destinado al des-ocultamiento ontológico."⁶²

Las primeras líneas del texto merecen un comentario por nuestra parte. El hombre no deja simplemente que las cosas sean, en esa actitud está la falacia de una tolerancia que, en esencia, se opone radicalmente a la

⁵⁹ Ibid., p. 187.

⁶⁰ E. Estiú, "*El problema metafísico en Heidegger*", v. M. Heidegger; **Introducción a la metafísica**, p. 28.

⁶² Ibid., p. 28.

⁶² Ibid., p. 29.

actitud transgresora de la filosofía del sujeto. El hecho de que el hombre busque fines, o utilidades, en su actitud científica ante la naturaleza, y en el modo de estructurar su vida en el mundo, supone ya un "dejar" que sólo es aparente, como de hecho se reconoce en el texto: no se trata de pasividad sino de "acción violenta", o lo que es lo mismo, de interés. ¿Por qué la prepotencia del ser conduce a esto? ¿Se trata realmente de necesidad? Ambas cuestiones sólo pueden responderse desde el problema del fundamento. La prepotencia del ser consiste en que él es sin más, no da razón de sí sino que es "*porque sí*". Esta experiencia, sentida plenamente por el pensamiento griego, constituye el impulso que desata la violencia del "*por qué*". Ante el mutismo del ser, el hombre se ve obligado a imponer un sentido y a establecer un fondo desde el cual el ser pueda manifestársele como algo. De este modo, para Heidegger, lo pavoroso estriba en el hecho de ir más allá de los límites, asignando el ser a las cosas desde un "yo" desconcertado por el puro hecho de ser (así es como el hombre interpreta el ser en la forma "ser para"). El hombre, estando en la posición de tener que decir el ser, determinarlo, supera lo familiar:

"Entendemos lo pavoroso (**Um-heimliche**) como aquello que nos arranca de lo *familiar* (**Heimlichen**), es decir, de lo doméstico, habitual, corriente, inofensivo. Lo pavoroso no nos permite estar en nuestra propia casa (**Einheimisch**). En esto reside lo que subyuga. Pero el hombre es lo más pavoroso, porque no sólo se conduce en medio de lo pavoroso así entendido, sino porque sale o se evade de los límites de lo familiar, siguiendo, justamente, la dirección a lo no familiar, concebido como lo que subyuga."⁶³

Visto así, lo familiar representa el horizonte, el mundo en el que el hombre accede a instalarse, sin hacerse cuestión de ello. Sólo por una extraña necesidad, y conectamos con la segunda interrogación planteada arriba, llega el hombre a ser pavoroso. Pero la idea de lo "familiar" tiene en el texto un sentido paradójico, pues; ¿no resulta una etapa furtiva?, ¿no se descubre lo pavoroso del hombre, precisamente en términos de esencialidad?, ¿que no es lo familiar sino lo extraño, lo que determina a todo el pensamiento occidental? Así es, y en esa dirección creemos que señala la reflexión de Heidegger. El hecho de que el hombre se vea obligado al "*desocultamiento ontológico*", como afirmaba E. Estiu en el texto anterior, supone un destino que obliga a extrañarse, a ver en lo familiar sólo una apariencia. Lo auténticamente familiar, a tenor de la exégesis heideggerina,

⁶³ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 187.

es lo extraño. A ello tiende en su violencia fundamentadora. La finitud obliga al hombre a encontrar un fundamento para dominar (dar razón) la prepotencia del puro hecho de ser⁶⁴. El tener que "dar cuenta", el poner un fundamento donde no lo hay, obedece a ese silencio subyugante del ser que no da razón de sí. ¿Se podría hablar aquí de una atracción del abismo? ¿o es que todo hombre que se comprende subyugado, que piensa el ser del ente, está condenado al destino de lo pavoroso? Para Heidegger, la sentencia "*El hombre es lo más pavoroso*", proporciona la definición griega del hombre. Ahora bien, Heidegger reconoce, y en cierta medida esto contesta a la segunda pregunta aquí planteada, que el hombre sólo penetra en su esencia, en el pavor, "*cuando simultáneamente experimentamos el poder de la apariencia y el combate contra ella, dentro de su esencial correspondencia con la existencia (Dasein)*"⁶⁵. Es decir, que la apariencia desata una voluntad de superación (el hombre va más allá de los límites: su destino a la vez que su perdición), de verdad, en el sentido de lo que es y no de lo que parece.

⁶⁴ El "*yo soy*" o "*soy el que soy*" veterotestamentario, afirma este puro hecho de ser sin más, la revelación que no admite pregunta –violencia– y es pura gratuidad. Resultaría interesante analizar hasta qué punto el pensamiento heideggeriano rehuye una interpretación de la gratuidad en términos de "fe", o si ésta es una noción que resulta enmascarada por aquélla. Como se sabe, los conceptos teológicos provocan a Heidegger un cierto repeluz, debido a la fuerte carga metafísica que poseen, y aunque es cierto que ello se deba al carácter fundador de la Teología (por tanto a su capacidad violencia) su reflexión, en este caso, resulta sospechosa. Ahora bien, el concepto de fe es aquí ciertamente problemático, pues la revelación de Abraham trae consigo la ley, la norma recotra que decide sobre lo que no debe violarse, en Heidegger, no hay propuesta, la nada es nada. El ser es y su pensamiento sólo nos dice que es el hombre quien busca una intencionalidad más allá de eso. A la postre, las tesis hermenéuticas de Heidegger conducen inevitablemente a dos opciones: o al caos total o a un nuevo inicio, es decir, a pensar el ser no como algo (todo lo dicho por la tradición hasta la cumbre del principio de razón), sino como el horizonte desde el cual el hombre puede iniciar de nuevo su enfrentamiento pristino y esencial frente a la nada, o lo que es lo mismo, asumir su destino desde el principio. En este sentido, Heidegger representaría una superación de la modernidad mucho más allá de lo esperado. Definir lo postmoderno a partir de Heidegger, nos llevaría a considerar la idea de un retorno a ese inicio (y la temporalidad auténtica, la finitud, como un eterno retorno avocado a crear su propia tradición, su propio sueño). Este punto de vista supone una interpretación "laica" de aquel "*yo soy el que soy*", esto es, afirmación del misterio pero no de la interpretación normativa, intencional, del misterio.

⁶⁵ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 188.