

14.- Heidegger, Vattimo y la deconstrucción. En *Anuario filosófico* 26 (1993) 9-45

1. Nietzsche y Heidegger precursores de la postmodernidad

Seguramente la expresión más característica para denominar la filosofía de G. Vattimo es la de "pensamiento débil". También la llama "ontología del declinar", "ontología decadente" y "ontología débil".

Este pensamiento se inscribe dentro de la postmodernidad, aunque Vattimo se diferencia de otros autores postmodernos. El autor considera a Nietzsche y a Heidegger como los precursores de la filosofía postmoderna. Sólo en relación con la problemática nietzscheana del eterno retorno y con la problemática heideggeriana de la superación de la metafísica adquirirán rigor y dignidad filosófica las teorizaciones del pensamiento postmoderno. Lo que caracteriza el prefijo "*post-*" es precisamente lo que Nietzsche y Heidegger trataron de establecer en relación con el pensamiento europeo. "Ambos pueden ser considerados como los filósofos de la postmodernidad" (1)

Los motivos principales por los cuales Nietzsche y Heidegger pueden ser considerados así, se pueden sintetizar en los siguientes: Ante todo, en ambos desaparece la idea de fundamento, que ha sido esencial a lo largo de la filosofía occidental. Y no sólo desaparecen los fundamentos teológicos o metafísicos, sino todo tipo de fundamento. En Heidegger el fundamento es sustituido por el evento (*Ereignis*)

Relacionada con esta falta de fundamento está la idea de nihilismo, presente también en Nietzsche y en Heidegger.

Una nueva idea, relacionada con las anteriores y refutada por ambos autores, es la de explicación por las causas.

Nietzsche y Heidegger rechazan igualmente la idea de subjetividad, como una idea fundamental en la metafísica occidental, sobre todo en la filosofía moderna.

Una nueva idea consiste en que tanto en Nietzsche como en Heidegger se disuelve la idea de una historia como proceso unitario. De esa manera echaron las bases para construir una imagen de la existencia en las condiciones de no historicidad o de postmodernidad.

Por todos estos motivos influyen Nietzsche y Heidegger en la debilitación del ser, según Vattimo. El concepto en el cual se resume esta debilitación y se sintetiza el *post-* de la postmodernidad, sería el concepto heideggeriano de *Verwindung*, como contrapuesto a *Überwindung*". Este concepto se encontraría también implícitamente en Nietzsche (2)

Si del influjo de estos autores en la postmodernidad, en general, pasamos a ver su influjo en Vattimo, hay que decir que dicho influjo se encuentra por todas partes. Vattimo remite constantemente a ellos y apoya en ellos sus propias construcciones. Si de algún modo quisiéramos sintetizarlo, diríamos que el influjo de Nietzsche se resume en la frase: "El mundo verdadero se ha vuelto fábula", con la consiguiente muerte de Dios y el carácter ultrametafísico de su pensamiento. Heidegger aparece constantemente citado en Vattimo, en relación con numerosos conceptos, como veremos más adelante (3)

2. El pensamiento de G. Vattimo

Vattimo caracteriza el pensamiento débil por estas cuatro ideas: 1) Tomar en serio la idea nietzscheana y tal vez marxiana del nexo entre evidencia metafísica y relaciones de dominio dentro y fuera del sujeto. 2) Echar una mirada amigable y sin angustias meta-físicas al mundo de las apariencias, de los procedimientos discursivos y de las formas simbólicas, viéndolos como el lugar de una posible experiencia del ser. 3) Pero esto sin caer en la glorificación de los simulacros de Deleuze, que equivaldría a volver a un *ontos on*. 4) Entender la identificación de ser y lenguaje, que la hermenéutica toma de Heidegger, no como un modo de reencontrar el ser originario y verdadero que ha olvidado la metafísica, sino como vía para encontrar de nuevo el ser como huella, recuerdo, ser debilitado (4)

El pensamiento débil se diferencia, pues, de cualquier tipo de metafísica, valora las apariencias, procedimientos y formas simbólicas, y sigue la línea hermenéutica para encontrar no un ser originario, sino un ser débil como huella y recuerdo. Aquí la "racionalidad debe... ceder terreno, no debe tener temor de retroceder hacia la supuesta zona de sombra...". "Pensamiento débil es entonces una metáfora y en cierto modo una paradoja. En cualquier caso no podrá convertirse en sigla de una nueva filosofía. Es un modo de hablar provisional, tal vez contradictorio. Pero muestra una ruta, indica un sentido para recorrerla" (5)

Desde el punto de vista de la ontología, el pensamiento débil se caracteriza por una debilitación del ser; por una liberación del ser del carácter de estabilidad y presencia, de la substancia. Todos estos caracteres son propios de la metafísica. El ser debilitado, en cambio, es evento, es acaecer. Lo eventual aquí no es un carácter más que se añade a la noción metafísica de ser, sino más bien lo propio de ella. El ser debilitado es darse explícito de su esencia temporal, es efímero, es nacimiento-muerte, transmisión que ha perdido su aspecto original (6) El pensamiento débil se caracteriza también por la falta de fundamento, propio de la metafísica de cualquier tipo. Esta ausencia de fundamento caracteriza a la postmodernidad en general. El nihilismo nietzscheano y heideggeriano consistirían sobre todo en la negación de realidades absolutas y de fundamento. En Heidegger el fundamento se convierte en abismo (7)

Vattimo habla de una nueva ontología que habría que construir. Se trataría de una ontología del declinar, cuyas premisas se encuentran también en Nietzsche y en Heidegger (8). ¿En qué consiste realmente esta ontología? La ontología débil u ontología del declinar no tiene nada que ver con una sensibilidad pesimista o decadente, ni con un ocaso de occidente o con cosas semejantes. Es un discurso que concierne al modo de darse del ser en nuestra experiencia, siguiendo las enseñanzas de Nietzsche y de Heidegger. "La ontología del declinar alude, más que describirla, a una concepción del ser que se modela no sobre la objetividad inmóvil de los objetos de la ciencia..., sino sobre la vida, que es juego de interpretación, crecimiento y mortalidad, histórica (sin ninguna confusión con dogmatismos historicistas). Tal concepción del ser, viviente-declinante (es decir mortal) es más adecuada, además, para captar el significado de la experiencia en un mundo que, como el nuestro, no ofrece ya... el contraste entre el aparecer y el ser, sino sólo el juego de las apariencias, entidades que no tienen ya nada de la substancialidad de la metafísica tradicional... El ser pensado así nos libera, nos deja libres de la imposición de las evidencias y de los valores, de todas las plenitudes soñadas por la metafísica tradicional, que siempre han cubierto y justificado autoritarismos de todo tipo" (9)

No es necesario decir que todos estos conceptos son tan importantes como complejos. A toda esta problemática propone el autor, según dice al comienzo de la cita, no una descripción del ser, sino una alusión al mismo. El pensamiento débil se diferencia del carácter objetivo, substancialista; del pensamiento de evidencias, valores y plenitudes de las ciencias y de la metafísica de cualquier tipo: platónica, moderna, historicismo iluminista, idealista, positivista o marxista. En todas ellas se da un pensamiento fuerte. El pensamiento débil tendría relación con la vida y con la historia, pero sin caer en el historicismo. Esta ontología sería más adecuada para pensar la realidad o el ser en el mundo actual. Este mismo pensamiento débil podría "ayudarnos a pensar de manera no sólo negativa, no sólo de devastación de lo humano... la experiencia de la civilización de masas". En definitiva, y a pesar de su carácter débil, este pensamiento quiere "proponer una lectura ontológica, y no sólo sociológica, psicológica, histórico-cultural de la existencia humana en la condición tardomoderna, postmoderna, tecnológica" (10)

El ser de la ontología débil no es, sino que acaece. El transcendental que hace posible toda experiencia del mundo es la caducidad. El pensamiento de la verdad no es el que pone fundamentos, como ha pensado la metafísica también en su versión kantiana, sino el que produce un hundimiento, mostrándose como caducidad y como mortalidad. Esta característica de una falta de fundamento y de demostración es esencial en la postmodernidad y en Vattimo en particular. El pensamiento débil "no puede proceder con una lógica de la verificación y del rigor demostrativo". Tiene que recurrir, más bien, a la intuición. Pero ésta tampoco ha de ser entendida en el sentido de la metafísica tradicional, en relación con la evidencia, la iluminación interior o la comprensión de los primeros principios, sino desde la perspectiva heideggeriana en su escrito *La esencia de la verdad* (11)

De manera un poco más concreta, Vattimo presenta el pensamiento débil como prácticas, juegos o técnicas localmente válidas; como diferentes lenguajes de la razón. La verdad se alcanza a través de modos de proceder; la verdad tiene este modo de acaecer (12) Vattimo habla de las imágenes del mundo que nos ofrecen los "media" y las ciencias humanas. Estas imágenes "constituyen la objetividad misma del mundo y no sólo interpretaciones diversas de una 'realidad' de todos modos 'dada'". El autor cita aquí dos pasos de Nietzsche: "No hay datos, hay sólo interpretaciones". "El mundo verdadero al final se ha convertido en fábula". El autor añade también que "no tiene sentido... negar pura y simplemente la 'realidad unitaria' del mundo, como si con ello se quisiera reproponer cualquier forma ingenua de idealismo empírico". Pero sí tendría sentido "reconocer que eso que llamamos 'la realidad del mundo' es algo que se constituye como 'contexto' de las múltiples fabulaciones" (13)

El autor quiere eliminar el mito de la transparencia. Pero no quiere hacerlo "a favor de un escepticismo totalmente relativista, sino a favor de una disposición menos ideológica de cara a la experiencia del mundo, el cual, más que objeto de saberes tendencialmente 'objetivos', es el lugar de producción de sistemas simbólicos, que se distinguen de los mitos precisamente por ser 'históricos', esto es, narraciones que se sitúan a distancia crítica, se ubican en sistemas de coordenadas y se saben y presentan explícitamente como 'transformaciones', no pretendiendo nunca ser 'naturaleza'" (14)

La verdad tiene estos modos de acaecer y se va consolidando en varios lenguajes. No se impone mediante un fundamento ontológico de estos lenguajes, ni en nombre de la posibilidad de reconducir tales modos de proceder a una estructura normativa de base, como

sucedería en el kantismo semiótico de Apel. Las reglas de los juegos no se imponen ni en nombre de una demostrada funcionalidad de las mismas, como podrían ser la convivencia organizada o la organización del trabajo para defenderse de la naturaleza hostil, ni porque se funden en alguna meta-regla de tipo transcendental, que sea el "funcionamiento natural" de la razón. Se imponen únicamente en nombre de un irreducible respeto hacia los monumentos, que nos hablan al mismo tiempo de caducidad y de duración en la transmisión. Este respeto es una *pietas* o varias *pietates* diferentes históricamente. Este respeto es apertura y es diálogo con estos modos de proceder. Precisamente en este diálogo respetuoso se va consolidando la verdad de los diferentes lenguajes. También esto se fundaría en Heidegger (15)

