

De la angustia a la desesperación

Luis Fernando Cardona Suárez *

RESUMEN

El presente artículo parte de exponer y analizar dos niveles en el camino metafísico de Heidegger, diferentes mas relacionados recíprocamente: de una parte, el de la crítica al presente, marcado por la cultura del pesimismo que se nutre del desprecio de la civilización técnico-industrial; y, de otra parte, el de la desesperación ontológico existencial anclado en la pérdida epocal de la pregunta por el sentido del ser, la cual comporta, en consecuencia, la imposibilidad de una apropiación individual e histórica de la verdad del ser.

Palabras clave: crítica, metafísica, pesimismo, olvido, ser, pregunta, angustia, desesperación, ontológico, existencial, sentido, verdad.

FROM ANGUISH TO DESPERATION

ABSTRACT

This paper exposes and analyzes two different but reciprocally related levels of the metaphysical path of Heidegger: On one hand we have the level of critic to the present, marked by the culture of pessimism that nurtures itself in the contempt of the technical – industrial civilization. And, on the other hand, it is the level of the ontological – existential desperation, anchored in the epochal loss of the question for the meaning of Being. This loss causes, in consequence, the impossibility of an individual and historical appropriation of the truth of Being.

Key words: Critics, metaphysics, pessimism, forgetfulness, being, question, anguish, despair, ontological, existential, meaning, truth.

* Profesor Facultad de Filosofía Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: fcardona@javeriana.edu.co
Fecha de recepción: 20 sept. de 2006
Fecha de aprobación: 30 sept. de 2006

*“¡Oh duelo tan orgulloso! Oh altares de bronce,
a la ardiente llama del espíritu nutre hoy un
inmenso dolor, los nietos no nacidos”*
(Georg Trakl)

En la evaluación heideggeriana de la metafísica como historia acaecida del ser se abre la posibilidad de re-dimensionar el potencial crítico de la tristeza activa como actitud existencial frente a la desolación del mundo, causada por el violento despliegue histórico de la voluntad de voluntad. Esta posibilidad permite articular el contenido crítico de las diversas formulaciones heideggerianas sobre el dispositivo metafísico del desarrollo histórico de la modernidad con la pertinencia, también histórica, del desenmascaramiento del nihilismo social y político que atraviesa el acontecer histórico de la sociedad contemporánea. Esta articulación permite llevar la experiencia de la desesperación ontológica a su justa dimensión histórico-crítica y social. Para evitar una posible tergiversación ingenua de esta formulación, es necesario reconocer que la dimensión filosófica-histórica o crítico-social de una forma determinada de melancolía o tristeza no tiene para Heidegger, en sus primeros escritos, un lugar preponderante, sino tan sólo lo tiene la relación directa del pensamiento filosófico con su propia desesperación (*Verzweiflung*). Pero con esto no se quiere decir aquí que los textos de Heidegger no pertenecen ya a un desarrollo histórico concreto y social de la historia acaecida del ser; en cuanto tales ellos expresan el deseo de un otro comienzo y de lo originario y, por ello, entran necesariamente en conflicto directo con las circunstancias epocales que han dado lugar al desarrollo histórico de la modernidad. Esta situación nos conduce a diferenciar en el camino metafísico de Heidegger dos niveles distintos que se relacionan recíprocamente: el de la crítica al

presente marcado por la cultura del pesimismo que se nutre del desprecio de la civilización técnico-industrial; y el de la desesperación ontológico-existencial anclado en la pérdida epocal de la pregunta por el sentido del ser, que lleva consigo también la imposibilidad de una apropiación individual e histórica de la verdad del ser. Mientras la crítica heideggeriana a la cultura está caracterizada por un fuerte rechazo del mundo moderno, que lo colocaría en una posición cercana a las propuestas históricas de una nueva revolución conservadora, el movimiento propio de la desesperación ontológica se realiza de cara a la experiencia de la discordia interna acaecida ya en la naturaleza misma, es decir, en la devastación del mundo acontecida como despliegue necesario de la voluntad de dominio. En el primer nivel se postula así una especie de recaída en una metafísica apócrifa del ser, que termina mostrando la necesidad del énfasis del otro comienzo; mientras que en el segundo nivel esta desesperación se funda en la experiencia de una dilación inmanente del tiempo histórico, que trae consigo mismo su propia valoración de la experiencia histórica de la verdad del ser. La articulación interna de estos dos niveles y sus implicaciones para la deconstrucción heideggeriana de la historia de la metafísica moderna en cuanto historia del olvido del ser es el tema del presente trabajo.

LA DEVASTACIÓN DEL MUNDO Y LA EXPERIENCIA DE FALTA DE NECESIDAD

El concepto de desesperación ontológica juega un papel central en el recorrido metafísico de Heidegger. Después de intentar ofrecer una determinación analítico existencial del tiempo como horizonte del ser en general,¹ que fue interrumpida de manera

1 “Jamás se podrá investigar el origen y la posibilidad de la idea del ser en general con los medios de la abstracción lógico-formal, es decir, sin tener un horizonte seguro tanto para la pregunta como para la respuesta. Es necesario buscar un camino para la aclaración de la pregunta ontológica fundamental, y recorrerlo. Si es el único o el correcto, sólo puede zanjarse después de la marcha. El debate acerca de la interpretación del ser no puede ser dirimido, porque ni siquiera se ha desencadenado. Y, en definitiva, no es posible siquiera provocarlo, porque su desencadenamiento mismo requiere preparativos. Únicamente hacia esa meta se encamina la presente investigación... ¿Hay algún camino que lleve desde el tiempo originario hacia el sentido del ser? ¿Se revela el tiempo mismo como el horizonte del ser? (Heidegger, 1998: 451 (437)).

prematura con la primera parte inconclusa de *Sein und Zeit*, Heidegger transfiere el peso de su pregunta por el *Dasein* a la verdad del ser como el acontecimiento temporal que se encuentra anclado en la historia de la metafísica occidental.² La historia del ser es así comprendida no sólo como el acontecimiento de la tradición de diversas interpretaciones del ser que han acontecido en el horizonte propio de épocas pasadas, sino que, al mismo tiempo, es asumida como la propiedad (*Anwesen*) destinal del ser³ en el contexto de una situación histórica determinada.⁴ Sin embargo, el *Ereignis* (acontecimiento originario apropiador) de la propiedad del ser está referido a una perspectiva presente, como lo es la de la historia del poder del hombre que, en cuanto tal, se encuentra puesta al mismo nivel del *Da-sein* en el claro (*Lichtung*) del ser. En este sentido, la historicidad existencial del *Dasein* se transforma en un modo concreto del acontecimiento transubjetivo del ser, que posee un movimiento destinal preciso. Que esta retirada pertenezca ahora de manera necesaria al claro del ser, al ocultamiento de lo oculto en la totalidad como “el secreto del ser mismo”,⁵ implica entonces que la pregunta por el ser se ha transformado así en un acontecimiento no plenamente disponible. Este acontecimiento

ya no sucumbe más a la autotransparencia (*Selbstdurchsichtigkeit*) inicial del sujeto existencial que se abre a su *Dasein* propio en el adelantarse resuelto, sino que ahora dicho acontecimiento se abre tan sólo bajo condiciones particulares que están fuera de la disponibilidad de lo particular y de su existencia cotidiana. La pregunta por el ser se transforma entonces en un acontecimiento que ante todo se convierte en experimentable por la caída del hombre de la seguridad supuesta por el pensamiento metafísico moderno. En un primer momento, en el trato del encontrarse cotidiano (*Befindlichkeit*) este acontecimiento se manifiesta en un estado de ánimo extremo, en el cual se revela la pregunta fundamental por el modo de ser propio del sí mismo. Esto sucede, por ejemplo, allí donde se quiere desaparecer toda la importancia que proviene de las cosas y, con ello, cada sentido se oculta, de modo tal que emerge así la pregunta desplegándose en una gran y profunda desesperación.⁶

El carácter de la desesperación que abre al ser radica en que así como la angustia manifiesta la nada como el “velo del ser” (*Schleier des Seins*),⁷ ella pone al hombre ante la pregunta misteriosa por la presencia (*Anwesenheit*) del ente que no podría ser en definitiva

2 “Pero suponiendo que la superación de la metafísica estuviera en correspondencia con el esfuerzo por aprender a prestarle por fin atención al olvido del ser, a fin de experimentar y asumir dicha experiencia en la referencia del ser al hombre y preservarla allí, entonces la pregunta qué es metafísica tal vez seguiría siendo, dentro de la precariedad del olvido del ser, lo más necesario de entre todo lo necesario para el pensar. Así pues, todo depende de que el pensar se torne más pensante llegado su momento. Y eso es lo que ocurre cuando, en lugar de tratar de llevar sus esfuerzos a un grado más alto, *el pensar se remite a otro origen*. Entonces, el pensar establecido por lo ente en cuanto tal, y que por eso mismo lo representa y esclarece, es sustituido por un pensar acontecido por el propio ser y por ende obediente a él... El pensar ensayado en *Sein und Zeit* se ha puesto un camino para introducir al pensar por el camino que le permite alcanzar la referencia de la verdad del ser a la esencia del hombre, para abrirle al pensar una senda a fin de que piense expresamente al propio ser en su verdad (Heidegger, 2000: 304 (371-372) (Cf. Müller, 1991: 225-232).

3 El uso del término *Anwesen* en la filosofía de Heidegger recibe una determinación novedosa que configura el sendero del otro comienzo: “*Ousia* significa *Anwesen* (finca propiedad), como una finca agrícola, una casa o también una granja aislada. Un campesino puede decir de su propiedad: es un buen *Anwesen*. Así también puede decirlo un griego, y lo puede decir todavía hoy. Quien conoce Atenas puede verlo. Después del éxodo de los griegos de Asia Menor a principios de la década de 1920, la antigua Atenas creció en un millón de refugiados y se extendió al interior del país. Pero todos están alojados en pequeñas casas de propiedad. Cada uno sigue teniendo su *ousia* o *Anwesen*. De este modo, *ousia*, que significa el ser de lo ente, conserva una intuición real. El *Anwesen* implica el estar presente o afincado (*anwesend*). El *Anwesen* constituye la esencia del habitar del campesino. El campesino está en su propio *Oikos*, en su propia empresa, consciente de su propio ser al que tiene presente” (Gadamer, 2002: 242).

