

Posmodernidad y cristianismo en Vattimo (I)

Dr. Alejandro Ramos

UFASTA

RESUMEN

La filosofía se ha ocupado de reflexionar sobre la situación del pensamiento en la posmodernidad, sobre el agotamiento de las tesis del idealismo moderno y, a partir de allí, también sobre su nueva relación con la fe cristiana. El filósofo italiano Gianni Vattimo es uno de los que se ha dedicado a esta tarea, por eso vamos a analizar sus reflexiones en los diferentes ensayos dedicados al tema, escritos a lo largo de su carrera filosófica.

PALABRAS CLAVES: posmodernidad; cristianismo; Vattimo; Heidegger

ABSTRACT

The philosophy has been reflecting on the situation of thought in post-modernism, on the exhaustion of the thesis of modern idealism and, from there, also about his new relationship with the Christian faith. The Italian philosopher Gianni Vattimo is one of which has been devoted to this task. We will analyze their reflections in his different essays about this theme.

KEYWORDS: post-modernism; Christianity; Vattimo; Heidegger

La superación de la metafísica en Heidegger

Para el cristianismo la relación con la cultura de cada época a lo largo de la historia ha sido siempre un desafío impostergable, porque se trata de una religión que, lejos de negar la condición humana y temporal, la considera como el ámbito donde se realiza lo sobrenatural. En efecto, el cristianismo es la religión que enseña como verdad fundamental el hecho inaudito de la Encarnación del Hijo de Dios, quien al asumir la naturaleza humana, sin dejar la divina, propone una nueva relación de los hombres con Dios. Lo que el hombre realiza aquí en la historia tiene que ver con la vida después de la muerte junto a Dios y por esa razón adquiere un valor trascendente en la medida en que le ayuda, o impide, alcanzar ese fin. Esto explica por qué la fe cristiana ha buscado siempre un diálogo con las diferentes expresiones culturales y, en particular, con las diversas corrientes de pensamiento.

Esa necesidad de diálogo se ha vuelto imprescindible hoy en día dada la peculiaridad de la situación actual. En efecto, estamos asistiendo a un final de época, al final de una de las épocas más complejas e interesantes de la historia, la modernidad, y esto nos obliga a revisar lo que ella nos está dejando de manera tal de estar en condiciones de pensar en lo que debería ser el futuro de la fe cristiana. Al final de cuentas la modernidad nos ha enseñado que las teorías filosóficas no son construcciones racionales abstractas, sino que tienen el poder de influir en la vida concreta de los hombres dirigiendo sus vidas hacia metas posibles y buenas, o no. Los descubrimientos científicos y tecnológicos han generado cambios culturales profundos y la filosofía moderna ha inspirado teorías políticas que han intentado construir una nueva forma de vida a partir de una visión del hombre y la sociedad.

La filosofía se ha ocupado de reflexionar sobre la situación del pensamiento en la posmodernidad, sobre el agotamiento de las tesis del idealismo moderno y, a partir de allí, también sobre su nueva relación con la fe cristiana. El filósofo italiano Gianni Vattimo es uno de los que se ha dedicado a esta tarea, por eso vamos a analizar sus reflexiones en los diferentes ensayos dedicados al tema a lo largo de su carrera filosófica. En particular vamos a dedicarnos, ahora, a la tesis que sostiene la superación de la metafísica y a la posibilidad de repensar la fe cristiana a partir de un pensamiento débil. En primer lugar, haremos un recorrido por los diferentes ensayos de este pensador italiano, para luego poder dedicarnos al alcance de las tesis de Heidegger y repensar un diálogo con el cristianismo.

La superación de la metafísica

Gianni Vattimo, profesor de la Universidad de Turín, comenzó sus reflexiones a partir del año 1964 con investigaciones sobre la filosofía de Nietzsche y Heidegger, a los que dedicó gran parte de su obra. Estos dos filósofos se convierten en el punto de partida y en el referente permanente del pensador italiano que considera que hay a partir de ellos un cambio radical en la filosofía. Una manera nueva de abordar la filosofía que podríamos definir como una superación de la metafísica.

Esta nueva etapa de la filosofía tiene muchas características que la definen, pero una que se puede establecer como esencial en cuanto modifica el punto de partida de la reflexión filosófica, sus pretensiones y sus logros. En efecto, de una época marcada por la convicción de que la razón podía conocer y explicar toda la realidad se ha pasado a un tiempo teñido por la desilusión no sólo por no haber logrado esa meta, sino por haber

vivido la experiencia precisamente contraria, es decir, la del límite del conocimiento humano. Ya sea por la parcialidad de sus descubrimientos; ya sea por dimensión subjetiva de todo esfuerzo racional; o bien, por la fragmentación de los diversos saberes, el hombre ha tomado conciencia, luego del largo intento que podemos llamar modernidad, de la fragilidad de su capacidad intelectual.

Vattimo ve justificadamente en este cambio el fin de la modernidad y el inicio de una etapa nueva que se define esencialmente por esta “situación” distinta de la razón, por la debilidad del pensamiento. Así lo explica en uno de sus ensayos que más importantes: *Il pensiero debole* (1983):

El título el pensamiento débil alude a todo esto: esencialmente a la idea que: a- se deba tomar en serio el descubrimiento nietzscheano y quizás también de Marx, del nexo entre evidencia metafísica (y por lo tanto captación del fundamento) y las relaciones de dominio, dentro y fuera del sujeto; b- sin que decline todavía inmediatamente es descubrimiento en una filosofía de la emancipación a través del desocultamiento y la demitificación, pero también dirigiéndose un nuevo y más amigable, porque es más distendido y menos metafísicamente agustado, mirada al mundo de la apariencia de los procedimientos discursivos y de las formas simbólicas, viéndolas como el lugar de una posible experiencia del ser; c- no con el espíritu de una glorificación de los simulacros (Deleuze) que terminaría por darle a ellos el mismo peso del *ontos on* metafísico, pero en la dirección de un pensamiento capaz de articularse (por lo tanto de razonar) en la iluminación (según uno de los verosímiles sentidos de la *Lichtung* heideggeriana; d- comprendiendo también la identificación- bastante problemática- de ser y lenguaje que la hermenéutica retoma de Heidegger, no como un modo de reencontrar el ser original, verdadero, que la metafísica ha olvidado en sus dudas científicas y tecnológicas, sino como una vía para encontrar de nuevo el ser como huella, recuerdo, un ser consumado y debilitado (y por esto solo digno de atención) (9).

El fin de la filosofía es lo que ha cambiado, sostiene Vattimo, porque ya no se dirige a la captación de la verdad del ser. Ya no se orienta al ser, como una realidad que está allí afuera del hombre, sino al lenguaje. La palabra habla del ser, pero de un ser que produce la conciencia y permanece en su interior. De esta manera, la inteligencia cumple su función de iluminar, como dice el texto, aunque esa luz renuncie a proyectarse más allá de los límites del discurso y sus mecanismos. Se establece de esta manera una relación de dependencia esencial entre la conciencia y el lenguaje, siendo este el único campo en el cual aquella puede explorar sin buscar el ser.

Este nuevo fin o ámbito del conocimiento han producido una consecuencia inevitable, pero positiva en la filosofía. Inevitable porque la consistencia de la filosofía no estaba dada por los conceptos, sino por las realidades a los que ellos se referían y, desaparecidas esas realidades, las palabras sólo se refieren a palabras encontrando así una manera menos consistente de existir. Y, positivo, en el juicio de este pensador italiano porque de esta manera la razón ya no pierde el tiempo, si podemos decirlo así, en buscar verdades o seres absolutos de los cuales no puede tener experiencia.

La debilidad así entendida y asumida como presupuesto resulta ser una virtud, una calificación positiva, un verdadero avance del que la filosofía moderna debería sentirse orgullosa. El avance ha consistido básicamente en alejarse de la metafísica, en dejar de lado todo aquello que haga que tenga referencia a un ser en sentido ontológico, como sucede por ejemplo con la noción de totalidad:

...en el desarrollo del pensamiento dialéctico del novecientos se manifiesta una tendencia disolutiva que el esquema dialéctico no alcanza a controlar: esta tendencia es visible en la micrología benjaminiana, en la negatividad adorniana y en el utopismo de Bloch. El significado de esta tendencia consiste en mostrar que la aproximación dialéctica al problema de la alienación y de la reapropiación es todavía profundamente cómplice de la alienación que debería combatir: la idea de totalidad es aquella de la reapropiación, columna de todo pensamiento dialéctico, son aún nociones metafísicas no criticadas. A dejar en claro esta conciencia contribuye de manera determinante Nietzsche, con su análisis de la subjetividad metafísica en términos de dominio, y con el anuncio de que Dios ha muerto, es decir, que las estructuras fuertes de la metafísica –*arche*, *Gründe*, evidencias primeras y destinos últimos- eran sólo formas de asegurar el pensamiento en épocas en las cuales la técnica y la organización social no eran aún capaces, como sucede ahora, de vivir en un horizonte más abierto y menos “mágicamente” garantizado. Los conceptos que rigen la metafísica – como la idea de una totalidad del mundo, de un sentido unitario de la historia, de un sujeto centrado en sí capaz eventualmente de apropiarse- se revelan como medios de disciplinamiento y de reaseguración que no son más necesarios en el ámbito de las actuales capacidades de la técnica (18).

Vattimo ha encontrado en Nietzsche una clave de interpretación de la filosofía en la vinculación de la idea de conocimiento de las cosas con la intención de poder. Si el discurso tiene la intención de proponer verdades esenciales es porque quiere imponer una verdad. Por eso usa nociones que reflejan esa pretensión, entre las cuales aparece aquella que apunta a presentar la existencia de un ser absoluto: la noción de totalidad.

De esta manera, cuando Nietzsche proclama la muerte de Dios, no sólo está declarando la inutilidad de la religión, sino la desaparición de aquello que se constituye como el fundamento de los seres. En efecto, un ser que a diferencia de los entes terrenales fuera absoluto y Causa Primera de la existencia de todo se convierte en fundamento, en sustento del ser de los seres y en la forma de asegurar la imposición de una verdad.

