

## MÁS ACÁ (ALLÁ) DE HEIDEGGER

### A CLOSER HEIDEGGER TO OVERCOME HEIDEGGER

Agustín Muratore (Universidad del Salvador).

a.muratore@usal.edu.ar

Artículo Recibido: marzo de 2022

Artículo Aprobado: junio de 2022

#### Resumen.

Partiendo de la noción heideggereana de “metafísica” y de su “consumación/culminación”, y a través de un rodeo por Hegel y Nietzsche, el trabajo se propone visitar la propuesta de un nuevo proyecto ontológico, tal como es formulada por Heidegger en la conferencia *El principio de Identidad* (1957). Desde allí, se procura poner en diálogo el proyecto del filósofo de Messkirch con dos filósofos de la liberación argentinos: Enrique Dussel y Mario Casalla. De la mano de ambos, intentaremos sugerir cuál fue la limitación del planteamiento de Heidegger para iniciar un nuevo pensamiento.

**Palabras clave:** Heidegger, nuevo pensamiento, Filosofía de la liberación, Dussel, identidad.

#### Abstract.

Departing from the heideggerean notion of “metaphysics” and its “consummation/culmination”, and through a roundabout in Hegel’s and Nietzsche’s thought, this work pretends to revisit the proposal of a new ontological project, as it is drawn up by Heidegger in his conference *The principle of identity* (1957). From there, this contribution intends to establish a dialogue between Heidegger’s project and two Argentinean philosophers of liberation: Enrique Dussel and Mario Casalla. Making use of their notions of “Exteriority” and “Situated-thinking” the work tries to suggest which were the constraints of Heidegger’s proposal to really start off a new thinking

**Key words:** Heidegger, new thinking, Philosophy of liberation, Dussel, identity

*Erst wenn wir uns denkend dem  
schon Gedachten zuwenden,  
werden wir verwendet für  
das noch zu Denkende.*

[Sólo cuando nos volvemos  
con el pensar hacia lo ya  
pensado, estamos al servicio  
de lo por pensar]

(Heidegger, *El principio de Identidad*, 1957/2002: 83)

*Es en el pobre y oprimido ('en el pueblo',  
según otra expresión) en donde se manifiesta  
lo nuevo de la historia, que el filósofo  
ha de pensar y decir.*

(Puntos de referencia de una generación filosófica, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, 1973).

## **I. Introducción.**

Será nuestro propósito en el presente trabajo comprender qué es metafísica para el pensamiento heideggereano y, particularmente, qué entiende el filósofo de Messkirch por su “consumación” o “culminación”, para leer desde esa peculiar situación su propuesta de un nuevo proyecto ontológico y cuestionarla críticamente.

Intentaremos identificar la idea heideggereana de “metafísica” y de su “consumación” a través del pensamiento de dos autores que consideramos que ejemplifican, cada uno a su modo, dicha culminación: Hegel y Nietzsche.

Desde esa comprensión, analizaremos la propuesta que presenta *El principio de identidad* (1957) como un posible modo de pensar no-metafísico mediante el “paso atrás”. En este punto del desarrollo del trabajo, pondremos en diálogo a Heidegger con algunos Filósofos de la liberación argentinos, ambos integrantes de la ‘línea fundadora’ de dicha

corriente: Enrique Dussel y Mario Casalla. A partir de los conceptos de ‘Exterioridad’ (Dussel) y ‘Situacionalidad del pensamiento’ (Casalla) —y anticipando nuestra conclusión— intentaremos evidenciar qué fue de lo que careció (a nuestro juicio) el pensar heideggereano para iniciar verdaderamente un *nuevo pensamiento*.

Desde estas primeras líneas deseamos dejar aclarado que no se trata de “criticar” a Heidegger en un sentido negativo o destructivo, sino más bien lo contrario, esto es, de interpelarlo constructivamente. Deseamos adentrarnos —hasta donde nos resulta posible— en las profundidades de su pensamiento, para volver a pensarlo críticamente. Creemos que no debemos olvidar que Heidegger es quien nos ha legado la convicción de que el fracaso de la metafísica no implica el fracaso del pensamiento. Como indica Leyte, Heidegger piensa *en* el desierto y *contra* el desierto (2002: 8), y pensamos que de este modo nos abrió el *claro* en el que es posible un nuevo pensamiento, sin perjuicio de que por nuestra parte consideremos que debido a limitaciones “geometafísicas” (como gusta decir Casalla) no haya podido inaugurarlos realmente.

Estamos convencidos de que el pensamiento heideggereano sigue reclamando un diálogo hasta el día de hoy, y es con esa intención que sugerimos estas líneas.

## II. ¿Qué es metafísica?

Como primera cuestión, debemos comenzar por comprender la idea de metafísica desde la que parte el pensar de Heidegger. Con el título del apartado no estamos haciendo referencia exclusiva a *Was ist Metaphysik?* de 1930, sino que nos preguntamos efectivamente por lo que entiende Heidegger por “metafísica”.

La caracterización que el filósofo de Messkirch realiza de todo el pensamiento occidental desde Platón a Nietzsche resulta en igual medida revolucionaria y profunda. Pues probablemente haya sido Heidegger el más lúcido intérprete del acabamiento del “modelo metafísico” y el consecuente derrumbe de la civilización europeo-occidental. Heidegger se vio de frente con la caducidad total de una tradición de vida y pensamiento, pero no se limitó a pensar sus consecuencias sino que su motivación fue encontrar su origen para poder, desde allí, comenzar su superación.

Es a partir de la interpretación heideggereana de toda la tradición metafísica occidental desde donde consideramos que a nosotros se nos abre el *claro* para un nuevo pensar, pues su síntesis crítica sigue reclamando un nuevo recomienzo. Esto fue lo que intentó Heidegger hasta donde el lenguaje se lo permitió. Compartimos con Casalla la afirmación de que, después de Heidegger, “Europa” puede ser cualquier cosa menos ingenua.

Podemos comenzar por afirmar que “metafísica” para Heidegger no mienta una disciplina filosófica o “rama” de la Filosofía, sino que indica más bien el rasgo fundamental de la ideología europeo-occidental. “Metafísica” es el modelo de vida y pensamiento que nació en la Grecia platónico-aristotélica sobre la que Europa labró su destino y el de los pueblos incorporados a su imperio (Casalla, 1973: 16).