4 Sobre el sentido de esta interpretación metódica ver: M. Heidegger. *Nietzsche*. Pfullingen 1989, Bd II, 481-490. El texto en español es traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona 2000, 395-405.

5 Cf. M. Heidegger. “Doctrina platónica de la verdad” (*Platons Lehre von der Wahrheit*), en: *Hitos (Wegmarken)*..., 173-198 (203-238). Para Heidegger, es claro que “la esencia de la metafísica descansa en que es la historia del misterio de la promesa del ser mismo”. M Heidegger, *Nietzsche II...*, 370 (300).

6 Cf. M Heidegger. *Introducción a la metafísica (Einführung in die Metaphysik)*. Tr. E. Estiu. Buenos Aires 1980, 61. R. Polt/G. Fried. *A companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*. New Haven/London 2001, 57-82.

7 M Heidegger. *Von Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main 1987, 310. Sobre la importancia de este movimiento a partir de la experiencia de la nada ver: A Guzzoni. “Ontologische Differenz und Nichts”, en: G Neske (Hrs.). *Martin Heidegger zum 70. Geburtstag*. Pfullingen 1959, 35-48.

ya algo igual. El estar afectado, que en *Sein und Zeit* había sido abordado antes por el mismo Heidegger bajo su aspecto analítico existencial, gana con esto aquí una nueva dimensión ontológica, a través de la cual excede el mero acceso abierto al mundo. En esta condición de un estado de ánimo extremo no sólo se indica la pertenencia necesaria a la mundaneidad del *Dasein*, sino que con ello el mismo mundo es puesto en conjunto a disposición. Con esta radicalización de un estado de ánimo extremo, orientado inicialmente a expresar una experiencia que estremece al mundo, se modifica también la importancia del pensamiento filosófico, pues la filosofía deviene así autorrealización de la vida, es decir, una cierta interpelación activa a la totalidad del ser que solamente es posible sobre la base de una “conmoción” (*Ergriffenheit*) realmente extraordinaria.⁸

El estado de ánimo fundamental de este nuevo filosofar es la añoranza del hogar (*Heimweh*), la nostalgia (*Sehnsucht*) de estar ante todo en casa,⁹ por la cual lo particular experimenta de manera filosófica su finitud y, al mismo tiempo, se levanta hacia la totalidad de lo existente. Se puede indicar de manera ejemplar esta nueva problemática del mundo en el tedio (*Langeweile*)¹⁰ que se coloca por encima del *Dasein* como una niebla silenciosa, que lanza al hombre a la superioridad de un tiempo que transcurre en el vacío, en el cual se manifiesta, de manera paradójica, la renuncia de lo existente particular a la totalidad histórica de la verdad del ser. Sin embargo, esta extradición del *Dasein* al

vacío del tiempo significa no sólo la retirada de la mundaneidad plena de sentido, sino ante todo el descubrimiento de nuevas posibilidades originarias de ser. En el tedio el hombre experimenta ante todo su libertad propia en la cual él opta por sí mismo, y en el preciso instante de la resolución rompe así con la trama del tiempo que lo lanza a la nulidad de su sentido.¹¹ En la medida en que el tedio posibilita esta conmoción extraordinaria, en cuanto expresa la añoranza originaria de la unidad del ser perdido, se abre ahora la esencia de lo existente de manera fundamental en la totalidad de la verdad del ser; y, en efecto, esto sucede así porque lo que se manifiesta es precisamente la temporalidad misma que en la supresión del mundo se convierte ahora en algo experimentable de modo extremo.

La desesperación en la forma del tedio deviene de este modo no sólo posibilitación de la pregunta por el ser, sino también apertura de un poder ser propio; por ello, esta desesperación caracteriza la esencia de la filosofía que no necesita ya de un estado cualquiera de afección indiferenciada, pues sólo en la proximidad indicada de aquel estado de ánimo fundamental la totalidad de lo existente logra alcanzar así una perspectiva propia en su determinación esencial. Semejante filosofía, arraigada a la ejecución de la existencia y de la historia del ser, es, según Heidegger, actividad creadora ante todas las cosas. Al mismo tiempo, esta actividad propia del pensar se encuentra sujeta a la carga que caracteriza a cada forma de creatividad, es decir, a la obligación de exigir su tarea

8 Cf. M Heidegger. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit- Eisankeit*. GA 29/30. Frankfurt am Main 1983,10.

9 Para una mejor comprensión de este estado de ánimo supremo ver: M. Heidegger. *Hölderlins Hymnen Germanien und der Rhein*. GA 39. Frankfurt am Main 1989,139-141. La experiencia de este permanecer fuera de la patria es descrita por Heidegger de la siguiente manera: “el permanecer fuera del desocultamiento del ser en cuanto tal deja que todo lo salutífero (*Heilsame*) se desvanezca en lo ente. Este desvanecerse de lo salutífero se lleva consigo y cierra la dimensión abierta de lo sagrado (*Heilige*). El cierre de lo sagrado ensombrece todo lucir de lo divino. La oscura falta que hace que todo ente esté en el desamparo (*im Unheimischen*), al mismo tiempo que, en cuanto es lo objetivo de una objetivación sin límites, parece tener una posesión segura y ser siempre familiar. El desamparo del ente en cuanto tal saca a la luz la apatricidad (*Heimatlosigkeit*) del hombre histórico en medio del ente en su totalidad. El dónde de un habitar en medio del ente en cuanto tal parece aniquilado, porque el ser mismo, en cuanto aquello que esencia en todo albergue, se rehúsa”. M. Heidegger. *Nietzsche II...*, 394-395 (320).

10 “*Angst* is not the only basic mood. Boredom (*Langeweile*) also discloses beings as a whole by letting everything sink into indifference, but, unlike *Angst*, it does not let them slither Hawai and thus does not reveal the Nothing... *Langeweile* is literally long while and thus more explicitly temporal than *Angst*”. M. Inwood. *A Heidegger Dictionary*. The Blackwell Philosopher Dictionaries. Oxford 2000, 17.

11 “Die Hingezwungenheit des Daseins in die Spitze des eigentlich Ermöglichenden ist das Hingezwungensein durch die bannende Zeit in sich selbst, in ihr eigentlichem Wesen, d.h. an den Augenblick als die Grundmöglichkeit der eigentlichen Existenz des Daseins”. M. Heidegger. *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*, 224.

como necesidad esencial. Esta es la necesidad de la filosofía de ser una actividad creadora, una cierta acción esencial puesta en el estado de ánimo de la melancolía (*Schwermut*).¹²

Como sucede también en Aristóteles,¹³ Heidegger descubre aquí la relación interna entre la actividad creadora y la melancolía, que, no obstante, no pertenece ahora al contenido del filosofar, sino tan sólo a su forma más esencial. La melancolía determina de esta manera la esencia de la filosofía, en la medida en que es una condición previa de todo preguntar filosófico, pues con ello se anuncia de manera general en un primer momento la posibilidad de una experiencia de lo existente inmerso en la totalidad del mundo. Para Heidegger, antes de cualquier orientación temática e intencional, que suponga una cierta entrada inmediata al mundo melancólico, la forma de la melancolía filosófica adquiere un carácter igualmente trascendental, pues la melancolía sólo se puede formar cuando una especie de conmoción fundamental se ha presentado ante el mundo; y, con ello el mundo se ha convertido en algo misterioso para sí mismo. Se trata entonces de una conmoción que a su vez es condición para la experiencia de la totalidad olvidada del ser, por la cual el *Dasein* se encuentra ahora confrontado con sus posibilidades propias, que comienzan a realizarse empero en el momento de la resolución histórica a la acción.

Sin embargo, la dimensión ontológica de la desesperación tan sólo interpreta uno de los lados de la melancolía

filosófica. En sus *Vorlesungen* de los años 1929-30 Heidegger asume como tema central de su investigación filosófica el olvido de una experiencia extrema de la vida en general, a saber, la ausencia de una aflicción esencial de nuestro *Dasein* enfrentado de manera esencial a la totalidad abierta del ser en general.¹⁴ No es la necesidad de un tedio profundo la que configura ahora el acontecimiento elemental; el escándalo del presente radica, más bien, en que el vacío del mundo y de la supremacía del tiempo aún no llega en primer lugar a nuestra mirada. Para el hombre de hoy la supresión de la totalidad del ser permanece todavía escondida y con ello se esconde también la posibilidad histórico destinal de que el punto culminante de un instante (*Augenblick*) agudo pueda lanzar a sí mismo a su resolución final definitiva.¹⁵ Por esta razón, la filosofía debe unirse al asalto del hombre, pues tiene que distanciarlo de su cotidianidad autoolvidada, permitiéndole afirmar de nuevo lo olvidado en el fundamento real de las cosas. Contra el hombre normalizado, que incluso ha elevado el adocenamiento de sí mismo a Dios, la filosofía debe agitar el martillo de los conceptos, para que el *Dasein* despierte así del sueño de la impropiedad. En un primer momento, cuando por el gusto satisfecho la ausencia de peligro se encuentra silenciada y el hombre no capta el drama de la falta de necesidad (*Drama der Notlosigkeit*), se hace necesario entonces la búsqueda de la posesión de la propia existencia alcanzada en el acontecer destinal del tiempo.¹⁶ Semejante filosofía, que lanza al hombre a ponerse ante la exigencia del vacío de su ser, no necesitará, por lo tanto, modificarse con el sufrimiento de un mundo carente ya de valor.