En la posmodernidad, entonces, desaparece la pretensión de llegar a un ser que sea fundamento y el conocimiento se concentra y reduce a la investigación de las experiencias racionales y a la hermenéutica de textos. Para esta tarea resulta superficial aquello que define el pensamiento fuerte, esto es, el conocimiento deductivo que parte de principios trascendentales.

El pensamiento es débil porque ya no puede llegar a pensar el ser como algo real. El ser se ha convertido en un acto, un evento, no un ente con una estructura estable en sí misma, sino como la idea que resulta de un proceso de construcción intelectual. Este es el sentido más profundo, sostiene nuestro pensador, de la proclamación de la muerte de Dios, o sea, la desaparición de un Causa Primera y la consiguiente disolución de los entes en seres pensados. Sólo ellos pueden ser conocidos, toda intención de ir más allá es concederle a la razón una capacidad, una fortaleza que ya no tiene:

La *Verwindung* consiste en el quitar a estas categorías precisamente aquello que las constituía como metafísicas: la pretensión de acceder a un *ontos on*. Eliminada esta pretensión, ellas valen solo como monumentos, heredad a la cual se dirige la piedad que se debe a las señas de lo que ha vivido (22).

Se trata de repensar lo que se ha dicho, pero no con una lógica de la verificación y del rigor demostrativo, sino con la forma propia del pensamiento estético, la intuición. Intuición, claro está, no asumida en el sentido de la metafísica clásica como captación

de principios que llevan a la verdad. La fenomenología de Heidegger ha eliminado el interés por la verdad. Por eso, Vattimo define el pensamiento débil de esta manera:

Si se quiere resumir que es lo que piensa la ontología débil de la noción de verdad se podrá comenzar diciendo: a- la verdad no es objeto de una captación noética del tipo de la evidencia, sino el resultado de un proceso de verificación, que lo produce en relación a ciertos procedimientos que se dan de vez en vez (el proyecto del mundo que se constituye en cuanto ser que está ahí); esto, en otros términos, no tiene una naturaleza metafísica o lógica, sino retórica; b- verificaciones y estipulaciones se dan en un horizonte regente, la apertura de la cual habla *Von Wesen der Wahrheit*, que es el espacio de la libertad de las relaciones interpersonales, de las relaciones entre las culturas y las generaciones...c- la verdad es fruto de interpretaciones no porque a través de las interpretaciones se llegue a la captación directa de lo verdadero...sino porque solo en el proceso interpretativo entendido ante todo en relación al sentido aristotélico de hermenéutica, expresión, formulación que la verdad se constituye, 4- en todo esto en la concepción retórica de la verdad, el ser experimente el extremo de su ocaso (según la visión heideggeriana del Occidente como tierra del ocaso del ser) vive hasta el fondo de su debilidad, como en la ontología hermenéutica heideggeriana, esto se convierte ahora solamente en *Überlieferung* transmisión, disolviéndose también en el procedimiento de la retórica (26).

Después de establecer la ausencia de fortaleza como el rasgo esencial del pensamiento contemporáneo, Vattimo analiza en los ensayos posteriores las características de este nuevo estado del pensamiento, señalando en primera instancia aquello que lo distingue de la modernidad. En efecto, hay una serie de diferencias que son las que permite hablar de algo nuevo respecto de la Modernidad.

En primer lugar, como dijo ya antes, surge una nueva manera de pensar el ser despojada de toda atadura metafísica, es decir, de aquello que pueda darle consistencia en términos de existencia. Después de Nietzsche y Heidegger la consideración del ser se modifica y comienza una nueva etapa para la ontología: “La ontología no es otra cosa que interpretación de nuestra condición o situación, ya que el ser no está en modo alguno fuera de su ‘evento’ el cual sucede en el historizarse suyo y nuestro” (Vattimo 2007: 11).

En segundo lugar, Vattimo señala la desaparición de una de las ideas más potentes de la modernidad, la noción de progreso. En efecto, esta hipótesis de la posibilidad de que la humanidad se desarrolle mediante la razón y los avances del conocimiento sobre todo en el campo científico y tecnológico de manera indefinida fue no sólo una formulación teórica sino una verdadera inspiración para el esfuerzo del hombre por conquistar el mundo. Este nuevo período histórico, o bien, el fin de la modernidad se distingue por la superación de la categoría de lo nuevo y se pregunta por final de la historia como proceso unitario:

La historia de las ideas condujo- en virtud de un proceso que también puede describirse como lógico desenvolvimiento de un razonamiento- a un vaciamiento de contenido de dicha noción. La historia, que en la visión cristiana, aparecía como historia de la salvación se convirtió primero en la búsqueda de una condición de perfección intraterrena y luego, poco a poco en la historia del progreso: pero el ideal de progreso es algo vacío y su valor final es el de realizar condiciones en que siempre sea posible un nuevo progreso. Y el progreso privado del “hacia dónde” de la secularización, llega a ser también la disolución del concepto mismo de progreso, que es precisamente lo que ocurre en la cultura entre el siglo XIX y el siglo XX (15).

En tercer lugar, nuestro filósofo advierte las consecuencias inevitables de estos cambios en la consideración de la metafísica. Si el ser es sólo un acontecimiento, algo que sucede en la medida que el hombre piensa el ser, entonces, no sólo el pensamiento se ha vuelto débil, también la realidad ha entrado en una nueva dimensión: el nihilismo. La desaparición del ser, de la consistencia y estabilidad de los entes ha puesto al hombre frente a la nada. Esta ausencia de realidad podría ser considerada como algo negativo, pero no es así, el nihilismo parece tener algo de positivo: “En el sentido heideggeriano, el nihilismo sería pues la indebida pretensión de que el ser, en lugar de subsistir de manera autónoma, independiente y propia, esté en poder del sujeto” (25).

Esta independencia que logra el sujeto lo libera de la necesidad de tener que buscar causas últimas. Desaparece así la referencia a un Fundamento último de los seres, una de las preocupaciones esenciales de la filosofía. Y el sentido de la existencia de los hombres queda reducido a la temporalidad. Esto vale para los hombres como individuos, pero también para la humanidad en su conjunto que de esta forma hace que se tome conciencia de un principio fundamental: la historia no conduce a nada, fuera de ella misma.

Este nihilismo podría significar la caída en un vacío no sólo conceptual sino existencial, sin embargo, la perspectiva de análisis de Vattimo es diferente. Él asume las tesis de Heidegger y avanza en la dirección de esta fenomenología existencialista. Nuestro pensador percibe con agudeza las consecuencias de lo que el filósofo alemán quiere decir cuando critica la búsqueda racional de un Fundamento último. En efecto, Heidegger, como señala Vattimo, no se propone reemplazar ésta búsqueda por un nuevo fundamento como hizo el racionalismo moderno. Heidegger propone la renuncia a encontrar un fundamento a partir de la reducción del ser a su presencia sin algo que le de consistencia propia:

Cada vez resultan más claras las razones del antihumanismo de Heidegger (y de Nietzsche): el sujeto concebido humanísticamente como autoconciencia es sencillamente lo correlativo del ser metafísico caracterizado en términos de objetividad, esto es, como evidencia, estabilidad, certeza indudable (47).

Este nuevo humanismo es solución para la deshumanización que ha vivido la humanidad, puesto que en la medida que el mundo se convierte en algo objetivo por la metafísica, sostiene Vattimo siguiendo a Heidegger, se transforma en objeto de manipulación como ha sucedido en la modernidad. Luego, que el hombre se despoje de la necesidad de un Fundamento no es algo negativo, sino todo lo contrario, el camino para un verdadero humanismo, el que se funda sólo en el hombre.

Se trata, entonces, de humanismo nihilista opuesto, claro está, de otros humanismos que han visto la necesidad de redescubrir la dimensión trascendente del hombre, o de aquellos que han propuesto liberarlo de la alienación que produce el avance de la tecnología en la vida del hombre actual.

La fenomenología de Heidegger, sostiene Vattimo, conduce al nihilismo a partir del análisis del Dasein. En efecto, el Dasein es único fundamento del ser, puesto que el ser es lo que se presenta. El Dasein es donde el ser se realiza como proyección. Y el Dasein es un ser esencialmente temporal y orientado inevitablemente a la muerte, y a esta como posibilidad real de no ser ahí. Esta realización del ser en el Dasein, sostiene el filósofo italiano, se profundiza en la segunda etapa de Heidegger cuando el ser solo alcanza a afirmarse en la relación con los otros seres y se queda sin fundamento en sí afirmando esta ausencia como el dato del nihilismo.

Este pensador italiano asume este camino. Las tesis de Nietzsche y Heidegger son verdaderamente el fundamento de una filosofía que se dedica esencialmente a negar precisa y paradójicamente la existencia de un fundamento.

Ahora, sostiene Vattimo, ya no se puede pensar el ser como estructura objetiva a la cual la mente debe adecuarse, sino como memoria de la historia del ser, puesto que el ser, como ha enseñado Heidegger es acontecimiento y suceso. Ya no se puede pensar el ser como algo estable, menos eterno, es sólo evento, lo que está sucediendo en el *Dasein*, por lo tanto, un acontecimiento que se da en el hombre y que tiene, en consecuencia, la consistencia que el hombre puede darle en el tiempo. Se trata así de un ser debilitado que en la perspectiva de Vattimo resulta paradójicamente la explicación del resurgimiento actual de la religión:

Las conclusiones a las que quiero llegar a partir de esas dos largas premisas son: primero, que el renacimiento de la religión en la época posmetafísica no es sólo el resultado de un malentendido, sino que puede resultar teóricamente legítimo si se reconoce el profundo parentesco- por ahora sólo puedo llamarlo así- entre la tradición religiosa de Occidente y el pensamiento del ser como acontecimiento y como destino al debilitamiento; segundo, que el reconocimiento de este parentesco ofrece a la filosofía la base para pensar críticamente las formas que asume hoy el renacimiento de lo sagrado; este renacimiento, en otras palabras, puede y debe ser criticado filosóficamente cuando traiciona su constitutiva inspiración antimetafísica (2004: 35).

La debilidad, característica de ésta época según Vattimo, resulta el lugar del reencuentro entre la filosofía y la teología. Luego de un largo período separadas, muchas veces enfrentadas, ahora pueden volver a sentarse a la mesa a dialogar porque comparten la misma condición, la debilidad. En realidad, es como si la filosofía reconociendo su situación admitiera dialogar con la teología a condición de que ésta se presente despojada de las certezas de antaño.

