

<http://doi.org/10.21555/top.v0i58.1028>

Heidegger: Pain, Nihilism and the Line of
Metaphysics, between *Überwindung* and
Verwindung

Heidegger: el dolor, el nihilismo y la *línea* de la
Metafísica, entre *Überwindung* y *Verwindung*

Gianfranco Cattaneo Rodríguez

Universidad Andrés Bello

Chile

gcattaneo@unab.cl

<https://orcid.org/0000-0002-4266-0731>

Recibido: 09 - 03 - 2018.

Aceptado: 10 - 08 - 2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In Heidegger's thought, it is possible to recognize an accurate reflection about the pain that afflicts modern man, as well as a particular indication for its cure. In pain, man experiences his being destined to metaphysics like something incurable, which requires to think the topology of the gift of being. Pain and convalescence will be exposed in that topology, under the light of The Turn [*die Kehre*], The Event [*Ereignis*] and the line between Overcoming [*Überwindung*] and Twisting [*Verwindung*] of Metaphysics, in order to recognize that, in Heidegger's reflection, it is in pain "itself" where the cure of the incurable can be possible: the passion of human finitude, the experience of the giving of being and the care of nothingness. Before overcoming [*überwunden*] the Metaphysics, with its intention of appropriate the being, Metaphysics must be reestablished [*verwunden*] in its inappropriate truth.

Key Words: pain; nihilism; Metaphysics; line; overcoming of Metaphysics.

Resumen

En el pensamiento de Heidegger puede reconocerse una precisa reflexión acerca del dolor que aflige al hombre moderno, al igual que una particular indicación para su cura. En el dolor, el hombre experimenta lo incurable de su estar destinado a la Metafísica, lo que exige pensar una topología del don del ser. Dolor y convalecencia serán expuestos en ella, a la luz de la vuelta [*die Kehre*], del acontecimiento [*Ereignis*] y de la línea entre superación [*Überwindung*] y torsión [*Verwindung*] de la Metafísica, con el fin de reconocer que, en la reflexión heideggeriana, es en el dolor "mismo" donde se juega la cura de lo sin cura: la pasión de la finitud humana, la experiencia del darse del ser y el cuidado de la nada. Antes que superar [*überwunden*] la Metafísica, con miras a una reapropiación del ser, esta debe ser restablecida [*verwunden*] en su inapropiable verdad.

Palabras clave: dolor; nihilismo; Metafísica; línea; superación de la Metafísica.

I.

¿Duele la *Metafísica*? A primera vista, esta pregunta puede parecer extraña. Es que no se sabe, de buenas a primeras, qué o quién la formula y a qué o quién se dirige. Sin embargo, sólo al permanecer en este anonimato enunciativo podremos avanzar sobre una hipótesis relativa al pensamiento de Heidegger: en Heidegger no sólo es posible encontrar una caracterización y una teorización del dolor que aflige al hombre moderno, dado que su ser es inseparable de la esencia de la técnica, sino que, además, encontramos una proposición para que el hombre puede recuperarse y convalecer de dicho dolor. La condición de nuestra hipótesis es que tanto el “diagnóstico” como el “tratamiento”, deben ser pensados en estricta relación con la vuelta [*Kehre*] que Heidegger le imprimió al proyecto, iniciado en *Ser y Tiempo*, de una superación [*Überwindung*] de la Metafísica.

Tomando en consideración la perspectiva del ser como *acontecimiento apropiador* [*Ereignis*], Heidegger pondrá la mira en el destino del ser, en el destinarse de un destino del ser y en la posibilidad del hombre de experimentar y corresponder al darse del ser como destino. La posibilidad de hacer esta experiencia de la transmutación de un destino del ser será lo que edificará la topología en la que el dolor de la Metafísica podrá restablecerse en su verdad. Para ello el hombre es requerido en su esencia de otra manera que como el sostén del entramado técnico de lo dispuesto [*Gestell*]. Por esta razón es que el restablecimiento [*Verwindung*] de la técnica como destino del ser, en otro destino que aún estaría por advenir, para Heidegger “es semejante a lo que acontece en el ámbito humano cuando alguien sana de un dolor” (Heidegger, 2007a, p. 193). A partir de la vuelta [*Kehre*], el ser, sentenciará Heidegger, “se da” [*es gibt*]. Sin embargo, lo que “se da”, lo que hay de presente en lo que “se da”, no es nada más que ese mismo darse.

Lo que Heidegger pretende esclarecer con esta sentencia, con la que apela a una instancia impersonal, como el “Se” o el “Ello”, de la que emanaría el don del ser, es primordialmente evitar el malentendido de concebir el *acontecimiento apropiador* [*Ereignis*] del ser, como si estuviese referido a un juego entre dos presencias *en* el tiempo, a la manera de el “ser da el ser” o “el ser es” al dar el ser. Esto supondría que el ser es un subyacente [ὑποκειμενον], algo puesto de antemano, el sujeto, en definitiva, sobre el que reposaría el don. Afirmar, entonces, que “el ser es”, colocaría, con antelación al tiempo de la pregunta con que comenzamos, aquello a lo que podríamos dirigirla y en lo que

podríamos sostenerla. Como si el don del ser pudiese pesquisararse como una sucesión de momentos orientados causalmente en el tiempo, a partir de una finalidad terapéutica que nos entregaría, como efecto de su adecuado desarrollo lógico, nuestra enunciación y su objeto. Ideal de la *restitutio ad integrum*, en definitiva, que pretendería devolverle su integridad al ser como presencia primera, malograda por los avatares de la historia: *¿dónde duele, aquí y ahora, la Metafísica?*

Pero el modo de *presencia* del ser no lo convierte en algo *presente*. Aun cuando está determinado por el tiempo, ya que *ser* quiere decir “estar presente”, el ser no es un ente en el tiempo. El ser es algo temporal, sin por ello estar en el tiempo. Y el tiempo tampoco es algo ente. El tiempo *permanece* constante en su pasar, por lo que está determinado por un ser, sin que eso signifique que eso haga de él un ente *en* el tiempo. Desde la constancia del pasar, habla el ser. Considerando esta determinación recíproca de ser y tiempo, que marca el comienzo del pensar occidental, debemos hacer caso de la advertencia heideggeriana, que dice que previamente a la pregunta *¿qué hacer* (en nuestro caso, con el dolor)? que “según las apariencias, es siempre la más inmediata y la única perentoria”, debemos meditar: *¿cómo tendríamos que pensar* (ese dolor)? (Heidegger, 2007a, p. 195).

Por esta razón, sólo aquellas instancias impersonales, sin sujeto, como agentes del don, le permitirán a Heidegger acreditar el *acontecimiento* al que busca referirse, y en tanto que nombran “un estar presente de un estar ausente” (Heidegger, 2000, p.38), hacer del don del ser un destino y una nueva formulación de la relación de mutua pertenencia entre tiempo y ser. Afirmar que el ser “se da”, debe llevarnos a *pensar* el ser como el don de un advenimiento incalculable, que requiere del hombre un pensar distinto al de las categorías metafísicas para la presencia y el tiempo.

El corresponder al don es lo que Heidegger denomina “pensar”. Porque pensando, el hombre prepara a la esencia del Ser un ámbito en medio de lo ente, donde tendrá que habitar esencialmente. Si la esencia de lo dispuesto es el peligro, en el olvido de su esencia se encuentra la posibilidad de una vuelta, el surgimiento de un pliegue todavía oculto que haga que la esencia del ser gire de tal manera “que la verdad de la esencia del ser ingrese propiamente en lo ente” (Heidegger, 1997, p. 195). Para el advenimiento de esta vuelta, antes que decir que el *ser es* o que el *tiempo es*, debemos pensar que tiempo y ser *se dan*, buscando con ello vislumbrar lo que dona y esclarece ser y tiempo. Esto explica que, para

Heidegger, el intento de *Ser y Tiempo*, de conducir la espacialidad del estar humano a la temporalidad, “ya no se deja mantener” (Heidegger, 2000, p. 43). Sólo concibiendo el ser y el tiempo como destino y como regalía del espacio, se hace posible saber lo que dice el *acontecimiento*.