12 Para Heidegger, la melancolía es un distintivo esencial de la filosofía como actividad creadora del *Dasein* humano: "Philosophie steht als schöpferische, wesentliche Handlung des menschlichen Daseins in der Grundstimmung der Schwermut". M. Heidegger. *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*, 271.

13 En sus *Problemata Physica*, XXX, 1, Aristóteles considera que la *μελαγχολία* es un rasgo distintivo de los hombres extraordinarios en el campo de la filosofía, la política, la poética y en las demás artes; en este sentido, *μελαγχολία* se convierte en una especie de *conditio sine qua non* de toda actividad creadora. Cf. R. Lambrecht. *Melancholie. Vom Leiden an der Welt und den Schmerzen der Reflexion*. Hamburg 1994, 13-18.

14 Cf. M. Heidegger. *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*, 244.

15 Es necesario tener en cuenta aquí que Heidegger distingue con claridad entre el instante verdadero de la decisión de lo inesperado puramente activo. "*Der Augenblick*, the moment (of vision), lit. eye-glance, is the authentic present, the moment of resolute decision in which *Dasein* seizes the possibilities by its situation". M. Inwood. *A Heidegger Dictionary...*, 173-174.

16 "Corresponder a la necesidad de la falta de necesidad (*Not der Notlosigkeit*) sólo puede querer decir: contribuir ante todo a que se experimente de una vez la falta de necesidad como la necesidad que esencia. Para ello es necesario señalar la falta de necesidad de la necesidad, lo que requiere que se experimente el dejar fuera del permanecer fuera del ser mismo. De esto forma parte: pensar en lo así experimentado la esencia del nihilismo como la historia del ser mismo. Esto significa, sin embargo: pensar al encuentro del advenir del sustraerse del ser en la referencia y ocupación de su albergue, es decir, de la esencia del hombre histórico". M. Heidegger. *Nietzsche II...*, 392 (318). Cf. S. Rosen. *The question of being. A reversal of Heidegger*. Indiana 2002, 260-269.

Filosofar no es ya nada tenebroso, no es expresión de un sentimiento malhumorado, ni pesimismo, ni tampoco invitación al desaliento paralizante; pero tampoco es una simple resignación o una cierta promoción de un estado de ánimo de tránsito, sino más bien renovación (*Erneuerung*) del misterio y del temor,¹⁷ por el cual el vacío tedioso se transforma así en la revelación del olvido encubierto del ser.

Este *pathos* de la falta de necesidad es expresión también de una nueva orientación esencial en el pensamiento de Heidegger, que desde 1929 se perfila con toda claridad en la forma de una dramatización intensa del acontecimiento destinal del ser y del *Dasein* decidido en su devenir temporal. En el análisis ontológico emergen entonces, de manera progresiva, nuevos motivos esenciales de la problemática ontológica que, por un lado, han resultado así del vacío metodológico heredado de la propuesta inicial de *Sein und Zeit*, pero que, por otro lado, exigen también que el pensar pueda retornar ahora a una elevada politización de las tareas de la filosofía, pero siempre bajo las indicaciones metodológicas de la crítica al pesimismo cultural propio de la década de los treinta. De este modo, Heidegger diagnostica la

creciente homogenización universal de los fenómenos y acontecimientos del mundo moderno que se han desplegado como engendros indiferenciados de la racionalidad instrumental, que ha sido elevada al plano indiferenciado de lo absoluto.¹⁸ Con la pérdida del poder del espíritu ha surgido entonces el oscurecimiento del mundo (*Weltverdüstierung*) en el cual todos fenómenos clásicos del mundo moderno, a saber, la furia inconsolable de la técnica, la conexión medial acelerada, el predominio político de Rusia y los Estados Unidos, la masificación del hombre, la explotación de la naturaleza y la expansión de la ciencia; son considerados ahora como resultados épicos de una voluntad de voluntad (*Wille zum Willen*) que ha llegado a ser plenamente autoreferencial.¹⁹

La disposición de la tierra en la época de la total sobreexplotación del mundo no sólo ha producido la completa indiferencia del conjunto de sucesos y desarrollos mundanales, que nacen sin excepción del encadenamiento de una voluntad de poder violenta, sino que con esto se ha generalizado también la paralización de la historia, pues así la historia ha llegado a su fin en el ordenamiento universal de lo existente.²⁰ El ocaso de occidente ya ha llegado al fondo,²¹

17 En este punto es necesario tener en cuenta que para Heidegger pensar al encuentro de la necesidad extrema del ser significa dejarse involucrar en el peligro de la aniquilación de la esencia misma del hombre, esto es, pensar algo altamente peligroso. Cf. M. Heidegger. "Carta sobre el humanismo" (*Briefe über den Humanismus*), en: *Hitos (Wegmarken)*..., 259-297 (313-364).

18 Este proceso de absolutización de la racionalidad científico-técnica se encuentra caracterizado con toda claridad en la conferencia de 1938, titulada "Die Zeit des Weltbildes". "Por medio de esta sombra, el mundo moderno se sitúa a sí mismo en un espacio que escapa a la representación y, de este modo, le presta a lo incalculable su propia determinabilidad y su carácter históricamente único. Pero esta sombra indica otra cosa cuyo conocimiento nos está vedado en la actualidad. El hombre no podrá llegar a saber qué es eso que está vedado, ni podrá meditar sobre ello, mientras se empeñe en seguir moviéndose dentro de la mera negación de su época. Esa huida a la tradición, entremezclada de humildad y prepotencia, no es capaz de nada por sí misma y se limita a ser una manera de cerrar los ojos y cegarse frente al momento histórico". M. Heidegger. "Die Zeit des Weltbildes (La época de la imagen del mundo)", en: *Holzwege*. Frankfurt am Main 1994, 88. Hay versión en español en: *Caminos del Bosque*. Tr. H. Cortés/A. Leyte. Madrid 1998, 78.

19 "La voluntad es en sí ya cumplimiento de la aspiración en tanto que realización de aquello a lo que se aspira, y esta meta, de un modo sabido y consciente, esta puesta de manera esencial en el concepto, es decir, en lo representado en general. A la voluntad pertenece la conciencia. La voluntad de voluntad (*Wille zum Willen*) es el estado de conciencia supremo e incondicionado del autoaseguramiento calculador del cálculo". M. Heidegger. "Überwindung der Metaphysik", en: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1985, 84. En español: "Superación de la metafísica", en: *Conferencias y artículos*. Tr. Y Zimmermann. Barcelona 1994, 79. El carácter autoreferencial de esta forma de voluntad es examinado por Heidegger también como "voluntad de poder" (*Wille zur Macht*): "voluntad de poder es, entonces, voluntad de voluntad; es decir, querer (*Wollen*) es: querer a sí mismo (*sich selbst wollen*)". M. Heidegger. *Nietzsche I...*, 46 (46).

20 "De acuerdo con el predominio del vacío de todo establecimiento de metas, la indiferencia de la usura total surge de una voluntad positiva de no admitir jerarquización alguna. Esta in-diferencia da testimonio de las existencias ya aseguradas del in-mundo (*Unwelt*) de la errancia. Desde el punto de vista de la historia del ser es la estrella de la enraciación". M. Heidegger. *Überwindung der Metaphysik...*, 93 (87). Cf. F. Duque. *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*. Madrid 1997, 173-195.

21 "El ocaso ya ha acaecido. Las consecuencias de este acaecimiento son los sucesos de la historia del mundo de este siglo. Ellos sólo dan el curso final de lo que ya ha finalizado. Su curso es ordenado por la técnica de la Historia (*Geschichte*) en el sentido del último estadio de la metafísica. Este ordenamiento es la última organización por la cual lo que ha finalizado pasa a la apariencia de una realidad cuyo tejido actúa de un modo irresistible, porque pretende poder pasar sin un desocultamiento de la esencia del ser, y ello de un modo un decidido, que no necesita presentar nada de tal desocultamiento". M. Heidegger. *Überwindung der Metaphysik...*, 69 (65).

pues con el dominio total de la racionalidad técnica este ocaso se ha convertido en una realidad, que con la consumación de la metafísica ha transformado la tierra en el desierto de la explotación del ser (*Wüste der Seinsvernutzung*), en el “in-mundo de la errancia” (*Umwelt der Irrnis*)²², que por un largo tiempo más pondrá de manifiesto de manera dramática “la abrupta duración del comienzo”²³ del fin del tiempo histórico.

Frente a esta completa nivelación del olvido del ser Heidegger despliega dos estrategias que en el presente poseen un claro significado salvador: el llamado a la autosumisión (*Aufruf zur Selbstunterwerfung*) y el repliegue (*Rückzug*) a una posición de espera. Al mismo tiempo, en estas estrategias se complementan en la distribución del exceso de la violencia del ser el activismo heroico del sacrificio y la acogida de cada disposición indiferenciada de la acción en el piadoso reconocimiento intuitivo de un *Ereignis* que se espera que finalmente venga. Por un lado, el hombre es el actor de la violencia, pero precisamente en cada acto de violencia él mismo debe finalmente quebrarse; y, por otro lado, es también el guardián (*Wächter*) del “sosiego de la venida del último Dios”,²⁴ poniéndose así en su espera a su entera disposición. Y esta contención forma de manera correspondiente un cierto estado de ánimo fundamental en el cual el *Dasein* espera ansiosamente la revelación final de la historia del ser, mientras el miedo y el temor interpretan el estado de ánimo que indica la dirección en la cual se prepara el otro comienzo. Sólo en la unidad de la subordinación destinal bajo el poder objetivo de

la historia y de la voluntad decidida se efectúa, por la renovación del presente del olvido del ser, la preparación del “paraje del instante” (*Augenblicksstätte*) en el cual el destino inicial del ser regresa a su forma originaria transformada.²⁵ El tránsito al otro comienzo exige entonces, al mismo tiempo, no sólo la disposición de espera, sino también la del salto en el espacio-tiempo del paraje del instante,²⁶ en el cual el sí mismo debe estar ya resuelto, ante todo, a la venida del último Dios. La espera del ser corresponde a la decisión por la entrada en el horizonte del acontecimiento del otro comienzo, en el cual se implanta, por última vez, la pregunta por la llegada del ser. Si el ser sí mismo fuese experimentado directamente como mera decisión, la necesidad de la decisión de la pregunta por el ser se suprimiría, pues esta pregunta sería realmente imposible como acontecimiento epocal, ya que sólo es ella posible en y por el instante en el cual se revela el *Ereignis* del acontecimiento del tiempo. Este instante es así mismo “el tiempo del ser”.²⁷

Cuando Heidegger esboza la historia del ser como el proceso de un olvido creciente que alcanza en la modernidad técnica industrial su punto más culminante de despliegue, la consumación de la metafísica en la explotación total de lo existente interpreta no sólo el punto supremo del descenso histórico del mundo, sino al mismo tiempo la posibilidad de un nuevo comienzo a partir del fin de la historia actual. En este sentido, el ocaso de un mundo acuñado metafísicamente se hace así necesario para introducir el paso (*Übergang*) en un ordenamiento posthistórico del ser.