Ahora bien, si la religión no parece haber recorrido el mismo camino que la filosofía, es decir, no pasó por la experiencia de vivir su disolución como consecuencia de sus principios fundamentales, ¿cómo puede volverse de repente débil? Nuestro filósofo parece haber encontrado la respuesta: el dogma más importante del cristianismo revela la decisión divina de volverse débil para encontrarse con el hombre, un ser esencialmente débil.

El cristianismo ha interpretado habitualmente la Encarnación de Dios como un hecho que mira al pasado, es decir, como el cumplimiento de las promesas del envío de un Salvador, de una Revelación definitiva de Dios y de la realización de un sacrificio redentor que alcanzara a todos los hombres. Sin embargo, el hecho de la Encarnación también puede y debe pensarse en relación al futuro, esto es, como inicio de una nueva etapa en la historia de la salvación. Una etapa de plenitud espiritual como no se había dado antes. Para comprender esto, agrega nuestro pensador, habría que interpretar este hecho en la perspectiva de Joaquín de Fiore, quien habla de diferentes edades históricas en relación con las personas divinas. La tercera edad, la edad del Espíritu, es la que deja iniciada el Hijo al regresar a la casa de su Padre. Es la edad de la plenitud espiritual, en la que ya no se puede hacer sólo una lectura literal de la Sagrada Escritura, sino que se abre la posibilidad de una comprensión espiritual y mística más profunda, en la que las narraciones bíblicas ya no tienen que ser entendidas como relatos de acontecimientos objetivamente verdaderos, sino como profecías que se van a cumplir en la historia (Cf.

41). Ahora bien, esta plenitud espiritual anunciada así proféticamente se identificaría con la actual situación de la filosofía:

La hipótesis que estoy intentando aclarar y corroborar (no se si en este terreno se puede hablar de una auténtica prueba, o de una posible falsación) es justamente que la secularización del pensamiento y de la sociedad moderna, que constituye también el sentido del final de la metafísica y del descubrimiento del ser como acontecimiento y como destino al debilitamiento, es eso a lo que hoy se ha de dirigir la mirada con el espíritu de Joaquín: los signos de la edad del espíritu, comparables a lo que para el abad calabrés era el nacimiento de la orden monástica benedictina (41).

Vattimo identifica de esta manera la plenitud espiritual con la situación actual de la filosofía, con esta superación de la metafísica de manera tal que la “debilidad” se presenta no solo como algo positivo, sino como signo de cumplimiento. En este contexto reaparece la idea de Dios, pero no de un Dios concebido como un ser con entidad real y con perfecciones que distinguen de los demás entes, sino como un ser sin fundamento ontológico. El ser, según Heidegger es sólo evento, acontecimiento, y esto, dice nuestro filósofo, vale también para Dios. Sólo así puede recuperarse la existencia divina, es decir, como una presencia que acontece en la historia, presencia que lejos de convertirse en un rígido sistema de normas y creencias debe consistir más bien en una espiritualización profunda:

El estado de la civilización al que hemos llegado-con la tecnología mecánica e informática, con la democracia política y el pluralismo social, con la disponibilidad universal de bienes necesarios para garantizar la supervivencia- ofrece la chance de realizar el reino del espíritu entendido como aligeramiento y “poetización” de lo real (41).

Esta poetización de lo real consiste esencialmente en la disolución del concepto clásico del ser en la noción de evento, el ser se realiza en el *Dasein* y la forma de encontrarse con él es la interpretación. Se trata de una hermenéutica existencial que realiza el ser en la medida que lo interpreta puesto que no existe fuera de esta interpretación. Es el resultado de la distinción que introdujo Heidegger entre el ser y el ente real.

Vattimo sostiene esta tesis en la verificación de que esto es lo que sucede en la cultura, más aún, se trata del rasgo más saliente de la cultura actual. Ahora bien, esta referencia a la cultura no resulta tan simple de verificar en nuestro parecer. La cultura de esta sociedad posmoderna tiene muchos rasgos que la definen, el más saliente, en el que coinciden la mayoría de los filósofos es la individualidad y el subjetivismo, pero una individualidad que pone el acento precisamente en la condición material y corporal de las personas. En la búsqueda de una realización material como si fuera un fin en sí mismo. De manera tal que no es fácil de aceptar que esto pruebe la debilidad del ser en la posmodernidad como rasgo cultural.

No obstante en ello, tenemos que reconocer que esta hermenéutica ontológica tiene claramente como objetivo la disolución del ser en el evento y el anuncio:

La ontología hermenéutica sustituye a la metafísica de la presencia con una concepción del ser de la que forma parte esencial esta connotación disolutiva, el ser que no se da de una vez por todas en la presencia, sino que acontece como anuncio y crece en las interpretaciones que lo escuchan y corresponden, es también un ser orientado a la espiritualización, al aligeramiento, o lo que es lo mismo, a la *kénosis*. Es muy probable

que la ontología hermenéutica nacida de la disolución de la metafísica de la presencia, no sea sólo un redescubrimiento de la Iglesia, sino también y sobre todo una recuperación del sueño de Joaquín de Fiore (87).

La situación cultural actual marcada por esta forma de concebir el ser explica el interés por la religión en la medida que también ésta es expresión de una relación entre la debilidad elegida por Dios y la fragilidad de la condición humana. En este contexto se tiene que pensar nuevamente la presencia divina en la sociedad. Una presencia que intentó eliminar la modernidad reemplazándola por el hombre como centro de la vida y terminó cayendo en el descrédito de la razón y en un vacío de autoridad. La cultura occidental actual es cristiana, sostiene, en la medida en que su historia se muestra como el ocaso del ser, el debilitamiento de la dureza de lo real.

Este análisis de la relación existente entre el pensamiento contemporáneo y la religión, tiene como fundamento su reinterpretación teológica de la Encarnación de Dios:

Desde un punto de vista más teológico, sin embargo, también se puede evidenciar, a través de una lectura radical de la Encarnación como *kénosis*, que el debilitamiento del ser es uno de los posibles sentidos, sino el sentido absolutamente, del mensaje cristiano que habla de un Dios, que se encarna, se rebaja y confunde todos los poderes de este mundo (99).

La tesis de Vattimo es de naturaleza teológica, el hecho forma parte de la Revelación cristiana, está relatado en las Sagradas Escrituras y fue interpretado y explicado por la Tradición cristiana desde la antigüedad. No es un dato al que se pueda llegar sólo por la razón, aunque no sea incompatible con lo racional, y, por ende, no pertenece al ámbito filosófico. Aquí es asumido por un filósofo e interpretado en un sentido nuevo, nuevo respecto de la Tradición cristiana. En efecto, el cristianismo ha comprendido este hecho como la unión de las dos naturalezas, la divina y la humana, en la persona de Cristo. Es Dios quién decide asumir una naturaleza inferior, por esa razón esto ha sido revelado en la Biblia y explicado por los teólogos como un abajamiento, en el sentido de un descenso divino hacia el mundo que Él había creado. También se lo define como “vaciamiento” en el sentido de que Dios oculta, al menos por un tiempo, el tiempo que dura su presencia física en la tierra, los atributos propios de la perfección divina. Es la carne humana la que no permite ver la gloria de la divinidad. Tomado en este sentido se puede admitir que se trata realmente de una *kénosis*, de que Dios elige la debilidad como una forma de acercamiento al hombre. Una expresión de su capacidad de comprender la dificultad que tiene el hombre de comprender lo divino.

No obstante ello, hay en este párrafo de Vattimo una “lectura más radical” como el dice, pues ese hecho que fue entendido como una acción de abajamiento para acercarse, nunca fue una renuncia a su condición divina. No es un Dios que deja de ser tal, sino un Dios que se asume una naturaleza inferior para presentarse a los hombres de una manera visible, hablar un lenguaje comprensible y, sobre todo, ofrecer en nombre de todos los hombres un sacrificio que sea la causa de la salvación para todos. Por lo tanto, Dios no pierde las condiciones propias de su naturaleza divina, entre las cuales está, en primer lugar, la de ser el Ser que causa todos los seres y que lo distingue de ellos precisamente porque su Ser no tiene origen en otro. Esta independencia absoluta de Dios respecto de cualquier otro ser constituye una característica que define su Ser y a la que no puede renunciar. Por esta razón se puede decir que entender la propuesta de Vattimo, de una Encarnación como renuncia a una existencia real e independiente de Dios no es una

lectura que completa la visión de la teología cristiana, sino más bien una interpretación que contradice la anterior. Si Dios, siendo el Ser Absoluto, deja de tener ser entonces ya no se trata de un Dios “débil”, simplemente no es Dios. Salvo que se decida llamar Dios a un concepto vacío.

La situación paradójica en la que nos deja esta nueva lectura del hecho de que Cristo asuma la naturaleza humana, sin embargo, no debería distraernos de la crítica de la filosofía moderna que hace Vattimo en estos ensayos sobre la religión. Así pues, no son pocos los textos en los cuales señala la necesidad de un cambio radical en las relaciones entre la filosofía y la religión en la actualidad. Así por ejemplo, sostiene en el final de *Después de la cristiandad*:

Mi tesis es que si, la filosofía reconoce que ya no puede ser atea, debe encontrar también en esta conciencia la base para asumir un comportamiento crítico respecto del renacimiento de la religión y sus peligrosos rasgos fundamentalistas. Sin embargo, mientras la filosofía contemporánea continúe considerándose atea o agnóstica sobre la base de la prosecución inercial de sus posiciones metafísicas precedentes, se alejará cada vez de la conciencia común, situándose de nuevo en esa posición esotérica que ya Hegel había criticado tan eficazmente en el prefacio de la *Fenomenología*....La filosofía, pues actualmente ya no puede considerar la vitalidad social de la religión como una manifestación de retraso cultural favorecida por la astucia de los sacerdotes, o como expresión de una alienación ideológica que debería ser superada con la revolución y la abolición de la división del trabajo. Reconociéndose, sin embargo, parte del mismo proceso histórico que favorece el retorno de la religión, puede y debe captar en este proceso sus principios, para valorar críticamente sus resultados. En términos muy sumarios: la filosofía ha perdido las razones a favor del ateísmo, y, por tanto, puede reconocer una legitimidad a la experiencia religiosa, pero sólo en cuanto constata el final de la metafísica y de los metarrelatos (113).