Heidegger piensa desde el acabamiento metafísico en su consumación efectiva. El “fin de la metafísica” no es ni más ni menos que una tradición agotada. En cierto punto ello excede al acabamiento de la filosofía como “disciplina”. No es una cuestión meramente intelectual, no es sólo un paradigma ideológico que puede ser reemplazado por otro. Es el agotamiento del sistema en su conjunto, ya no hay reemplazo posible porque quedó trunca la propia matriz de pensamiento en la que se sucedieron todos los sistemas de pensamiento. El acabamiento metafísico implica que los fundamentos sobre los que descansa la civilización occidental se derrumbaron. Pues cada conceptualización de los últimos dos mil quinientos años de pensamiento está articulada de este modo “metafísico”, detrás de cada sistema, independientemente de cuál en particular, se encuentra esta determinación metafísica, condicionando todo posible decir.

Ahora bien, los textos donde Heidegger desarrolló de modo más sistemático el problema de la “metafísica” y su consumación efectiva son *Was ist Metaphysik?* de 1930 y *Einführung in die Metaphysik* de 1935. Aunque no desde la misma perspectiva, ambos textos cuestionan el fundamento de la metafísica. Podemos indicar que la “metafísica” es la historia de un largo olvido, o la historia de un error. En su *Einführung in die Metaphysik* Heidegger nos indica que el núcleo de la metafísica es la pregunta “¿por qué es el ente y no más bien la nada?” (1987/2003: 11). Sin embargo, unas páginas más adelante, el filósofo nos advierte:

Pero, ¿qué es lo que preguntamos propiamente? Preguntamos por qué es el ente como tal. Por tanto, preguntamos por el fundamento debido al que el ente *es* y *es lo que es* y debido al que *no es* más bien la nada. En el fondo preguntamos por el ser. Pero ¿cómo lo hacemos? Preguntando por el ser del ente, interrogamos al ente en referencia a su ser. (1987/2003: 38)

De ello resulta que la verdadera primera pregunta metafísica es “¿qué pasa con el ser?” La metafísica en su preguntar por el ente, siempre, ya ha preguntado de antemano por el ser. El pensar metafísico en su totalidad se mueve sobre un cierta comprensión del ser que nunca resulta cuestionada o tematizada. Careciendo de ese fundamento, termina por resultar infundada. El “olvido del ser” es justamente esta exclusión del ser de toda investigación metafísica, para cuestionar rigurosamente al ente. Contestar a la pregunta “¿qué pasa con el ser?” implica para Heidegger indagar en los dos mil quinientos años de pensamiento metafísico para encontrar su fundamento originario. Se trata de encontrar el comienzo del pensar meta-físico.

Con relación al punto que nos compete, los planteos de la *Einführung* y de *Was ist Metaphysik?*, en lo sustancial, no se alejan de la preocupación fundamental de su gran obra *Sein und Zeit* de 1927. Allí, quizás de forma más clara aún que en las otras dos obras reseñadas, y luego de citar un pasaje del *Sofista* de Platón, Heidegger indica: “¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra ‘ente’? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser*” (1927/2013: 15).

Como lo indica la primera línea de *Sein und Zeit*, hoy esta pregunta ha caído en el olvido. Y entendemos que por “hoy” debe interpretarse: desde hace dos mil quinientos años. Desde su planteamiento originario en los presocráticos, ha enmudecido “como pregunta temática de una efectiva investigación” (1927/2013: 17). Resulta así que la “ontología fundamental” que se desarrolla en *Sein und Zeit* es un estudio sobre el sentido del ser, que pretende corregir dos mil quinientos años de mala comprensión, que han desembocado en el agotamiento de un modelo (el metafísico), traduciendo al ser de lo ente en un conjunto de objetos manipulables técnicamente. El desarrollo de *Sein und Zeit* juzgamos que queda perfectamente resumido en el propio título de su “Primera Parte”, pues la obra no es otra

cosa que “la interpretación del Dasein por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser”.

No es la intención de este trabajo desarrollar con profundidad *Sein und Zeit*, sino dejar en claro cuál es la pregunta metafísica fundamental para Heidegger (¿qué pasa con el ser?, o ¿cuál es el sentido del ser?), y cuál fue el problema en sus sucesivas respuestas (el olvido de la diferencia entre ser y ente, o el enmudecimiento de la pregunta como temática de investigación). Como indica Arturo Leyte, en este caso la potencia de la filosofía no viene del hecho de que trate algo, sino precisamente de su no-tratar algo (2002: 14).

La “metafísica” occidental es esta historia de un error/olvido referido a la diferencia ontológica entre ser y ente. En muy resumidas cuentas, desde el punto de vista heideggereano, la “anormalidad” de la pregunta metafísica comienza en Grecia. En un primer término, con el pensamiento presocrático, se afirmó simplemente que *el ser es*, dándose por supuesta su diferencia y *relación* con lo ente. El verdadero problema surgió cuando se pretendió dar una *respuesta* a la pregunta por el ser, pues cuando esa pregunta se contesta, lo sindicado en la respuesta ya no será el ser sino un ente particular. Lo que caracteriza a este modo, podríamos decir patológico, de encarar la pregunta por el ser es la aproximación teórica, la intención de tener presente *lo que es* bajo la forma de la generalidad y totalidad. Como indica Leyte, esto inaugura un modo de “hacer”, porque ese tener presente todo lo que hay nos obliga a construirlo, a producir algo que no se presenta a la presencia inmediata (Leyte 2002: 15).

La efectiva historia del error metafísico comienza, para Heidegger, con Platón. Éste contesta la pregunta por el ser, indicando que el ser es la Idea, por resultar lo que tiene de general cada cosa que es, lo común frente a la diversidad de entes individuales, que pierden todo derecho individual de existencia, pues ahora se la deben a la Idea. Paradójicamente la Idea, lo más real entre lo real, no está en la realidad. No la encontramos en la *physis* sino *meta-physis*. Presenciamos el nacimiento de la meta-física. Lo verdadero ya no es de este mundo, y el tiempo resulta negado, o más bien afirmado únicamente como presente permanente. La diferencia-*relación* originaria entre ser y ente (agregamos *relación* porque el ser sólo lo es de lo ente, limitarnos a la mención de la diferencia puede desvirtuar el planteo) queda traducida a lo verdaderamente ente (la Idea metafísica) y lo no verdaderamente ente

(las cosas físicas, ahora apariencias). Desde este momento (y hasta Heidegger) hacer filosofía será hacer metafísica.