22 M Heidegger. *Überwindung der Metaphysik...*, 93 (87).

23 “Antes de que el ser pueda acaecer de un modo propio en su verdad inicial, tiene que producirse necesariamente la quiebra del ser como voluntad, el derrumbamiento del mundo, la devastación de la tierra, y el hombre debe ser obligado al mero trabajo. Sólo después de este ocaso acaece de un modo propio por largo tiempo la abrupta duración del comienzo (*Anfang*). En el ocaso termina todo, es decir, el ente en el todo de la verdad de la metafísica”. M. Heidegger. *Überwindung der Metaphysik...*, 69 (65).

24 “Die Verhaltenheit, die stimmende Mitte des Erschreckens und der Scheu, der Grundzug der Grundstimmung, in ihr stimmt sich Da-Sein auf die Stille des Vorbeiganges des letzten Gottes. Schaffend ind dieser Grundstimmung des Da-seins wir der Mensch zum *Wächter* für diese Stille”. M. Heidegger. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt am Main 1989, 17.

25 Para Heidegger, este paraje del instante se origina de la soledad del gran sosiego, en el cual el acontecimiento deviene verdad: “Die Augenblicksstätte entspringt aus der Einsamkeit der großen Stille, in der die Ereignung Wahrheit wird”. M. Heidegger. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*..., 223. Gracias a este paraje el hombre se convierte en camino: “*Der Mensch ist das Weg*”.

26 Este salto es un riesgo (*Wagnis*) de dimensiones históricas: “Der Sprung ist das Wagnis eines ersten Vordringens in den Bereich der *Seinsgeschichte*”. M. Heidegger. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*..., 227.

27 “Dieser Augenblick ist die *Zeit des Seins*”. M. Heidegger. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*..., 508.

Dada la austeridad y la pesadez que caracterizan a los escritos heideggerianos de los años treinta, la estrategia ontológica de una melancolía propia se ve confrontada radicalmente con una formación histórica en parte fatalista y en parte, igualmente, apocalíptica. El *pathos* destructivo y la cadencia militante,²⁸ la estilización de lo extraordinario y el decisionismo histórico-óntico se basan así en una filosofía de la historia en sentido apocalíptico, en la cual la voluntad de renovación se encuentra unida a la espera que cree en el destino de una repentina irrupción de lo radicalmente otro en la historia. En esta relación la devastación de la tierra es precisamente una necesidad histórica, así como pertenece también a la supresión ya la oscuridad de la esencia del ser.

La destrucción del mundo no sólo es inevitable, sino que expresa también de manera necesaria el cumplimiento consecuente del plan histórico ontológico, en el cual se pone en su fin, de manera abrupta, el acontecimiento del otro comienzo. Porque la historia del ser es la necesidad misma, la fatalidad del dolor,²⁹ la violencia y la negación, el significado histórico de la caída del presente es ahora el objeto propio de la pregunta por el ser; el sentido de dicha pregunta ya había sido antes renovado a partir de la analítica existencial heideggeriana. La nueva orientación del mundo en el destierro de una razón instrumental universal ya no se basa en una cierta de lógica de la decadencia, como ocurre en la dialéctica negativa de

Adorno, sino en “la verdad del destino del ser”, que se realiza en la “ofuscación (*Verblendung*) del hombre frente a la falta de necesidad”.³⁰ Dicha falta se revela epocalmente de un modo forzoso en el fin del tiempo histórico.

LA DESESPERACIÓN COMO TRISTEZA ALTIVA

Si a partir de Heidegger es posible rechazar la interpretación histórica de la crisis de la modernidad metafísica en el sentido de la teoría de la caída, el concepto romántico de desesperación propia recibe ahora un significado reformado. La desesperación no posee ya más el rango de un estado de ánimo particular de dimensiones ontológicas fundamentales, sino que se convierte ahora en el índice de una crítica radical a la modernidad nihilista, que en su encubrimiento nivelador desconoce el carácter transitorio del presente olvido del ser. Este nihilismo es la expresión falsa de una resignación subjetiva en el destino del ser que se sustrae a toda valoración positiva. Contra el diagnóstico pesimista de la caída cultural de su tiempo, que se basa en categorías pueriles, tales como pesimismo y optimismo,³¹ Heidegger reactiva de manera aguda la actitud trágica, en la cual, por primera vez, está puesta en cuestión la omnipotencia fundamental del hombre, pero también su disposición a una objeción a la claridad del ser.³² El desencanto a la entusiasta adhesión al ideal nazi y la dimisión del rectorado de

28 Para Heidegger, la voluntad de la voluntad inventa el discurso de la misión: “ésta no está pensada en vistas a lo inicial y a su preservación, sino como meta asignada desde el punto de vista del destino y por ello como meta que justifica la voluntad de voluntad”. M. Heidegger. *Überwindung der Metaphysik...*, 86 (81).

29 “El dolor, del que primero hay que hacer la experiencia y cuyo desgarrar hay que sostener hasta el final, es la comprensión y el saber de que la ausencia de penuria es la suprema y más oculta de las penurias, que empieza a apremiar desde la más lejana de las lejanías”. M. Heidegger. *Überwindung der Metaphysik...*, 86 (81).

30 “... el no pensar en el permanecer fuera de la necesidad de ser sí mismo que acontece como metafísica es la ofuscación frente a la falta de necesidad (*Verblendung gegen die Notlosigkeit*). Esta ofuscación proviene de la inconfesada angustia ante la angustia, que experimenta como terror el permanecer fuera del ser mismo. La ofuscación ante la necesidad extrema del ser, en la forma de la dominante falta de necesidad en medio de todo el apremio del ente, quizá sea, vista respecto de la duración de la historia del ser, aún más peligrosa que la grosera aventura de la voluntad de violencia simplemente brutal”. M. Heidegger. *Nietzsche II...*, 393 (319).

31 Es necesario recordar aquí que, para Heidegger, la experiencia de lo existente en su ser no es pesimismo, ni mero nihilismo, pero tampoco es optimismo; es más bien, trágica: “Sie steht außerhalb jeder pessimistischen oder optimistischen Bewertbarkeit. Je nach der anfänglichen Erfahrung dieser Not ist die zur Notwendigkeit stimmende Grundstimmung. Die Grundstimmung der ersten Anfangs ist das *Er-staunen*, daß der Mensch selbst seiend, seiend ist in dem, was er nicht ist”. M. Heidegger. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)...*, 46.

32 Tanto el pesimismo como el optimismo impiden que se experimente como necesidad la falta de necesidad: “ambos son, sin embargo, estimaciones de valor en referencia al ente y en el interior del ente. Ambos se mueven en el interior del pensar metafísico y fomentan el dejar fuera del permanecer fuera del ser. Acrecientan la falta de necesidad y, sin una posible meditación (*mögliches Besinnen*), no hacen más que fomentar que la falta de necesidad no se experimente ni sea experimentable como necesidad”. M. Heidegger. *Nietzsche II...*, 393 (319). Esta posible meditación, que permite experimentar la falta de necesidad como necesidad es la actitud trágica que prepara el otro comienzo.

la Universidad de Freiburg al comienzo de 1934 son provocados en ocasión a esta transformación del significado de la desesperación. Así con la clausura del ideal de un adelantamiento colectivo al futuro histórico mundanal del pueblo alemán y la desilusión por la profanidad del movimiento nacionalsocialista la euforia por una salida política al desencanto creciente cede su lugar programático, y con ello la tarea del pensar se retira así del mundo social.³³

En lugar de la melancolía filosófica, que se había alcanzado antes por la esperanza de un nuevo comienzo revolucionario, aparece ahora en este contexto transformado el concepto de “tristeza sagrada” (*heilige Trauer*), que Heidegger lo desarrolla a partir de su interpretación de los himnos de Hölderlin.³⁴ A diferencia de la desesperación esta tristeza sagrada se dirige a la ausencia acabada de un origen salvador: ella es expresión de un “gran dolor” (*großer Schmerz*)³⁵ provocado en un momento histórico en el cual se ha ensayado ya “el deber de renunciar a la llamada de los dioses antiguos”,³⁶ detrás de cuya muerte no hay más retorno. Esta demanda poética de Hölderlin manifiesta la belleza olvidada de la patria, con cuya pérdida irreparable los hombres deben ahora cargar. Sin embargo, en esta tristeza el recuerdo de las divinidades perdidas no sólo responde bien al dolor de esta renuncia, sino que prepara también la posibilidad de su regreso renovado, pues en la manifestación del dolor se anuncian ahora las huellas de lo salvador. En este sentido, el giro brusco hacia una espera intuitiva de aquel paraje del instante, que tiene como presupuesto la transformación de un tiempo histórico en uno originario, tiene que poder apropiarse del extremo más alto del desamparo histórico.