En la primera parte de este párrafo, Vattimo hace un juicio crítico respecto de la relación pasada entre la filosofía moderna y la religión. Considera que la modernidad se ha afirmado en una posición de rechazo de la religión manifestado en el ateísmo. Esa postura, sostiene, no se puede mantener en la actualidad puesto que los argumentos usados para rechazar la idea de Dios no son más válidos. Este juicio de Vattimo es válido puesto que el pensamiento contemporáneo en algunas de sus corrientes se ha encargado de negar las tesis principales del idealismo. Esto no significa, de ninguna manera, que se hayan superado todas las tesis del idealismo, sin embargo, es posible afirmar que ha quedado descalificada la fundamental pretensión moderna de constituir a la razón como principio absoluto de todo y la consiguiente negación de un principio superior de orden divino. Este hecho es indiscutible, la posmodernidad bajo un aspecto es la continuación de la modernidad, su etapa final, pero, bajo otro aspecto, es diferente de aquella puesto que ya no sostiene lo que antes defendía como indiscutible.

Ahora bien, siendo cierto el juicio que Vattimo hace respecto de la modernidad actual, ¿porqué no hacer el mismo juicio respecto de la filosofía en la modernidad, es decir, porque no cuestionarse la validez racional de algunas de sus tesis fundamentales?

Si la filosofía actual reconoce que no puede ser atea porque no puede sostener más las tesis gnoseológicas de la modernidad, puesto que el desarrollo propio de las ideas modernas ha terminado por disolver sus propios argumentos, entonces, ¿Por qué no analizar el origen de una proposición que ya no puede afirmarse más?

En otras palabras, si tomamos en serio el juicio de este pensador italiano, deberíamos animarnos a repensar críticamente las razones de este ateísmo que ya no puede

sostenerse más. En nuestra opinión ésta tarea, que en cierta manera nos sugiere Vattimo, es una de las grandes desafíos para la reflexión filosófica contemporánea, ya que si estamos en un fin de época, si hay algo que termina y algo nuevo que va a comenzar no podemos sino preguntarnos la validez de una visión sobre el ser construida a partir de la afirmación de la razón humana como autosuficiente y origen del ser, puesto el resultado de esa reflexión debería ser el punto de partida de reflexiones filosóficas del futuro. Si no queremos mantenernos en la senda de lo que no es ya válido, filosóficamente hablando, sólo por la “inercia” del movimiento, como dice este texto, tenemos que llevar el análisis al fundamento mismo de esta filosofía moderna. Sólo así podríamos valorar críticamente lo que resulta válido de la modernidad en la situación actual y a partir de ello reconocer la legitimidad de la experiencia religiosa.

El ser como evento en Heidegger

Para Gianni Vattimo, el cristianismo en la actualidad tiene que pensarse sin fundamento metafísico, es decir, sin una referencia al ser entendido como un ente en el sentido de la metafísica clásica realista. Esta transformación radical del cristianismo se sostiene en la filosofía de Martin Heidegger. En efecto, el pensador alemán propuso una nueva forma de pensar el ser en relación al *Dasein* y nuestro filósofo la asume como punto de partida para sus reflexiones. Esta tesis es la que estudiaremos a continuación para comprender mejor en qué sentido se puede sostener que la metafísica ha sido superada y, por lo tanto, eliminada, del horizonte del pensamiento contemporáneo.

La superación de la metafísica en Heidegger es el resultado de una nueva forma de concebir el ser, esto es, no como un ente concreto sino como un evento que acontece en el *Dasein*. Esta es la tesis central de esta nueva metafísica que se completa, además, con la tesis que sostiene que la existencia es la esencia del ser.

Nos vamos a concentrar en el *El Ser y el Tiempo*, aunque tenemos que reconocer que la investigación fenomenológica sobre la noción de ser ha sido la preocupación principal de la tarea filosófica de este pensador. En efecto, su intención ha sido la de reemplazar la ontología clásica por una nueva que se construye a partir de una fenomenología existencial, esto es, de una búsqueda de la manifestación del ser en los seres tomando como punto de partida en el ser que se manifiesta en el hombre.

El ser, sostiene Heidegger, en la Introducción de su obra más importante, es el más universal de los conceptos porque se refiere a todas las cosas, sin embargo, es la noción más difícil de pensar, porque es la más abstracta, y porque se aplica a seres que son muy distintos entre sí. La noción de ser, no puede, por lo tanto aplicarse a un ente en particular. Para develar el misterio del ser es preciso analizar el origen de la noción y, por lo tanto, reconocer que su comienzo se halla en la pregunta que el hombre se hace por el ser de las cosas. Si no fuera por el hombre no existiría la cuestión ni la noción de ser, de allí que Heidegger decida llamar de una manera nueva al ser humano: *Dasein* (ser ahí). Puesto que se trata del origen del ser y del primer ser que se percibe, del ser que está delante, y en virtud del cual se manifiestan todos los otros seres. He aquí la tesis que sirve de fundamento a toda esta nueva metafísica heideggeriana: la vinculación esencial entre el ser y el hombre (De Waehlens 1955: 35). Heidegger identifica el ser del hombre con el ser, o bien su esencia con esencia, en este sentido lo llama ser ahí: “Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la “posibilidad de ser” del preguntar, lo designamos con el término “ser ahí” (2007: 17). Y más adelante, formula explícitamente esta identificación entre

esencia y existencia en el hombre de la siguiente manera: “El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el “ser ahí”, lo llamamos “existencia”. Y porque la definición de la esencia de este ente no puede darse un qué de contenido material, sino que su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo, se ha elegido para designar este ente el término “ser ahí”, que es un término que expresa puramente el ser” (22).

Lo que hace este filósofo es establecer un nuevo punto de partida para la metafísica: el hombre. Pero, no entendido como pura razón como lo propone el idealismo moderno, sino en cuanto ser en el cual se revela ser originariamente. Así se distancia de la metafísica moderna y por esta razón resulta válida la lectura que Vattimo hace de sus reflexiones cuando sostiene que se trata de una superación de la metafísica racionalista. Ahora bien, algunos no dudan en afirmar que siendo el ser del hombre el punto de partida o fundamento de las cosas y no su razón Heidegger quiere en cierta manera fundamentar el ser en las cosas mismas (Cf. Piccotti 2010: 14-17). Ahora bien cabe preguntarse aquí en qué consiste el ser de las cosas que se manifiestan al hombre, por un lado; y, por otro, en qué consiste el ser del hombre. Hasta ahora solo parece identificarse al ser con la presencia o manifestación “ante los ojos”, pero tenemos que avanzar más en nuestra búsqueda.

El pensador alemán afirma así dos nuevas formulaciones metafísicas: por un lado, que la característica esencial del *Dasein* es la existencia, pues lo que se revela es que el ser “está ahí” delante de los ojos, su presencia, es decir, su existencia, no lo que es, es decir, su esencia; en segundo lugar, este análisis fenomenológico del ser pone de manifiesto que el ser refiere no a los entes en general, sino a mí mismo que lo pienso y soy el ser:

La esencia de este ente está en su “ser relativamente a”. El “qué es” (*essentia*) de este ente, hasta donde puede hablarse de él, tiene que concebirse partiendo de su ser (*existentia*). El problema ontológico es justamente el de mostrar que si elegimos el término de existencia para designar el ser de este ente, éste término no tiene, ni puede tener la significación ontológica del término tradicional existencia: existencia quiere decir antológicamente “ser ante los ojos”, una forma de ser que por esencia no conviene al ente del carácter del “ser ahí”. Evitamos la confusión usando siempre en lugar del término existencia la expresión exegética: “ser ante los ojos” y reservando el término de existencia como determinación del ser, para el “ser ahí”. La esencia del ser ahí está en su existencia. Los caracteres que pueden ponerse de manifiesto en este ente no son, por ende, “peculiaridades” ante los ojos de un ente “ante los ojos” de tal o cual aspecto, sino modos de ser posible para el en cada caso y sólo esto. Todo ser tal de este ente es primariamente “ser”. De donde que el término “ser ahí”, con que designamos este ente, no exprese su qué es como mesa, casa, árbol, sino el ser.

El ser que le va a este ente en su ser es en cada caso, mío, el ser no puede tomarse nunca ontológicamente, por ende, como un caso y ejemplar de un género de ente ante los ojos....La noción de “ser ahí” tiene que ajustarse al carácter del “ser”, en cada caso, mío, que es peculiar de este ente mentando o sobreentendiendo a la vez siempre el pronombre personal: “yo soy”, “tú eres” (Heidegger 2007: 54).

Como podemos ver en estos textos de *El Ser y el Tiempo* la noción de ser está vinculada exclusivamente a la presencia. Se insiste permanentemente en que ésta es la primera y única condición que se puede verificar racionalmente de las cosas: ellas están “ahí” y yo “estoy ahí”. Por lo tanto, podríamos afirmar que para Heidegger ser es “estar ahí”. Este primer paso es fundamental puesto que recupera, al parecer, lo que el idealismo se había encargado de negar de maneras diversas, la realidad del mundo de las cosas que tenemos delante. Al menos en esta obra o en esta etapa de sus reflexiones esta noción de presencia pareciera indicar el reconocimiento de esa primer forma de realidad que es el aparecer.

En este sentido avanza el análisis fenomenológico en esta obra esencial del pensador alemán. Luego de haber señalado el origen del ser en el ser del *Dasein* se ocupa del ser en sus diversas realizaciones. Esta fenomenología es existencialista porque se enfoca fundamentalmente en la noción de ser, no se limita a la descripción de los fenómenos, más bien busca en ellos el ser que se presenta en sus diversas formas ante el *Dasein* (Cf. Astrada 2005: 30-31).

Por esa razón, luego de definir el ser como presencia y manifestación ante los ojos del hombre este pensador se ocupa de explicar la naturaleza del ser humano. El hombre, sostiene entonces, se halla en el mundo y esto forma parte de su estructura fundamental, el hombre es un ser “en el mundo”. Esta es una evidencia indiscutible y patente a la cual cabe agregar que la presencia del hombre entre los seres no es una presencia más, no se encuentra entre las cosas como una más de ellas. El hombre está de un modo activo en el mundo, no pasivo, porque tiende espontáneamente a salir al encuentro de ellas. Por lo tanto, se debe decir que forma parte de la estructura constitutiva del hombre esta forma de estar ante las cosas.