### III. ¿Qué es “consumación” de la metafísica?

Para comprender qué es la “consumación” metafísica desde la que Heidegger escribe (*en* el desierto y *contra* el desierto) debemos hacer una previa mención a lo que Arturo Leyte denomina la *dimensión operativa de la idea*.

La partición metafísica deviene a su vez una partición que podemos denominar intra-meta-física. Dentro del mundo de la “Verdad” (el meta-físico) se presenta una división del propio medio en partes, en compartimentos en gran medida inconexos entre sí. Por medio de la división del “ser” (la Idea) en marcos de conocimiento, se abre la posibilidad del dominio controlado universal. Ello debe ser sumado a que las cosas a ser dominadas ya ni siquiera tienen un “derecho” a existir autónoma e independientemente, pues deben su “ser” a la Idea. Son lo que son por su *methexis* en la Idea, pero en sí son-nada. La perspectiva desde la que el pensamiento meta-físico se aproxima a la cosa-nada es una perspectiva de planificación y dominio, donde conocer es dominar (“conocer es poder”, dirá Bacon), pues recordemos que tener presente *todo* lo que es bajo la forma de la generalidad implica un *hacer*, toda vez que aquel requisito no lo cumple nada de lo que se presenta de modo inmediato. Por lo tanto, y aquí seguimos a pie juntillas a Leyte, “las Ideas, esa suerte de eternidad construida a partir del tiempo, constituyeron el medio desde el cual *todo* puede ser comprendido, esto es, organizado y, a la postre, producido” (2002: 18).

La metafísica entonces es el desenvolvimiento de la realización del conocimiento-dominación en la historia. El problema que se suma a ello es que ante la cosa, la Idea es la Verdad, pero en sí misma no está determinada. Es determinante de la totalidad de lo físico, pero en sí, en tanto metafísica, está vacía. Determina desde su nada y allí se encuentra su potencial. Por lo tanto, si la historia occidental es el desenvolvimiento de la metafísica, estamos hablando del desenvolvimiento de la Idea-nada. El desarrollo de la metafísica es inevitablemente el desarrollo del nihilismo, de la nada que es la Idea. La metafísica “culmina” en el momento en el que se hace efectiva la evidencia de que donde estaba la Verdad estaba la nada. El paradigma llegó a su fin.

En su *Carta sobre el humanismo* de 1947, Heidegger nos indica que “Consumar quiere decir: realizar algo en la suma, en la plenitud de su esencia, conducir ésta adelante, *producere*” (1947/1963: 65).

Refiere Casalla que la culminación del pensamiento metafísico, esto es, el agotamiento de sus posibilidades fundamentadoras, no resulta el patrimonio exclusivo de un autor o doctrina en particular, sino que corresponde a una serie de pensamientos que inspirados en dicha tradición metafísica la colocan en un trance inédito, que supera sus propias fuerzas (Casalla, 1973: 21).

La “consumación” de la metafísica no es otra cosa que la realización superadora de su esencia, la metafísica se las ve de frente con su infundado fundamento (aquella “cierta comprensión del ser” que nunca resulta cuestionada o tematizada). El fin de la metafísica es precisamente su agotamiento: ya realizó todas sus posibilidades, se cumplió a sí misma. La propia metafísica realizó su esencia y quedó muerta.

### III. 1. Hegel.

En una importante medida, lo que caracteriza a la experiencia de “culminación” de la metafísica es la muerte de “Dios”. Podemos considerar que tanto Hegel y Nietzsche, cada uno a su manera, llevaron a su culminación la cultura europea-occidental. En *Holzwege* Heidegger explica qué significa el concepto de “Dios” dentro de este paradigma de consumación metafísica:

El nombre de Dios y del Dios cristiano se emplean (...) para designar el mundo sobrenatural. Dios es el nombre para el dominio de las ideas y los ideales... (el cual) se considera desde Platón –mejor dicho: desde la última época griega y desde la interpretación cristiana de la filosofía platónica- como el verdadero mundo, el mundo real propiamente dicho. (1950/1960: 181)

Por tanto, la muerte de Dios implica la indicación de que “el mundo suprasensible carece de fuerza operante, no dispensa vida, la filosofía occidental entendida como platonismo se acabó” (1950/1960: 181).



Consideramos que el pensador que representa a las claras la “consumación” metafísica es Hegel, mientras que Nietzsche es su necesaria consecuencia de “disolución” metafísica. El pensar hegeliano en su totalidad está marcado por el fenómeno de la consumación. Podemos indicar, siguiendo a Casalla, que el pensamiento hegeliano no es sólo dialéctico, sino también escatológico. Esto implica que en él se da una síntesis final, consumadora de todo el proceso anterior, que cierra definitivamente la serie de las manifestaciones (Casalla, 1973: 22). Como indicara Hyppolite, el sistema hegeliano opera desde un supuesto fundamental: el todo es desde un comienzo inmanente a la conciencia, tan sólo que ésta debe adueñarse por derecho propio de aquello que de hecho le pertenece (1946/1974). La exteriorización, el ganarse a sí que realiza la conciencia históricamente, es el mero desenvolvimiento interior de un dato que está dado antes de todo el proceso.

En la *Fenomenología* Hegel recorre las sucesivas figuras de la conciencia, cuya integración de posibilidades dialécticamente consumadas funda el saber absoluto, saber para el cual el objeto es absolutamente transparente, pues el ser se supera en concepto. Toda la *Fenomenología* es un camino ascendente hacia el saber absoluto, hacia el concepto que cancela la diferencia sujeto-objeto. Este movimiento dialéctico lo ejerce la conciencia en ella misma.