La tristeza sagrada se puede comprender entonces como la preparación de un pensamiento histórico que mantenga firme la ausencia metafísica del sentido y, al mismo tiempo, prepare con ello la superación (*Überwindung*) del anhelo ontológico del origen. El decir poético hölderliano de la patria (*Heimat*)³⁷ y del país natal (*Vaterland*)³⁸ configuran la expresión de una melancolía histórica que se ha organizado a partir de la imposibilidad de una realización destinal de la totalidad histórica, cuya negatividad se encuentra ahora fracturada en el médium del lenguaje poético y que solamente es posible como tal como expresión de un instante extraordinario. En sus interpretaciones tempranas de la poesía de Hölderlin,³⁹ Heidegger realiza ya esta transformación estética de la desesperación ontológica; sin embargo, esto lo hace tan sólo a medias, porque frente a la delimitación del activismo revolucionario propio del romanticismo tiene además también en mira la supuesta marcha del pueblo alemán hacia una originalidad histórica profundamente renovada.⁴⁰ Pero en la interpretación posterior de la obra poética de Hölderlin y Trakl se indica también la posibilidad de una tristeza post-metafísica, que en cuanto tal no se encuentra ya más relacionada directamente con el acontecimiento de una renovación histórica fundamental.

Este desplazamiento nos indica que Heidegger transfiere ahora de manera inmediata el *topos* de la patria a la realización del lenguaje poético, que posee en la tematización de un origen olvidado su meta más propia. La añoranza de un retorno al hogar dejado se transforma así en la alegría (*Freude*) de una proximidad de un origen fundamental, que en la experiencia del poeta guarda el secreto del dios que falta, sin que con ello éste

33 Cf. R. Safranski. *E in Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt am Main 1997, 281-310.

34 Cf. M. Heidegger. *Hölderlins Hymnen Germanien und der Rhein...*, 237.

35 M. Heidegger. *Hölderlins Hymnen Germanien und der Rhein...*, 82. Cf. F. Hölderlin. *Sämtliche Werke und Briefe*. Hrs. von. Michael Knaupp. Darmstadt 1998, Bd I, 407.

36 M. Heidegger. *Hölderlins Hymnen Germanien und der Rhein...*, 87.

37 Cf. F. Hölderlin. *Sämtliche Werke und Briefe...*, Bd I, 191.

38 Cf. F. Hölderlin. *Sämtliche Werke und Briefe...*, Bd I, 225.

39 Cf. M. Heidegger. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main 1981.

40 Cf. O. Pöggeler. “Filosofía y política en Heidegger”, en: *Filosofía y política en Martín Heidegger*. Tr. J de la Colina. México 1999, 15-54.

pueda aún ser nombrado.⁴¹ La carencia de un lenguaje propio se convierte entonces en el acontecimiento central de una propiedad del ser sólo articulada de manera negativa; pero dicho acontecimiento se encuentra ahora referido al cuidado (*Sorge*) de la palabra poética. El lenguaje mismo es la alegría afligida (*trauernde*) de una revelación principalmente indeterminada del otro tiempo, en el cual se anuncia el regreso al origen de la señal primera del ser. Como sucede también en la melancolía filosófico-estética de Benjamin y Adorno,⁴² Heidegger concibe el origen como meta de una historia que todavía no ha alcanzado plenamente su pasado verdadero. Pero en el recuerdo (*Andenken*), dirigido a la búsqueda de una experiencia propia del lenguaje del otro comienzo, se encuentra ya presente la anticipación vacía del horizonte del tiempo que viene⁴³ en el cual comienza propiamente la historia.

Sin embargo, la tristeza es también la preparación para una comprensión anamnética de la naturaleza, con la cual se supera la dominación histórico-destinal de lo existente natural en beneficio de un diálogo anticipador y, al mismo tiempo, recordatorio. De esta manera, Heidegger reformula una vez más el ideal romántico del copatriotismo del hombre con la naturaleza,⁴⁴ en el cual la melancolía era antes determinada como el poder comprensor de la llegada de la naturaleza en cuanto fin epocal del acaecer histórico del hombre. En la memoria de la tristeza la natura-

leza está captada como el estado que, por una parte, antecede a cada historia humana, pero que, por otra, debe aún ser producido y levantado de manera esencial.⁴⁵ Así como Benjamín habla de una carencia triste del lenguaje de la naturaleza, en la cual aquella tristeza se comunica también al hombre, y Adorno ve en la belleza de la naturaleza el modelo de un futuro liberado de la obligación de la dominación, que se revela de manera peculiar en la experiencia estética melancólica, Heidegger interpreta también esta tristeza vislumbradora como un estado de ánimo fundamental, en el cual se da a conocer la naturaleza no sólo en su ausencia, sino que también se revela con esto como tarea de una acción histórica destinal del hombre. En la experiencia del cuidado se inspira a la naturaleza dormida, y al mismo tiempo afligida, a aquella dimensión utópica, que no radica ya más en el despliegue de posibilidades ilimitadas en el trato disponible y manipulador, sino más bien en el cuidado de aquellas posibilidades que sólo están plenamente liberadas en el devenir fundamental de un otro comienzo de la historia.

Heidegger le otorga así a la tristeza un camino de índole histórico filosófico en su interpretación de la obra poética de Trakl, pues su experiencia poética se convierte en la alegoría de una despedida que se realiza a través de la historia.⁴⁶ Para Trakl, el extraño (*Fremde*)⁴⁷ de la modernidad desunida desemboca en

41 "En el himno *Germania*, al que se refiere Heidegger, Hölderlin escribe su poesía desde el talante básico de que ya no puede nombrar los santos que han aparecido, las imágenes de los dioses en el viejo país. Cuando el día de los dioses ha concluido, ello afecta en un primer momento al sacerdote no me refiero a los párrocos, comentaba Heidegger, pero pronto imagen, templo y costumbre conducen a la tierra oscura; sólo la saga esparce un leve resplandor al rededor de la cabeza y nadie sabe qué pasa con él". O Pöggeler. "Heidegger y Hölderlin", en *Filosofía y política en Martin Heidegger...*, 140.

42 Cf. R. Lambrecht. *Der Geist der Melancholie. Eine Herausforderung Philosophischer Reflexion*. München 1996, 210-215; 160-162.

43 Cf. M. Heidegger. "Wozu Dichter?" (¿Para qué poetas?), en: *Holzwege...*, 269-320 (199-238).

44 Este es el tema desarrollado por Heidegger cuando interpreta el concepto schellingniano de *Sehnsucht* en su estudio de la *Freiheitschrift* de 1809. Cf. M. Heidegger. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tübingen 1971, 176-183.

45 Para Heidegger, la tristeza tiene la misma estructura doble de la naturaleza, pues es tanto forma como materia: "que en general sean posibles dos $\tau\rho\pi\omicron\iota$ de interpretación de $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ en relación con $\mu\omicron\rho\phi\eta$ y $\upsilon\lambda\eta$ y que, en consecuencia, sea posible no reconocer la $\upsilon\lambda\eta$ en el sentido de una interpretación de la misma como aquello permanentemente carente de constitución y presente, a mano, todo esto tiene que tener su fundamento en la esencia de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, lo que ahora quiere en la propia $\mu\omicron\rho\phi\eta$... El fundamento para la posibilidad de llegarse a la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ desde dos puntos de vista y de interpretarla de dos modos reside en el hecho de que la $\mu\omicron\rho\phi\eta$, y por ende también la esencia de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, es ella misma doble". M. Heidegger. "Vom Wesen und Begriff der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ " (Sobre la esencia y el concepto de physis), en: *Hitos...*, 294 (243).

46 Cf. W. Falk. *Leid und Verwandlung Rilke, Kafka und der Epochenstil des Impressionismus und Expressionismus*. Salzburg 1961, 201-383.

47 Para Heidegger, el estado en el cual se encuentra el alma en este mundo es el de extrañeza: "algo extraña es el alma sobre la tierra... Que el alma sea una cosa extraña, esto no significa que debamos tenerla por prisionera, exilada, caída aquí abajo en la tierra, despojada, en un cuerpo condenado a la corrupción (*Verwesen*) de aquello que carece de ser y que realmente no es. Heidegger nos propone así un cambio de sentido en la interpretación. Este cambio de sentido está dirigido contra el platonismo, llegando a invertir, precisamente, el sentido mismo, la dirección o la orientación en el movimiento del alma". J. Derrida. *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Tr. M. Arranz. Valencia 1989, 142.

un arder de la melancolía,⁴⁸ y en cuanto tal su experiencia manifiesta la discordia interna entre hombre y naturaleza. La melancolía del espíritu es la resonancia de un dolor universal, que libera la condición fundamental del ser como aquella desunión esencial, pues “el dolor es la *Diferencia (Unter-Schied)* misma”.⁴⁹ La tristeza descubre con ello la diferencia ontológica como el destino fundamental del ser que se ha afincado no sólo en la historia, sino que dicha diferencia es también la historia misma. Esta es precisamente la afinidad estructural del dolor espiritual a la discordia insuperable del acontecer histórico, que el “duelo más orgulloso” (*stolzere Trauer*) de Trakl indica de manera claramente magistral.⁵⁰

En esta nueva configuración de la tristeza se articula la experiencia de un extrañamiento del hombre de su patria histórica, cuya pertenencia al horizonte del sentido sólo puede ser comunicada por medio de un camino imaginativo centrado en la experiencia histórica del dolor. En este sentido, el descenso a la infancia altiva logra en el retraimiento (*Fremdling*) medir “la separación de la estirpe vigente”,⁵¹ pues el retraimiento se encuentra en un sendero que tiene como realización alegórica a la muerte, a aquella despedida final que clausura la esencia de la historia metafísica del mundo. La historia basada en la diferencia ontológica, y que por ello nace a partir de ella, debe no solamente perecer, para que pueda nacer otro comienzo; ella ya es en sí misma la historia de la muerte, o, más precisamente, la radical adhesión del hombre histórico a la muerte. En la poesía de Trakl se expresa con toda nitidez la visión apocalíptica de la supremacía de la historia de una estirpe que debe

naufragar inevitablemente frente al propio acontecer histórico del hombre; pero en este naufragio se revela también de manera aún nostálgica un sentido oculto que busca poder expresar su nuevo tiempo. En el retraimiento, realizado en su sendero poético, se expresa la caducidad de la existencia humana frente a la extinción del mundo de la historia; pero con ello se pone también de manifiesto la esperanza de que la historia puede devenir otra, en la medida en que ella se refiera de manera esencial a su propio fin, y este fin se dé a reconocer como la dilación necesaria de la acción histórica ultramundana.