Esta presencia se manifiesta activa en un doble sentido. Por una parte, el hombre tiene necesidades que satisfacer e intereses de orden cultural por eso la primera forma de vinculación que tiene con las cosas es la de la manipulación. El individuo usa de los seres, particularmente a través de la ciencia y la técnica, para alcanzar sus objetivos existenciales básicos. Se trata de una relación en el orden práctico en la cual el hombre manipula las cosas en la vida cotidiana y que presupone un primer conocimiento natural de las cosas. Por otra parte, el hombre establece una relación diferente y única con las cosas en la medida en que mediante el conocimiento intelectual se pregunta por la naturaleza de cada una de ellas y busca ahondar en las características del ser de cada una. Es lo que este autor denomina “el comprender”, o sea, la revelación del significado de estos seres. De cada uno de ellos en particular, pero también de las relaciones que existen entre ellos, más aún de las relaciones que teje las vinculaciones entre los diversos seres que existen en el mundo. Por eso, el comprender en el hombre le revela la naturaleza del mundo que sólo se manifiesta ante este ser inteligente. Ante él las cosas y el mundo muestran su significado, son tales, en definitiva son. Sin embargo, Heidegger no ve en esto un poder creador de la razón, no al menos en esta obra. Pues el *Dasein* con este comprender el mundo sólo lo descubre ya presente. El hombre conoce las cosas y sus relaciones, entiende sus relaciones y encuentra el sentido que tienen en su conjunto. El *Dasein* comprende el sentido del mundo y de las cosas y las refiere a sí mismo dándoles sentido y unidad (Cf. De Waehrens 1955: 54).

Dicho esto se comprende la relación esencial que vincula al ser heideggeriano con el tiempo. El ser se presenta como un evento que ocurre cuando el hombre piensa las cosas y esto no sucede ni antes ni después del tiempo, sino dentro del mismo. Nada dice Heidegger del ser antes de este acontecimiento. Nada se puede decir en su parecer fuera

de esta “presentación” del ser al *Dasein*, puesto que sólo él es “casa” del ser, en el sentido de que es el único “lugar” donde el ser se presenta como tal. Hay en esta perspectiva dos consecuencias que merecen destacarse. Por un lado, Heidegger introduce un cambio radical en la metafísica, se trata de una nueva teoría sobre el ser elaborada a partir de un nuevo principio del ser, el hombre, pero no en cuanto conciencia, sino en cuanto ser que tiene el ser y que lo descubre (Cf. Astrada 2005: 36-40). Por otro lado, la historicidad pasa a ser una condición esencial del ser fuera de la cual no puede concebirse esto que es, en el fondo, sólo un evento (Cf. Piccoli 2010: 20-22).

Gianni Vattimo tiene razón entonces cuando sostiene que estamos frente a un planteo que significa la superación de la metafísica clásica, porque lo que precisamente sucede es que la noción de ser pasa de ser un acto, como era antes concebido por la ontología realista, a convertirse en un acontecimiento que depende del *Dasein*. Esto es lo queda de manifiesto con el análisis fenomenológico del ser que propone este pensador en *El Ser y el Tiempo*, cuando describe el modo de ser del *Dasein*, según los diferentes existenciales propios de la vida humana.

En primer lugar, el hombre es el único ser que se da cuenta de su presencia en el mundo, es decir, que no sólo existe sino que también es consciente de esta existencia. Esta la primera característica de ser, el primer “existencial” por el que se percata de su “ser ahí”. Heidegger denomina a este primer existencial “encontrarse”, o sea, la disposición afectiva por la cual el hombre se da cuenta de su situación originaria en el mundo. Se trata de una apertura al mundo que lo rodea, cosa que no se realiza en los otros seres que están encerrados en su propio ser. Sin embargo, hay aquí una característica negativa: el hombre se da cuenta de que está arrojado a existir en el mundo, nos encontramos siendo, sostiene, y tenemos que ser, por eso nos sentimos como obligados o encadenados a tener que ser (Cf. Heidegger 2007: 160-166).

La existencia, podemos decir, se presenta así como un dato incuestionable de la realidad, el ser “está ahí”, yo soy el ser que “está ahí”. No hay otro principio para la metafísica que esta captación del acontecimiento temporal del ser.

En segundo lugar, aparece como “existencial” la actitud de temor que experimenta el hombre ante el peligro que representan algunas cosas para su existencia. En efecto, el hombre toma conciencia del peligro y experimenta la inseguridad. Siente que puede estar amenazada su existencia o integridad personal o la de las personas que quiere, o bien de los bienes que posee (157).

En tercer lugar está el “comprender”. El *Dasein* tiene la capacidad intelectual de entender lo que las cosas son, encontrarles un sentido y descubrir las relaciones que las vinculan. Esta característica le permite al hombre dominar las cosas y usarlas para su realización, esto es lo que este pensador denomina “el proyectarse” del *Dasein* en el tiempo. Esta realización implica una iluminación de los entes, es decir, un proceso de revelación del ser mediante un juicio sobre su ser y su significado (169).

En cuarto lugar, está “el habla” como característica propia del ser del *Dasein*. El lenguaje expresa su capacidad de captar el ser de las cosas, por un lado, pero también el interés por conocer cosas nuevas, por otro. El discurso y el diálogo le abren al ser humano la posibilidad de un conocimiento más profundo del mundo y la facultad de poder expresarlo e intercambiar conceptos con los otros. Esto define al hombre, lo distingue de los demás y por eso podemos decir que el hombre es esencialmente un ser que habla (179-184).

Hasta aquí el análisis fenomenológico del *Dasein* se ha detenido en el ser del mismo y en sus características particulares, en los existenciales que lo diferencian del resto de los seres. Heidegger se ha interesado por el hecho de estar presente del ser humano y por su capacidad de captar también la presencia de los demás seres y expresarla. Todo esto habla de las capacidades propias del *Dasein*, de sus posibilidades de desarrollo. Sin embargo, estas capacidades no significan automáticamente la realización de las mismas. No todos los hombres son capaces de poner en acto estas potencialidades y a veces las frustran por diversos motivos, por esta razón se puede distinguir entre una vida auténtica y otra impropia o inauténtica. El hombre puede interesarse por el ser de las cosas o bien conformarse con un conocimiento superficial del mismo. En este segundo caso, no se pregunta por lo que las cosas son, sólo repite lo que los otros dicen y esto genera, a su vez, una relación superficial con el mundo y, en definitiva, consigo mismo. El conocimiento del ser es sustituido por la palabrería inútil, se degenera el lenguaje y aparece la curiosidad, la avidez de novedades sin interés por tener un verdadero conocimiento de las cosas y su valor. El resultado es una existencia impersonal que se pierde en la masa porque el individuo es absorbido en el presente, en la agitación, inestabilidad y dispersión con la consiguiente pérdida de sí mismo (192).

Esta forma de existencia inauténtica tiene, naturalmente, varias consecuencias negativas para el hombre. Entre ellas; Heidegger menciona particularmente a la “ambigüedad”, esto es, una forma impersonal de relacionarse con las personas y con las cosas en el mundo. La existencia se convierte en ambigua porque el hombre se vuelca a las novedades y pierde de vista la realidad de los seres, desfigura la realidad, se pierde en una existencia decadente, se desarraiga de su ser y se distancia de sí mismo. El hombre así se pierde en el anonimato, deja de ser lo que podría ser (195).

Para Heidegger el ser humano tiene que ocuparse de sí mismo de su realización, puesto que según el estilo de vida que logre plasmar se realiza o no. Todo el enfoque de sus reflexiones están puesto en la existencia humana como evento del ser, sin preguntarse demasiado por lo que el hombre tiene en cuanto tal, es decir, por su esencia. El individuo tiene que hacerse cargo de su existencia y de la de los demás seres. He aquí otro de los existenciales del *Dasein*, el cuidado (*sorge*) mediante el cual él se preocupa por su existencia y la de los demás seres. Este cuidado no es una actitud del hombre fruto de los sentimientos de bondad, sino una característica peculiar de su ser, algo que está en la estructura ontológica de su ser y que le señala un destino de realización. El cuidado por el cual el ser humano se proyecta hacia el futuro tiene algunas propiedades: la existencialidad, o posibilidad de anticiparse respecto de su poder ser; la facticidad, o el hecho de ser arrojado al mundo a existir; el ser arrojado y perdido entre los seres de este mundo. Por el cuidado el hombre tiene la responsabilidad de hacerse cargo de alcanzar una existencia auténtica

Esta nueva manera de entender el ser nace a partir de una decisión fundamental a la hora de pensar en la metafísica, ésta sólo es posible si se refiere al ser que se da en el tiempo. No antes, ni después de la experiencia temporal del ser en el tiempo es posible hablar de una realización del ser. Esta dimensión temporal del ser plantea la necesidad de definir al hombre en relación al ser, por eso también Vattimo ve en esta tesis el primer paso de una analítica existencial que define al hombre por su existencia:

De conformidad con el uso de los términos que hace Heidegger en *Ser y Tiempo*, también en nuestra exposición llamaremos al hombre sencillamente el *Dasein* entendiendo este término en el sentido de existencia (trascendencia) situada (en el

mundo), sentido que, por lo demás, ser irá precisando y profundizando ulteriormente (2002: 28).

A partir de esta tesis fundamental el análisis fenomenológico del ser va a consistir principalmente en el estudio del ser del *Dasein*, es decir, en las distintas manifestaciones de la forma particular del ser en el hombre. El hombre es, ante todo, un ser que existe en la historia por eso todo ser, sea el suyo o bien el que se revela en él, es temporal. El ser tiene entonces, esta primera condición la temporalidad, y todas aquellas características propias del *Dasein*, todas ellas se convierten en el modo de ser del ser.

En la segunda parte de esta obra fundamental, Heidegger analiza la estructura ontológica fundamental del *Dasein*, partiendo, naturalmente, de lo que él define como lo esencial de este ser: constituir la casa dónde se revela el ser. Esto significa que para conocer lo que es el ser es preciso investigar sobre las características existenciales de este ser que existe en el tiempo. La temporalidad se convierte así en el límite en el cual se da el ser.