Ahora bien, la *Fenomenología* es una propedéutica al Sistema hegeliano. Su resultado, el saber absoluto, es en realidad el origen a partir del cual se hace transparente el concepto y por lo tanto del que surge y al que retorna la totalidad de lo real. Pero ese movimiento es desarrollado por Hegel principalmente en su *Lógica*. Pues lo que la *Fenomenología* nos deja es la conquista del saber absoluto, que dentro de la sistemática hegeliana es origen, resultado y proceso al mismo tiempo, pero desde el plano explicativo la *Fenomenología* no nos describe su dinámica, sólo nos muestra el camino hasta su conquista. Mostrar el automovimiento del concepto corresponde a la *Lógica*. Es así que el punto de partida de la *Lógica* es el resultado de la *Fenomenología*, esto es, el saber absoluto. El resultado dialéctico de la *Fenomenología*, el saber absoluto, abarca una Totalidad sin fisuras, nada se le escapa, pues “lo verdadero es el Todo”.

Realizamos esta breve desviación hacia el pensar hegeliano para que quede un poco más claro lo que nos interesa destacar, esto es, que una vez que el ser es superado en

concepto en la *Fenomenología* sólo queda el dinamizarse desde-sí y hacia-sí, movimiento que desarrollará la *Lógica*, pero debe comprenderse que ese desarrollo nunca saldrá de un Lo Mismo que es el saber absoluto.

Que todo está contenido en el saber absoluto, y que la totalidad del movimiento real y conceptual se da dentro de él, queda de manifiesto en el siguiente pasaje del Prólogo de la *Fenomenología*:

La sustancia viviente es, además, el ser que es en verdad sujeto, o lo que viene a significar lo mismo, que *sólo es en verdad efectivo en la medida en que ella sea el movimiento del ponerse a sí misma*, o la mediación consigo misma del llegar a serse otra (...) *Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su final como su meta y lo tiene en el comienzo*, y que sólo es efectivamente real por llevarse a cabo y por su final. (1807/2010: 13; el destacado es propio).

La comprensión hegeliana no es solo consumadora metafísicamente sino también históricamente, ello queda evidenciado en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Como indica Casalla, toda su comprensión del devenir histórico de la metafísica estará signada por el hecho de que se habla desde su consumación y a modo de justificación conceptual de dicha consumación. La filosofía, en su ser más íntimo, es el grado más alto de saber conceptual resultante de la tradición (1973: 24). De más está aclarar que Hegel hará de su propio sistema el “fin de la filosofía”.

No conviene que sigamos extendiéndonos sobre Hegel en un trabajo cuyo foco es Heidegger, por lo que afirmaremos sin más que la filosofía, en la concepción hegeliana, es el reencuentro consigo mismo de la Idea, esa Idea que se piensa a sí misma, y la historia de la filosofía/metafísica el progresivo devenir Espíritu autoconsciente de la Idea, por medio del reencuentro consigo misma. Del mismo modo que la Idea reencontrada deja de ser Idea y pasa a ser Espíritu absoluto, la filosofía deja de llamarse filosofía para devenir ciencia — como dirá Hegel, ya no es “amor por el saber”, sino “saber real”—. (1807/2010: 6)

Es así que, curiosamente —y como indica Casalla— la filosofía alcanza en este momento plena realidad, puesto que sólo tiene validez como ciencia expresada bajo la figura del sistema. Para Hegel, entonces, en la historia se realiza un doble proceso, en primer lugar ontológico, el cual es el devenir Espíritu absoluto de la Idea, y por otra parte gnoseológico,

el cual es el devenir ciencia de la filosofía. Pero ambos procesos están en una vinculación íntima y estricta, dado que el camino de la Idea ya hemos dicho que es un camino de autorreconocimiento. La realización de la Idea y de la Filosofía son contemporáneas de su superación, todo el proceso está orientado hacia un final que se consuma (Casalla 1973: 29). Después de Hegel, y para Hegel, ya no hay filosofía posible, pues ésta se realizó y en el mismo momento se superó en ciencia. El desajuste concepto/realidad que inició la metafísica está realizado y superado. Sólo queda la felicidad que acompaña a la “vida del concepto”.

Ya no hay absoluto como algo separado y ajeno a la conciencia, Dios ha muerto, pues como Hegel ya nos había anticipado en el propio Prólogo de la *Fenomenología* (una suerte de “propedéutica a la propedéutica” hegeliana) se trataba, “ni más ni menos, que de aprehender y expresar lo verdadero no como sustancia, sino, en la misma medida, como sujeto” (1807/2010: 12).

### III. 2. Nietzsche.

Como ya hemos indicado, consideramos a Nietzsche el pensador que mejor representa la “disolución” metafísica, luego de su “consumación” hegeliana.

Podemos pensar que para Nietzsche efectivamente hay un fin de la metafísica, ciertamente existe una consumación de ese modelo, pero a diferencia de Hegel, no se trata del devenir “saber real” o ciencia de la filosofía, y de la realización de la libertad en la Historia, sino que más bien toda la trayectoria metafísica ha sido falsa (Hegel incluido), una inversión de los valores, la “historia de un error”. Así, indica Nietzsche en *La gaya ciencia* que,

Nosotros nos hemos construido un mundo a medida en el que podemos vivir —suponiendo cuerpos, líneas, superficies, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenidos— ¡Nadie podría ahora vivir sin estos artículos de fe! Mas no por ello quedan más demostrados. La vida no es un argumento; entre las condiciones de la vida podría estar el error. (1882/2018: 436)

Siguiendo nuevamente a Casalla, indicaremos que para Nietzsche la filosofía es el triunfo del concepto sobre la vida, la falsificación de la vida por el concepto. El filósofo ha disecado lo real, paralizando el devenir para alcanzar el “Ser”. La filosofía no es más que la invención del Ser por la negación del devenir (Casalla, 1973: 41). Hacer metafísica es matar

la vida, la filosofía es una enfermedad que conspira contra lo vital. La filosofía debería superarse a través de la renuncia, para ser capaz de reasumir el espíritu de aquella época trágica griega abandonada en pos de una falsa racionalidad. La inseguridad ontológica debe ser asumida y no solucionada.