El acontecimiento no entrega algo. Ni es ni se da, sino que acontece apropiadoramente, dejándonos una nada que es nuestro deber cautelar. El pensar del *acontecimiento-apropiador*, va de lo mismo a lo mismo, para pensar el ser en su verdad, sin tener que referirse para ello a la Metafísica. Sin embargo, es evidente que profesar esta intención no nos previene de hacerlo. A lo más que se podríamos llegar por ese camino sería a una especie de superación negativa, o a un intento dialéctico de pasar por sobre la Metafísica, para dirigirnos a un más allá de ella. Confirmamos la Metafísica, a partir de nuestra misma *intención* de no hacerlo. Por lo tanto, como la referencia a la Metafísica sigue siendo dominante en toda tentativa de superación, para que el pensar abandone su referencia a la Metafísica, es necesario “desistir” de su superación, y de esa manera “abandonar a la Metafísica a sí misma” (Heidegger, 2000, p. 44).

La clave de aquello que “no se deja mantener”, está en que la superación siga siendo necesaria, debido a su ligazón con lo originario, pero que ahora se comprometa sin reservas en el pensar “inestable” del *acontecimiento*. Hay que tratar de decir el acontecimiento, porfiando en los impedimentos para hacerlo. Porque es en la porfía, y no en un decir adecuado, donde se encuentra el torrente de devenir que es el *acontecimiento*. En el decir torcido y parcial, en el decir que persiste en su desistir, se encuentra la posibilidad de restablecer, cada vez, la esencia de un destino del ser en su verdad.

Verwindung es como Heidegger llamará a este intento por “torcer” y “distorsionar” los destinos de la Metafísica, mostrando que la cesura de la diferencia ontológica es lo que la constituye en su esencia, y a lo que ella se encuentra abandonada. En virtud de los múltiples significados que esta palabra tiene en la lengua alemana, *Verwindung* indica el reponerse de una enfermedad, a partir de la aceptación de que aun pudiendo curarnos, estamos destinados a llevar los signos de ella. La Metafísica permanece junto a nosotros. Como un dolor ante el que no cabe más que resignarse, la Metafísica es algo a lo que uno se remite y algo que se remite y se reenvía (Vattimo, 1987, p. 152). El dolor se convierte, así, en una experiencia del darse del ser y del cuidado de la Nada, en un intento por hacer hablar a ese dolor y de hacer hablar a la Metafísica a través de él. La relación destinal del hombre con la Metafísica convierte al dolor

en una “determinación primigenia del Dasein” debido a su apertura finita, en una localidad anterior a todo dónde (Oyarzun, 2000, p. 100).

No podremos, por tanto, poner a la Metafísica por fuera de nosotros mediante un grito o una queja que podría expresarla, incluso negarla. Porque decirle sencillamente que no, abocarnos sólo a describir el sufrimiento que nos produce a partir de nuestro poder de representación, es seguir haciendo de la Metafísica nuestra única referencia. Bajo esta premisa, sería el abandono de la presencia originaria del ser, la que habría producido una “herida” de la que no podemos curarnos. Por el contrario, si el dolor no refiere a una esfera subjetiva, que pondría al ser como referencia, sino que, a la pasión de nuestra finitud, antes que superar [*überwunden*] la Metafísica, demandando la restitución de nuestra esencia originariamente perdida, debemos restablecerla [*verwunden*] en su verdad, arrojando toda inherencia del ser, todo “sí mismo”, hacia el puro advenir.

El dolor es el desgarro de la Metafísica llevado a su término, porque es el *entre* de la diferencia ontológica lo que la constituye. Tal como si fuera una hemorragia, la diferencia produce una inagotable afluencia de devenir, de “lo mismo a lo mismo”. Hablar del dolor será por tanto hablar desde el lugar de una cesura, que antes que una herida infligida a una sustancia anterior a la historia es una grieta abierta en el ser desde los albores de la historia. El dolor de un destino del ser no se sanará con ninguna presencia salvadora, sino que a partir del advenimiento de otro destino. Pero ese advenimiento, si es otro que el de la Metafísica, es incalculable y existe sólo en el campo del preguntar. Porque es *del ser*, antes de cualquiera de sus declinaciones. El dolor que no cesa es la petrificación del porvenir de lo sido, que rechazamos, obstinadamente, recordar.

II.

La Metafísica, en todos sus niveles históricos y en todas sus figuras, es una única y misma fatalidad. Una *Verhängnis*, como dirá Heidegger, un horizonte inevitable, “la fatalidad necesaria de Occidente y el presupuesto para su dominio planetario” (Heidegger, 2001a, p. 56). El despliegue de su dominio incondicionado y absoluto sobre el ente, como sino de su verdad, no ha hecho más empezar en el instante mismo en que su final y su superación se vislumbran como posibles. El señorío de la Metafísica comienza en el momento en que “abandona su esencia,

afirmando la inescencia que le sería propia” (Heidegger, 2001a, p. 56). Habiendo ingresado en su finalización, dejando atrás su historia, la Metafísica dura y permanece en un eterno presente.

La Metafísica es una *fatalidad* “en el más estricto sentido de la palabra” dice Heidegger, ya que responde a un rasgo fundamental de la historia efectivamente acontecida de Europa occidental. Todas las cosas del hombre, todo aquello que responde a los problemas que suscitan su existencia, son consideradas evidentes. Permanecen suspendidas en medio del ente, sin que el ser del ente pueda ser experimentado e interrogado en su verdad como *el pliegue* entre ambos. Y es *necesaria*, además, desde el punto de vista de la “historia del ser”, ya que sólo puede esclarecerse el ser en su verdad, como la diferencia acaecida entre ser y ente, si el ente ingresa “en el extremo del olvido del ser”, empujado por una voluntad que se hace valer ante el ser como dominio y preeminencia sobre el ente devenido objeto. Como la voluntad que se hace prevalecer por sobre el ente, la voluntad es “voluntad de voluntad”, impidiendo formular un saber sobre ella y oponiéndose a cualquier posibilidad de que el ser se revele. Todo lo ente es arrastrado hacia una ausencia de eventualidad [*Geschick*], en la que toda relación esa totalidad esclerotiza y donde está ausente todo atisbo de historia acontecida. Con esto, la historia del ser revela su esencia. Porque la diferencia ontológica permanece oculta y a resguardo, en un pliegue incognoscible desde los albores de la Metafísica Occidental (Heidegger, 2001a, p. 56). Por esta razón, para Heidegger, Occidente, *Abenland*, no designa solamente un lugar geográfico. Ontológicamente entendido, a la luz de la historia del ser, en cuanto el *Abenland* es la tierra del ocaso, Occidente es la tierra del poniente del ser, el lugar de su necesaria declinación.

Esta tesis de Heidegger sobre Occidente, a la luz del declinar y del ocaso, transforma, en opinión de Vattimo (Vattimo, 1992), la afirmación “Occidente es la tierra del ocaso (del ser)” en “Occidente es la tierra del ocaso (y, por eso, del ser)”. Este desplazamiento lleva también a Vattimo a sostener que la tesis de Heidegger en *Nietzsche*, que podría tomarse equivocadamente “como una relación historiográfica sobre la historia del concepto de ser”, *La metafísica como historia del ser* (Heidegger, 2014, p. 843), pueda ser transformada y leída –en la medida en que se acentúe de manera adecuada– como que la metafísica es *la* historia del ser (Vattimo, 1992, p. 47). No hay otra historia del ser que la occidental. Occidente es la tierra donde el ser se pone, la tierra de su ocaso. Enfatizando de esta forma las propuestas heideggerianas sobre el comienzo del final de la

Metafísica, la relectura de Vattimo de la “intencionadamente ambigua” aseveración heideggeriana sobre Occidente, toma distancia de aquellas que preconizan, alternativamente, el ocaso del ser o la espera de su retorno, en perjuicio de la conexión que existiría entre ambas, con el fin de proponer “una ontología del declinar”, que llegaría a dar cuenta del lugar que la filosofía nietzscheana posee en la historia de la Metafísica de Heidegger (Vattimo, 1992, pp. 48-49).