En general, la experiencia de la cual tenemos que partir y a la cual tenemos que ser fieles, es una experiencia cotidiana. Esta contiene siempre cualidades históricas y es culturalmente densa. Pero no existen condiciones transcendentales de posibilidad de la experiencia a las que se pueda llegar mediante una "*epoché*" que suspenda nuestra adhesión a horizontes sociales o culturales, lingüísticos o categoriales. Las condiciones de la experiencia tienen siempre características determinadas. Vattimo vería también esto en Heidegger, en el hecho de que el Dasein es cada vez un proyecto arrojado (16)

También la lógica habría que verla en este contexto. La lógica con la cual procede un discurso existe, ya que el desarrollo del discurso no es arbitrario. "Es una lógica inscrita en la situación, hecha de modos de proceder de control, que son dados en cada caso, del mismo modo no-puro que son dadas las condiciones histórico-culturales de la experiencia" (17)

¿A qué queda reducida aquí la filosofía? La filosofía consistiría en "enseñarnos a movernos en la maraña de estos mensajes, haciéndonos vivir cada mensaje singular y cada singular experiencia en su indisoluble vínculo con todos los otros; también en su continuidad con ellos, de la cual depende el sentido de la experiencia". "La filosofía no puede ni debe enseñar a dónde nos dirigimos, sino vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte" (18) Una cuestión que no se puede dejar de lado es la relación entre pensamiento débil y praxis. El pensador débil tiene también esta debilidad: "La falta de un auténtico proyecto propio, el puro y parasitario volver a recorrer lo que ya ha sido pensado, con un propósito sustancialmente edificante y estético: revivir el pasado como pasado únicamente con el fin de gozar de él en una especie de degustación anticuaria" (19)

La filosofía es recuerdo y es diálogo con el pasado: con la historia, con la tradición, con el lenguaje como cristalización de actos de palabra y de modos de experiencia. El lenguaje es, en el fondo, "la fuente de las pocas reglas que nos pueden ayudar a movernos de modo no caótico y desordenado en la existencia, aun sabiendo que no nos dirigimos a ninguna parte. Las experiencias nuevas que hacemos tienen sentido sólo en cuanto que prosiguen el diálogo con cuanto el cofre de la muerte -la historia, la tradición, el lenguaje- nos ha transmitido" (20)

¿No conduce esto a una total pasividad? Al pensamiento débil se le plantea, sin duda, el problema de la praxis social y política. Vattimo dice a este respecto que el pensamiento "no podrá seguir reivindicando la postura de soberanía que le ha atribuido la metafísica..., en relación con la política y con la praxis social. Un pensamiento débil que es tal ante todo y principalmente a causa de sus contenidos ontológicos, de su modo de concebir el ser y la verdad, es también un pensamiento que, por consiguiente, no tiene ya razones para reivindicar la soberanía que reivindicaba el pensamiento metafísico, en relación con la praxis" (21). El volverse al pasado sin poder llegar a establecer un fundamento, implicaría

que tampoco se puede fundamentar una transformación práctica (22)

¿No implica esto una incapacidad de crítica teórica o práctica, o una fuerza proyectante disminuida? Vattimo reconoce que el problema existe. Pero su respuesta a él es indeterminada. Afirma que de un pensamiento "ultrametafísico" puede nacer una nueva relación entre filosofía y sociedad, de la cual por ahora sabemos bien poco. Y añade que el pensamiento-recuerdo también es "un proyecto que puede justificar un compromiso" (23)

La relación con la praxis se extiende también a la ética. Tradicionalmente ésta ha tenido un fundamento metafísico que no se puede afirmar en el pensamiento débil. El resultado sería también aquí una ética de la debilidad; una ética que no es simple, sino mucho más costosa y que da menos seguridad (24)

Vattimo reconoce que por este volver al pasado y por esta falta de un auténtico proyecto propio, al pensamiento débil se le puede acusar de deconstrucción. Esta objeción es "tanto más convincente cuanto más se supone como obvio que la tarea del pensamiento sea otra, la de una construcción, la de una funcionalidad histórica (y política). Sobre esto serían lícitas muchas reservas, al menos por lo que respecta específicamente a la filosofía" (25)

Vattimo entiende su pensamiento como diferente no sólo de la metafísica medieval o moderna, sino también de la dialéctica, tanto hegeliana como marxista, y de otros autores recientes o postmodernos, como Habermas, Apel, Derrida, Deleuze, Lyotard o Rorty. Habermas y Apel estarían vinculados al marxismo crítico, a la hermenéutica y a la filosofía del lenguaje; pero estarían movidos por una fuerte inspiración neokantiana. De Derrida y de Deleuze se diferencia expresamente en diferentes puntos. Se distancia también de Lyotard y de Rorty. Lyotard rechaza todo metarrelato; pero habría que preguntarse si el motivo por el que la crisis de los metarrelatos se considera tal, se puede sustraer realmente a todo metarrelato. Rorty considera la tradición metafísica como un error; pero habría que preguntarse según qué se reconoce el error (26)

Vattimo cree que no se puede admitir un nuevo metarrelato, ni siquiera en el sentido de Habermas, ni declarar invalidada toda forma de legitimación, como hace Lyotard. ¿Es posible alguna vía intermedia? Vattimo la considera posible y cree encontrarla en Heidegger (27)

3. La vía heideggeriana según Vattimo

Vattimo se inspira casi constantemente en Heidegger. Para ello presupone una interpretación de Heidegger que a veces va más allá de las afirmaciones explícitas de éste e incluso contra las mismas. No resulta fácil establecer una relación entre Heidegger y Vattimo, ya que éste no se distingue precisamente ni por la precisión en las citas, ni simplemente por citar obras concretas, con algunas excepciones, como *Ser y tiempo*, que cita también las más de las veces de modo genérico. En un autor como Heidegger, cuyas obras publicadas ocupan ya más de cuarenta volúmenes y con la particularidad de que varios de ellos constan de numerosos escritos, citar así resulta del todo insuficiente. Vamos a ver algunos conceptos heideggerianos que retornan con insistencia en los escritos de Vattimo.

El primero de ellos, de carácter muy general, es el de la crítica a la metafísica occidental. Es un hecho indiscutible que Heidegger desde muy pronto se opone a dicha metafísica, como hemos puesto de relieve en otros lugares. Las ideas principales que critica en esta metafísica son: el olvido del ser, en general, la filosofía de esencias, la idea de

fundamento y de explicación por las causas, y la idea de subjetividad, sobre todo en la metafísica moderna (28)

Seguramente la idea más fundamental que Vattimo toma de Heidegger y que se repite sin cesar en sus escritos es la idea de evento o *Ereignis*. Esta aparece en él generalmente relacionada con la de *Ge-Stell* y más raramente con la de *Geschick*.

¿Qué es el evento heideggeriano según Vattimo? Ya en su libro de 1963 lo menciona y afirma que Heidegger llega a él profundizando en algunos conceptos-clave de *Ser y tiempo* y en relación con el arte y la poesía, en 1935/36 (29). En *Aventuras de la diferencia*, Vattimo trata de él con más amplitud, en íntima relación con el concepto de *Ge-Stell* y fundándose casi exclusivamente en el escrito heideggeriano *Identidad y diferencia*.

¿Qué es el *Ge-Stell*? Vattimo muestra su composición: *Ge-Stellen*. Así se forman palabras como *Ge-birg*, o *Ge-setz*. El *Ge-Stell* es el conjunto del *Stellen*, del situar. La traducción castellana que propone es "im-posición", término en el que se reflejarían el "poner" y la "urgencia", a la que no podemos sustraernos. *Ge-Stell* en el contexto heideggeriano tiene relación con la técnica moderna y con la urgencia de la misma. La técnica moderna se funda en una representación y en una planificación, que persigue las cosas para constituir reservas. Todo esto es una provocación de la naturaleza (30)

Dicho esto, el autor se va a *Identidad y diferencia*, donde aparecen de nuevo los conceptos de *Ge-Stell* y *Herausforderung*, o provocación. ¿Quién provoca y quién es provocado? Hay una recíproca provocación de hombre y ser: "El ser de los entes se remite al hombre..., el hombre provoca a los entes". Y aquí tendría lugar el *Ereignis* o evento: "Si lo miramos bajo el perfil de la recíproca *Herausforderung* de hombre y ser, el *Ge-Stell* aparece más precisamente por aquello que es:... Como el *Ereignis* del ser en el que estamos destinalmente colocados" (31)

Sobre la relación entre *Ge-Stell* y *Ereignis*, añade el autor: "La recíproca provocación en que ser y hombre se remiten uno al otro en la im-posición que caracteriza al mundo técnico es el evento de la trans-propiación recíproca de hombre y ser. No es exacto decir que el *Ge-Stell* es una forma del *Ereignis*, como si la estructura del evento del ser pudiera realizarse de diversas formas. El *Ereignis* es un *singulare tantum*" (32). *Ge-Stell* equivaldría, según esto, a *Ereignis* o evento; y la recíproca provocación de hombre y ser sería el evento de la recíproca transpropiación. "La transpropiación sucede en el *Ge-Stell* y no en otra parte" (33)

Más precisiones sobre el *Ge-Stell*, según Vattimo, serían las siguientes: "El *Ge-Stell*... es también la condición, aún no explícitamente reconocida, desde la que habla *Ser y tiempo*... para proponer la inicial pregunta por el ser". "Ni siquiera podríamos pensar el ser como *Ereignis* si no fuéramos llamados por el *Ge-Stell*". Este mismo *Ge-Stell* hace aparecer el ser no ya como fundamento, sino como el acontecer de la recíproca transpropiación de hombre y ser. "Para comprender el nexo entre *Ge-Stell* y *Ereignis*... es necesario tener presente sobre todo este carácter transitivo del ser que se anuncia en el *Ereignis*. ¿Qué quiere decir que el ser se anuncia en el *Ereignis*? No parece que se entiendan como diferentes, ya que poco después añade Vattimo que más allá del *Ereignis* no hay en ninguna parte un ser estable (34)

Sobre la relación entre *Ge-Stell* y *Ereignis* se dice aún: "El *Ge-Stell* no es, sin embargo, todo el *Ereignis*, sino sólo un preludio del *Ereignis*; éste no persiste necesariamente en su preludio. En el *Ereignis* habla la posibilidad de recuperarse del puro

dominio del *Ge-Stell* hacia un acaecer más originario". Este paso es una cita de *Identität und Differenz* (p.25). ¿No se da, pues, la identificación entre ambos conceptos, afirmada antes?