Esta temporalidad conlleva una limitación en cuanto a su origen, puesto que lo único que puede conocerse es que el ser presenta aquí y ahora ante los ojos, ante mí; pero, también conlleva una limite en su permanencia en el ser. En efecto, el *Dasein* está condicionado por la conciencia de un fin del cual no puede escapar. La muerte es un hecho cierto y, sostiene Heidegger, lo que en el fondo nos produce más temor y angustia. El *Dasein* sabe que ser es existir, estar aquí, pero también sabe que no siempre podrá “estar aquí”. La angustia existencial es lo que determina la existencia. Esta angustia existencial no es un estado del alma ante la presencia de un mal como es tenida en cuenta por otros pensadores como San Agustín o Kierkegaard, sino la situación existencial de la radical contingencia del hombre. La angustia es la congoja ontológica del hombre ante el vacío de sí mismo, ante la posibilidad cierta de dejar de ser por la muerte (Cf. Heidegger 2007: 207).

Esta angustia se diferencia de la que se produce ante las amenazas que surgen de la relación con el resto de los seres intramundanos y el peligro que ellos pueden representar para el hombre. Esta angustia tiene que ver con el ser mismo, es más profunda, puesto que se trata de la continuidad en el ser y de un miedo que no logra identificar con claridad qué es lo que lo hace experimentar esta fragilidad. Lo que está amenazado es precisamente su ser en el mundo, su ser en el tiempo. Por otra parte, el individuo ante su fin tiene también experiencia de una profunda soledad, él es consciente que no hay algo o alguien que pueda hacer desaparecer de manera definitiva ese peligro. Se siente sólo y aislado. Sin embargo, la angustia no denota sólo un aspecto negativo, ya que también significa la posibilidad que tienen los individuos de escapar del encierro que significa vivir completamente volcado a la relación con los seres intramundanos buscando en ellos una utilidad o un bien. Esta ansiedad revela la conciencia que tiene el hombre de la precariedad de su propia realidad existencial en esta vida y de que finalmente es un extraño en este mundo. Es la conciencia, como sostiene Vattimo, de un fenómeno original y ontológico-existencial:

La muerte es pues posibilidad auténtica y auténtica posibilidad: sobre esta base se revela la función que la muerte tiene en constituir el *Dasein* como un todo, en el único sentido en el que el *Dasein* puede ser un todo (el cual es en última instancia el sentido de una totalidad históricamente coherente y que deviene). La muerte en efecto, como posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad, lejos de cerrar el *Dasein*, lo abre a sus posibilidades del modo más auténtico (2002: 49).

Hasta aquí el análisis de Heidegger se concentra en el *Dasein* en su existencia y en su capacidad única de ser el lugar donde se revela el ser, y ambas se comprueban por el hecho de su presencia, por el “estar ahí”, sin embargo, esto no debería ser interpretado como un nuevo intento por recuperar un sentido realista del individuo, pues en *Ser y Tiempo* toma distancia de esta perspectiva filosófica:

Con el “ser ahí” en cuanto “ser en mundo” son en cada caso ya abiertos entes intramundanos. Esta proposición ontológico-existencial parece coincidir con la tesis del realismo. En la medida en la que la proposición existencial no niega “el ser ante los ojos” de entes intramundanos, concuerda con el resultado –por así decirlo doxográficamente- con la tesis del realismo. Pero se diferencia fundamentalmente de todo realismo en que éste tiene la realidad del mundo por menesterosa de prueba, al par susceptible de ella. Ambos puntos, se niegan justamente, en la proposición existencial. Pero lo que separa completamente a ésta del realismo es la incompreensión ontológica de éste. El realismo intenta, en efecto, explicar ónticamente “la realidad” por medio de relaciones causales “reales” entre lo real (2007: 228).

A pesar de diferenciarse claramente del realismo, Heidegger tampoco se siente identificado con las tesis del idealismo, por lo menos no en ésta época de su trayectoria intelectual, y por eso también se encarga de dejar en claro una crítica bien definida hacia esta perspectiva:

Cuando el idealismo insiste en que el ser y la “realidad” son sólo “en la conciencia”, se da expresión al hecho de comprender que el ser no puede explicarse por medio de ningún ente. Pero en la medida en que queda por explicar qué quiera decir antológicamente esta misma comprensión del ser, como sea posible y su inherencia a la constitución del ser del “ser ahí”, el idealismo erige la exégesis de la realidad en el vacío. El hecho de que el ser no sea explicable por ningún ente, y de que la “realidad” sólo sea posible en la comprensión del ser, no desliga de la obligación de preguntar por el ser de la conciencia, de la *res cogitans* misma. La consecuencia requiere de la tesis idealista el análisis ontológico de la conciencia misma como un ineludible problema previo. Sólo por ser el ser “en la conciencia”, es decir, comprensible en el “ser ahí”, la “realidad” en general. Sólo por ello son accesibles en el “ver en torno” entes “independientes” como entes que hacen frente dentro del mundo (228).

En este sentido hay que decir que Heidegger propone una visión distinta del yo de la propuesta por el trascendentalismo, en cuanto define al sujeto no como yo puro, sino de una forma más concreta como un yo que se abre al mundo precisamente en la medida en que no es un yo puro sino un ser concretamente situado y definido por su existencia (Cf. Vattimo 2002: 46).

Esta relación entre la realidad y la conciencia reaparece en el contexto de la explicación del sentido de la cura. En efecto, el *Dasein* es, para Heidegger, el lugar donde se revela el ser, el único lugar donde el ser se manifiesta, de forma tal que distinguiendo entre el ser y el ente no duda en afirmar que el ser se da sólo en el “ser ahí” No hay otro fundamento para la metafísica, en este sentido, que la antropología, que la pregunta por el ser que sólo se formula el hombre (Cf. Piccotti 2010: 30ss):

Ciertamente, sólo mientras el “ser ahí” *es*, es decir, la posibilidad óntica de una comprensión del ser, “se da” el ser. Si no existe el “ser ahí”, entonces no “es” tampoco la “independencia”, ni “es” tampoco el “en sí”. Semejantes cosas no son entonces ni comprensibles ni incomprensibles. Entonces tampoco cabe ni que se descubran entes intramundanos, ni que permanezcan ocultos. Entonces tampoco cabe decir, ni que no

son. Si cabe decir *ahora*, mientras una comprensión del ser es, y con ella una comprensión del “ser ante los ojos”, que entonces los entes seguirán siendo (Heidegger 2007: 232-233).

La angustia es fruto de la situación en la cual se encuentra el *Dasein* en esta vida. Ha sido arrojado al mundo y se encuentra existiendo, pero no de una forma permanente, sino provisoria, porque la muerte es una certeza inevitable. Se trata de una existencia que cesa con la muerte, con un “no ser más ya”, por lo tanto, consiste en una forma de ser determinada por este fin. La muerte es la posibilidad más inminente, indeclinable y enraizada en nuestro ser. Además, está siempre presente en la conciencia del hombre dado su carácter anticipativo, de manera tal que lo acecha continuamente. El hombre es un ser que vive muriendo. Por todo esto Heidegger ve en este fin una determinación radical de la existencia humana, del ser del *Dasein*. Somos ontológicamente un ser arrojado en el mundo para morir (Cf. Stein 2010: 34).

Esta condición de la existencia humana no puede ser dejada de lado, ni considerada como un accidente en la vida, como suele suceder con todos aquellos que llevan una vida inauténtica, sino que tiene ser un fenómeno cercano e inminente, un vivir a la espera, aceptando este fin de la existencia, pues en él precisamente se revela la existencia de la nada.

La conciencia, entonces, juega ahora un papel importante según este pensador alemán porque es a partir de ella que el hombre asume su trágico destino de “ser para la muerte”. La conciencia moral, como la llama él, es un llamado silencioso para huir de la existencia perdida y volver a la conciencia de sí. Es el hombre que se llama a sí mismo a vivir una vida auténtica, es la llamada del cuidado. Es un llamado a sentirnos culpable si nuestra existencia no es lo que debería ser. Es la culpa que se siente por estar arrojado a un mundo y entregado a la responsabilidad de existir, es una culpa ontológica no una culpa moral por el bien o mal que hayamos hecho. Sin embargo, es la posibilidad de hacer el bien, o de vivir bien. Posibilidad que se inicia con la comprensión y aceptación del ser humano y de su condición de ser para la muerte.

Luego de estas primeras investigaciones fenomenológicas del ser del *Dasein*, Heidegger se dedica a analizar la relación del ser con el tiempo, es decir, de esta característica esencial de temporalidad que tiene el ser revelado en el hombre. En efecto, el ser del hombre no tiene que pensarse como una sustancia que existe, sino como algo que deviene y existe realizándose, como un proceso de temporalización (Cf. Heidegger 2007: 328-361). Existir es encontrarse arrojado a la existencia que no se ha elegido y asumirla, por eso es proyectarse en el poder ser. Esta proyección no se realiza sino a partir de un pasado y en vistas de un futuro, por eso toda la existencia humana está condicionada por esta temporalidad. Esta es definida como el original fuera de sí, en y para sí mismo. La temporalidad implica la relación necesaria entre el pasado y el futuro, el futuro es cumplimiento del pasado y lo presupone. No se trata, entonces, el tiempo de un conjunto instantes que se suceden, sino del modo de ser que tiene el *Dasein*. El hombre no es un ser que está en el tiempo como algo extrínseco a él, sino un ser que es constitutivamente temporal (Cf. Astrada 2005: 41-46). Su modo de ser consiste en temporalizarse, y su esencia es la temporalización en la unidad de los tres éxtasis.

La historia, entonces, es constitutiva al ser del *Dasein*, de un ser que en consecuencia se funda en existencia temporal y no en una sustancia determinada (Cf. Heidegger 2007: 360). El hombre es un ser histórico por su pasado, esto es, un ser que prosigue a través

del pasado, el presente y el futuro. La historia es entendida aquí como un acontecer en perspectiva del pasado, pero con acción en el presente hacia el futuro, según los tres éxtasis del porvenir (Cf. Stein 2010: 43). La historia humana es así un permanente devenir, el hombre es ser histórico, protagonista de la historia, si logra una existencia auténtica. Este logro sólo es posible si consigue la libertad mediante la aceptación de sí mismo y de su condición de ser arrojado en el mundo para la muerte. La existencia inauténtica carece de valor histórico porque el hombre se pierde en las contingencias de la vida cotidiana y se encierra en sí mismo. El *Dasein* debe comprender que existe en el mundo y que “es con los otros”, porque se gesta a sí mismo y a los demás en un destino colectivo. Solo así se realiza. Lo mismo que hace con los seres del mundo a los que les concede su destino. En síntesis, solo con una existencia auténtica se realiza verdaderamente la historicidad, de no ser así, hay que hablar más bien de historicidad inauténtica (Cf. Vattimo 2002: 40ss).