Con la Metafísica de Nietzsche, afirma Heidegger, se ha consumado la Filosofía. Con ella “ha recorrido el círculo de posibilidades que le estaban deparadas de antemano” (Heidegger, 2001a, p. 60). Pero con el fin de la Filosofía no ha terminado el pensar. Es posible encontrar en los textos de Heidegger, las premisas para una concepción del ser que no sea sólo la descripción de una ausencia, definida por la espera y la nostalgia, sino que refiera a la presencia del ser, connotada a partir de los atributos *fuertes* que la tradición occidental le ha otorgado: la forma, el valor, la representación, la trascendencia, etc. La historia del ser, en el sentido de historia acontecida, busca detallar las maneras en que la metafísica “ha buscado adueñarse del ser por la fuerza”, forzando a lo incapaz de forma a que adquiera una, lo cual no es un carácter marginal de la metafísica –tal como pretende, al anteponer al forzamiento los “principios primeros”– sino que es constitutivo de su esencia (Vattimo, 1992, p. 49). En cada una de las declinaciones de la Metafísica el ser podrá ser experimentado e interrogado en su verdad, a partir de un nuevo comienzo.

En la época de la Metafísica finalizada, la que está *a punto de* empezar pero que aún no comienza del todo, la voluntad de la voluntad se impone bajo la forma del cálculo y la organización, pero sólo para asegurarse de sí, sostenerse en el almacén de ese ordenamiento, para extender su dominio incondicionado. Para que esta época se inicie completa y absolutamente, tiene que serle posible a la voluntad ser completa y absolutamente voluntad; no sólo dominar, sino que también dominarse; no sólo causar y provocar, sino que ser causa de sí. A esto se debe que para Heidegger ni la Historia ni el historicismo puedan dar cuenta de la temporalidad implica en ese *a punto de*, que es donde yace plegado, todavía, el sino del ser. La voluntad de la voluntad sólo puede calcular y calcularse en ese margen de ausencia de historia acontecida, permaneciendo en la ausencia de eventualidad. Ahí donde puede calcular y organizar, la voluntad de la voluntad se instala como técnica. La técnica debe ser entendida entonces de un modo tal que llegue a

coincidir con el rótulo de “Metafísica consumada”. En este panorama, el más extremo al que llega la Metafísica, lo diferenciable de la diferencia entre el ser y el ente, es decir la “diferencia misma” que la constituye, permanece incognoscible, tercamente velado para el conocimiento en el tiempo del *a punto de*. Sin embargo, podemos anoticiarnos de ese instante irreductible a la síntesis, nos dice Heidegger, en su síntoma más evidente, que es lo que llama, en su discusión con Ernst Jünger, “reacción metafísico-técnica ante el dolor” (Heidegger, 2001a, p. 56). Con el dolor, propone el escritor alemán, “abrimos las puertas no sólo de lo más íntimo, sino a la vez el mundo” (Jünger, 1995, p. 13).

Sobre el dolor, un ensayo dedicado a mostrar la manera en que la revolución mediática y la producción y reproducción de imágenes y acontecimientos, han modificado nuestra capacidad de experimentar dolor, fue publicado por Jünger el mismo año de los actos de Núremberg. Su hipótesis, es que el dolor es algo inmutable. Una suerte de temple básico, que varía según los modos históricos con que los hombres se enfrentan a él. En la actualidad, sostiene Jünger, contamos con una nueva y peculiar relación al dolor. Un dolor determinado por los medios de transmisión, que impulsa al hombre a intentar alcanzar un punto de mira desde donde podría divisar, calculadamente, todo aquello que resulta invisible desde el plano de la vida ordinaria. Jünger pesquisa, además, que a la par de este intento, en los últimos ciento cincuenta años se produjo un notable incremento en la sentimentalidad. En vano intentaríamos situarnos hoy –nos dice el escritor alemán– en un mundo en que “a sus diecisiete años podía Orígenes instar a su padre encarcelado a que no desistiese, por consideración a su familia, del martirio, o en el que uno de los espectáculos habituales cuando era tomada por asalto la fortaleza germánica de carros era que las mujeres matasen a sus hijos y luego se matasen a ellas mismas” (Jünger, 1995, pp. 33-34).

Una exigencia de apartamiento y toma de distancia de las esferas del dolor es lo que predomina en este último siglo y medio, lo que decanta en el trato que ejercemos sobre nuestro cuerpo, entendido como el espacio en el que se participa del dolor. La objetivación del cuerpo asume la existencia de un puesto de mando. Separado de tal manera, el cuerpo es considerado como un puesto de avanzada, lanzado al combate y el sacrificio desde una gran distancia. Sin embargo, todas las medidas tomadas por el hombre moderno, espectador de su cuerpo arrojado a los avatares del mundo, no son tomadas con el fin de huir del dolor, sino que para resistirlo. Lo que importa al sentimental moderno es

“expulsar el dolor y excluirlo de la vida”, mientras de lo que se trataba en el mundo heroico y cultural era “de incluirlo en la vida y de disponer de él, de tal manera que en todo tiempo se halle pertrechada para el encuentro del dolor” (Jünger, 1995, p. 34). Para la disciplina ascética de la “mortificación” del sacerdote, como para la disciplina heroica del “endurecimiento” del guerrero, lo pretendido era el contacto formativo del hombre con el dolor, porque así se hacía posible mantener sujeta la vida a nuestro poder, enviándola al combate de la existencia en el sentido de un orden superior (Jünger, 1995, p. 34). En la época de la “movilización total”, efecto de la declinación del universo heroico, el cuerpo es una especie de objeto. La acrecentada sentimentalidad moderna se corresponde con un mundo tecnificado, en el que el cuerpo es equivalente a un valor. Si el secreto de la sentimentalidad moderna reside en esta relación al cuerpo, esa relación, a su vez, enseña acerca de la relación con los valores superiores (Jünger, 1995, p. 35). El hombre moderno evita el dolor como principio debido a la manera en que golpea a la objetividad. No acepta someterse a un poder otro que el suyo, por lo que no considera ya al dolor como un núcleo esencial de su existencia y de su vida política. El dolor es sólo es un accidente, posible de evitarse y prevenirse.

Jünger llama “trabajador” [*Arbeiter*] al sujeto de su época. Forjado por su enfrentamiento con la técnica, uno de sus atributos más característicos es el de poseer una especie de “segunda consciencia”, “más fría” mientras mayor sea su capacidad de verse como un objeto (Jünger, 1995, p. 70). No sólo trabajamos, nos dice Jünger, con órganos artificiales, sino que además nos dedicamos a construir aparatos ligados a la objetivación de nuestra imagen y del mundo, para hacernos parte del nuevo mundo técnico. Por esta razón, la fotografía le parece a Jünger revolucionaria. Esta “escritura mediante la luz” fija las cosas, convirtiéndolas en documentos. A partir de la primera guerra mundial “no hay acontecimiento significativo que no haya sido retenido por ese ojo artificial” (Jünger, 1995, p. 71). Ya no tenemos necesidad de mirar el mundo, porque la cámara lo hace por nosotros. Con ella, se aspira a ver espacios que se encuentran cerrados al ojo humano, a partir de un ojo telescópico, insensible e invulnerable. Nuestra forma de ver ha cambiado, “y su peculiaridad es que este ver es cruel” (Jünger, 1995, p. 73). La cámara transforma todo lo vivo en un eterno presente descontextualizado, desposeído de una experiencia posible. Lo que sucede pasa a un segundo plano, convirtiendo a los acontecimientos

en objetos de una transmisión planetaria. Se articula de esta manera un ámbito en el cual la creciente objetivación de la vida correspondería con una capacidad cada vez mayor de soportar el dolor, a partir de la “petrificación (fotográfica) de la vida”. Mientras todo puede ser transmitido y movilizado a escala planetaria, las órdenes pueden darse, de manera segura, penetrante e inviolable, en los espacios de transmisión de los “medios totales”, adelantando la llegada catastrófica del fascismo. Nos acercamos – vaticina Jünger al final de su ensayo– “a unas situaciones en las que se precisa que una noticia, un aviso, una amenaza lleguen en pocos minutos a todas las consciencias. Detrás del carácter de diversión de los “medios totales”, como la radio o el cine, se esconden formas especiales de disciplina” (Jünger, 1995, p. 76).