Al respecto es importante comprender que en el esquema heideggereano Nietzsche es igual de “platónico” que Platón. A pesar de su reacción frente a toda la metafísica occidental, sigue empantanado en categorías metafísicas como la “Voluntad de Poder” y el “Eterno retorno”. La Voluntad de poder no es otra cosa que esa determinación general de todo lo ente, de este modo Nietzsche sigue preso de la intención de tener presente la totalidad bajo la forma de la generalidad, característica metafísica por antonomasia.

Ya hemos expresado con anterioridad que la creación de la metafísica implica un “hacer”. Con eso en consideración, nos resultará más claro comprender que la subversión artística de todos los valores propuesta por Nietzsche implica el mismo “hacer”, únicamente que con un nuevo ropaje. La Verdad platónica y la Voluntad de Poder nietzscheana implican de igual modo un “hacer”. Así podríamos decir que no solo la Voluntad de Poder es voluntad de poder sino que también la Verdad platónica es voluntad de poder (o en otras palabras, que la Idea no es el único modo de entender la generalidad de lo ente).

Resulta importante destacar que lo que define a una metafísica no es su contenido sino su forma. Es así que en el pensamiento nietzscheano, la generalidad de lo ente (Voluntad de Poder) debe su ser al Eterno retorno de lo igual. Lo que unifica a la generalidad de lo ente y lo dota de ser es el Eterno retorno. El ser en general es Voluntad de Poder, pero el todo del ser es Eterno retorno. Nietzsche no es menos onto-teo-lógico que Platón. Piensa el ser como *en general y en su conjunto*. Podemos decir que la Voluntad de Poder como la constitución del ser, y éste mismo en el modo del Eterno retorno de lo mismo, es la moderna expresión de la relación hombre-ser que desde siempre está a la base de toda metafísica (Dussel, 1973/1987: 98).

Nietzsche “disuelve” la metafísica porque sin dejar de ser un metafísico opera una inversión total. La Voluntad de Poder es el momento más desarrollado (consumado) de la subjetividad del sujeto que viene de Descartes. En Nietzsche, igual que en Hegel, la no-verdad ya ha sido integrada a la verdad.

Como indica Leyte, en Nietzsche tenemos la posición de una subjetividad incondicionada o voluntad de poder total, que sólo se quiere a sí misma, esto es, tenemos una voluntad de voluntad. El saber se reduce al querer, la noción de verdad (saber) es sólo un elemento, una dimensión de algo anterior, la Voluntad de Poder, que igual que el espíritu hegeliano es devenir (Eterno retorno) (2002: 32-33). La metafísica queda disuelta en el mero querer más, privada de su posibilidad esencial.

Cerraremos este *excursus* nietzscheano-hegeliano con las palabras de Casalla:

En síntesis, Hegel y Nietzsche consuman la ‘muerte de Dios’ (la presencian y la posibilitan) y nos legan un presente laico, irreligioso; un tiempo donde la ‘ciencia’ ocupa el lugar de la religión y el ‘sujeto’ humano el vacío de la divinidad. Donde los ‘valores’ habrán de jugarse en el terreno sin piedad de la competencia social y donde la relación entre los hombres no reconocerá más límites que sus propias fuerzas dominadoras. Y la filosofía, en medio de todo ello, viviendo sin decoro su propia impotencia. (1973: 48)

#### **IV. La propuesta heideggeriana en El principio de Identidad (1957).**

Como hemos indicado en la Introducción, lo que nos resulta admirable de Heidegger es la convicción de que el fin de la metafísica no implique el fin del pensamiento. Más aún, la certeza de que no se trata de operar una inversión *à la Nietzsche* porque la misma cosa del derecho y del revés sigue siendo la misma cosa. De lo que sí se trata es de un re-comenzar el pensar, fundar un nuevo pensamiento. Pensar auténticamente implica ir más allá de la metafísica, estando acordes a la altura de la historia. El radical fracaso metafísico debe asumirse y superarse.

Si bien todo el pensar de Heidegger gira en torno al descubrimiento de un nuevo pensamiento no-metafísico, nos limitaremos al análisis de *Der Satz der Identität (El principio de identidad, 1957)* por numerosos factores (entre ellos el espacio del que aquí disponemos y la gran cantidad de material a disposición).

En esta conferencia Heidegger bucea en búsqueda de ese posible pensar no-metafísico. ¿Qué filosofía queda por hacer, después de la muerte de Dios? Si es que queda alguna filosofía por hacer, lo primero será volver al origen para comprender el modo en el que el ser se nos hace hoy presente. Pues “Sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar”. La destrucción de la historia de la

ontología (que no inaugura *Der Satz der Identität*) tiene ese propósito, comprender por qué hoy el ser se nos presenta de este modo y no de otro.

Indica Heidegger que con la metafísica ocurre el equívoco de que nos encontramos dentro y fuera de ella al mismo tiempo. Dios ha muerto, pero nosotros todavía no nos hemos dado cuenta. Somos metafísicos en nuestra propia historia, pues hemos realizado lo que pensó la metafísica, llevamos adelante el mundo de las ideas al configurar la realidad de acuerdo a la permanencia e identidad, teologizando el mundo al pretender unificarlo en un todo. (Leyte 2002: 35).

¿Le queda algún fruto por rendir a la metafísica? ¿Puede haber filosofía no-metafísica? ¿Podemos pensar por fuera de la representación? ¿Qué es pensar? En esta situación *Der Satz der Identität* ensaya un posible nuevo pensar.

Se trata de seguir preguntando *Was ist Metaphysik?*, ahora a través de un pensar no-metafísico, no-representativo, que retrocede hasta la esencia de la metafísica para pensar lo impensado: el origen de la constitución de la metafísica. Este es el “paso atrás” que Heidegger ensaya en esta conferencia de 1957. Ello no con un afán de hacer “Historia de la Filosofía”, sino para encontrar allí el origen de la forma bajo la cual se nos presentan hoy el ser y el hombre.

Sintetizando el argumento de la conferencia, podemos indicar que preguntar “¿qué es identidad?” pone en cuestión a toda la metafísica occidental. Pues si hay una noción que pueda resumir dicha tradición, es la identidad. El error fundamental ha sido considerar la identidad como una propiedad del ser, cuando es el propio ser una propiedad de la identidad. La identidad es más “originaria” que el ser. Expliquemos esto.