Las citadas páginas no son ciertamente un modelo de claridad, sino más bien de vaguedad, de oscuridad y de confusión. Hombre y ser son recíproca provocación en el *Ge-Stell* y recíproca transpropiación en el *Ereignis* (?). El *Ge-Stell* consiste, sin más distinciones, en esa provocación; y el *Ereignis*, en esa transpropiación. *Ge-Stell* y *Ereignis* parecen coincidir. Además se dice que *Ge-Stell* no es una forma del *Ereignis*, como si éste pudiera realizarse de diversas formas. Pero por otra parte se dice que el *Ge-Stell* no es todo el *Ereignis*, sino sólo su preludeo, y se añade que el *Ereignis* puede recuperarse del puro dominio del *Ge-Stell*. ¿Son idénticos, ¿Son distintos? Sobre la relación entre ser y evento también hay ambigüedades y contradicciones. El *Ereignis* consiste en la recíproca transpropiación de hombre y ser; por otra parte, el ser es el *Ereignis*; y aún se dice que el ser se anuncia en el *Ereignis*. ¿Qué es el *Ge-Stell*? ¿Qué es el ser? ¿Qué es el *Ereignis* o evento? ¿En qué relación están? ¿Cuál es el concepto originario, si es que hay alguno? ¿Qué relación tiene el hombre con ellos?

En otros lugares de sus escritos, Vattimo vuelve sobre estos conceptos, repitiendo más o menos lo mismo. El *Ge-Stell* se muestra como un preludeo o como un primer relampagueo del *Ereignis*; el *Ge-Stell* es la esencia de la técnica; para llegar a verlo como constelación de hombre y ser hay que dar un salto... Vattimo vuelve repetidamente al privilegiado "locus" de *Identidad y diferencia* acerca de *Ereignis* y *Ge-Stell*. El *Ge-Stell* es "un primer centelleo del *Ereignis*, de ese evento del ser en el que toda apropiación... se efectúa sólo como transpropiación, en un vertiginoso movimiento circular en el que hombre y ser pierden todo carácter metafísico" (35). ¡El *Ereignis* parece que se convierte en un torbellino! Se repite también una y otra vez que en el *Ge-Stell* se daría una "chance" para llegar a un *Ereignis* más originario (36)

A pesar de las limitaciones de las fuentes utilizadas por Vattimo y a pesar de las ambigüedades e imprecisiones de lo que dice sobre el evento o *Ereignis* y sobre su relación con el *Ge-Stell*, queda en pie la idea principal: El ser como evento o como acaecer. Por otra parte, parece también claro que decir esto es decir bien poco. ¿Cómo hay que entender el acaecer? ¿Qué es lo que acaece? ¿Qué lugar tiene el hombre en ello? Vattimo parece entender todo esto desde la perspectiva del *Ge-Stell*, desde una constelación de ser y hombre relacionada con la técnica moderna, en la cual ser y hombre se provocan recíprocamente.

De un ser reducido a un evento que es un vertiginoso movimiento circular, no quedaría nada. Vattimo cree que la ontología heideggeriana puede "legítimamente calificarse de nihilista", aunque pueda resultar escandaloso hablar de un Heidegger nihilista y aunque tal afirmación sea contraria a los textos explícitos de Heidegger (37). En que el ser no es, sino que acaece, está "precisamente lo que se puede llamar... el nihilismo de Heidegger". En el *Ge-Stell* y en el *Ereignis* el hombre y el ser pierden los caracteres que les había asignado la metafísica, pierden su condición de sujeto y de objeto (38)

El nihilismo de Heidegger se daría ya en *Ser y tiempo*. La idea de nihilismo allí consistiría sobre todo en la ausencia de fundamentación. *Ser y tiempo* se encaminaba a la búsqueda del ser como un transcendental; se esperaba que el ser tuviese aún una fuerza fundamentadora, pero esto no se logró. En *Ser y tiempo* el ser no es capaz de fundar y es olvidado como fundamento. El Dasein es proyecto arrojado y tampoco puede fundar (39). Esta falta de fundamento y el nihilismo correspondiente se acentúan en la idea de *Ereignis*.

Según Vattimo, el nihilismo de Heidegger vendría a coincidir con el de Nietzsche. Para Nietzsche el nihilismo consistiría en la muerte de Dios o en la desvalorización de todos los valores supremos. También para Heidegger se aniquilaría el ser cuando se convierte en valor. Esto ha sucedido en la metafísica occidental. Otro aspecto del nihilismo consistiría en que el ser ha caído bajo el dominio de la subjetividad. Para Nietzsche el nihilismo es todo lo que cabe esperar. Heidegger cree que hay algo posible y deseable más allá del nihilismo. Pero en realidad, el propio Heidegger entraría en el nihilismo mediante el pensamiento ultrametafísico que busca (40)

El nihilismo aquí está sobre todo en relación con la ausencia de fundamento. A esto alude Vattimo al hablar de *Ser y tiempo*, en el concepto de evento y en el de subjetividad. Según Nietzsche, la subjetividad se aísla de sus raíces dionisiacas, yendo a parar a subjetividad de la conciencia y luego al nihilismo. Cuando cae la subjetividad de la conciencia como fundamento, no queda ninguna otra fundamentación (41)

Heidegger intenta superar el nihilismo en que ha caído la metafísica, pero no lo logra. Los términos que usa para indicar esa superación son *Überwindung* y *Verwindung*, términos que usa reiteradamente Vattimo.

Tanto un término como otro indicarían una superación. Pero serían diferentes. Según Vattimo, la *Überwindung* se identifica con la *Aufhebung* dialéctica e indicaría la superación de un pasado con el que ya no se tiene nada que ver. *Verwindung*, en cambio, indicaría la postura característica del pensamiento ultrametafísico, en relación con la tradición que nos transmite la metafísica. La *Verwindung* ni piensa el ser como estructura estable, ni lo considera como la necesidad lógica de un proceso; ni lo ve como la metafísica, ni como la dialéctica. Por otra parte, recupera la tradición metafísica (42)

Verwindung es el reponerse o recuperarse de una enfermedad; o como dice Vattimo en otra parte, *Verwindung* significa convalecencia, superación de una enfermedad, resignación. La metafísica no se puede dejar de lado, sino que permanece en nosotros como permanecen los rastros de una enfermedad. Hay que vivir la metafísica hasta el fondo, asumiendo incluso el destino técnico del hombre. La metafísica es algo de lo que uno se recupera y a lo que uno vuelve. Hay que partir de la metafísica y de sus conceptos. Pero se trata de un retornar que excluye toda pretensión de carácter absoluto de los *archai* metafísicos (43)

Esta *Verwindung* de la metafísica se da cuando el hombre se abre a la llamada del *Ge-Stell* como primer centelleo del evento o *Ereignis*. Esto le permitiría llegar a un *Ereignis* más originario. Precisamente este concepto de *Verwindung* como diferente de *Überwindung* nos ayudaría a definir lo que es el *post-* de la postmodernidad y le daría a ésta un aspecto constructor. Finalmente, esa *Verwindung* es nihilista (44)

La postura de Heidegger frente a la metafísica indicada por el término *Verwindung* tendría su correspondencia en el concepto de *Andenken*, como un volver a la historia y a la tradición. "*Verwindung* es el modo como el pensamiento piensa la verdad del ser, entendido como tradición (*Überlieferung*) y destino (*Geschick*). En este sentido, aquella es sinónima de *Andenken*, el otro término más usado, con el que Heidegger en sus obras más tardías designa el pensamiento ultrametafísico, pensamiento que rememora el ser; pero que, por eso, no lo hace nunca presente, sino que lo recuerda siempre como ya ido" (45)

¿Qué significa realmente *Andenken*? Vattimo habla de pensar como memoria (*Denken* como *Gedächtnis*) y de pensar como rememoración (*Denken* como *Andenken*).

Andenken es recordar, recordación. Esta parece la traducción más usada por Vattimo. A este concepto de recordación se añade también el de *Danken* o agradecimiento (46)

En cuanto al contenido, *Andenken* quiere expresar, primero, ausencia de fundamento: El pensamiento que deja de lado el ser como fundamento; el pensamiento que piensa siempre el propio objeto como diferido. O como se dice en otro lugar: "Lo que hace el *Andenken* es precisamente desfundamentar continuamente los contextos históricos a los cuales se aplica, sometiendo a un análisis infinito a las palabras que los constituyen" (47). Se añade en otro paso que "en cuanto remontarse *in infinitum* también el *Andenken* tiene el sentido de una 'reapropiación'; no en el sentido propio de la fundamentación, sino en el sentido de la suspensión, a través de la desfundamentación, de las pretensiones de urgencia de los horizontes históricos particulares que crean agotar el sentido del ser". *An-denken* indica también la falta de límite, como un recorrido que no es posible concluir (48). Finalmente, la relación con la fundamentación es de sustitución: "El *An-denken* asume dentro del pensamiento postmetafísico la función que era propia de la fundamentación metafísica" (49)

An-denken es volver a la historia, memoria, regreso historiográfico sobre la tradición.

El pensar recordante es pensamiento hermenéutico. Pensar el ser como *Anwesenlassen* significa recordar su carácter de acontecimiento localizándolo en la concatenación de acontecimientos. Sería esto lo que hace Heidegger cuando recuerda la historia de la metafísica (50)

Pero este volver no ha de ser entendido ni como simple memoria histórica ni como búsqueda de condiciones. No se trata de hacer presente un ya-no presente que otras veces lo ha estado; no es un efímero hacer presente el pasado (51). Para Heidegger "pensar es recordar, retomar-aceptar-retorsionar. O lo que es lo mismo: realizarse en la confrontación de la heredad del pensamiento del pasado con la *pietas* como devoción-respeto que se devuelve a la vida-muerte, a los vivientes como productores de monumentos" (52). Se trata de un aceptar el pasado o los monumentos con devoción y respeto. Pero esa *pietas* se da cuando se ha dado la *Verwindung*, cuando se ha despojado a la metafísica de las características que la hacían tal; cuando la metafísica deja de ser *ontos on* y adquiere valor de monumentos. Por otra parte, no podemos dejar de experimentar esa *pietas* para con lo viviente y sus huellas o monumentos (53)

Vattimo cree que esto es lo que hizo Heidegger después de *Ser y tiempo*, contraponiéndolo al pensamiento metafísico. "Se limita a recorrer los grandes monumentos de la historia de la metafísica, tales como se expresan en las grandes sentencias de poetas y pensadores... La recordación como recorrido de los monumentos decisivos de la historia de la metafísica es la forma definitiva del pensamiento del ser que nos ha sido dado realizar" (54)

Mediante esta recordación, Heidegger reconstruiría el horizonte que da sentido a los entes y en el que las cosas vienen al ser. Este horizonte no es un *a priori* estructural, "sino siempre un horizonte históricamente construido por la transmisión y mediación de concretos mensajes lingüísticos" (55)

En definitiva, de lo que se trata en la recordación es de pensar el ser, de experimentar de algún modo el ser en la historia de la metafísica, también en el pensamiento técnico. Retorna aquí la idea de *Ge-stell*, considerada antes como camino para llegar al ser como evento. Pero no es el camino del *Ge-stell* hacia el *Andenken*, sino "hacia el *An-denken* en el y a través del *Ge-stell* (56)

Andenken tiene relación también con *Danken*, con el agradecer o el agradecimiento. Lo que el hombre tiene que agradecer no es el don de pensar, sino su permanecer extático en la apertura del ser (57)

Precisamente este pensar rememorativo indicaría lo que es el pensar post-moderno. *Andenken* asume en el pensamiento postmoderno lo que era la fundamentación en la metafísica. La postmodernidad así entendida sí da un valor a la historia. El pensamiento postmoderno se mueve en el horizonte de la *Sage* de la fábula, de la rememoración. Mediante la fabulación se evitaría recaer en la metafísica. Este pensar rememorativo no sirve para proyectar un cambio global de la cultura ni para realizarlo, pero no carece de significación tampoco en este plano. Mediante la idea de *Verwindung* Heidegger llegaría a una forma constructiva de la postmodernidad (58)

4. Interpretación insuficiente de Heidegger

Como hemos visto, Vattimo pretende apoyar su pensamiento en las filosofías de Heidegger y de Nietzsche. En las páginas que siguen vamos a ver cómo es su interpretación de Heidegger. En el pensamiento de Nietzsche no vamos a entrar apenas. Nos vamos a referir a él únicamente en relación con Heidegger y con la interpretación que éste hace de Nietzsche.