Por todo esto, se puede decir que Heidegger con *Ser y Tiempo* concluye en que todo el análisis ontológico-existencial del *Dasein* humano, como constitutivo propio de la existencia y lugar propio del sentido del ser, se resuelve en la temporalidad. La existencia, o el ser, es esencialmente tiempo o historia. El Ser es el Tiempo, en un sentido ontológico, y el Tiempo es el horizonte del Ser.

El hombre así resulta ser para Heidegger el fundamento último de la realidad, porque es el *Dasein*, y no los entes, el que comprende el ser. Él es el que abre el horizonte en el cual se hacen visibles los entes. Por eso toda verdad óntica (conocimiento del ente) comprende la verdad ontológica (la comprensión del ser). El *Dasein* no es fundado porque es precisamente él quien abre se horizonte del ser. Aunque no es fundamento último en el sentido de la metafísica clásica, como principio absoluto de los entes, sino como el que revela el ser (Cf. Vattimo 2002: 65-66).

Hay aquí un nuevo enfoque de la realidad desde un existencialismo que pretende erigirse como una profunda renovación de la metafísica, o más bien, como una superación de la ontología clásica. Esta nueva ontología se dedica al análisis del ser del hombre y el ser en general, pero en el horizonte de la temporalidad:

Heidegger rechaza toda la empresa de la “metafísica” en el sentido tradicional de este término que indica que algo es eterno, infinito, perfecto. Propone, en cambio, comprender al ser del hombre en particular y al ser en general dentro del horizonte del tiempo. Lo que Heidegger llama metafísica está ligado a la estructura de la existencia finita del hombre en el mundo. Es una metafísica en un sentido por completo diferente del tradicional, a saber, una “metafísica finita de la finitud” (Löwith 2006: 131).

El hombre en Heidegger es definido como existencia y despojado de toda esencia, de manera tal que sólo la facticidad de existir en el mundo es lo que lo define como tal. El hombre sólo sabe que ha sido arrojado en el mundo a existir y que su existencia es finita, acaba con la muerte, pero no sabe nada respecto de su origen y de una existencia más allá de este mundo. Se trata de una nueva ontología, es decir, construida sobre cimientos diversos y opuestos a la metafísica clásica y cristiana:

En cierto modo, la existencia ha sido siempre un problema fundamental en el pensamiento humano acerca del ser. La cuestión real no es el nacimiento de un problema enteramente nuevo, sino un nuevo modo de plantear el mismo viejo problema dentro de un contexto diferente. Lo nuevo del existencialismo moderno consiste en que la referencia tradicional de la existencia a la esencia es reemplazada por la absorción de la esencia en la existencia (142).

Sin lugar a dudas, hay en Heidegger una manera nueva de enfocar la metafísica, nueva en el sentido de establecer un nuevo fundamento para el ser: el *Dasein*. Pero, no el hombre en cuanto es la conciencia que piensa el ser, tal como lo hizo el idealismo moderno, sino en cuanto ser. Es el ser del hombre el único “lugar” donde se manifiesta el ser de las cosas y, puesto que el ser es un evento, el ser finalmente existe por el *Dasein*, en el sentido, claro está, en que éste es quien lo revela, lo hace ser (Cf. Fabro 2010: 82).

Para Vattimo se trata de un paso fundamental en la historia del pensamiento que abre una forma nueva de pensar y existir: el nihilismo, o bien, la era del debilitamiento del ser. Este nihilismo es el resultado de las dos tesis sobre las cuales Heidegger fundamenta su fenomenología existencial. Por un lado, establece que lo único que se puede conocer del ser es la presencia del ente ante mí y nada puede conocerse respecto del origen de todos los seres. Por otro lado, no sólo hay un vacío lleno de nada al origen del ser sino también al final del mismo. El hombre tiene la certeza de su muerte y por mas que se angustie no puede escapar de ese destino: es un ser que camina hacia su propia desaparición. Ahora bien, el *Dasein* es la única posibilidad que tienen los entes de ser, por lo tanto, también los entes están llamados a existir en un ser que existe sólo en el tiempo, sólo por un tiempo.

En síntesis podemos decir que el nihilismo que propone Vattimo no es más que el resultado inevitable de la relación esencial y excluyente que Heidegger establece entre el ser y el tiempo. La reducción de toda realización del ser a ámbito de la temporalidad no deja otra salida que la nada, la negación misma del ser.

Ahora bien, nosotros podemos preguntarnos si efectivamente el nihilismo es inevitable, o bien si cabe la posibilidad de cuestionar los fundamentos y métodos de esta fenomenología existencial para ver si el nihilismo es una propuesta válida o no.

El filósofo alemán se propuso analizar el origen de la noción de ser con el fin de descubrir el verdadero principio del ser, por eso, como hemos señalado antes, al inicio de *El Ser y el Tiempo* afirma que el ser está necesariamente vinculado con el hombre. La primera percepción que el ser humano tiene es la de su propia presencia en el mundo, es el ser que “está ahí”, por lo tanto concluye, la esencia del hombre es esta presencia, o mejor dicho, esta existencia. El hombre es el “ser ahí” y esto expresa su ser.

Es un nuevo inicio respecto de las metafísicas anteriores, sea la idealista, que considera a la conciencia del hombre como principio del ser; o bien, sea la realista, que considera al ente como fundamento del ser. El *Dasein* es el origen del ser puesto que el ser de los entes sólo se manifiesta al hombre, el resto de los entes no capta el ser, pero es a la vez origen de su propio ser, sólo el se descubre como el que “está ahí”.

El ser es aquí la existencia y la existencia es el “ser ahí”, lo que está ante los ojos, es decir su presencia o manifestación, tal como afirma en *Sein und Zeit* (p.54, texto que hemos citado completo más arriba). El ser, por lo tanto, sólo se refiere a esta patencia y nada dice respecto de lo que es. Como hemos señalado antes, esto significa en cierta manera recuperar el valor de la realidad de los entes, valor que había quedado desvirtuado con el idealismo. La fenomenología existencial sostiene que las cosas están ahí y que yo estoy ahí frente a ellas, luego el mundo es real. Sin embargo, esa patencia del ser es lo único que la noción de ser significa.

Este punto de partida es lo que nosotros deberíamos cuestionarnos si queremos tener una idea más clara respecto del nihilismo por eso cabe preguntarse: ¿la noción de ser sólo refiere la existencia de la cosa, no dice también lo que es? ¿o acaso el árbol que

tengo delante se manifiesta como una presencia indefinida de un ser y no más bien cómo un árbol?

Heidegger se propuso rescatar del olvido el ocultamiento del ser del ente mediante la toma de conciencia de la presencia o manifestación del ente. La filosofía, hasta el, sostenía, se ha olvidado del ser por detenerse en la consideración del ente sin atender a la revelación misma del ser. De allí que con el método fenomenológico él analice la presentación del ser en el *Dasein* y descubra la realidad concreta de los datos que son captados por la percepción sensible. En efecto, el ser que está ante mí es “este ser” cuyas realidad y características son las que me informan los sentidos de forma previa a elaboración del concepto mediante la abstracción que realiza posteriormente la razón. Heidegger sostiene que el ser es lo que está ante mí y lo único que realmente importa a la metafísica es su patencia, de esta manera, subordina el ente al ser y coloca su existencia en la inmanencia existencial del *Dasein*, pues fuera de él no se da el ser (Cf. Fabro 2010: 85).

De esta manera, el ser se agota en la presencia o revelación desarticulada del verdadero ser o presencia en sí. En efecto, si nosotros tenemos en cuenta la realidad en toda su complejidad tenemos que reconocer que el método metafísico de Santo Tomás de Aquino es más completo porque distingue dos elementos en la composición del ser. Por un lado, la existencia o *esse* que es lo que confiere el acto de ser a los entes y al mismo hombre; y, por otro, la esencia, que es lo que hace que las cosas sean un determinado ser. Cuando Heidegger decide, mediante el método fenomenológico, identifica el ser con la mera presencia entonces deja de lado la relación entre el ser y el ente, se ocupa sólo de su manifestación y niega que en la realidad los seres estén compuestos de estos dos principios realmente distintos, el acto de ser y la esencia (Cf. Derisi 1968).

A esta limitación y subordinación del ente al ser habría que agregarle una segunda reducción metafísica. En efecto, la fenomenología existencial heideggeriana sólo analiza la presentación del ser sin preguntarse por el origen de los entes. En efecto, no sólo podemos verificar que hay seres que están presentes ante nosotros, sino que lícita y necesariamente tenemos que preguntarnos de dónde salen esos seres. La pregunta no es ociosa si tenemos en cuenta que los seres que se presentan a la conciencia no existen por sí mismos sino por otro, necesitan de una Causa para “estar ahí” ante nosotros. Y esta dependencia de una causa los convierte en seres contingentes. He aquí otros de los aspectos del ser que no tiene en cuenta la fenomenología existencial: el ser ante mí es contingente. Y eso que vale para los seres en general también se aplica a al ser del hombre, también el *Dasein* es contingente. Y eso define su ser. Si Heidegger se percata de esta limitación del *Dasein* cuando sostiene que el hombre es un ser para la muerte y esto lo condiciona en su modo de ser, ¿cómo es posible que no se halla preguntado por el origen del ser del hombre? (Cf. Derisi 1968).

Esa es la consecuencia directa de la epojé del método fenomenológico que escinde y separa arbitrariamente el ser del ente (del ser en sí) y de la idea de que lo que se capta del ser es sólo su presencia por los sentidos.