Sin embargo, las ventajas de este concepto crítico de la tristeza altiva no son aprovechadas plenamente por Heidegger, pues en vez de continuar el camino de realizar una efectiva consolidación estética de la tristeza, con cuya ayuda se podría asumir la tradición filosófica histórica como posibilidad de una acción del futuro referida a la dilación del tiempo, tal como lo sugería la mirada poética de Trakl, Heidegger destierra gradualmente este *Ereignis* histórico al campo definitivo de la venida del ser, y con ello intenta ontologizar esta manera de comprender la transformación de la desesperación ontológica en tristeza altiva. En este punto es necesario aquí recordar que los escritos tardíos de Heidegger buscan ante todo desarrollar otra interpretación del *Ereignis* del ser para un acontecimiento autoreferencial, sin que con ello este *Ereignis* pase de manera completa y definitiva al hombre histórico. Al mismo tiempo, Heidegger realiza un tránsito de la historia, en la cual se manifiesta la verdad del ser, al tiempo mismo, en el cual la liberación de lo existente ya no juega más un papel decisivo.

48 Este “arder de la melancolía” (*Glühen der Schwermut*) es caracterizado por Heidegger de la siguiente manera: “el alma es solitaria, y como tal, alma caminante. Se confía al ardor de su ánimo llevar el peso del destino a caminar y llevar así el alma al espíritu... Sólo arde la melancolía del alma allí donde en su andanza entra en la más vasta amplitud de su esencia propia, es decir, de su ciencia caminante. Sucede esto cuando el alma mira hacia el rostro del azul y contempla lo que resplandece en él”. M. Heidegger. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart 1997, 61. La edición española tiene como título “De camino al habla”, traducida por Y Zimmermann. Barcelona 1987, 57.

49 M. Heidegger. *Unterwegs zur Sprache...*, 27 (25).

50 “Hoy un poderoso dolor nutre la ardiente llamada del espíritu, los nietos no nacidos. Los nietos aquí nombrados no son en modo alguno los hijos sin engendrar de los hijos caídos en la batalla, progenitura de la especie en descomposición. Si sólo fuera esto, un mero fin a la procreación de anteriores generaciones, este poeta debe regocijarse de semejante fin. Pero lleva duelo, si bien un duelo más orgulloso (*stolzere Trauer*) que contempla llameante la quietud de lo no nacido”. M. Heidegger. *Unterwegs zur Sprache...*, 65 (61).

51 M. Heidegger. *Unterwegs zur Sprache...*, 67(63).

Este tránsito se hace visible de manera particular en la expresión metafórica del lenguaje, en la cual el proceso enigmático de una producción autoengendradora llega a la interpretación. Así en el lugar del *quiliasm* filosófico histórico emerge ahora la actitud de la serenidad (*Gelassenheit*), que se debe interpretar bajo diferentes perspectivas.⁵² En esta serenidad se expresa no sólo un conservatismo tecnocrático, que se ha sometido a la “estructura de emplazamiento” (*Ge-stell*) propia del progreso científico-técnico,⁵³ sino también un dirigirse renovado a la patria que es asumida por Heidegger como la “provincia” (*der Provinz*),⁵⁴ es decir, la forma de la indigencia (*Armut*), la pobreza,⁵⁵ la sobriedad, la timidez, la ternura y la soledad.⁵⁶ Por tanto, el arribo del ser se entrega de este modo a la contemplación meditativa (*Besinnlichkeit*) de un nuevo pensar,⁵⁷ en el cual se haga posible la extinción del camino habitual de la subjetividad activa. A partir de la diferencia ontológica como decisión histórica de la *Diferencia* (*Unter-Schied*) primitiva la interpretación del mundo carente de fundamento se convierte en un pliegue que se abre a sí mismo, en el cual el hombre es introducido en la

historia destinal del ser como el simple “pastor del ser” (*Hirte des Seins*), como el recolector (*Sammler*) y el interrogador de un proceso autónomo de revelación, que se despliega según leyes propias, es decir, que se sustrae así al acontecer normal de la historia y del mundo, inaugurando con ello el fin mismo del mundo histórico.

De acuerdo con el conflicto interno de tierra y mundo,⁵⁸ del cual proviene la verdad del arte, y, con ello, la fisura entre hombre y cosa⁵⁹ que se experimenta en el lenguaje de manera dolorosa, el gobierno del ser se calma en su propio devenir histórico. Esto se puede ver de manera clara en la metáfora de la cuaternidad (*Geviert*),⁶⁰ en la cual las cuatro dimensiones fundamentales del mundo -los mortales, los divinos, la tierra y el cielo- están disponibles mutuamente de tal modo que su esencia única, y no obstante propia, se reconoce ahora en un juego de espejos (*Spiegel-Spiel*) a partir del cual la historia del ser se integra de manera definitiva en su unidad esencial. En esta circulación de la cuaternidad nace así un nuevo ordenamiento espacial en el cual el ser está ya siempre superado

52 Estas perspectivas buscan en cada momento el fundamento para un arraigo venidero, que sólo será posible por medio de los caminos del pensar meditativo: “porque para nosotros los hombres, el camino a lo próximo es siempre el más lejano y por ello el más arduo. Este camino es el camino de la reflexión. El pensamiento meditativo (*bessinliches Denken*) requiere de nosotros que no nos quedemos atrapados unilateralmente en una representación, que no sigamos corriendo por una vía única en una sola dirección. El pensamiento meditativo requiere de nosotros que nos comprometamos en algo (*einlassen*) que, a primera vista, no parece que de suyo nos afecte”. M. Heidegger. *Gelassenheit*. Pfullingen 1959, 23-24. En español: *Serenidad*. Tr. Y. Zimmermann. Barcelona 1994, 26.

53 “A aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*)”. M. Heidegger. “Die Frage nach der Technik” (la pregunta por la técnica), en: *Conferencias y artículos...*, 23 (21).

54 En *Aus der Erfahrung des Denken*, el carácter creador de la provincia es caracterizado de la siguiente manera: “und das wiederum nicht in gewollten Augenblicken einer genießerischen Versenkung und künstlichen Einfühlung, sondern nur, wenn das eigene Dasein in seiner Arbeit steht. Die Arbeit öffnet erst den Raum für diese Bergwirklichkeit. Der Gang der Arbeit bleibt ind das Geschehen der Landschaft eingesenk”. M. Heidegger. “Shöpferische Landschaft: warum bleiben wir in der Provinz? ”, en: *Aus der Erfahrung des Denken*. GA 13. Frankfurt am Main 1983, 10.

55 “La meditación sigue siendo más provisional, más paciente y más pobre que la cultura practicada antes. La pobreza (*Dürftigkeit*) de la meditación, sin embargo, es la promesa de una riqueza cuyos tesoros lucen en el esplendor de lo inútil que nunca se deja calcular”. M. Heidegger. “*Wissenschaft und Besinnung*” (Ciencia y meditación), en: *Conferencias y artículos...*, 65-66 (60).

56 “Die Städter wundern sich oft über das lange, eintönige Alleinsein unter den Bauern zwischen den Bergen. Doch es kein Alleinsein, wohl aber *Einsamkeit*. In den großen Städten kann der Mensch zwar mit Leichtigkeit so allein sein, wie *kaum* irgendwo sonst. Aber er kann dort nie einsam sein. Denn die Einsamkeit hat die ureigene Macht, daß sie uns nicht vereinzelt, sondern das ganze Dasein loswirft in die weite Nähe des Wesens aller Dinge”. M. Heidegger. *Shöpferische Landschaft: warum bleiben wir in der Provinz?...*, 11.

57 “La meditación... es lo primero que nos pone en camino al lugar de nuestra residencia”. M. Heidegger. *Wissenschaft und Besinnung...*, 65 (59).

58 Para Heidegger, este combate se da de la siguiente forma: “sobre la tierra y en ella, el hombre histórico funda su morada en el mundo. Desde el momento en que la obra levanta un mundo, crea la tierra, esto es la trae aquí. La obra sostiene y lleva a la propia tierra a lo abierto de un mundo”. M. Heidegger. “Der Ursprung des Kunstwerkes” (El origen de la obra de arte), en: *Halzwege...*, 35 (33). En la obra de arte “la verdad acontece de un único modo: estableciéndose en ese combate y espacio de juego que se abren gracias a ella misma”. M. Heidegger. *Der Ursprung des Kunstwerkes...*, 49 (44).

59 Siguiendo una vez más a Trakl, Heidegger afirma: “El dolor desgarrar. Es el desgarrar (*Riß*). Con todo, no desgarrar en astillas que se desparraman. Ciertamente el dolor desgarra des-juntado; separa, pero de modo que, al mismo tiempo, reúne todo en sí”. M. Heidegger. *Unterwegs zur Sprache...*, 27 (24).

60 “El resonar de las campanas de la tarde los lleva, en tanto que hombres, frente a lo divino. Casa y mesa vinculan a los mortales a la tierra. Estas cosas invocadas de este modo recogen junto a ellas el cielo y la tierra, los mortales y los divinos. Los cuatro (*Vier*) son, en una primordial unidad, un mutuo pertenecerse. Las cosas dejan morar la Cuaternidad (*Geviert*) de los cuatro cerca de ellas”. M. Heidegger. *Unterwegs zur Sprache...*, 22 (20).

y es introducido, al mismo tiempo, a la ley sosegada de un engendramiento del mundo,⁶¹ que contiene en sí mismo todas las diferencias, liberándolas a partir de sí misma. La cuaternidad es entonces lo otro simple de su unidad propia, el *Ereignis* puro del simple dar (*Es gibt*) a partir del cual nace el mundo como la totalidad de sus partes: el ser se convierte así en el tiempo mismo que no conoce ya más la historia mundanal, porque solamente significa ahora la disposición propia al *Ereignis*, la luminosidad enigmática del mundo en la señal de una nueva temporeidad (*Temporalität*) renovada carente de hombres. Con la experiencia de esta unidad originaria de ser y tiempo como el *Ereignis* primero y, al mismo tiempo, último de la metafísica occidental, la historia del ser llega así a su final definitivo.