La pregunta que motiva la conferencia es: ¿qué es la identidad (*idem, das Selbe, to autó*)? La forma usual de enunciar el principio de identidad ( $A=A$ ) encubre lo que verdaderamente quiere decir dicho principio. Pues para que algo pueda ser lo mismo, basta en cada caso un término. La referida enunciación no nos está hablando de la identidad sino de la igualdad (*Gleichheit*). No está diciendo ‘lo mismo’ sino ‘lo igual’. El principio de identidad debería formularse verdaderamente como *A es A*, esto es, cada *A* es él mismo lo

mismo. Mejor enunciado, la fórmula *A es A* enuncia que “cada *A* mismo es consigo mismo lo mismo”. Se trata de una unión en una unidad. El asunto aquí es que

El pensamiento occidental ha precisado más de dos mil años para que la relación de lo mismo consigo mismo que reina en la identidad y se anunciaba desde tiempos tempranos, salga decididamente y con fuerza a la evidencia. (1957: 59)

Pero aún así, con la formulación “*A es A*”, nos mantenemos en un plano meramente abstracto. Debemos escuchar (*hören*) cuidadosamente y meditar (*nachsinnen*) ese *es*. El principio nos dice cómo es todo ente: él mismo consigo mismo lo mismo. El principio como ley del pensar no dice otra cosa que a cada ente le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo.

Así pues,

Lo que expresa el principio de identidad, escuchado desde su tono fundamental, es precisamente lo que piensa todo el pensamiento europeo occidental, a saber, que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental en el ser de lo ente. (1957: 61)

La identidad nos habla desde el ser de lo ente. Ahora bien, Heidegger nos indica que el primer lugar donde este “ser de lo ente” se manifestó en el pensamiento occidental fue en Parménides, quien nos habla de *to autó*, lo idéntico (*das Identische*). Heidegger analiza la célebre sentencia parmenídea “lo mismo es en efecto pensar que ser” tomando al “lo mismo” de la oración como el sujeto, del cual se predicaban el pensar y el ser. Sólo con esto Heidegger desvirtuó dos mil quinientos años de metafísica. Siempre se consideró a la identidad (lo mismo) un predicado del ser. Pero aquí Heidegger nos muestra que el ser es un predicado de “lo mismo”. Es así que debe indicarse que,

Tenemos que reconocer que en la aurora del pensar la propia identidad habla mucho antes de llegar a ser principio de identidad, y esto en una sentencia que afirma que pensar y ser tienen su lugar en lo mismo y a partir de esto mismo se pertenecen mutuamente. (1957: 63)

“Lo mismo” es la mutua pertenencia (*Zusammengehörigkeit*) de pensar y ser. O en otras palabras, el ser tiene su lugar —con el pensar— en “lo mismo” (*Sein gehört —mit dem Denken— in das Selbe*). La mismidad de la que nos habla Parménides sería más originaria que la identidad que la metafísica predica del ser.

¿A quién(es) atañe la “mutua pertenencia” (*Zusammengehörigkeit*)? Si ésta corresponde al pensar y al ser, y lo característico o distintivo del hombre es el pensar, podemos sospechar que quienes se pertenecen mutuamente son hombre y ser. En la palabra alemana *Zusammengehörigkeit* resuena el *hören* (escucha). Hombre y ser se “escuchan” recíprocamente, a la llamada del ser (*Anspruch*) co-rresponde la respuesta del hombre (*Entsprechung*).

El ser se anuncia, viene a la presencia. Para hacerse presente de modo efectivo precisa quien lo acoja, necesita lo abierto de un claro (*das Offene einer Lichtung*) que es su encuentro con el hombre. El hombre no “es” el claro, éste no “pone” el ser, sino que responde a su llamada, en esa *Zusammengehörigkeit* se hacen el uno al otro, son propios el uno del otro. Así como el hombre “fue dado en propiedad al ser”, el ser “ha sido atribuido en propiedad al hombre”. Este mutuo juego de propiación en el que hombre y ser se transpropian recíprocamente es lo que Heidegger denomina *Ereignis*:

El *Ereignis* es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica. (1957: 77)

Este *Ereignis*, que une al hombre y al ser (al pensar y el ser) es el “lo mismo” de la sentencia parmenídea, y es la verdadera esencia de la identidad: la esencia de la identidad es una propiedad del acontecimiento de transpropiación<sup>1</sup> (*Das Wesen der Identität ist ein Eigentum des Ereignisses*) Ni el pensar ni el ser ostentan el título de “originariedad”, sino que éste le corresponde al *Ereignis*, al Lo Mismo de quien se predica el pensar y el ser.

Hasta aquí llega Heidegger en esta conferencia bien nos había advertido en el Prólogo que “nada se puede demostrar en este terreno, pero sí señalar algo”.

## V. Exterioridad y situacionalidad.

Tal como anticipamos en nuestra Introducción, en esta instancia de nuestro trabajo pondremos en diálogo a Heidegger con algunos Filósofos de la liberación argentinos

---

<sup>1</sup> Recogemos la traducción de *Ereignis* como “acontecimiento de transpropiación” de Arturo Leyte (2002). Señala Leyte que *Ereignis* en el alemán actual significa “acontecimiento, “suceso”. Pero en *Er-eig-nen* se encuentra también presente el verbo *eignen*: “hacer propio”, “apropiar”. El sentido que le interesaría a Heidegger es el de apropiación y no el de acontecimiento (o en todo caso lo único que “acontece” es una apropiación). Por este motivo señala Leyte (2002: 130) que ha traducido *Ereignis* por “acontecimiento de transpropiación”, deseando recoger de este modo el sentido de ese “juego de propiación” en el que hombre y ser se apropian el uno del otro.



(Enrique Dussel y Mario Casalla). Particularmente, nos detendremos en los conceptos de ‘Exterioridad’ (Dussel) y ‘Situacionalidad del pensamiento’ (Casalla), intentando evidenciar qué fue lo que (a nuestro juicio) faltó al pensar heideggereano para iniciar verdaderamente un *nuevo pensamiento*.