El primer concepto que habría que aclarar, en la medida de lo posible, es el de *Ereignis* o evento. Este concepto aparece en Heidegger en 1934/35, en un comentario a Hölderlin. Se empieza a hablar de él propiamente en *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, en 1936-1938. El concepto de *Ge-stell* es propio del contexto de la técnica y aparece en el título de una conferencia de 1949, publicada luego con el título: *Die Frage nach der Technik*.

A juzgar por las citas y por el contenido, Vattimo no parece contar con más fuentes sobre el concepto de evento que el escrito *Identität und Differenz*. En este escrito hay un paso sobre el que Vattimo vuelve reiteradamente para repetir las mismas o casi las mismas ideas. El primero de los libros recientes de Vattimo, donde discute estos temas, es de 1979. Entonces estaban ya publicados sobre el evento: *Das Ding, Die Sprache, Der Weg zur Sprache, Zeit und Sein* y el *Protokoll* acerca del mismo. Estas obras, si se exceptúan las dos últimas, estaban ya publicadas en 1963 y Vattimo las cita en su libro: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Parece extraño que conociendo estos escritos no los haya utilizado al explicar más tarde el concepto de evento. La explicación más amplia sobre este concepto se encuentra hoy en *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Se han publicado además en la edición de las obras completas importantes anotaciones marginales de Heidegger sobre el *Ereignis* en los ejemplares de su uso de algunos escritos. Todo ello nos permite un mayor conocimiento de este concepto (59)

En *Beiträge zur Philosophie* Heidegger ha llegado a la conclusión de que el ser no se puede pensar a partir del ente, sino que ha de ser proyectado a partir de sí mismo. La diferencia fundamental entre ser y ente la expresa entonces Heidegger así: El ente es, el ser se hace presente (*Seiendes ist, Seyn west*). Nótese la escritura. El hacerse presente (*wesen*) es, con más precisión "acción de hacerse presente" (*Wesung*). Esta acción de hacerse presente es el acto de acaecer (*Ereignung*). "Así, pues, el ser (*Seyn*) es el evento del acto de acaecer (*Ereignis der Ereignung*) el *Da*, aquello abierto, en lo cual él mismo vibra" (60)

Lo que acaece es la apertura (*Da*), o bien la iluminación originaria (*Lichtung*), el espacio-tiempo, espacio temporalizador o temporalización espaciadora. En el evento acaecen los cuatro: mundo, tierra, hombre, dioses. La apertura tiene lugar en el hombre, que es el lugar de la apertura. Pero el hombre no es el dueño ni el origen de la misma, ya que él mismo está fundado en la apertura. Se da así una relación recíproca: El hombre está fundado por la apertura o *Da-sein* y es fundador del *Da-sein* (61). La apertura "es acaecida" (trans.) por el ser (*durch das Seyn*)(62). En otras palabras: El concepto fundamental sigue siendo aquí el ser (*Seyn*). Este se hace presente acaeciendo; es aquí donde tiene relación con el *Da-sein* y con el hombre. "La pertenencia (del hombre) al ser (*Seyn*) está presente sólo porque el ser (*Sein*) en su unicidad necesita al *Dasein*, y fundado en él y fundándolo, necesita al hombre. De otro modo no hay presente verdad alguna" (63)

La relación entre *Ereignis* y *Ge-stell* se da primero en *Die Frage nach der Technik* y en *Die Kehre*. En la técnica moderna el hombre considera la naturaleza como un depósito de energías, al cual provoca constantemente, a fin de que suministre energía, que es almacenada, transformada, usada. Pero el hombre no considera así la naturaleza por propia iniciativa, sino porque es puesto (*ge-stellt*) para que la considere así. Al requerimiento que lleva al hombre a considerar así la naturaleza, Heidegger le llama el *Ge-stell* (64)

El *Ge-stell* no es aquí una provocación recíproca de hombre y ser, sino una imposición al hombre. ¿Imposición de quién? Heidegger introduce aquí otro concepto: *Geschick*. Aquí se habla también de *Ereignis*. Hay un evento de la desocultación, el hombre es puesto en el *Ge-stell* para una desocultación. Pero ni es éste el único modo de "poner" al hombre, ni el *Ge-stell* es el único modo del desocultar. "El *Ge-stell* como modo del desocultar es un envío del destino (*Schickung des Geschickes*) (65). Hay otros envíos y modos del desocultar.

En *Identität und Differenz* se vuelve a hablar de *Ereignis* y de *Ge-Stell*. En el concepto de *Ereignis* ha habido una evolución importante. Los componentes son ahora: cielo, tierra, divinos y mortales. Pero sobre todo, el concepto más originario ahora no es el ser, sino el evento o *Ereignis*. La reflexión de Heidegger lo lleva al tema de la técnica. Esta no es sólo cosa del hombre. Este considera así la naturaleza porque el ente en general se le dirige y lo interpela así. Heidegger dice ahora que son provocados el ser y el hombre. Se da una recíproca provocación de hombre y ser en la técnica. El nombre de este conjunto de provocación es *Ge-Stell* (66)

Pero el *Ge-stell* no es lo último ni lo más originario. El mismo nos procura aquello que "penetra y domina la constelación de hombre y ser"; aquello en lo cual hombre y ser son apropiados (*ge-eignet*), el *Ereignis* (67). Este está presente y domina en la recíproca provocación de hombre y ser; y se puede experimentar en el *Ge-Stell* si simplemente nos limitamos a la experiencia del "apropiar". "En el evento (*Ereignis*) habla la posibilidad de superar el simple dominar del *Ge-Stell*, llegando a un apropiar más originario" (68). A esto se refiere el relampaguear o el centelleo del *Ereignis* presentes en el *Ge-Stell* (69)

Se habla aquí de un "primer y apremiante relampaguear" del evento en el *Ge-Stell*. Primero y apremiante de hecho en este mundo de la técnica. Pero no es ni el único ni el más auténtico; ni es tampoco el único ni el mejor camino para llegar al evento. Tal vez sea uno de los peores, pero sigue siendo un camino. Tal vez sea también indispensable andarlo para llegar al evento desde un mundo de la técnica, aunque ni sea el único ni conduzca hasta el final. Lo que no parece que se puede admitir es lo que dice Vattimo: "ni siquiera podríamos

pensar en general el ser como *Ereignis* si no fuéramos llamados por el *Ge-Stell*" (70). Hay otros muchos caminos hacia el *Ereignis*. Tantos como modos de acaecer la verdad: la poesía, el arte, el pensar etc. En todos ellos hay relampagueos o centelleos o preludios del *Ereignis*. Y con más fuerza que en la técnica. Un buen ejemplo de cómo se puede llegar desde la poesía lo expone Heidegger comentando un poema de Trakl en *Die Sprache*, escrito de 1950, anterior a *Identität und Differenz*.

En resumen: Ni hay por qué ligar tan exclusivamente el *Ereignis* al *Ge-Stell*, ni se puede dejar reducido el evento a la constelación ser-hombre. El evento heideggeriano es acaecer de cuatro: tierra, cielo, divinos y mortales. En *Identität und Differenz* el evento es más originario que el hombre o que el ser y constituye a éstos en lo suyo propio. Posteriormente, en *Zeit und Sein*, publicado en francés desde 1968 y en alemán desde 1969, el evento es lo que "da" (*es gibt*) ser y "da" tiempo. Y este dar vuelve a ser considerado como destino (*Geschick*) (71)

El evento es más que la constelación ser-hombre. Pero ya ésta es importantísima y tiene consecuencias decisivas. En el evento está el hombre de manera ek-stática, como lugar de la iluminación, como "usado", como "pastor del ser", para llevar al lenguaje y al pensar el habla o el lenguaje del evento y del ser, co-rrespondiendo a ese hablar originario. Lo que el hombre es ahí, lo que puede "saber" en esa apertura o iluminación, su relación con los otros tres que acaecen con él, así como la relación de ese saber con lo que puede hacer temático o conceptual, no se trata apenas en Heidegger, que nosotros sepamos. Pero al menos queda ahí una puerta abierta, unas posibilidades desconocidas, o por lo menos un cúmulo de interrogantes, para no lanzarse a hacer afirmaciones sobre diferentes temas, como el del nihilismo.

Ante todo, cuando se habla de nihilismo en este contexto hay que precisar su contenido. En ningún caso se trata de la nada. Para Vattimo nihilismo equivale sobre todo a ausencia de fundamento en el ser; a que no queda nada del ser, porque éste se convierte en valor; a que el ser no es autónomo, porque cae bajo la subjetividad. Y en definitiva, equivale a que el ser no "es", sino que "acaece". Con esto se va a parar al concepto de evento.

Llama la atención el poco uso que hace Vattimo de los textos heideggerianos al hablar del nihilismo o de conceptos relacionados con él, como la nada, etc. En *Ser y tiempo* Heidegger apenas habla de esto. Había hablado de ello en las clases de 1921/22 y trata de modo más explícito en *¿Qué es metafísica?*. Posteriormente el tema del nihilismo aparece con amplitud en los escritos sobre Nietzsche y en la *Carta sobre el humanismo*.

En general, según el mismo Heidegger, él y Nietzsche coinciden en considerar la historia de la metafísica como historia del nihilismo. Pero Heidegger considera a Nietzsche dentro de la historia de la metafísica, como consumación de la misma y del nihilismo; mientras que él mismo considera su pensar como superación de la metafísica y del nihilismo. Nietzsche ve la metafísica de origen platónico como nihilismo. El nihilismo "significa que los valores supremos se desvalorizan. Falta un fin, falta la respuesta al porqué. Nihilismo es el proceso de desvalorización de los valores supremos precedentes" (72). Esta desvalorización comienza cuando dichos valores se muestran inasequibles (73). A esta desvalorización sigue la transmutación de los valores, que para Nietzsche consistiría en invertir el platonismo: Lo que en el platonismo está abajo, hay que colocarlo arriba. "Lo verdadero es lo sensible" (74)

La otra idea central del nihilismo de Nietzsche es la de la subjetividad

incondicionada de la voluntad de dominio. Se hunde la subjetividad racional y se convierte en hilo conductor la *animalitas*. "Al fin de la metafísica se encuentra la proposición: *Homo est brutum bestiale*" (75)

Heidegger cree que la historia de la metafísica, Nietzsche incluido, conduce al nihilismo. Cree también que éste está relacionado con la reducción del ser a valor. "El pensar en valores es aquí y en general la mayor blasfemia que se puede pensar frente al ser" (76). Según él, "la metafísica de Nietzsche es nihilismo propiamente dicho" (77). En Nietzsche se da no sólo un olvido del ser (*Seinsvergessenheit*), sino también un abandono del ser (*Seinsverlassenheit*) (78). Según esto, en Nietzsche se daría una imposibilidad de superar el nihilismo mayores que en la metafísica precedente.