III.

Para Jünger, la mediatización ha entrado en su etapa más avanzada. Ya no existe una “voluntad” que pueda sobreponerse. La intervención de la técnica es de tal envergadura, que el hombre se ha vuelto objeto de lo que pensaba ser amo. La voluntad ya no vale como instancia de donación del sentido del ser. Por esta razón, en su carta-ensayo dirigida a Heidegger con motivo de su sesenta cumpleaños, titulada *Sobre la línea*, Jünger sostiene que toda nuestra existencia se encuentra en la “línea crítica” de un nihilismo que se aproxima rápidamente a su consumación. En esa línea, como la frontera entre dos edades del mundo, se decidirá si aquella se aniquila y esfuma en la Nada, o si su desmoronamiento abre paso a una nueva época de donación del ser (Jünger, 1994). Pero la interpretación de ese límite, hacia el que avanza el desierto del nihilismo planetario, es lo que motiva el desacuerdo Heidegger con Jünger.

En su respuesta, el filósofo propone que es *en* la línea donde se encuentra todo el problema y no en una voluntad renovada y en la pérdida de valor que implicaría traspasar, o no, una frontera epocal. Heidegger pretende en su carta una exposición *de* línea, que ingrese en la esencia del nihilismo para superarlo, pero “con cuya entrada *el querer* superar se vuelve caduco” (Heidegger, 1994, p. 125). La superación no es una nueva expresión de la voluntad de poder, que podría demarcar los límites del nihilismo. Esto motiva a la exposición de Heidegger a reflexionar sobre la línea, pensando previamente su lugar. La cuestión filosófica en juego, según Heidegger, es entonces topológica antes que topográfica: “es cierto que se necesita una topografía del nihilismo de

su proceso y de su separación –le dice Heidegger a Jünger. Pero a la topografía tiene que preceder una topología: la explicación de aquel lugar que reúne el Ser y la Nada en su esencia, que determina la esencia del nihilismo, y así permite conocer los caminos en los que se esbozan los modos de una posible superación del nihilismo” (Heidegger, 1994, pp. 109-110). De la explicación del lugar que reúne Ser y Nada en su esencia, de la topología de la línea de torsión de la metafísica, provendrán, posteriormente, los caminos de una posible superación del nihilismo en toda su diversidad topográfica.

Heidegger destaca que el ensayo de Jünger posee un título ambiguo. Sobre [über] la línea, puede significar en alemán, tanto “sobre” como “más allá”. En la perspectiva de su atravesamiento como *translineam*, Jünger se decide por el segundo significado, mientras que la carta de Heidegger entiende el *Über de Linie* como “sobre”, en el sentido de «acerca de». Su carta trata “de” la línea misma, de la zona que dibuja el nihilismo que está por consumarse. Siguiendo con la imagen de la línea, la explicación *de* línea de Heidegger recorre un espacio [*Raum*] determinado de antemano por un lugar [*Ort*]. Ese lugar reúne. Da lugar al espacio. La reunión guarece lo reunido, al ente en su totalidad, demorándolo en su esencia. Desde el lugar de la línea se infiere el origen del nihilismo y de su consumación. Un enjuiciamiento de la situación del hombre respecto al movimiento del nihilismo y dentro de éste, como el propuesto por Jünger, exige, por lo tanto, una determinación esencial, que piense el lugar de la línea para explicarla.

Pero si la perspectiva tomada respecto de la “inhóspita” presencia del nihilismo no quiere ser superficial ni ciega, la explicación *translineam* y la *de línea* deben corresponderse (Heidegger, 1994, p. 75). Ninguna puede, por sí misma, fundar el ámbito de discusión (Heidegger, 1994, p. 125). El nihilismo es un huésped inhóspito, que quiere su inhospitalidad. Es un cuerpo extraño, un huésped que debe ser examinado. De ahí que Jünger lo compare, para una “buena definición del nihilismo”, con un agente cancerígeno. Esta analogía hace que *Sobre la línea* “mantenga un estilo médico”, que pretende la curación de las consecuencias malignas del proceso del nihilismo (Heidegger, 1994, p. 76). El reconocimiento del agente de este proceso se convierte en una tarea imperativa para el filósofo “médico de la cultura”, con el fin de identificarlo y extirparlo. Pero mientras más lejanas se ven las posibilidades de una curación total, más desfalleciente parece nuestra capacidad de pensar aquello de lo que se trata. Porque la esencia del nihilismo “no es curable ni incurable. Es

lo sin cura, pero en cuanto tal, es, sin embargo, una remisión única a la cura" (Heidegger, 1994, p. 77). Sanar de la metafísica conlleva soportarla como una enfermedad que podemos diferir, dado que *es* lo sin cura, pero sin llegar a librarnos completamente de ella.

El enjuiciamiento médico del nihilismo con su aspiración curativa pasa virtualmente por encima de la línea, cuando de lo que se trata es de observar la línea representada y recorrer el movimiento y la acción del nihilismo en su fase de consumación (Heidegger, 1994, p.78). La anamnesis del "médico de la cultura" falla y hace que la respuesta a la pregunta por lo que consiste esa consumación parezca evidente. Estaríamos frente a un nihilismo consumado desde que constatamos su metástasis, desde que no existe excepción alguna a su dominio, desde que la nada acompaña nuestra libertad, convirtiéndose en un estado normal. Pero quedarse con la consumación en lo hecho, implica investigar sólo una consecuencia, abandonando la esencia del nihilismo. Cuando es esta la que debe volver a pensarse. Sólo la fase final del nihilismo es la que comienza con su consumación, cuya zona se presupone dominada por un estado normal y por una consolidación, que sería una especie de grado cero de la línea, donde se alcanzaría su realización definitiva (Heidegger, 1994, p. 84).

La sola idea de una humanidad en tránsito, perfilada sin remedio a cruzar la línea-cero, *ad- portas* de una catástrofe planetaria mayor que las que hemos presenciado hasta hoy, genera una atracción irresistible. Es que el poder destructivo no proviene del caos, sino que de la organización total de la técnica. Pero si no se aclara qué es esa línea-cero, no podrá pensarse ni el atravesamiento ni quién lo lleva a cabo. Se trata de un *Erörterung*, de un *emplazar* o *situar* un paraje [*Ort*] esencial, que debe ser pensado topológicamente. El hombre que se dirige más allá del modo de ser del hombre de hoy y al que la Historia, al analizar la época moderna, no ha sido capaz de hallarlo en ninguno de los "funcionarios de la voluntad" descritos por Jünger, Nietzsche lo llamó *ultrahombre* [*Übermensch*]. Es conducido por el maestro Zaratustra, único que puede prever la esencia de este ultrahombre, para conducirla hacia una figura visible. Al preguntar *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?* (Heidegger, 2001b), Heidegger advierte que el maestro que "enseña mostrando" al *Übermensch* nos concierne. Para saber por qué, hay que alcanzar el puente que este tiende entre el hombre de hoy y el hombre por venir.

Debemos aprender del maestro, “no para afirmarlo o combatirlo, sino para aprender a preguntar más allá de él” (Heidegger, 2001b, p. 79).

IV.