En la medida en que este *Ereignis* está determinado por el mismo Heidegger como ahistórico (*ungeschichtlich*), su comienzo expresa así un fenómeno que sólo se hace posible después del fin de la historia del ser. La posibilidad de experimentar la unidad de ser y tiempo se basa entonces en la irrupción de aquella trascendencia que presupone, al mismo tiempo, este *Ereignis*. Para escapar a esta circularidad, Heidegger intenta reontologizar la historia, buscando con ello que la historia ocasione su propio fin, en el cual el *Ereignis* de la experiencia del ser se quiebre dentro de sí mismo. Esto puede acontecer no sólo bajo la forma de una redención cairológica en el instante histórico del ser, sino que también puede darse en la espera de aquello que vendrá, por medio del cual el hombre mismo puede encontrarse finalmente como recogido en la simetría reconciliada de la cuaternidad. En el lugar de la fractura surge ahora la preparación recordatoria, el ejercicio del hombre en el des-

pliegue de un nuevo ordenamiento, cuyo comienzo se basa en la no disponibilidad de una historia que debe aceptar, de manera automática, otra forma de su despliegue mundanal.⁶²

Por otra parte, una ambivalencia similar se puede observar también en el caso de la determinación ontológica del potencial propio de la tristeza. Con la interpretación de la historia como autorrealización del tiempo nace en efecto la posibilidad de trasladar la creencia en la absolutez metafísica a la inmanencia de la historia, pues así el hombre es introducido como el receptor (*Empfänger*) del mensaje histórico del ser y con ello, al mismo tiempo, es comprendido también como el precursor (*Wegbereiter*) particular de una constelación de mundo que tiene un otro comienzo renovado. En este sentido, la cuaternidad se puede comprender ahora como una forma de preludio (*Vorspiel*) de un paraje por venir, por medio del cual la estructura jerárquica del ordenamiento del ser, cosificado por la violencia de la razón técnica, puede ser superable. Pero esta posibilidad Heidegger también la desaprovecha, ya que él no piensa el futuro de la historia a partir de los elementos categoriales ofrecidos por su metáfora de la cuaternidad y con la actitud que lo motiva a la serenidad, sino que busca incesantemente superar la historia como tal, permaneciendo así en una especie de presente cristalizado y carente de futuro, pues con ello busca ingenuamente llevar la historia a su paralización final. Por ello, la cuaternidad no interpreta la imagen ideal de una unificación de lo diferente, sino que expresa también con esto el simple modelo de un ordenamiento posthistórico, en el cual no sea ya más posible desarrollo alguno. Es decir, en vez de que la idea de la transformación inmanente de la historia conduzca a la con-

61 Este nuevo ordenamiento del mundo consiste en el habitar: "los mortales están en la cuaternidad al habitar. Pero el rasgo fundamental del habitar es el cuidar (*Sorge*). Los mortales habitan en el modo como cuidan la cuaternidad en su esencia". M. Heidegger. *Conferencias y artículos...*, 144 (132).

62 En sus *Vorlesungen* sobre Nietzsche este cambio es determinado por Heidegger de la siguiente manera: "la historia del ser (*Seinsgeschichte*) no es ni la historia del hombre y de una humanidad, ni la historia de la referencia al ente y al ser. La historia del ser es el ser mismo y sólo eso. No obstante, puesto que el ser reivindica al ser humano para fundar su verdad en el ente, el hombre queda incluido en la historia del ser, pero en cada caso sólo respecto al modo en que, a partir de la referencia del ser a él y de acuerdo con ella, sume, pierde, pasa por alto, libera, profundiza o dilapida su esencia". M. Heidegger. *Nietzsche II...*, 489 (404).

sumación necesaria de su final, Heidegger busca que la dinámica del proceso histórico desemboque en el estadio final de una rotación abstracta de las cuatro dimensiones del mundo, en la cual la posibilidad de una acción histórica se encuentra así limitada a ser tan sólo una, simple condición estacionaria de una indiferencia carente de historia.

La causa de este giro posthistórico, que sólo se realizaría desde afuera de la historia por la posible intervención liberadora de un dios por venir⁶³ que irrumpe como *deus ex machina* en la trama interna de la historia, radica precisamente en el hecho de que el mismo Heidegger permanece aún preso de la imagen metafísica, aunque renovada, del devenir de la historia en el sentido más clásico de la doctrina de la caída. A pesar de su polémica contra el pesimismo de la cultura contemporánea y de su defensa de una valoración negativa de la historia del ser, el recorrido metafísico de Heidegger tiene sus raíces en un antimodernismo renovado de dimensiones claramente ontológicas. Por ello, el despliegue de la democracia liberal y del dominio planetario de la racionalidad técnica es visto por el propio Heidegger como parte de un proceso permanente de caída de la totalidad originaria de mundo y tiempo, que lleva consigo desde el inicio un camino claramente normativo. Detrás de la presunta neutralidad de la hermenéutica histórica y del diagnóstico sobrio del presente se esconde el desprecio por este tiempo que no reconoce ya más un sentido para lo esencial y que con ello ha olvidado su relación originaria con la totalidad del ser.

En su rechazo a las maquinaciones históricas, a la laboriosidad carente de sentido, a la razón calculadora y a la ausencia de decisiones esenciales, Heidegger se aproxima con ellos a las posiciones centrales de la crítica de la cultura contemporánea; posiciones sobre las cuales antes se había formado una visión demasiado vaga sobre el alcance intelectual y político de la confrontación crítica a la sociedad moderna. Pero, en el plano de su oposición profunda al liberalismo, a la denuncia de la descomposición de las estructuras tradicionales de la vida y de la pérdida de orientaciones esenciales, Heidegger se presenta también como un revolucionario conservador que arremete contra la inconsistencia de su época con los medios propios del decisionismo metafísico, buscando con ello que la unidad desaparecida del ordenamiento del mundo sea reconquistada en la afirmación de la necesidad suprema del acontecimiento originario del ser. En este sentido, el compromiso de Heidegger con el nacionalsocialismo está entonces provocado en el intento de desplazar el pensar hacia una posición privilegiada de dominación,⁶⁴ en la cual la caída de occidente pueda ser detenida y, al mismo tiempo, sea interpretada la oportunidad revolucionaria de establecer un nuevo comienzo histórico del mundo.

En términos generales, el *pathos* de la fuerza de la meditación y la idea de un cambio radical se basan en un fundamentalismo filosófico histórico, según el cual el mundo debe primero sucumbir como totalidad, para que con ello se puedan ofrecer las posibilidades de otro comienzo renovado. El discurso heideggeriano de una oscuridad del ser y la metáfora de una morada del instante son la expresión clara de una visión gnós-

63 Esta situación paradójica de la dinámica de la historia es expresada con toda claridad en la famosa entrevista de la revista alemana *Spiegel*, en la cual Heidegger afirma: “la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos (*Nur ein Gott kann uns retten*). La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos (*vorbereiten*), con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso: dicho toscamente, que no estiremos la pata, sino que, si desaparecemos, que desaparezcamos ante el rostro del dios ausente”. M. Heidegger. “Conversación de *Spiegel* con M. Heidegger”, en: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista de Spiegel*. Tr. R. Rodríguez. Madrid 1989, 71-72.

64 En este punto es necesario tener en cuenta que el pensar ya no se realizaría en la forma tradicional del pensar filosófico, sino que se abriría el hombre a una experiencia distinta del pensar, en la cual se reconozca con toda claridad que “al misterio del poder planetario de la esencia impensada de la técnica corresponde la provisionalidad y la modestia del pensamiento que intenta meditar sobre eso que permanece impensado”. *Conversación de Spiegel con M. Heidegger...*, 76.

tica del mundo,⁶⁵ que trae consigo la nostalgia por lo completamente otro, por aquello que irrumpe de modo repentino como el *Ereignis* en la historia devastada y que, en un futuro incierto, se presenta también como la vuelta salvadora hacia lo originario. El elitismo de lo particular se basa también en esta interpretación neognóstica, según la cual lo extraordinario se erige como el único fundador autorizado del destino del nuevo tiempo; y con ello surge también la representación del secreto del ser accesible sólo por aquello que ha sido ya previamente consagrado y purificado. La experiencia del sentido del ser obstruido y la posibilidad de un regreso a la patria olvidada se basan así en la piedad de una revelación que se sustrae a toda disponibilidad voluntaria y con ello a todo conocimiento racional.⁶⁶ Por causa de este fondo neognóstico el pensamiento de Heidegger cierra sus posibilidades de fecundar de manera decisiva la ética o la teoría crítica de la sociedad, y con ello permanece así adherido a la lógica interna de su propia obcecación. La superación del oscurecimiento metafísico del ser se hace entonces dependiente de un ciego empujón de la piedad a la autorrealización histórica que es, ciertamente, la fatalidad que se pretende superar. Considero que una posible salida a esta situación paradójica se puede buscar en la reactivación del potencial crítico que se encuentra ya en la experiencia de la tristeza altiva, tal como se anotó antes al detenernos en la dilucidación del contexto de esta experiencia que el mismo Heidegger hace en su interpretación de la obra poética de Trakl.