Heidegger ve, con todo, la metafísica de Nietzsche como la preparación para un "salto", en pro de un pensar que vaya más allá de ella misma, a un nuevo comienzo. Esto es posible pensando la diferencia, diferencia que está siempre presente en la historia de la metafísica, aunque no se la piense (79)

Vattimo quisiera ir más allá de los textos heideggerianos y ver un nihilismo en Heidegger. En *Ser y tiempo* el nihilismo estaría centrado en la idea de fundamento: El ser no es capaz de fundar y el Dasein es proyecto arrojado. Creemos que no se puede hablar tan fácilmente de falta de fundamento, aunque éste no sea como el de la metafísica, ni sea conocido. Ante todo, Heidegger está aún buscando un horizonte desde el cual se pueda pensar el ser. Pero no se llega a hacer temática ni la temporalidad (*Zeitlichkeit*), ni ésta como horizonte (*Temporalität*), ni el tiempo, ni el ser. Hablar de nihilismo parece apresurado.

Además, en *Ser y tiempo* se da ya el concepto de *Da-sein*, como "espacialidad", anterior a todo "ahí", "allí" etc. El Dasein concreto está en esta apertura. Este concepto parece equivaler a lo que en *La esencia del fundamento* se llama verdad ontológica, en la cual se ve un fundamento. Este va a parar luego a la libertad del Dasein. Pero en realidad, de lo que parece que se trata es de libertad del *Da-sein*, de la cual se dice un año después, en *La esencia de la verdad*: La libertad, el ek-sistente *Da-sein* desocultador posee al hombre. Se trata de una apertura que acaece, de una apertura del ente en su totalidad (80). En ella está el hombre, para el cual esto es desconocido (*un-erkannt*), pero significado (*gedeutet*) y al menos así conocido (*gekannt*); no concebido (*begriffen*), pero sí comprendido (*verstanden*) (81)

Por todo esto creemos que no se puede hablar sin más de una carencia de fundamento (*Grund*), aunque éste sea abismo (*Ab-grund*) y no sea ni conocido, ni conceptuable. Que se excluya un fundamento como un super-ente, de acuerdo. Pero no creemos que esto autorice para hablar de nihilismo porque se excluya del todo la idea de un fundamento.

Tampoco autoriza para hablar de nihilismo en Heidegger el uso de conceptos como la nada, carácter de la nada etc. En *Ser y tiempo* se dice poco de la nada y Heidegger afirma expresamente que el sentido ontológico de este existencial carácter de la nada es oscuro (82). En *¿Qué es metafísica?* se explica más este concepto. Heidegger llega a la conclusión de que "la nada es el hacer posible el carácter de apertura del ente como tal para el Dasein humano. En el ser del ente acaece el anonadar de la nada. Y Heidegger añade más adelante que el permanecer del Dasein en la nada es un sobrepasar el ente, es transcendencia (83). Esto se dice del ser en *La esencia del fundamento*. De esta manera, la nada vendría a ser una especie de horizonte, de apertura, donde se ve el ente. Este horizonte pertenece al ser del ente (84).

Esto no tiene que ver con un nihilismo. En 1943, en un epílogo a *¿Qué es metafísica?*, Heidegger se defiende precisamente de la objeción de nihilismo como de un equívoco al cual había inducido a algunos este escrito (85)

Tampoco la idea de destino o *Geschick* se podría interpretar como nihilista. "*Geschick* es esencialmente destino del ser, de tal manera que el ser mismo se envía" (86). También la apertura o iluminación son entendidas como un destino. "Que acaezca el *Da*, la iluminación como verdad del ser mismo, es un envío (*Schickung*) del ser mismo" (87). Este concepto de destino se opone, pues, a un nihilismo, dado que indica la llegada del ser mismo, que envía, que se envía y sigue enviándose. Una vez más habría que decir que se trata más de un desconocer o de un abismo que de una falta total de fundamento.

La idea de destino se opone también a la subjetividad de la metafísica moderna, que pretendía dominar el ser considerándolo como lo objetivo y calculable. La idea de destino indica precisamente lo contrario, lo imprevisible.

Finalmente habría que recordar que Heidegger cree que precisamente mediante un destino, un nuevo destino, se va a superar el nihilismo de la técnica, que es la culminación del nihilismo de la metafísica moderna, cuya esencia coincide con la esencia de la metafísica. Que tampoco el concepto de evento implique un nihilismo, lo podemos deducir de lo expuesto. En *Beiträge zur Philosophie* se considera la apertura (*Da*) como fundamento de todo. Esta acaece mediante el ser (*durch das Seyn*) y el evento es evento del ser. En *Identität und Differenz* el evento "apropia" al ser y al hombre. Y en *Zeit und Sein* el evento "da" ser y "da" tiempo. Más allá del evento no se puede ir. El evento acaece (88)

¿No es esto un nihilismo, en el sentido de una falta de fundamento? Si se entiende el fundamento como algo concreto o de alguna manera conocido, sí. Pero hay que tener presente que ante todo, el evento heideggeriano se caracteriza por tener siempre su lado oculto. En segundo lugar, ese evento es destino que forma una historia. Esta historia tiene un sentido; no sólo porque se llame historia, sino porque de hecho, según Heidegger, se puede ir descubriendo, recogiendo, relacionando, ensamblando lo que llega en ese destino. Todo esto indicaría que del evento va saliendo sentido y cabría suponer que en el fondo lo hay y hay también un fundamento, aunque sea abismo. Pero aun sin llegar a esta última conclusión, creemos que lo que se va construyendo, el camino del pensar, que va resultando, basta para negar un nihilismo en este concepto heideggeriano fundamental.

La superación del nihilismo y de la metafísica son indicados por Heidegger con los términos *Überwindung* y *Verwindung*. ¿Son éstos tan diferentes que precisamente su diferencia exprese lo que es lo postmoderno, como afirma Vattimo? Es ya sospechoso que Heidegger use raras veces el término *Verwindung* y emplee generalmente la expresión *Überwindung der Metaphysik*. Tiene incluso un artículo con este título en *Vorträge und Aufsätze*.

Una buena síntesis de lo que significa "superación de la metafísica" nos la da Heidegger en la introducción de 1949 al escrito *¿Qué es metafísica?* "La metafísica es superada en el pensar la verdad del ser". Un pensar que piensa la verdad del ser "ha abandonado ya en cierto modo la metafísica". Este pensar "vuelve al fundamento de la metafísica", fundamento que es algo aún no dicho. "Un pensar que piensa la verdad del ser no se conforma con la metafísica, pero tampoco piensa contra la metafísica". Y Heidegger añade aún de modo más explícito: "Sin embargo, esta superación (*Überwindung*) de la metafísica no deja de lado la metafísica" (89)

Estas ideas son expresadas por Heidegger también en otros lugares (90). En la *Carta sobre el humanismo* Heidegger distingue precisamente esta superación de la *Aufhebung*. "El pensar no supera la metafísica en cuanto que subiendo más arriba pasa por encima de ella y la supera (*aufhebt*) de algún modo, sino en tanto que vuelve a descender a la cercanía de lo más cercano" (91), esto es, a la verdad del ser. Esto no significa dejar de lado la metafísica, sino partir de ella e ir más allá. "El primer paso para una superación creadora del fin de la metafísica debía ser dado en una dirección tal que en un sentido se mantuviese el modo de pensar; pero en otro sentido fuese llevado fundamentalmente más allá de sí mismo" (92). Nótese la expresión "superación creadora".

La superación no va contra la tradición. "La superación es la *Über-lieferung* de la metafísica en su verdad". *Überlieferung* es tradición. Pero la forma de escribirlo indica claramente que la superación es un ir más allá de lo transmitido (*liefern*). Como dice Heidegger en otro lugar: "La superación de la metafísica sólo se puede representar a partir de la misma metafísica, a la manera de una elevación de sí misma por medio de ella misma" (93). "La metafísica superada no desaparece. Retorna transformada y permanece como diferencia del ser y el ente" (94)

Todo esto es lo que dice Vattimo de la *Verwindung* o recuperación. ¿En qué se funda, pues, para contraponer ambos conceptos? Difícil saberlo, ya que no lo documenta. En todo caso, esa contraposición parece insostenible, según los pasos citados y otros que vamos a ver.

Lo que dice Vattimo sobre el significado de recuperación o *Verwindung* es aceptable, en general. También hay que reconocer que el significado de *Verwindung* indica mejor ese recuperar o recuperarse de la metafísica. *Verwindung* es superar una enfermedad y recuperarse de ella, como dice Vattimo y como había dicho antes Gadamer, refiriéndose a la superación (*Überwindung*). Esta, dice Gadamer, es llamada más tarde *Verwindung*: Como se supera un dolor o una enfermedad, permaneciendo allí lo doloroso, sin ser fácilmente olvidado (95)

Pero ambos conceptos no se oponen, sino que más bien se explica el uno por el otro, como dice el mismo Heidegger. "A un intento así, la recuperación (*Verwindung*) de la metafísica se lo presenta ante todo como una superación (*Überwindung*), la cual abandona el representar exclusivamente metafísico sólo para conducir el pensar a lo libre de la esencia de la metafísica que resulta de la recuperación" (96). No tiene, pues, mucho sentido la distinción que hace Vattimo.

En *Überwindung der Metaphysik* dice Heidegger que la metafísica acaece desde el ser mismo y que la superación de la metafísica acaece como restablecimiento (*Verwindung*) del ser" (97). "Si es necesaria una superación, a ésta le atañe aquel pensar que se introduce en el evento, para decirlo desde él y hacia él" (98). También la superación de la metafísica va a parar al evento y ha de ser vista desde él. Precisamente por ir a parar al evento, creemos que es inaceptable la afirmación de Vattimo, según la cual la recuperación de la metafísica es nihilista.

Otro concepto heideggeriano que es central en los escritos de Vattimo es "*Andenken*". Está fuera de duda que se trata de un concepto importante. Heidegger trató de él de manera explícita comentando a Hölderlin en las clases de 1941/42 y en un estudio más trabajado y sintético, publicado con motivo del centenario de la muerte de Hölderlin, en 1943. El concepto se encuentra además en numerosos lugares de las obras de Heidegger. Aquí nos

vamos a limitar a unas breves indicaciones (99)

Según Vattimo, *Andenken* es el concepto heideggeriano fundamental y definitivo para pensar el ser, en contraposición a la metafísica. Esto choca de entrada con títulos heideggerianos tan conocidos como éstos: *Sache des Denkens* (la cosa del pensar), *Was heisst Denken?* (*¿Qué significa pensar?*); o con expresiones como éstas: "El pensar (*Denken*) futuro no es ya la filosofía, porque aquel piensa de modo más originario que la metafísica, nombre que dice lo mismo"; "el pensar llega a su fin"; "ya no se piensa, sino que uno se ocupa de la filosofía"; "el pensar supera la metafísica", etc. (100). Parece claro que lo que Heidegger contrapone a la filosofía o metafísica y lo que considera su filosofía definitiva es el pensar.