De lo que se aleja el que pasa, el paso, y aquello hacia lo que pasa, deben considerarse en este tránsito. Si no se sabe de antemano dónde se va, si el paso carece de dirección, de lo que el hombre tiene que liberarse permanece indeterminado. A su vez, aquello a lo que está llamado el que pasa sólo podrá mostrarse cuando llegue allí. El *dónde* permanece como lejano; en la medida en que *permanece* lejano, es lo más próximo. Lo lejano “permanece en una proximidad, en aquella que conserva lo lejano como lejano, al pensar en lo lejano y en dirección a lo lejano” (Heidegger, 2001b, p. 80). *Sehnsucht*, nostalgia, es como la lengua alemana ha llamado a la proximidad de lo lejano, que conmemora lo lejano, donde *Sucht* significa enfermedad, padecimiento, dolor. La etimología lleva a Heidegger a concluir que la nostalgia es una especie de dolor imposible de determinar con *precisión clínica*, porque “es el dolor de la proximidad de lo lejano” (Heidegger, 2001b, p. 80).

La nostalgia pertenece al lugar al que se dirige el que pasa. Porque el que pasa, al igual que el maestro que lo orienta, van de regreso hacia su esencia más propia. Tanto el uno como el otro son convalecientes. Pero su estado no responde al extrañamiento de una esencia original u originaria. Esto es lo que también debe destacarse, a pesar de que Heidegger no lo haga, al considerar la etimología. *Nostalgia* no posee nada de originario. Aun cuando parezca “perfectamente griega”, por reunir *nostos*, el “retorno” y *algo*, el “dolor”, es un término médico, proveniente del alemán-suizo, que recién fue acuñado en el siglo XVII. Es una palabra fabricada, “mestizada históricamente”, de la misma forma que el origen no es un hecho de historia, sino que un “acontecimiento historial”, que cumple una finalidad retrospectiva para pensar lo propio y lo extranjero, el arraigo y el desarraigo (Cassin, 2013, pp. 15-19).

De la gran nostalgia [Von der großen Sehnsucht] se titula el fragmento en el que Zaratustra –el portavoz del círculo, de la vida y del sufrimiento– dialoga con su alma, en una conversación que relata, como dice Nietzsche, un “un sufrimiento divino”. Este soliloquio es donde Zaratustra tiene su pensamiento más abisal. Quiere enseñar a su alma a decirse más allá de “Hoy”, “Un día” y “Antaño”, a decirse a sí misma en el fondo de su esencia como “Ahora”, desplazando las tres

fases del tiempo hacia lo Mismo, como lo Mismo. Con esto, en opinión de Heidegger, Nietzsche, al igual que la Metafísica, piensa el tiempo desde la eternidad de un continuo presente. Pero con la salvedad de que lo permanente no descansa en un estar, sino que en un retorno de lo igual (Heidegger, 2001b, p. 81). Cuando Zarathustra enseña este decir a su alma, se transforma en el maestro del retorno de lo Mismo, de la plenitud inagotable de la vida hacia donde se dirige “la gran nostalgia”. A partir de la misma sobreabundancia que produce el retorno de lo Igual, el alma vive de la confianza, que es de lo que obtiene su único consuelo. La gran nostalgia determina así su más grande esperanza (Heidegger, 2001b, p. 81).

A la vez arraigo y desarraigo, la transición nos permitirá cruzar hacia la orilla del *ultrahombre* para alejarnos del hombre del pasado, siempre que el hombre pueda librarse del espíritu de la venganza. Ninguna prerrogativa de pacifismo en esto, alegato por una neutralidad calculada o tolerancia fuera de los límites de la violencia. Se trata de la “reacción” ante el dolor, y de cómo la libertad es un rasgo determinante del pensamiento de Nietzsche. Que el hombre se libere de la venganza, es para Nietzsche el puente a la más suprema esperanza. En ese sentido, aclara que el espíritu de la venganza –como afirma en el apartado *De la salvación* [Von der Erlösung] – fue hasta nuestros días la mejor reflexión del hombre, porque “ahí donde había sufrimiento, había castigo” (Heidegger, 2001b, p. 82). En la venganza se afirma una relación del hombre con lo que es. Es un comportarse respecto del ente en vista a lo que es y cómo es, a lo que debiera ser y cómo quisiéramos que fuese. La venganza va a la caza de *algo*, siguiendo las huellas de lo que se ha retirado. Esta no quiere solamente apropiarse de lo que busca, sino que, de antemano, se opone a aquello de lo que busca vengarse. Lo rebaja con anterioridad, con el fin enfrentársele en una posición de superioridad. Reconstruye de esta forma la propia valía, lo que único que finalmente importa en esta cacería. La venganza es “la persecución que se opone y rebaja” (Heidegger, 2001b, p. 83) la donación y la retirada del ser. Porque la sed de venganza es excitada por el sentimiento de ser vencido y perjudicado, ya que el ser atenta contra lo que estabiliza el representar: la separación entre los estratos subjetivo y objetivo. Pero al consistir en su donación, al ser no se accede a través de la relación sujeto-objeto, sino que esta relación se funda en la apertura del ser. El ser permanece, para el representar, como lo impensado y lo por pensar. Pero en vez de ponerse al servicio de lo por pensar, el conocimiento se lanza a una

persecución sin tregua contra el ser. Esta persecución, que comienza derrotada, penetra toda la reflexión, hasta hoy, acerca del ser del ente. Se ha decidido por la “máquina de calcular”, por la voluntad y su espíritu de venganza, en detrimento del “tiempo de pensar”.

En *De la salvación*, la venganza es definida a partir de aquello a lo que se opone y enfrenta, como “la contravoluntad de la voluntad contra el tiempo y su “fue”. La venganza no es contra algo temporal, ni contra un carácter especial del tiempo, sino contra el tiempo representado. Lo que le pasa al tiempo es que se va, pasa que se va y se va pasando. No viene sino para irse al pasar. Con esto, Nietzsche da con “el rasgo fundamental del tiempo en su esencia temporal y propia” (Heidegger, 2001b, p. 85). La venganza es contravoluntad de la voluntad contra el tiempo, lo que quiere decir –porque la *y* de la fórmula de Nietzsche Heidegger la lee como un, *es decir*– contra el pasar y su carácter pasajero. Para la voluntad, esto es algo contra lo que no puede hacer nada. Es con lo que todo querer choca irremediablemente, como la piedra que no se puede hacer rodar y que destina al ser a la petrificación dolorosa de un umbral de paso. Como voluntad que padece, “ella misma se convierte en sufrimiento por el pasar, un sufrimiento que luego quiere su propio pasar y con ello quiere que todo sea digno de pasar. La contravoluntad con el tiempo rebaja lo pasajero” (Heidegger, 2001b, p. 86). Volvemos al tiempo, para luchar contra la venganza más profunda, que para Nietzsche es la que, desde Platón, ubica los ideales como ultratemporales, como absolutos y donde lo temporal queda como lo propiamente no-ente. El hombre no podrá tomar bajo su custodia a la tierra como tierra, si rebaja lo terrenal mediante su espíritu de venganza. Para salvar la tierra, lo primero es liberarse del espíritu de la venganza. Es ese el puente a la más suprema esperanza.

La liberación de la venganza comporta una afirmación. Afirma lo que la contravoluntad del espíritu de la venganza rechaza, que es el tiempo y su pasar. Se quiere que permanezca el pasar, pero no sólo yéndose, sino que, continuamente volviendo, para que “el pasar y lo que pasa de este pasar regrese en su venir como lo Mismo” (Heidegger, 2001b, p. 87). La voluntad se convierte en la portavoz del círculo, representándose al ente en el retorno eterno de lo Mismo, lo que para Heidegger quiere decir que “sólo cuando el ser del ente se presente para el hombre como retorno de lo Mismo, sólo entonces puede el hombre pasar por el puente *y*, liberado del espíritu de venganza, ser el que pasa al otro lado, el ultrahombre [Überschmensch]” (Heidegger, 2001b, p. 87). El Zarathustra

de Nietzsche es el maestro que ha conducido la reflexión hasta ahora vigente para liberarla del espíritu de venganza llevándola hacia sí, que es el eterno retorno de lo Mismo. Esto es lo que debe ser cuestionado, según Heidegger. No para refutar la filosofía de Nietzsche, sino para mostrar cómo en Nietzsche aparece algo que él no fue capaz de pensar. Nietzsche queda detrás de lo pensado por él, terminando con el modo de pensar que ha estado vigente hasta ahora. La doctrina nietzscheana del eterno retorno no nos libera completamente del espíritu de venganza ni del pensar metafísico. Pero cuando Nietzsche *poetiza* o, literalmente, *excogita* (Heidegger, 2001b, p. 91) con el Zarathustra, nos señala el camino hacia algo no pensado, e impensable, por el pensar de la Metafísica.