Limitaremos nuestro análisis a la conferencia desarrollada en el punto “IV” que nos antecede (*El principio de identidad*). En lo que nos interesa, debemos quedarnos con lo sustancial de dicha conferencia, que hemos expresado en el apartado que antecede en los siguientes términos:

así como el hombre ‘fue dado en propiedad al ser’, el ser ‘ha sido atribuido en propiedad al hombre’. Este mutuo juego de apropiación en el que hombre y ser se transpropian recíprocamente es lo que Heidegger denomina *Ereignis* (...) ni el pensar ni el ser ostentan el título de “originariedad”, sino que éste le corresponde al *Ereignis*, al Lo Mismo de quien se predica el pensar y el ser.

Pues bien, ahora, siguiendo a Dussel y Casalla, esbozaremos las críticas superadoras que se formularon desde Latinoamérica al pensar heideggereano. Podríamos indicar que fueron intentos de “superación de la superación”, pues Heidegger se presenta como el superador de toda la tradición europeo-occidental. Desarrollaremos estos puntos no con un afán de hacer “Historia de la Filosofía” sino para preguntarnos qué nos puede decir Heidegger hoy. Como ya hemos indicado, el pensamiento heideggereano sigue reclamando diálogo y escucha (*hören*).

En primer lugar, nos detendremos en la categoría dusseliana de “Exterioridad”. En este sentido, comprenderemos que para fundar un nuevo pensamiento auténtico es necesaria una ruptura en la Totalidad, una exterioridad al sistema en la que irrumpa “lo nuevo de la historia”. Creemos que eso es lo que, como filósofos, debemos “pensar y decir”. Pues como nos indicaba esta generación filosófica en 1973, “Es en el pobre y oprimido (‘en el pueblo’, según otra expresión) en donde se manifiesta lo nuevo de la historia, que el filósofo ha de pensar y decir.”

Nos parece que podríamos de algún modo condensar la recepción crítica de la filosofía heideggereana en la filosofía argentina de la liberación en la indicación de que *para*

volver a escuchar al Ser habría que escuchar por primera vez al Otro. Quizás no se trate de una “vuelta al origen” sino de una apertura a la Exterioridad, al futuro de la historia. Heidegger llegó muy lejos, pues intentó y en gran medida llegó a esbozar el ir más allá del horizonte ontológico del mundo para abrirse a un nuevo ámbito. Como hemos visto, en el caso de *El principio de identidad*, reiterando la pregunta por el ser Heidegger es llevado a pensar que todo queda remitido a un ámbito (*Ort*): “lo Mismo” (*das Selbe*) donde hombre y ser se transpropian recíprocamente.

El inconveniente que creemos encontrar en esta formulación es que el pensar y el ser pertenecen a lo Mismo y se refieren mutuamente desde lo Mismo. El ser es un predicado de la identidad, por lo que es desde la identidad que ser y pensar se coimplican, se transpropian mutuamente. Hay una unidad primigenia, que ya no es fundamento en el sentido metafísico tradicional, sino un *entre*, pero no por ello deja de ser una unidad previa. Sí, hay aquí una relación nueva con lo “originario”, con lo “fundante”, pero el ser y el ente, como *diferentes*, se abren desde un *lo Mismo*. Al *entre* lo mantiene el *lo Mismo*. Ser y ente son diferentes dentro de lo Mismo.

Dussel se pregunta, siguiendo a Levinas, si será *lo Mismo* el ámbito final de todo posible habérselas con la realidad. Y aquí es donde se rompe esa Totalidad que, según creemos, no terminó de romper Heidegger. El filósofo argentino resalta que no es igual afirmar lo otro en lo Mismo, como di-ferencia, que el Otro ante lo Mismo, como dis-tinto. Lo diferente es lo arrastrado desde la identidad, in-diferencia originaria o unidad, resulta así que toda di-ferencia supone una unidad: lo Mismo. Mientras que lo dis-tinto indica mejor la diversidad, no supone una unidad previa como Totalidad que lo comprenda (Dussel, 1973/1987: 102).

Esto implica un cambio de esquema, que pasa de ser una dialéctica monológica (de la que no pudo desatarse Heidegger) a una analéctica dialógica. Superar a Heidegger implica pensar al Otro como lo dis-tinto, sin un *lo Mismo* idéntico, originario, desde el que procede la di-ferencia. Indica Dussel que:

La superación de la modernidad, de la ontología del sujeto, no se alcanza todavía en la trascendencia hombre-mundo que funda al sujeto-objeto, sino en el descubrimiento de que la

Totalidad hombre-ser, como ser-en-el-mundo, se abre y es fundamento desde lo previo: “el Otro” —como momento metafísico—. (1973/1987: 119)

El Otro es lo verdaderamente metafísico porque es lo que está *más allá*, es lo trans-ontológico, siempre *exterior* al lo Mismo. Esto es lo que la categoría dusseliana de *Exterioridad* implica. Un momento siempre metafísico, siempre ajeno a la totalidad de *mi* mundo. El orden de lo ontológico, de la Totalidad (de la *Sorge* y la comprensión del ser como *mi* pro-yecto) queda ahora realmente abierta en el cara-a-cara que irrumpe desde la *exterioridad* del Otro. Es allí, en ese momento verdaderamente metafísico donde está cifrada la irrupción de lo nuevo de la historia, la irrupción de un auténtico nuevo pensamiento.

Desde el comienzo del trabajo hemos indicado que aquí no se trata de “criticar” a Heidegger en un sentido destructivo. Se trata de comprender las limitaciones que acarrea la *situacionalidad* de todo pensar. Y aquí es donde debemos atender a Mario Casalla. Al respecto indica el filósofo argentino que toda investigación o estudio debe realizar una correcta caracterización de su punto de partida. Toda “aproximación desinteresada” o “consideración objetiva” resulta una ilusión que la tarea crítica debe superar. Resulta así que “toda reflexión está *situada* —la que investiga y la investigada, la que mira y la que es mirada— y, desde esta situación concreta, se abordan los hechos” (Casalla, 1973: 101). Es así que en nuestra lectura culturalmente situada de Heidegger somos conscientes de que ella se enmarca en una “situación”. Tanto nosotros como nuestro objeto (en este caso, el pensamiento heideggereano) habitamos entornos distintos y allí radica para nosotros las mayores posibilidades de enriquecimiento. No nos aproximamos a *El principio de identidad* en busca de una científicidad abstracta, sino que asumiendo tanto nuestra situación concreta como la de Heidegger en 1957 nos cuestionamos qué nos mueve a pensar dicha conferencia hoy.