Este pensar se centra en el ser (101). Que el hombre pueda pensar depende, en definitiva, de que hombre y ser se copertenecen. "El hombre está presente de tal manera que es el "Da", esto es, la iluminación del ser" (102). "Cuando yo pensando digo 'esencia del hombre', ya he dicho con ello la relación con el ser"... "Todo camino del pensar va ya siempre dentro de la relación completa de ser y esencia del hombre; de otro modo no es un pensar" (103). Es sobre todo en *Identidad y diferencia* donde se explica la copertenencia de ser y hombre. Según este escrito, ambos acaecen en el evento. Es éste sobre todo lo que hay que pensar, lo que constituye la cosa del pensar (*die Sache des Denkens*), según la expresión de otro escrito posterior de Heidegger, que se centra precisamente en el evento.

¿Y el *An-denken*? *Andenken* se da precisamente dentro de este contexto, dentro del *Denken*: *Denken* como *Andenken*. Es pensar ese ser: "Este pensar, en tanto que es, es el *An-denken* (pensar en, recuerdo) del ser y fuera de esto nada" (104). Heidegger escribe aquí: "*andenken an*". *Andenken* como sustantivo significa "recuerdo". Pero el paso indica claramente que hay que pensar-en (*denken an*) el ser, pensar el ser.

El recuerdo contiene la idea de "volver". Esta está sobre todo en relación con el hecho de que toda la historia es destino, envío del ser. "Pensado más originariamente, hay la historia del ser, a la cual pertenece el pensar como recuerdo (*Denken als Andenken*) de esta historia, acaecido por ella misma. El *Andenken* (recuerdo) se diferencia esencialmente de un posterior hacer presente la historia en el sentido del pasado transcurrir. La historia no tiene lugar ante todo como un suceder y éste no es pasar. El suceder de la historia se hace presente como el destino de la verdad del ser desde éste" (105). Por este motivo, en la historia está presente de alguna manera el ser. También hay que tener presente que según Heidegger el ser estuvo más presente en el comienzo (*Anfang*), de tal manera que el futuro pensar que piense el ser es llamado pensar propio de los comienzos (*anfängliches Denken*); del primer comienzo y del segundo.

La idea fundamental en todo este contexto no es "rememorar" el pasado y restaurar monumentos, sino volver en busca de esa cercanía de hombre y ser. Que *An-denken* no se limite a recordar y ni siquiera al pasado, lo dice claramente Heidegger en otro lugar. "*An-denken*, esto es, el destino que ya ha sido, significa, sin embargo: pensar precisamente lo aún no pensado (*das Ungedachte*) en lo que ha sido, como lo que hay que pensar. A esto corresponde el pensar sólo como pre-pensante (*vordenkendes*). *Andenken*, pensar en lo que ha sido, es pre-pensar (*Vor-denken*) lo no pensado que hay que pensar. Pensar es prepensar pensando en (*andenkendes Vordenken*)... El pensar recordando-prepensando es el saltar del salto" (106)

Pensar dirigiéndose al pasado y recordando no es hacer arqueología y restaurar

monumentos. No se trata sobre todo de recordar lo que ha sido, sino de buscar en ello lo que no se ha pensado, el ser, la cercanía y copertenencia de hombre y ser. Vattimo habla también de un pensar que presupone o implica una superación de la metafísica; pero insiste repetidamente en la idea de rememoración. No se trata sólo ni principalmente de esto. *Andenken* es *Vor-denken*, pre-pensar, adelantarse, dirección al futuro y hacia lo nuevo. Y esto, dice aún Heidegger, es el saltar del salto. Esto quiere decir que a pensar el ser no se va a llegar mediante un simple continuar, sino mediante un salto hacia algo diferente.

Varias de estas ideas las expone también Heidegger en su comentario al poema "*Andenken*", de Hölderlin. "*Andenken* es ya un pensar hacia atrás... Pero ¿es *Andenken* sólo un pensar hacia atrás?... ¿Para qué, entonces, aún el fundar? El fundar ¿no piensa más bien en lo venidero? Entonces *Andenken* sería un *Andenken* de tal naturaleza que piensa en lo futuro... El pensar en lo futuro sólo puede ser un pensar en lo que ha sido, que nosotros, a diferencia de lo simplemente pasado, entendemos como lo aún presente de lejos" (107). Tampoco aquí *Andenken* se limita al pasado, sino que proyecta hacia el futuro.

Ni *Andenken* es sobre todo rescatar monumentos, ni es cierto que Heidegger se limite a recorrer los grandes monumentos de la historia. Heidegger busca en la historia lo no pensado y proyecta eso aún no pensado también hacia el futuro. Todo esto es complejo, pero es posible precisamente por la cercanía de hombre y ser en el evento. Una vez más vamos a parar a este concepto fundamental y una vez más quisiéramos ver en la interpretación que Vattimo hace de él su insuficiente visión del *Andenken*. Si el evento se queda flotando como un movimiento vertiginoso, *Andenken* podrá limitarse a recordar y coleccionar monumentos. Pero si el evento es acaecer de una apertura en la que son dados ser y tiempo, hombre y ser, tierra, cielo y dioses, y en la que el hombre es el lugar ek-stático de la apertura, el decir y el pensar el ser por parte del hombre podrá ser algo más que reunir amontonando lo dado en los monumentos históricos.

Vattimo sí dice en algún caso que el pasado no es simple repetición, ya que interpretar es siempre un re-formular de un modo nuevo y diferente (108). Pero si esto es así, habría que presuponer algo más que un simple reunir. Es lo que Heidegger hace cuando concibe el pensar como un ensamble de *legein-noein-legein*: dejar yacer, tomar en consideración e ir reuniendo en un proceso constante. Este ensamblar no es un amontonar desordenado. Ensamblar presupone relacionar, unir de un modo u otro, en un lugar o en otro y con algún criterio. Este ensamblar es reunir o coleccionar (*sammeln*). Una colección de monedas, dice aún Heidegger, es algo más que un amontonamiento cuantitativo (109)

Heidegger también considera el pensar como un camino. No se trata de un camino construido, sino que es el mismo caminar, el preguntar que piensa, el que hace el camino. En la construcción del camino va quedando integrado lo anterior. Aquí se presupone también al menos la idea de camino, la idea de que el camino sirve para ir a algún sitio y la de querer ir, si es que se construye. Todas estas imágenes indican que el pensar es bastante más que un rememorar (110)

Vattimo ve en la rememoración lo único que puede dar sentido a los entes. También aquí hay que recordar que para Heidegger lo que constituye ese horizonte es el ser y al fin el evento; que el sentido se da en la iluminación (*Lichtung*) o en la apertura (*Da*); y que el hombre, cuya esencia está en la copertenencia con el ser, es el lugar en el que acaece la apertura. Reducir el sentido a la rememoración de los monumentos de la historia no es el pensamiento de Heidegger. Más bien el hombre es capaz de ver en la historia una verdad del

ser porque está en la iluminación que acaece en el evento y recibe la voz o el destino (envío) del evento.

Dice Vattimo que "pensar el ser como *Anwesenlassen* significa recordar su carácter de acontecimiento, localizándolo en la concatenación de acontecimientos" (111). No hemos visto que Vattimo explique este concepto. *Anwesenlassen*, dejar hacerse presente, es un concepto netamente heideggeriano, que empieza a tener importancia en *La esencia de la verdad*, al definir la libertad como dejar-ser al ente el ente que es. Dejar-ser significa aceptar lo abierto de la apertura (112). En la *Carta sobre el humanismo*, *lassen* se refiere al pensar. Este "se deja interpelar por el ser, para decir la verdad del ser. El pensar realiza este dejar (*lassen*)" (113)

Es en *Zeit und Sein* donde, seguramente, Heidegger explica más claramente el concepto. Distingue dos formas de acentuarlo:

1. *Anwesenlassen*: *Anwesenlassen*: *das Anwesende*.
2. *Anwesenlassen*: *Anwesenlassen* (*d.h. auf das Ereignis zu*)

En el primer caso se refiere al ente, lo presente. Aquí queda sin decir y como problemático de dónde y cómo se da lo abierto. En el segundo caso se refiere al mismo hacerse presente: éste acaece mediante el "dejar" (*lassen*); se refiere al evento. No se trata de localizar al ser en la concatenación de acontecimientos, que como tales ya son entes, sino de pensarlo como dado en el evento y en la cercanía (*Nähe*) del hombre. Volvemos al evento.

Vattimo cree que ese pensar conmemorativo da un valor a la historia pero no sirve para proyectar o llevar a cabo un cambio de cultura, aunque no carezca de significación en este plano. Es cierto que según Heidegger el evento acaece como destino y el hombre tiene que oír y co-responder al ser o al hablar del evento; el hombre es "usado" para llevar al lenguaje, para sonorizar la voz del ser. Pero Heidegger dice también que el hombre es oyente (*Hörer*), no siervo (*Höriger*) y que no es obligado. Heidegger sí le quiere dejar al hombre responsabilidad en su función de pastor del ser, de guardián de la verdad de éste (114). Que esto tenga importancia para un nuevo pensar y para un cambio de cultura, parece un hecho.

Finalmente Vattimo ve la *Sage* heideggeriana como el horizonte en el que se mueve la postmodernidad. Esta *Sage*, según él, es fábula o fabulación. Este es uno de los significados de la *Sage*. Pero en el contexto heideggeriano *Sage* tiene otro significado. "La esencia del lenguaje es la *Sage* como la que muestra (*als die Zeige*)" (115). Heidegger no entiende *Sage* en el sentido corriente de leyenda, sino en el sentido de la antigua palabra alemana *Sagan*, que significa: indicar, hacer aparecer, hacer ver y oír (116). "La *Sage* es el modo como habla el evento" (117). "La *Sage* penetra y une lo libre de la iluminación" (118). La *Sage* no es ni fábula, ni fabulación, ni leyenda. Hay que verla en el evento y desde el evento.

Creemos, en fin, que la interpretación que da Vattimo de Heidegger no corresponde al verdadero Heidegger. El fondo de la cuestión estaría en una insuficiente interpretación del evento. En ella tendrían su raíz las interpretaciones, también insuficientes, del nihilismo, de la superación de la metafísica, de *Andenken* y de otros conceptos.