Lo decisivo de la esencia de la Metafísica es que la diferencia que la constituye permanezca en presencia, como lo primero y lo fundamental. De esto se desprende la importancia que tiene para Heidegger la figura de Zarathustra y lo enigmático de su presencia. El maestro *es* la pertenencia mutua del eterno retorno y del *ultrahombre*, entre lo que ya no es y lo que está por pasar. Mientras que “eterno retorno” es el nombre del ser del ente, *Übermensch* es lo que nombra la esencia del hombre que se corresponde con el ser. La sobreabundancia a la que se dirige la “gran nostalgia” de Zarathustra radica en esto: la inagotable consistencia del devenir, que es la manera en que la voluntad se quiere a sí misma en el eterno retorno de lo Mismo. Zarathustra no dice dos cosas distintas, sino que con su doctrina del *Übermensch*, y para esta, *enseña* el eterno retorno de lo mismo. Es la copertenencia del ser y la esencia del hombre lo que “enseña mostrando”. Pero esta mutua pertenencia permanece como tarea para el pensar, en la medida en que el ser no es un artefacto del hombre ni el hombre un “caso especial” en los confines del ente.

Esto explica que sean los animales quienes acompañan a Zarathustra para decirle quién debe llegar a ser para ser el que es. El águila, “el más orgulloso de los animales”, y la serpiente, “la más sagaz”, se ensamblan “en el círculo en que vibran, en el anillo que circunda su esencia; y que junta una vez más círculo y anillo uno dentro de otro” (Heidegger, 2001b, p. 91). El círculo de la metafísica tiembla en la grieta de la diferencia ontológica, y el anillo que circunda su esencia –el águila volando en círculos en el aire, mientras la serpiente se enrolla en su cuello “en signo de amistad”– constituye la topología del ensamblaje de estos dos animales –el más orgulloso y el más sagaz– trayendo hacia nosotros, en lo que muestran, el problema del *lugar* al que pertenecen Ser y Nada, que es donde emplaza su esencia el nihilismo.

Mientras que el nihilismo es la negación del *topos* en el que el pensar podría acontecer, la posibilidad de enfrentarlo dependerá de una consideración adecuada del carácter topológico del pensar (Malpas, 2012, p. 98). Como propone Heidegger a Jünger: pensar la topología antes que la topografía del nihilismo. Tanto el anillo como el círculo no deben considerarse como figuras tomadas al azar por Heidegger. No sólo porque el anillo es en sí una figura topológica, dada su propiedad fundamental de ser doblemente conexas, lo que la opone a la circunferencia. Además, esta transformación topológica del círculo en anillo, con que Heidegger piensa el lugar de la verdad del ser, puede seguirse desde *Ser y tiempo* hasta *La Cosa*. Entre ambos textos, existe un trayecto que va desde las entradas y salidas del “círculo” en que se mueve la comprensión del Dasein, hasta el “anillar del anillo” que abre el mundo en su juego de espejos, para que la cosa esencia y demore en su esencia (Cattaneo, 2016).

Con la metafísica de Nietzsche se consuma el *círculo* de las posibilidades señaladas de antemano a la Metafísica. Como técnica, la Metafísica ha constituido el almacén [*Gestell*] de un ordenamiento de la tierra que va a ser largo, haciendo que el final de la Metafísica dure tanto o más que sus dos mil años de historia. Es imperativo para la filosofía abandonar el lugar de garante de ese ordenamiento “explicando los hechos” del nihilismo, para tomar posición en la división entre Metafísica y pensar. No para simplemente oponerse a la Metafísica –ya que esa es la posición subyacente que niega el *topos* del pensar– sino para llegar a pensar *a fondo* su impensado. Si la historia de la Metafísica es toda la historia que hay, esta historia no es la de los fundamentos, no es la historia del *Grund* constituyente de la totalidad del ente, sino que es la historia de nuestro destierro junto al ser. El pensar que comienza extrañándose de casa, haciéndose extraño en lo que considera su hogar, le está destinado poner iluminar la esencia de la técnica moderna y su dominio planetario, que es *una* forma del eterno retorno de lo Mismo: la mismidad problemática en que se pertenecen Ser y hombre.

V.

El intento de decir con Usted algo *de línea* –escribe Heidegger a Jünger– topa con una “dificultad especial”: habla el mismo lenguaje más allá y más acá de la línea. Parece que se ha atravesado la línea y

abandonado la posición del nihilismo, pero el cruce no es tal mientras “haya quedado su lenguaje” (Heidegger, 1994, pp. 85-86).

No es el lenguaje como medio de expresión a lo que se refiere Heidegger con esto. Heidegger apunta a que lo que ha llegado a expresarse—no hay que olvidar que el diálogo gira en torno a la oposición, propuesta por de Jünger, entre “nueva época de donación del ser” más allá [über] del nihilismo o el anonadamiento del ser en la Nada— sea afectado por su expresión. Es una exigencia para el pensar romper con la apariencia de la expresión. Esta supone que si es en el lenguaje donde aparece lo primero de todo y donde todo se emplaza, lo que aparece allí debe ser pronunciado a partir de las palabras adecuadas, que permitan captarlo en su ser. Se asume la presencia para llevarla posteriormente a su expresión mediante un conocimiento asegurado. Pero no podremos responder a la interpelación del ser, sustituyendo una terminología antigua por una nueva. Porque al hacerlo, dejamos intacta la suposición de la “presencia” —es decir, el sentido del ser para la Metafísica. Es el lenguaje metafísico, y no sólo sus conceptos, lo que ha endurecido la barrera de la superación del nihilismo. El cruce de la línea, el que ese lenguaje “no quede”, no implica una transformación de los dichos, sino que una mutación del decir y de nuestra relación con el lenguaje, que nos permita meditar nuestra relación con el Ser.

Romper con la “apariencia” de poderío de la representación, conlleva para Heidegger una renuncia, una entrega que permite que la lengua filosófica exista y que pueda filosofar, en tanto que lengua. Anterior a toda nominación, en una relación más originaria con la cosa del pensar, “el lenguaje acoge la diferencia, en cuanto deja a la diferencia ontológica acontecer en lo propio suyo” (Oyarzun, 2005, p. 103). Lo que *es* podrá seguir *siendo* a resguardo de la palabra [*Sprache*]. Este es el meollo del dejar ser y de la renuncia y lo que nos resguardará en el desamparo, en el doloroso peso de nuestro propio ser (Oyarzun, 2005, p. 104).

Comprender la esencia del nihilismo requiere emprender, con anterioridad, la explicación de la esencia del Ser. Sólo por ese camino puede explicitarse la pregunta por la Nada. Lo que explica que la metafísica occidental tenga necesariamente que caer en el nihilismo se encuentra en que esta pregunta falta, por considerarse superflua (Heidegger, 2014, p. 567). Mas esta pregunta “se extingue si no abandona el lenguaje de la metafísica, porque el representar metafísico impide pensar la pregunta por la esencia del ser” (Heidegger, 1994, p. 101). A lo que los hombres llaman Ser es a su donación. Esta donación acontece

ahora bajo el dominio del nihilismo, que lleva a que el hombre se aparte de tal manera del ser, que puede atestiguar que se encuentra sólo consigo mismo, nunca con el Ser. El hombre subsiste sólo como inherencia a sí mismo, lo que refleja “el desgaste de su existencia” y el abandono del ser bajo el dominio total de lo que Jünger llama “carácter del trabajo” (Heidegger, 1994, p. 101). Como el acontecimiento y el retiro del ser no se dejan representar, pareciera que el ser sólo afectara por instantes a los hombres, a diferencia de la realidad efectiva, cuando el hombre existe, en tanto que Mismo, en el ámbito de la donación. Así, del “ser mismo” se dice “demasiado” o “demasiado poco”, ya que no logramos traer a la presencia y “poner” en relación, mediante la representación, lo que ya está en ella (Heidegger, 1994, pp. 102-103). Hacer un discurso sobre la “donación del ser” es por esto profundamente problemático. Porque es el discurso *sobre* el ser lo que nos impide acceder al Ser que es donado y lo que impide que la donación pueda acceder al Ser. El discurso, por su misma constitución, sólo podría insistir en que la *presencia* a veces es del «hombre» y a veces del «Ser», intentando hacer de la presencia del Ser otra cosa que la Nada. Pero sólo evitando la caída en lo nulo, no puede decir que «el Ser» y «el hombre» son lo mismo, en el sentido de una pertenencia mutua. El discurso no alcanza el ámbito de la pregunta, ya que, diciendo a partir de él, “seguimos dejando a ambos [Ser y hombre] ser para sí” (Heidegger, 1994, p. 105).