De este modo, nuestra intención no es marcarle a Heidegger que a su pensamiento le “faltó” exterioridad, pues no se puede reclamar a un alemán de principios del siglo XX que aborde filosóficamente la realidad del mismo modo que un latinoamericano de fines de siglo. Bastante lejos llegó Heidegger abriendo el *claro* para que brote un nuevo pensamiento latinoamericano. Heidegger, ejerciendo un filosofar auténtico y no meramente sofisticado,

piensa *contra la realidad desde su situación*. En *Einführung in die Metaphysik* esto resulta muy claro:

Esta Europa, en atroz ceguera y siempre a punto de apuñalarse a sí misma, yace hoy bajo la gran tenaza forma entre Rusia por un lado, y América por el otro (...) Estamos dentro de la tenaza. Nuestro pueblo se experimenta como hallándose en el centro de su presión más cortante (...) si la gran decisión de Europa no debe caer sobre el camino de la aniquilación, sólo podrá centrarse en el despliegue de nuevas fuerzas histórico-espirituales, *nacidas en su centro*. (1987/2003: 75; el destacado es propio).

Heidegger es un pensador del *centro* y como tal piensa *desde* el centro. El problema es que en el momento del acabamiento metafísico, el centro ya agotó todas sus posibilidades de desarrollo. El nacimiento de un nuevo pensar que evite “el camino de la aniquilación” *no puede nacer en ese centro*. El centro se agotó junto con la metafísica. La “limitación” heideggereana no es “imputable” al propio Heidegger, pues se trata de una limitación “geometafísica”, como suele decir Casalla.

Para evitar “el camino de la aniquilación” fue y sigue siendo necesario un cambio en *el sujeto y en el locus de la enunciación*. La Totalidad sólo puede desarmarse abriéndose a la Exterioridad, allí donde se manifiesta “lo nuevo de la historia, que el filósofo ha de pensar y decir”.

## VI. Conclusión

El derrotero heideggereano de estas páginas nos ha llevado a la que consideramos una pregunta fundamental, pregunta que no implica una novedad en su planteamiento, sino repetición, pues se trata de volver a preguntarnos hoy aquel cuestionamiento que formulara Enrique Dussel a partir de su lectura de Levinas: ¿será *lo Mismo* el ámbito final de todo posible habérselas con la realidad? Pues hemos advertido que lo más lúcido del pensamiento de Heidegger en *El principio de identidad* nos remite a un ámbito, un espacio, un *entre*, en el que hombre y ser se transpropian mutuamente; pero este *entre* es un *lo Mismo*, una unidad previa (Totalidad) que los comprende a ambos.

Ha sido nuestra intención sugerir que para volver a escuchar al Ser quizás habría que escuchar por primera vez al Otro; que superar el planteamiento heideggereano implicaría pensar al Otro como lo dis-tinto, sin un *lo Mismo* idéntico, originario, desde el que procede

la di-ferencia. Se trata de reconocer que el Otro que interpela es el momento verdaderamente metafísico porque es lo que está *más allá*, es lo trans-ontológico, siempre *exterior* al *lo Mismo* y desde donde se disuelve todo pensamiento de la Totalidad. La ética, o metafísica de la alteridad, es la filosofía primera.

### **Bibliografía.**

- Ardiles, O.; Assmann, H.; Casalla, M.; Cerutti, H.; Cullen, C.; De Zan, J.; Dussel, E.; Fornari, A.; Guillot, D.; Kinen, A.; Kusch, R.; Pró, D.; de la Riega, A.; Roig, A.; Scannone, J., (1973), Puntos de referencia de una generación filosófica, Buenos Aires: Bonum.
- Casalla M. (1977), Crisis de Europa y reconstrucción del hombre: un ensayo sobre Martin Heidegger, Buenos Aires: Castañeda.
- Dussel E. (1973/1987), Para una Ética de la liberación latinoamericana, Buenos Aires: Ediciones Megápolis.
- Dussel, E. (1974), Método para una filosofía de la liberación, Salamanca: Sígueme.
- Dussel, E. (1975), El método analéctico y la filosofía latinoamericana, en *Mundo Nuevo*, Tomo 3 no. 1, enero-junio, Buenos Aires, pp. 116-135.
- Dussel, E. (1977/2020), Lecciones de Filosofía de la Liberación, Buenos Aires: Las cuarenta.
- Dussel, E. (s/n), Interpretación latinoamericana de la filosofía imperial de Hegel, en *Latinoamérica*, Año 2 no. 5-6. Río Cuarto, pp. 31-48.
- Dussel, E., Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana, en *Stromata*, Vol. 28, Buenos Aires, 1972, pp. 53-89.
- Hegel, G. W. F. (1807/2010), Fenomenología del espíritu, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Gredos.
- Heidegger M. (1927/2013), Ser y Tiempo, Santiago de Chile: Ediciones Moais (trad. Rivera J.)
- Heidegger M. (1929/1956), ¿Qué es metafísica?, Buenos Aires: Septimus.
- Heidegger M. (1950/1960), Sendas perdidas, Buenos Aires: Losada.
- Heidegger M. (1957/2002), Identidad y diferencia, Madrid: Editora Nacional (trad. Arturo Leyte).

- Heidegger M. (1963), Carta sobre el humanismo, en *Existencialismo y humanismo* (J.P. Sartre – M. Heidegger), Buenos Aires: Sur.
- Heidegger M. (1987/2003), Introducción a la metafísica, Barcelona: Gedisa.
- Hyppolite J. (1946/1974), Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, Barcelona: Península.
- Leyte A. (2002), Introducción a ‘Identidad y diferencia’, Madrid: Editora Nacional.
- Leyte A. (2005), Heidegger, Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche F. (1882/2018), La gaya ciencia, trad. Germán Cano Cuenca, Madrid: Gredos.