5. Vattimo, la postmodernidad y Heidegger

Las reflexiones hechas hasta ahora se refieren a las interpretaciones que Vattimo

hace de Heidegger. Las que siguen quisieran centrarse en la síntesis del propio Vattimo. Como hemos dicho, Vattimo considera su pensamiento como pensamiento débil, ontología del declinar, ontología decadente u ontología débil. Quiere liberarse de los caracteres de estabilidad, substancia y presencia del ser; rechaza los fundamentos ontológicos, las estructuras propias de una metafísica transcendental, las estructuras dialécticas, las evidencias y los valores de todo tipo de plenitudes propias de la metafísica. La ontología débil no puede tener soberanía sobre una praxis, ni como lo hacía la metafísica, ni como lo hacen Habermas o Apel. Por otra parte, se contrapone también a posturas como las de Derrida, Deleuze, Lyotard o Rorty. La ontología débil no niega pura y simplemente una desconocida unidad del mundo, ni se identifica con títulos como "ocaso de occidente" y semejantes, y se opone a un escepticismo totalmente relativista.

El pensamiento débil quiere ser aún "ontología" en una línea hermenéutica de derivación heideggeriana; quiere ser un intento para salvar un discurso ontológico, aunque no metafísico. Quiere valorar el mundo de las apariencias, de los procedimientos, de las formas simbólicas; admite juegos y prácticas localmente válidos, como diferentes lenguajes de la razón; entiende el mundo como lugar de sistemas simbólicos y admite diferentes imágenes del mundo, teniendo un respeto irreducible por los monumentos. En todo esto no hay verificaciones ni pruebas, sino intuiciones, aunque tampoco sean como en la metafísica.

A esta ontología decadente le falta proyecto, mira sólo al pasado, dialoga con la historia, de la cual saca las pocas reglas que puedan ayudarnos. Pero dicha ontología sí tendría una potencia crítica.

Finalmente Vattimo afirma que este pensamiento es provisional y tal vez contradictorio. Pero cree que marca una dirección y una ruta a seguir.

No parece fácil, de entrada, construir una "*via media*" entre esta especie de carrera de obstáculos. Vamos a comenzar por el tema de la praxis ética o política, que se plantea Vattimo. ¿Cómo justificar una praxis ética una vez que se ha excluido a Dios como garante de un orden objetivo y se ha eliminado una fundamentación metafísica (racionalista, idealista, etc.) de este orden? Parece claro que no queda sino la responsabilidad humana para dar sentido. Pero sin un fundamento esencial o transcendente ¿no queda todo supeditado al derecho del más fuerte? (119)

Vattimo considera varios intentos de solución. Marx pensó que el proletariado debía asumir la guía de la historia, porque es él quien encarna la verdadera esencia del hombre. Vattimo cree que esto sería como el último nombre del ser metafísico (120)

Un importante intento actual sería la hermenéutica de Gadamer, con un significado también para la ética. Esta es entendida en él como horizonte propio de una vida social, como "razón en acto", o como logos que se da sobre todo en la lengua de una comunidad histórica (121). Este horizonte es como una idea límite o ideal regulativo de una comunidad de vida siempre en vías de hacerse (122)

Vattimo objeta que el logos-conciencia común parece quedarse reducido a casi nada, ya que no siendo pensado como un patrimonio de valores definidos de una vez por todas, termina por reducirse a una simple exigencia de universalización, que la filosofía quisiera hacer valer formalmente, sin comprometerse con sus contenidos y significado (123). A Gadamer le quedarían dos posibilidades: Que el logos-conciencia se haga rígido como conjunto de valores precisos y compartidos, o quedarse en una exigencia formal de universalización (124)

Un intento diferente se da en Apel y Habermas, con su ética de la comunicación. Vattimo ve

ésta dominada por un prejuicio metafísico transcendental. Ambos vienen a afirmar que la experiencia resulta posible merced a un *a priori*. Ambos estarían ligados a la metafísica de la subjetividad, aunque ésta sea comunidad. Ambos, como también Gadamer, repropondrían, aunque fuese de manera implícita, una restauración de la metafísica, al asumir una estructura esencial como rectora de la experiencia (125)

Vattimo se quiere distanciar no sólo de estas posturas, sino también de autores como Lyotard o Rorty. Lyotard afirma que han fracasado todos los relatos de emancipación y considera invalidada toda legitimación por referencia a la historia (126). Vattimo rechaza esta postura derrotista y se pregunta si afirmar que los metarrelatos han sido invalidados no significa volver a proponer un metarrelato. Pero su oposición a Lyotard se centra sobre todo en la actitud de éste frente a la historia (127)

En Rorty se da una variante. Para él la postmodernidad no es sino el olvido gradual de una cierta tradición filosófica. La metafísica sería un hábito en desuso, una opinión equivocada. También aquí Vattimo argumenta: ¿Según qué se reconoce el error? Podría ser por un consenso comunitario. Pero esto presupone también un metarrelato (128)

La vía que sigue Vattimo ya la hemos expuesto al principio y la hemos sintetizado al comienzo de este apartado. No vamos a repetirla, pero sí queremos plantearle algunas preguntas. ¿En qué se funda Vattimo o a partir de qué critica el orden existente? ¿Cómo justifica un compromiso en la situación histórica concreta y un cierto proyecto que estaría implícito en él? (129) ¿Cómo superaría un escepticismo totalmente relativista? (130). No dudamos que Vattimo respondería recurriendo de nuevo a Heidegger y mencionando una vez más el (*Andenken*): recordar, aceptar, distorsionar, así como la *Verwindung* o recuperación. Con ello entendería recuperar también la hermenéutica heideggeriana frente a Gadamer, considerándola como evento y destino (131)

Pero también aquí seguiríamos objetando: ¿Por qué se puede dialogar con el pasado? Si además se admiten diferentes juegos, prácticas, técnicas... ¿es tan obvio que se puede dialogar con todos ellos? ¿No presupone nada toda esta posibilidad de diálogo y de entendimiento? ¿No tienen más razón Gadamer, Apel o Habermas cuando admiten un horizonte, razón en acto o acción comunicativa? ¿No lo está presuponiendo también Vattimo en todo este contexto? Y si no se admite algo así ¿no es más consecuente tomar la actitud de Lyotard o de Rorty que intentar salvar un discurso ontológico (132), aunque luego también se les puedan hacer a ellos, por razones análogas, las objeciones que les hace Vattimo?

Si además de esto *Andenken* es, según Vattimo, un retomar, aceptar, retorsionar; si las experiencias nuevas que tenemos tienen sentido sólo en cuanto prosiguen un diálogo con lo que la historia nos ha transmitido, surge espontáneo preguntar: ¿Por qué, o con qué criterio se puede dialogar con la historia, seleccionar, aceptar o no, distorsionar o no, a fin de tener experiencias nuevas en diálogo y síntesis con lo anterior? ¿No implican nada estas continuas síntesis? ¿Basta con decir que se mira al pasado con una *pietas* y que no se puede no tener ésta hacia él? ¿No es mucho más coherente aceptar las ideas de horizonte, límite o intercomunicación de Gadamer, Apel o Habermas, aunque esto nos acerque a lo ontológico? ¿No debe ser más afrontada la reflexión sobre lo ontológico?

Y llegamos al tema de la hermenéutica. Vattimo dice que ésta no debería pensarse a sí misma como teoría descriptiva, y en el fondo metafísica, de la constitución hermenéutica de la condición humana, sino como evento o destino. Además, Vattimo cree que la hermenéutica debería decir también a qué época, a qué mundo histórico concreto pertenece ella misma como teoría, sin reducirse a hacer una descripción de la constitución de la

existencia. Esto, según Vattimo, sería la metafísica más banal y fútil. Se limitaría a decir que no hay una estructura estable del ser que pueda reflejarse en proposiciones, sino sólo múltiples horizontes o universos culturales, dentro de los cuales acaecen experiencias de verdad (133)

En cambio la hermenéutica como evento y destino, que interpela a su mundo o a su época, sería capaz de opciones de moralidad. Esto se daría en la ética de la interpretación que propone Vattimo. No se trataría de acción comunicativa, sino de interpretación, de articulación de la comprensión, de despliegue de un saber en el que ya siempre está arrojada la existencia, correspondiendo a un envío o destino (134)

Vamos a prescindir de si las hermenéuticas a las que se refiere Vattimo se quedan realmente en lo que él dice. Si la hermenéutica, como dice él, es destino, capaz de la época o mundo a que pertenece, articulación de la comprensión, despliegue de un saber en el que está ya siempre arrojada la existencia y búsqueda de criterios rectores de opciones, surgen inmediatamente las preguntas: ¿No implica nada el hecho de que la existencia, precisamente en un destino, sea capaz de todo esto? ¿Cómo puede ver sentido y dar sentido a una situación que acaece como destino y envío? ¿Cómo puede relacionar esto con destinos anteriores y enlazarlo con ellos? ¿Qué sentido tienen los nuevos mensajes que envía a sus interlocutores? ¿No presupone todo esto una comunicación o intercomunicación que no pertenecen a la estratosfera, sino precisamente a la existencia histórica? ¿No habría que ver esta existencia como más compleja de lo que la ve Vattimo? Y volviendo a los autores citados, ¿se puede afirmar más que horizontes, ideas regulativas o algo semejante, partiendo de un evento o destino como base de la hermenéutica?

Vattimo entiende con esto ser rigurosamente heideggeriano. Pero en realidad, como ya hemos dicho, creemos que no interpreta debidamente a Heidegger. Y el fondo de la cuestión estaría en el evento. Este en Heidegger es cielo, tierra, divinos y mortales. El hombre está en la apertura y es el lugar de la apertura, de la iluminación, del sentido. El destino (*Geschick*) es envío, el hombre es enviado (*ge-schickt*); comprende, habla, piensa estando de modo extático en la apertura y co-rrespondiendo a la voz o habla (*Sage*) del evento; de un evento que tiene siempre su lado oculto y oscuro, pero que "da" (*es gibt*) ser y "da" tiempo, y hace acaecer la apertura, el hombre, etc. El envío o destino hace la historia (*Geschichte*). Es así como el hombre está ya arrojado en un "saber", en una comprensión; es este hombre el que realiza la articulación en el lenguaje y en el pensar, el que dialoga con su historia, reinterpreta mensajes y envía nuevos mensajes. Todo esto presupondría una comunicación o intercomunicación, que habría que ver también desde el evento.

Con esto el evento no se constituye en un principio metafísico. El evento acaece y "da" (*es gibt*). Este dar es como un "hay" (*es gibt*). Pero da todo eso que hemos dicho, según Heidegger. Este evento es distinto de como lo presenta Vattimo. Por eso una hermenéutica desde el evento adquiere también un sentido diferente del que le da Vattimo. También por eso Heidegger puede construir más de lo que construye Vattimo. El pensar en Heidegger es ensamble (*Gefüge*) y es camino. No un camino que va de un "de dónde" a un "a dónde"; es un camino en construcción. Pero sirve para caminar, para encaminar y para seguir preguntando y haciendo camino: *Fragen als Unterwegsbleiben* (135). Creemos que Vattimo es mucho menos heideggeriano de lo que él mismo cree.