DOLOR Y ENTREGA ALTIVA AL DESTINO DEL SER

Si el camino de la desesperación ofrece otra interpretación a la necesidad ontológica y con ello se neutra-

liza como esencia interna del ser mismo, sólo queda como posible un escape a la desesperación en el mundo moderno: la entrega altiva a nuestro propio destino. En este sentido, el ordenamiento posthistórico de la cuaternidad interpreta la última maniobra de salvación en dirección a una posible desdramatización del tiempo histórico-trágico del ser. El carácter hermético de las obras tardías de Heidegger y los intentos estilizantes del socialismo estilizado de los años 50 configuran las reacciones más consecuentes al proceso de dolor, generado por aquel pensamiento metafísico que se ha entregado al poderío histórico del desarrollo técnico y del supuesto progreso ultramundano del hombre. Este camino devela en su falsedad aquellos intentos de neutralizar la desesperación en el medio de la experiencia revolucionaria del ser, pues todos estos intentos históricos desconocen su real hundimiento en la interpretación deformada del potencial crítico de la tristeza, y en la huida a una serenidad sabia que busca recuperar para sí una alegría que sólo es posible de manera indirecta. Es necesario tener presente aquí que el concepto de dolor Heidegger lo utiliza no sólo como metáfora de la diferencia inicial (*Unter-Schied*), sino también en referencia directa a la negatividad autónoma del lenguaje;⁶⁷ pero ello no puede conducir al engaño de creer que la actitud demostrativa de la serenidad pueda posibilitar, por sí misma, la compensación a la desilusión provocada por la esencia aporética e históricamente caída del camino del pensar filosófico. El dominio de la simetría que se alcanza en la cuaternidad sirve tan sólo como alivio de un pasado personal, cuyo pecado fundamental se encuentra corregido en la escenificación de una legalidad sobrenatural del devenir del mundo como destino siempre inevitable. Pero sirve también como estrategia para el restablecimiento de un ordenamiento total del ser, en

65 "Im *Ereignis* ereignet sich für den Gnostizismus die nichttranszendente Transzendenz des Gegebenen, Gewohnten, der Leere. Das *Ereignis* lichtet, um mit Heidegger zu sprechen, das Sein in das Seiende, das Pleroma in das Genoma". P. Koslowski. *Die Prüfungen der Neuzeit. Über Postmodernität Philosophie der Geschichte, Metaphysik, Gnosis*. Wien 1989, 80.

66 Cf. P. Sloterdijk. *Extrañamiento del mundo*. Tr. E Gil. Valencia 2001, 211-258.

67 La referencia del dolor en la experiencia directa del lenguaje es un tema recurrente en el trabajo poético de Paul Celan. Cf. E. Traverso. *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Tr. D. Chiner. Barcelona 2001, 157-179. F. Bárcena. *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*. Barcelona 2001, 158-191. O Pöggeler. "Elementos místicos en el pensamiento de Heidegger y en la poesía de Celan", en: *Filosofía y política en Martin Heidegger...*, 151-180.

el cual la resignación a la historia dominante pueda ser apaciguada, porque dicha historia somete la disposición del *Ereignis* a un acontecimiento autoreferencial del ser que todavía no se encuentra plenamente disponible en la historia ultramundana. No obstante, el sufrimiento sólo puede ser resarcido en el tiempo histórico (*historisch*), si lleva consigo el sí mismo a ser víctima de su destino, pues aquello que permanece como enigma en la desesperación es lo que debe ser resuelto en la realización destinal de la historia. De ahí que la estrategia de la nostalgia heroica y la desesperación ontológica sean ambas herederas de una misma comprensión metafísica del tiempo, a partir de la cual la historia del ser se proyecta hacia fuera en el proceso de una decadencia siempre creciente, que sólo puede alcanzar su plena recompensa por medio de un posicionamiento violento en la tranquilidad final y definitiva del *Ereignis* histórico. Es decir, en las obras tardías de Heidegger, la organización del mundo en el estado de la completa in-diferencia y la corripibilidad abstracta del lenguaje son claros ejemplos de un cierto devenir complejo de la historia, al cual sólo le queda una única meta posible: desterrar la superioridad de la historia del ser, mientras el *Dasein*, que había sido antes desterrado de la patria originaria y arrojado después a un presente lejano, se entrega finalmente a la disposición de un futuro proyectado en el cual el mundo desmoronado se pueda transformar en una unidad completamente renovada desde sus orígenes más profundos.

Como se puede ver, esta posición heideggeriana se encuentra próxima a la concepción de la historia del ser bajo una perspectiva claramente escatológica, en la cual la invocación del último dios, como

expresión de una teología negativa, encuentra también su lugar. Pero, esto no quiere decir que se pueda desfigurar ahora la crítica fundamental de Heidegger a la teología;⁶⁸ más bien, lo que se quiere indicar aquí es el significado particular de lo religioso al interior del proyecto histórico del ser. Por eso, hay que tener presente que estos elementos neognósticos que ciertamente se pueden encontrar en el trabajo filosófico del segundo Heidegger indican tan sólo, aparentemente, una dimensión religiosa cristiana, pues estos elementos no se encuentran, en sus consecuencias últimas, motivados de manera teológica, sino que tienen más bien una clara intensión ontológica. A diferencia del mesianismo de Benjamín y de la escatología negativa de Adorno, el pensamiento de Heidegger se pone directamente en la senda de la tradición helenista de la ontología antigua; pero esta senda se trasladada aquí al diagnóstico de la modernidad nihilista.⁶⁹ En este sentido, la muerte de Dios configura un problema cosmológico, con lo cual se acaba cualquier intento de asumir la historia bajo la perspectiva de una caída definitiva de valores considerados como supremos. Es decir, en el centro del pensamiento de Heidegger no se encuentra algo así como la pregunta por la salvación de la historia por causa de la anticipación de un futuro reconciliado, en el sentido hegeliano del término, sino que se da más bien la posibilidad de una liberación del acontecimiento histórico que se experimenta como el desmoronamiento trágico de una verdad inicial. Por esta razón, el mismo Heidegger determina la historia del ser al final como el *Ereignis* del dolor de sí mismo, en el cual se disuelve la diferencia inicial de melancolía y dicha, desesperación y salvación. Por eso, en vez de que la tristeza valga como fenómeno autónomo,

68 La posición de Heidegger frente a las pretensiones teóricas de la teología es bastante clara: “la única forma adecuada en la que puede expresarse de modo completo el conocimiento en cuanto doctrina (*doctrina*) es la *summa*, la reunión de escritos doctrinales en los que la totalidad del contenido doctrinal transmitido y las diferentes opiniones doctrinales son examinadas, empleadas o rechazadas en función de su concordancia con la doctrina eclesial. Los que tratan de este modo acerca de qué es el ente en su totalidad son teólogos. Su filosofía sólo tiene de filosofía el nombre, porque una filosofía cristiana es un contrasentido aún mayor que la idea de un círculo cuadrado”. M. Heidegger. *Nietzsche II...*, 132 (112). Por ello, para Heidegger, la filosofía es “la interpretación del mundo y de la vida libre de fe y alejada de la revelación, mientras que la teología es la expresión de la concepción del mundo y de la vida conforme a la fe, y en nuestro caso, cristiana”. M. Heidegger. “Phänomenologie und Theologie (Fenomenología y teología)”, en: *Hitos...*, 47 (51).

69 Cf. W. Weischedel. *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Darmstadt 1983, 470.

Heidegger la articula siempre en su juego con la alegría,⁷⁰ permitiendo así neutralizar el posible sentido nihilista que normalmente acompaña a estados de ánimo tales como la nostalgia y la melancolía. Heidegger descubre, al mismo tiempo, la posibilidad de determinar la tristeza como el correctivo de un pensamiento histórico de una cierta totalidad esencial del ser, en el cual el individualismo provocado por el camino de una reflexión melancólica interpreta el poder del tiempo histórico ya no sólo como fatalidad absoluta (*absolutes Verhängnis*), sino al mismo tiempo como un tránsito individual vivenciado en la historia del ser. El modelo para la experiencia de la historia como un cierto proceso que trae consigo su propia muerte lo ha bosquejado Heidegger no sólo en su interpretación de la tristeza activa de Trakl, sino que antes también lo había caracterizado de manera implícita en sus análisis del estar volcado a la muerte (*Sein zum Tode*) propio del *Dasein*: así como el hombre se dirige a su muerte y con ello es plenamente

consciente de la finitud de todas sus acciones, por cuyas consecuencias sólo él puede responder, la historia debe ser también considerada como un acontecimiento final, en el que se proyecta completamente las acciones intramundanas hacia su propio fin, desde el cual es posible esperar un control racional de sus consecuencias históricas. Si esta inmanencia de la meta escatológica, que Heidegger la había ya indicado antes en su analítica existencial, puede ser alcanzada también por la historia, la desesperación ontológica se transforma así en tristeza reflexiva, con cuya ayuda se puede fundar la idea apocalíptica de un proceso histórico limitado que, bajo las condiciones de una modernidad posthistórica y profana, puede servir también como postulado práctico para la acción colectiva. En este sentido, el camino de la tristeza activa puede indicar también un modelo de actitud histórico-crítica plenamente comprometido con la facticidad del presente.⁷¹

70 Para Heidegger, en nuestra sociedad moderna, bajo el dominio de la voluntad, parece que al hombre "le estuviera vedada la esencia del dolor, del mismo modo como la esencia de la alegría. ¿Podrá tal vez la sobremedida de dolor traer todavía un cambio?". M. Heidegger. *Überwindung der Metaphysik...*, 95 (89). "Pero, cuanto mayor es la alegría, tanto más pura es la tristeza que duerme en ella. Cuanto más profunda la tristeza, tanto más invocadora la alegría que descansa en su seno. Tristeza y alegría -el mutuo juego de interrelación entre tristeza y alegría las lleva la una a la otra-. El juego mismo que temple la una a la otra, dejando que lo lejano esté cerca y lo cercano lejos, es el dolor". M. Heidegger. *Unterwegs zur Sprache...*, 235 (211).

71 Cf. V. Friedrich. *Melancholie als Haltung*. Berlín 1991, 111-129.