Si “Ser” dice la *mismidad* problemática en que la esencia del Ser y la esencia del hombre se pertenecen, no depende del primero que el decir sea adecuado o no al segundo. Pero tampoco puede abandonarse al “capricho de los que dicen” las palabras fundamentales que llegaríamos a utilizar luego de atravesar la línea. Nuevamente, no se trata de oponer el Ser a nuestro propio empeño. Lo problemático es que el pasaje “sobre la línea” se mueve en el ámbito de la Nada, y que esta no desaparecerá con la consumación del nihilismo. La sombra de la nada seguirá acompañado al Ser, ya que el Ser es *nada* de lo ente. El nihilismo sólo podrá ser pensado adecuadamente cuando el *nihil* abandone su apariencia anonadante ligada al valor, para alcanzar a los hombres convertida en el Ser (Heidegger, 2014, pp. 563-567; Heidegger, 1994, p. 106). Dándole lugar, es la nada la que determina la tensión de su existencia fáctica. Esto explica que el “círculo mágico” de lo Mismo sea constitutivo del pensar, burlándose a sí mismo cada vez que intenta, en algún momento de su recorrido, transformar lo “Mismo” en una presencia plena. El círculo “es una espiral oculta” –aquella que más arriba nos enseñaban mostrando

los animales de Zaratustra. Como espiral, la línea debe ser llevada hacia su retorsión, que es recogimiento y reenvío de nuestra esencia junto al Ser. Si la espiral se oculta en el agotamiento del círculo, no podremos saber nada de la esencia de la Nada, del Ser y del nihilismo, a mediante proposiciones enunciativas (Heidegger, 1994, p. 107).

Otro decir es exigido. Si este involucra que lo que ha llegado a expresarse se quiebre y disperse en su *llegar a ser*, comprendemos que para Heidegger la marca del cruce de la línea sea una tachadura en forma de cruz (X) que cae sobre el Ser, la que señala el despliegue unitario de la cuaterna [*das Geviert*] en que esencia todo lo que es: cielo, tierra, divinos y mortales. La marca pretende impedir la representación metafísica del ser como presencia más allá de sus contingencias. Porque es el ser como *más allá* lo que permite que la metafísica represente al hombre como animal racional. Como ser vivo dotado de *logos*, determinado a partir del vivir y del vivenciar. Pero el lugar esencial del hombre es *en* el Ser. Ante todo, debe convertirse [*werden*] en mortal, ser capaz de muerte. La muerte es “el cofre de la nada”, el albergue [*Gebirg*] del Ser, lo que acoge dentro de sí, por no ser algo mero ente, lo “esenciante del ser”. Llegando a ser mortales, los hombres *son* la relación esencial con el ser en tanto que ser (Heidegger, 2007b, p. 251). El Ser necesita de la esencia humana devenida mortal para abandonar la apariencia del para-sí. Con ello, la presencia marcada y diferida se vuelve hacia la esencia humana. En ella se consuma la donación, siempre que la esencia humana se acuerde en ella (Heidegger, 1994, p. 108). El ser del hombre es la memoria del Ser, pero del Ser tachado. El hombre pertenece a la tachadura del Ser, a lo infranqueable de la línea pre-ontológica. De esta recibe el mandato para pensar, porque esta forma de presencia es lo que funda la donación del Ser. Pensada así la Nada, el hombre no participa contingentemente, sino que esencialmente, del nihilismo (Heidegger, 1994, p. 109). La esencia del hombre pertenece a la esencia del nihilismo; *es* su zona y *es* la línea que la constituye.

En *La voluntad de poder*, Nietzsche describe el nihilismo como una situación en la que el hombre “abandona el centro para dirigirse hacia la X”. Sentencia del todo equiparable, y tal vez hasta complementaria, de la de Heidegger, cuando sostiene que el nihilismo es el proceso en el cual, del Ser *como tal*, “ya no queda nada”. Por lo tanto, “que el hombre abandone el centro para dirigirse hacia la X sólo es posible porque “del Ser ya no queda nada” (Vattimo, 1987, p. 23). Pero no sólo en el plano de las definiciones puede verse concordar a Nietzsche y Heidegger.

También sobre los contenidos y los modos de manifestación del nihilismo sus proposiciones concuerdan, a pesar de que para Heidegger parezca algo deseable ir “más allá” del nihilismo, mientras que para Nietzsche el nihilismo es todo cuanto debemos esperar. Para Nietzsche el proceso del nihilismo puede resumirse como la muerte de Dios o la desvalorización de los valores supremos, mientras que para Heidegger el “Ser se aniquila cuando se transforma completamente en valor” (Vattimo, 1987, p. 24). Esta coincidencia habría que entenderla a partir de las implicancias de la reducción del Ser al valor.

Si el Ser no está en posesión de sujeto, si no es puesto por él mismo como causa o supremo valor, el ser se disuelve sin reservas en las “transformaciones indefinidas” del discurrir del valor (Vattimo, 1987, p. 25). Este deslizamiento es lo que da su verdadero papel teórico “a la muerte de Dios” en Nietzsche y lo que entrega el “axioma de su teología”. *Hay para los dioses varias maneras de morir*: esta constatación, es una especie de firma o marca de los dioses (Dumoncel, 2011, pp. 24-25). El “nihilismo consumado” que se desprende de esto, impide que la liquidación de los valores supremos restablezca una nueva situación de valor –al modo del “valor de la ausencia de valor”– al demostrar que se ha vuelto superfluo afirmar lo “propio” de cada cual: el mundo verdadero se torna fábula (Vattimo, 1987, p. 28). La fábula, como el *descogitar* poético de Zaratustra, es el mundo verdadero, porque no hay ninguna verdad trascendente que la demuestre como falsa. La fábula “es un experimento con la verdad”, que atenta contra el valor metafísico de una experiencia auténtica y sólidamente fundada: “la autenticidad –lo propio y la reapropiación de lo propio– ha perecido con la muerte de Dios” (Vattimo, 1987, p. 29). La técnica, por tanto, también es fábula. Es saga, mensaje transmitido que se realiza en la historia de la metafísica. Pensada de esta manera es posible despojarla de sus pretensiones de constituirse en una nueva “realidad fuerte”, que pueda aceptarse como evidente (Vattimo, 1987, p. 29).

En el diagnóstico de “deshumanización” por efecto de la técnica, perdura el esfuerzo metafísico de sobrepasar la alienación de la subjetividad mediante la subjetividad, con miras a una reapropiación de sí. Este esfuerzo de reapropiación es el que conduce siempre a un menos en plenitud, y lo que alimenta en el hombre el nihilismo reactivo, que hace crecer en él la voluntad como venganza. Cuando aún si nada se presenta como tal, “hay” superación. Cada vez que la Metafísica se lanza hacia la superación, en la captura de su propia esencia, encuentra

una Nada de presencia que es, sin que lo sepa, lo que la funda, y la desfonda, en el Ser. Con la consigna de dejar a la metafísica “abandonada a sí misma”, Heidegger entiende que en la imposición universal de la *Gestell* también se encuentra el “primer e insistente destello” del *Ereignis* (Heidegger, 1990, p. 90). Como esencia del mundo técnico, en la *Gestell* encontramos una mutua pertenencia del hombre y del Ser. La mutua “provocación” de hombre y ser, rasgo característico del mundo técnico, sucede como *acontecimiento apropiador*. El ser se sustrae en una dirección que no es la prevista por su determinación metafísica, sin dejar de permanecer en contacto con ella. Y el hombre es un “indicador”, un “signo por interpretar en el camino hacia lo que se sustrae” (Heidegger, 2008, pp. 20-21).