Dice Vattimo que el pensamiento débil es provisional y tal vez contradictorio. Desde luego, querer salvar un discurso ontológico, construir un sentido o fundar opciones éticas sin los supuestos indicados, parece una contradicción. A lo mejor es ésta una característica de la

postmodernidad o del pensamiento débil.

N O T A S

- (1) G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Barcelona 1987, pp.9-10; id., *Más allá del sujeto*, Barcelona 1989, pp. 7-10
- (2) G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, pp.10-19; id., *Más allá del sujeto*, pp. 30-37. 57-59
- (3) G. VATTIMO, *Más allá del sujeto*, pp. 8-10. 21-22. 32-37. 51- 52; id., *Il pensiero debole*, 5 ed. Milano 1987, pp. 13. 18-19. 23-26; id., *Ética de la interpretación*, Barcelona 1991, pp.23-35; id., *El fin de la modernidad*, pp. 31. 106
- (4) G. VATTIMO, *Il pensiero debole*, p. 9
- (5) ibid., p. 10
- (6) ibid., p. 20
- (7) G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, pp. 10-11.23-32.106-108
- (8) G. VATTIMO, *Il pensiero debole*, p. 20; id., *Más allá del sujeto*, pp. 7-8. 22-23
- (9) G. VATTIMO, *Más allá del sujeto*, p. 22
- (10) ibid., pp. 9-10; id., *Ética de la interpretación*, p. 23
- (11) G. VATTIMO, *Il pensiero debole*, pp. 23-26
- (12) ibid., p. 11
- (13) G. VATTIMO, *La sociedad transparente*, Barcelona 1990, pp. 107-108
- (14) ibid., p. 109
- (15) G. VATTIMO, *Il pensiero debole*, pp. 11.25-26
- (16) ibid., p. 13
- (17) ibid., p. 13
- (18) G. VATTIMO, *Más allá del sujeto*, p. 11
- (19) G. VATTIMO, *Il pensiero debole*, p. 23
- (20) G. VATTIMO, *Más allá del sujeto*, p. 12
- (21) G. VATTIMO, *Il pensiero debole*, pp. 26-27
- (22) G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, p. 155
- (23) G. VATTIMO, *Il pensiero debole*, pp. 26-27
- (24) ibid., pp. 10-11
- (25) ibid., pp. 23-24
- (26) G. VATTIMO, *Aventuras de la diferencia*, pp. 67-76. 131-140; id., *Más allá del sujeto*, p. 1; id., *Il pensiero debole*, p.9; id., *Ética de la interpretación*, pp. 16-20
- (27) G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, pp. 22-29
- (28) M. BERCIANO, *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca 1990
- (29) G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 2. ed. Torino 1989, p. 98
- (30) G. VATTIMO, *Aventuras de la diferencia*, pp. 158-159
- (31) ibid., p. 159
- (32) ibid., p. 159
- (33) ibid., p. 160

- (34) *ibid.*, pp. 160-161
- (35) G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, pp. 29.31
- (36) G. VATTIMO, *Más allá del sujeto*, pp. 59-64; *id.*, *El fin de la modernidad*, pp. 151-153; *id.*, *Il pensiero debole*, p.19; *id.*, *La sociedad transparente*, pp. 148-149; *id.*, *Ética de la interpretación*, pp. 42.44-45. 137-138
- (37) G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, pp. 42. 115-116; *id.*, *Más allá del sujeto*, pp. 51-52; *id.*, *El fin de la modernidad*, pp.23. 108
- (38) G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, pp. 130-138
- (39) G. VATTIMO, *Más allá del sujeto*, pp. 51-52. 55-56
- (40) G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, p. 24; *id.*, *Ética de la interpretación*, pp. 116-120
- (41) G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, pp. 122-130
- (42) G. VATTIMO, *Il pensiero debole*, pp. 21-22
- (43) G. VATTIMO, *Aventuras de la diferencia*, pp. 111-112; *id.*, *El fin de la modernidad*, pp. 40. 152; *id.*, *Etica de la interpretación*, pp. 22-25
- (44) G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, pp. 19.40.45. 151-152. 156-158
- (45) G. VATTIMO, *Il pensiero debole*, p.22
- (46) G. VATTIMO, *Aventuras de la diferencia*, pp. 117.119; *id.*, *Ética de la interpretación*, pp. 29.44 etc.
- (47) G. VATTIMO, *Aventuras de la diferencia*, pp. 123-124. 117-118
- (48) G. VATTIMO,, *Más allá del sujeto*, p. 104
- (49) *ibid.*, p. 103
- (50) G. VATTIMO, *Aventuras de la diferencia*, p. 123
- (51) *ibid.*, pp. 123-124. 127. 141
- (52) G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, p. 29
- (53) G. VATTIMO, *Il pensiero debole*, p. 22; *id.*, *Ética de la interpretación*, pp. 26.29.31.165
- (54) G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, p. 106
- (55) G. VATTIMO, *Más allá del sujeto*, p. 103; *id.*, *El fin de la modernidad*, p. 107
- (56) G. VATTIMO, *Aventuras de la diferencia*, p. 129.150; *id.*, *El fin de la modernidad*, p. 106
- (57) G. VATTIMO, *Aventuras de la diferencia*, p. 119
- (58) G. VATTIMO, *ibid.*, p. 127; *id.*, *Il pensiero debole*, p. 27; *id.*, *El fin de la modernidad*, pp. 19.155; *id.*, *Etica de la interpretación*, pp. 27-28. 45-46
- (59) M. BERCIANO, *El evento (Ereignis) como concepto fundamental en la filosofía de Heidegger*. En: *Acercamiento a la obra de Martín Heidegger*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Sala manca 1991, pp. 91-118
- (60) M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Frankfurt 1989, p. 239; M. BERCIANO, *ibid.*, pp. 95-97
- (61) M. HEIDEGGER, *ibid.*, p. 318
- (62) *ibid.*, p. 304
- (63) *ibid.*, p. 317; M. BERCIANO, *ibid.*, pp. 97-100
- (64) M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*. En *Vorträge und Aufsätze I*, 3 ed. Pfullingen 1967, p. 19
- (65) *ibid.*, pp. 20.24; M. BERCIANO, *Técnica moderna y formas de pensamiento*. Su

relación en *Martín Heidegger*, Salamanca 1982, pp.82-87

(66) M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, 5 ed. Pfullingen 1976, pp. 22-23

(67) *ibid.*, p. 24

(68) *ibid.*, p. 25

(69) *ibid.*, p. 27

(70) G. VATTIMO, *Aventuras de la diferencia*, p. 160

(71) M. HEIDEGGER, *Zeit und Sein*. En *Die Sache des Denkens*, 3 ed. Tübingen 1988, pp. 17-18; M. BERCIANO, *El evento como concepto fundamental en la filosofía de Heidegger*, pp. 109-113

(72) M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, 2 ed. Tübingen 1961, p.275; cf.pp. 273-274; *id.*, *Nietzsche. Der europäische Nihilismus*, pp. 89-115. 302-303 etc.

(73) M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 279; *id.* *Nietzsche. Der europäische Nihilismus*, pp. 123-129

(74) M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, pp. 274-279; *id.*, *Nietzsche I*, p.181; *id.*, *Nietzsche. Der europäische Nihilismus*, pp. 96-103

(75) M. HEIDEGGER, *Nietzsche. Der europäische Nihilismus*, p. 267; *id.*, *Nietzsche II*, pp. 199-200

(76) M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*. En *Wegmarken*, Frankfurt 1976, p. 349

(77) M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 339

(78) *ibid.*, p. 471

(79) M. HEIDEGGER, *Nietzsche. Der europäische Nihilismus*, pp. 282-285. 317-318. 322-330

(80) M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*. En *Wegmarken*, p.164; *id.*, *Vom Wesen der Wahrheit*. En *Wegmarken*, pp. 187-193

(81) M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, pp. 139. 156-157

(82) M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 11 ed. Tübingen 1967, p. 285

(83) M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*. En *Wegmarken*, p. 118

(84) *ibid.* p. 120

(85) *ibid.*, p. 306

(86) M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, p. 38

(87) M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 336

(88) M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 304; *id.*, *Der Weg zur Sprache*. En *Unterwegs zur Sprache*, 4 ed. Pfullingen 1971, p.260

(89) M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Einleitung. En *Wegmarken*, p. 367

(90) M. HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes*. En *Holzwege*, 4. ed. Frankfurt 1963, p. 92

(91) M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*. p. 352

(92) M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 182

(93) M. HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik*. En *Vorträge und Aufsätze I*, p. 71

(94) *ibid.* p. 64

(95) H. G. GADAMER, *Heideggers Wege*, Tübingen 1983, p. 138

(96) M. HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, 2 ed. Frankfurt 1959, p. 35; M. BERCIANO, *La superación de la metafísica en Martín Heidegger*, Oviedo 1991, pp. 363-372

(97) M. HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik*, p. 64

(98) M. HEIDEGGER, *Zeit und Sein*, p. 25

(99) M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, vol. 52; *id.*, *Andenken*. En *Erläuterungen zu*

- Hölderlins Dichtung*, 3 ed. Frankfurt 1963, pp.79-151
- (100) M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, pp. 317. 352. 364
- (101) *ibid.*, pp. 314. 316. 363
- (102) *ibid.*, p. 325
- (103) M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, 3 ed. Tübingen 1971, p.74
- (104) M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 358
- (105) *ibid.*, p. 335
- (106) M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, 4 ed. Pfullingen 1971, pp.158-159
- (107) M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pp.83-84
- (108) G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, pp. 181-184
- (109) M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, 2 ed. Tübingen 1958, p. 95
- (110) M. BERCIANO, *La superación de la metafísica en Martín Heidegger*, pp. 381-392
- (111) G. VATTIMO, *Aventuras de la diferencia*, p. 123
- (112) M. BERCIANO, *ibid.*, pp. 148-154
- (113) M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, p. 313
- (114) M. BERCIANO, *Técnica moderna y formas de pensamiento*, pp. 38-44
- (115) M. HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache*. En *Unterwegs zur Sprache*, p. 254
- (116) *ibid.*, p. 252
- (117) M. HEIDEGGER, *Das Wesen der Sprache*. En *Unterwegs zur Sprache*, p. 196
- (118) M. HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache*, p. 257
- (119) G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, pp. 188-189
- (120) *ibid.*, pp. 199-200
- (121) *ibid.*, pp. 205-206
- (122) *ibid.*, pp. 208-209
- (123) *ibid.*, p. 209
- (124) *ibid.*, p. 210
- (125) *ibid.*, pp. 18. 210-213
- (126) *ibid.*, pp. 16-17. 23
- (127) *ibid.*, pp. 17-18
- (128) *ibid.*, pp. 19-20
- (129) G. VATTIMO, *Il pensiero debole*, p. 27
- (130) G. VATTIMO, *La sociedad transparente*, p. 109
- (131) G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, pp. 29.211. 214-215
- (132) G. VATTIMO. *Ética de la interpretación*. p. 23
- (133) *ibid.*, pp. 215-217
- (134) *ibid.*, pp. 217. 221
- (135) M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, p. 164