Heidegger tiene razón cuando afirma que el *Dasein* es la casa del ser, es decir, el único lugar donde el ser puede manifestarse. El hombre puede percibir la presencia del ser ante sí mismo, sin embargo, ¿qué es lo que percibe el individuo cuando se da cuenta de dicha presencia? El hombre conoce porque es un ser espiritual y su espiritualidad le permite conocer. Ahora bien, hay dos tipos de conocimiento en el hombre, el que proviene de los sentidos y brinda información respecto de las características materiales

de los entes, y el que proviene de la razón, el cual a partir de los datos sensibles abstrae las condiciones materiales del ente y expresa en un concepto la esencia de dicho ente. Luego, la razón emite un juicio respecto de ese ente y capta formalmente el ser. De manera tal que la noción de ser no es lo primero que se capta, sino el resultado de ese proceso de conocimiento que empieza en los sentidos. El ser en sí mismo no es inteligible o aprehensible por concepto como la esencia, pues él sólo pone en acto a la esencia, la hace ser, es un acto y su descubrimiento. No hay, por lo tanto, una intuición directa del ser, sino la captación de la realidad del ente, de su realidad material que contiene la esencia y la existencia como principios distintos a los que se llega mediante la abstracción y juicio de la realidad concreta y termina afirmando que la esencia realmente es.

En este caso se afirma que el ente es en sí, o sea que su ser no se realiza cuando el hombre lo conoce o intuye su presencia, sino que existe en sí mismo de manera independiente y trascendente. Trascendente a la conciencia humana y por ende a la temporalidad. Es perfectamente lógico que la conclusión de Heidegger sea: el ser se da en el tiempo, no puede desvincularse de la temporalidad. Y, es también perfectamente lógico que si se decide analizar sólo el ser tal como se presenta ante el hombre sin preguntarse por su causa o su fin, la filosofía termine siendo nihilista es decir, enseñando que el ser sale de la nada y se dirige hacia ella y proclamando, en consecuencia, la superación de la metafísica. Este es un ser que se agota en su propia presencia en el pensar del *Dasein* y por eso débil, como dice Vattimo, respecto del ser concebido como ente trascendente, es decir, como existiendo antes de su manifestación a la conciencia.

El debilitamiento del ser que propone Vattimo es el resultado de una fenomenología existencial que sólo tiene en cuenta la existencia como presencia en el mundo, como un estar dentro de la especialidad y temporalidad. Es el ser, pero en su pura proyección o actividad. Es un análisis, como sostiene Derisi, que finalmente:

No logra distinguir ni separar convenientemente el ser en sí de su manifestación o patencia, realizada en la patencia o ser del *Dasein*; en el cual tampoco ha podido distinguir entre la conciencia o manifestación manifestante y el ser permanente manifestado, reduciéndolo a pura existencia o temporalidad, a pura manifestación sin ser sustancial inmanente ni vinculación alguna con él, a un puro aparecer o presencia permanente que se agota en sí misma, y en la cual logran ser o patencia los demás entes (Derisi 1968: 59).

El ente en una perspectiva realista, en cambio, está compuesto de dos principios distintos: la esencia y la existencia. El ser es lo que perfecciona la esencia poniéndola en acto, la hace ser en sí misma, no en la conciencia del hombre. La esencia es sólo un principio potencial en el ente y ésta compuesta, en los seres corpóreos de materia y forma que también se relacionan entre sí como potencia y acto. La existencia o ser es un acto que no le añade ninguna nota constitutiva o inteligible a la esencia, sino que sólo pone en acto. Estos son dos principios realmente distintos y presentes en el seno del ente real y existen en ella en sí mismos no por su manifestación a la conciencia.

La presentación del ser a la conciencia, por lo tanto, no es sino fruto de un proceso de conocimiento, no resulta de una intuición. Ese proceso se inicia, como dijimos, por la captación de la cosa por los sentidos, luego la inteligencia abstrae las condiciones particulares de la materia individual y accede por el concepto a la esencia. Después aprehende la existencia sin describirla, puesto que no tiene notas esenciales, sino

expresándola en un juicio que indica que es una presencia en sí: el árbol existe. La captación del ser, entonces, supone la distinción entre esencia y existencia y se presenta como la realidad de la esencia en el sentido de que existe por el acto de ser.

En esto coinciden la fenomenología y la metafísica, pues ciertamente el ser es la presencia del ente que sale de su ocultación y se presenta al hombre para luego volver a desaparecer y ocultarse en el ente. Sin embargo, éstos métodos difieren en que para la fenomenología el ser es sólo un evento que se manifiesta a la conciencia y que permanece en ella, mientras que para la metafísica, el ser se presenta a la conciencia, pero no existe por ella y en ella, sino en sí mismo, en el ente. El ser existe por el ente, y no al revés, como concluye la fenomenología. El ser existe primero en sí mismo y luego en la conciencia. Para la fenomenología existencial, en cambio, el ser si bien aparece como algo diferente respecto del *Dasein*, sólo existe en él, no tiene, ni puede tener presencia en sí.

A estas diferencias en la concepción del ser entre la fenomenología y la metafísica habría que añadir una diferenciación más. El ser tal como se presenta al *Dasein* en la fenomenología existencial parece ser siempre el mismo. Sin embargo, nosotros observamos en la realidad que hay diferentes tipos de ser, o bien, que el ser se realiza de maneras muy diversas. Esto es lo que la metafísica explica cuando enseña que el ser es análogo no unívoco. Se realiza en los entes que tienen distintas formas de ser, diferentes perfecciones. El ser es un concepto análogo porque abarca todos esos entes. En todos ellos el ser se realiza de manera gradual pero imperfecta, por eso la ontología realista afirma la necesidad de encontrar una explicación al ser más allá de su manifestación a la conciencia. La presencia del ser reclama una causa, que no puede ser lógicamente él mismo, ni el hombre, que sólo lo devela, pero no le da existencia real.

Además del ser tiene que existir un Ser que sea Causa Primera de todos los seres sin tener él mismo una causa. Esta Causa tiene el ser de manera absoluta e ilimitada, mientras que el resto de los seres tienen el ser por participación, como algo recibido de otro que existe por sí mismo.

El ser como noción es, para la metafísica, una realidad unívoca y análoga a la vez. Unívoca, porque el concepto más universal, todos los seres tienen en común el ser. Análoga, porque los seres no son de la misma manera, es decir, que por el modo de ser que tienen se distinguen. Esta complejidad del ser no se ve reflejada en la fenomenología que presenta una multiplicidad de seres que son presencia en el *Dasein* no en sí. Sólo la noción análoga explica la diversidad de seres que tiene la realidad que contemplamos ante nosotros (Derisi 1968: 84).

Un ejemplo claro de la importancia de esta perspectiva análoga del ser es la posibilidad que con ella se abre de explicar la distinción entre el ser que se da en los seres irracionales y el ser en el hombre. En efecto, si bien es cierto que como dice Heidegger sólo en el *Dasein* el ser se manifiesta como tal, también es cierto que si a esta noción de ser se agrega la consideración de la esencia del ser humano se puede tener una idea más clara de cómo el hombre descubre el ser.

He aquí otro de los aspectos pendientes de la fenomenología existencial, el análisis de la esencia del hombre. Esta ausencia no sólo limita la explicación de la manifestación del ser a la conciencia, sino que además reduce al ser humano a un puro aparecer o quehacer y en definitiva a una pura temporalidad e historicidad. Es así un ser que no puede superar su propia contingencia, vacío de toda realidad permanente, sólo existe lo

que se está manifestando en el presente y finalmente si consistencia real. El hombre procede de la nada y se dirige hacia la nada.

El nihilismo abarca, por lo tanto, toda la realidad, incluso la del hombre, lo cual a su vez debilita la consistencia de ese ser que es solo presencia y manifestación ante los ojos. Para que exista realmente una noción de ser hace falta un ser existente en sí que la produzca, si embargo, también el *Dasein* sin una esencia propia y con una existencia que es solo aparecer de la nada, resulta insuficiente como fundamento del ser.

Este es el “pensamiento débil” que propone Vattimo siguiendo la filosofía de un Heidegger que se presentaba como una superación de la metafísica. Vattimo es inteligente en reconocer que de esta manera desaparecen todos los fundamentos sobre los cuales se ha pensado el ser, aunque no advierta que al mismo tiempo han desaparecido las razones de su nihilismo. Al final no queda nada en la realidad, en el mundo, tampoco el hombre es algo sino más bien nada. Y, podríamos agregar, tampoco esta filosofía nihilista ha dicho nada. Nada que dure. Nada que sea.

Siendo así las cosas tenemos que sentido tiene este pensamiento nihilista en la historia del pensamiento, ¿acaso algo queda de esta negación de la metafísica?

Sin lugar a dudas, el debilitamiento del ser no es más que el epílogo final del proceso de pensamiento que se iniciara en la Modernidad cuando la consideración del ser se desplazó de la realidad hacia la conciencia del sujeto. Por esta razón, nosotros nos atrevemos a reinterpretar las conclusiones de Vattimo y a afirmar que lo que ha desaparecido es el fundamento racionalista de la metafísica, es decir, la idea de un ser que sea sólo en la conciencia o en su manifestación a ella. Queda ahora por continuar la reflexión por el ser, integrando todo los descubrimientos válidos del método fenomenológico pero teniendo en cuenta que el ser no comienza cuando se revela al hombre, sino antes que existe antes que el y de manera independiente, aunque su descubrimiento sea posterior y sólo sea una noción real de ser si el ente en sí existe.

BIBLIOGRAFÍA

- ASTRADA, Carlos (2005). *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*. Buenos Aires: Quadrata.
- DE WAEHLENS, Alfonso (1955). *Heidegger*. Buenos Aires: Losange.
- DERISI, Nicolás (1968). *El último Heidegger*. Buenos Aires: Eudeba.
- FABRO, Cornelio (2010). *L'assoluto nel esistenzialismo, Opere Complete 11*. Roma: Verbo Incarnato.
- HEIDEGGER, Martin (2007). *El Ser y el Tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LÖWITH, Kart (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PICCOTI, Dina (2010). *Heidegger: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- STEIN, Edith (2010). *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta.
- VATTIMO, Gianni (1983). *Il pensiero debole*. Bologna: Fletrlinelli.
- VATTIMO Gianni (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- VATTIMO, Gianni (2004). *Después de la cristiandad*. Barcelona: Paidós.
- VATTIMO, Gianni (2007). *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.