Esta orientación de la experiencia en el mundo técnico permite agregar un matiz a lo planteado por Jünger respecto de la fotografía. Para Jünger, la historia mundial corre el riesgo de convertirse en una colección de imágenes inmediatamente disponibles. Los medios técnicos provocan una especie de eterno presente, que hace que nuestra era de la “reproductibilidad técnica” se caracterice por la retirada del sentido como acontecimiento. El retiro es un atentado contra el entendimiento, porque mientras más se nos acercan los “hechos”, menos capacidad tenemos de entender el mundo que nos traen. Pero en el contexto del retiro como *acontecimiento apropiador*, como sostiene Eduardo Cadava (2014), la fotografía “no consisten en la capacidad de reproducir un objeto, sino que en la de separarlo de sí”. Lo que hace a la fotografía ser tal, “es su fuerza de interrupción de las condiciones de configuración y percepción del mundo”. Si no hay nada antes que la *fotografiabilidad* del mundo, “el mundo surge desde el instante de su muerte”. Porque buscando eternizar su objeto, la fotografía vuelve una y otra vez al *acontecimiento* de su muerte, haciendo surgir con su búsqueda, la historia a la que ya no pertenecemos. Debido a su anhelo de perdurar, la fotografía acoge su propia muerte (Cadava, 2014, pp. 38-40; 58-59).

En el *Ereignis*, el Ser y el hombre adquieren lo que les es esencial. Se despojan de las determinaciones que les prestó la metafísica: la solidez, la fundación, lo propio, la fortaleza, la realidad, etc. Pensar el *Ereignis* como *acontecimiento apropiador* significa disponerse a construir y habitar un “ámbito oscilante en sí mismo”, en el que ser y hombre podrán alcanzarse sin alcanzarse. No será sino del lenguaje de donde “el pensar reciba la herramienta de trabajo para esa construcción en equilibrio” (Heidegger, 1990, p. 93).

Lo que el pensar recibe del lenguaje debe ser pensado en la puesta en relación del *Ereignis*, la *Überwindung* y la *Verwindung*. “¿En qué consiste, pues la superación [*Überwindung*] del nihilismo? En la convalecencia [*Verwindung*] de la metafísica” (Heidegger, 1994, p. 112). La Metafísica no ha hecho todavía su salida efectiva. Agotada y superada, es como ejerce el mayor de sus dominios. Permanece con *nosotros* como lo hacen los rastros de una enfermedad; como un dolor al que nos resignamos, nostálgicos del ser y exiliados de las palabras exactas. La metafísica es nuestro presente y nuestro pasado por venir. Inscrita en la diferencia ontológica, la Metafísica es irreductible. Al igual que la diferencia ontológica, que jamás podrá ser congregada plenamente en la presencia, la Metafísica no puede alcanzarse, absolutamente, a sí misma.

Con la *Verwindung*, entendida no sólo como convalecencia, sino que también como *torsión*, Heidegger asegura que, si la diferencia ontológica es el destino de la Metafísica, antes de superarla, es necesario padecerla, agotándola en la *retorsión* de su clausura. En la línea trazada entre la superación [*Überwindung*] y la Metafísica, se sostiene “inestablemente” la apropiación [*Verwindung*] de su esencia nihilista, entre olvido y rememoración. El rememorar recuerda lo que ha sido pero que no ha pasado, lo que ha sido sin presentarse, prolongando en la historia el *acontecimiento* del Ser (Heidegger, 1994, p. 115). El ser se retira en su secreto para darse como la promesa de sí mismo. Si el lenguaje, como la casa del ser, no arriba nunca a la presencia, es porque este no promete algo en tanto tal, sino que “promete su promesa”, permaneciendo, incondicionalmente, delante de sí mismo. El lenguaje puede ser considerado como una *afirmación* [*Affirmation*] o un *afirmativo* [*Affirmative*], que expone lo no arribado, entregando lo que no puede darse. Es un evento o “formación” que bajo ninguna forma llega a ser exhaustivamente (Hamacher, 1991, p. 1144). Este permanecer fuera en su retirarse, que esencia en el nihilismo, es lo que se esencia en toda época de la historia del ser. *Ek-sistiendo*, el Ser se promete en su desocultamiento, y como promesa de su verdad, “retiene en sí su propia esencia” (Heidegger, 2013, p. 827), determinando una época del Ser y la cura de un pensar por venir.

Bibliografía

- Cadava, E. (2014). *Trazos de luz: tesis sobre la fotografía de la historia*. P. Cortés Rocca (trad.), Santiago: Palinodia.

- Cassin, B. (2014). *La nostalgia. Ulises, Eneas, Arendt*. P. Betesh (trad.), Buenos Aires: Nueva Visión.
- Cattaneo, G. (2016). *Topología del ser, topología del sujeto. Un diálogo entre Martin Heidegger y Jacques Lacan (Tesis de Doctorado)*. Santiago: Universidad de Chile.
- Dumoncel, J.-C. (2011). En torno a la muerte de Dios. La doctrina escondida del Zaratustra de Nietzsche. *Me cayó el veinte*, 23, 23-33.
- Hamacher, W. (1991). Afirmativa, Strike. *Cardozo Law Review*, 13(4), 1133-1157.
- Heidegger, M. (1990). *Identidad y diferencia*. H. Cortés, & A. Leyte (trads.), Barcelona: Anthropos.
- ____ (1994). Hacia la pregunta por el ser. En M. Heidegger, & E. Jünger, *Sobre el nihilismo*. J. L. Molinuevo (trad.), (pp. 71-127). Barcelona: Paidós.
- ____ (2000). Tiempo y Ser. En M. Heidegger, *Tiempo y Ser*. M. Garrido, J. Molinuevo, & F. Duque (trads.), (pp. 19-44). Madrid: Tecnos.
- ____ (2001a). Superación de la metafísica. En M. Heidegger, *Conferencias y artículos*. E. Barjau (trad.), (pp. 51-74). Barcelona: del Serbal.
- ____ (2001b). ¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? En M. Heidegger, *Conferencias y artículos*. E. Barjau (trad.), (pp. 75-94). Madrid: Tecnos.
- ____ (2007a). La Vuelta [Die Kehre]. En M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*. F. Soler & J. Acevedo (trads.), (pp. 191-203). Santiago: Universitaria.
- ____ (2007b). La Cosa. En M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*. F. Soler & J. Acevedo (trads.), (pp. 233-257). Santiago: Universitaria.
- ____ (2008). *¿Qué significa pensar?* R. Gabás (trad.), Madrid: Trotta.
- ____ (2014). *Nietzsche*. J. L. Vermaal (trad.), Barcelona: Ariel.
- Jünger, E. (1994). Sobre la línea. En M. Heidegger & E. Jünger, *Acerca del nihilismo*. J. L. Molinuevo (trad.), (pp. 15-69). Barcelona: Paidós.
- ____ (1995). *Sobre el dolor. Seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*. A. Sánchez Pascual (trad.), Barcelona: Tusquets.
- Malpas, J. (2012). *Heidegger and the Thinking of Place: Explorations in the Topology of Being*. Massachusetts: MIT.
- Oyarzun, P. (2005). *Entre Celan y Heidegger*. Santiago: Metales Pesados.
- Vattimo, G. (1987). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. A. Bixio (trad.), Barcelona: Gedisa.
- ____ (1992). *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. J. C. Gentile (trad.), Barcelona: Paidós.

