

## ELOGIO DE LA CONDICIÓN ERRÁTICA, EN DISCUSIÓN CON HEIDEGGER

1. El nihilismo y la experiencia «técnica» del mundo. 2. Tesis heideggeriana: errancia, figura del «máximo peligro»; respuesta «quijotesca», preámbulo a la discusión con el autor: el error productivo; colapso del tiempo en la sociedad estacionaria y resistencia pensada a la quijana. 3. Discusión con Heidegger. 3a: La experiencia del extrañamiento pertenece a la existencia «en su propiedad». 3b: El nuevo dios heideggeriano: «lo propio en su clausura». 3c: Clausura de lo propio como «eterno retorno de la apelación»: objeciones a Gadamer. 3d: La condición errática, reverso subrepresentativo del ser-en-el-mundo.

La comprensión deficitaria, negativa, que posee Heidegger de la condición errática arraiga en su concepción más nuclear. La errancia constituye para él la consecuencia directa del *olvido del ser*. Para alcanzar este momento álgido se hace necesario un rodeo a través de la filosofía del autor.

### 1

La preocupación fundamental de Heidegger es la que atañe al ser, término que espanta como si hiciese retraer nuestro admirado progreso a la edad de la caverna. Pero lo cierto para el filósofo alemán es lo inverso. Nuestro aparente progreso no es más que decadencia, precisamente porque ha olvidado el ser. El ser es el acontecimiento que anida en todo acontecer, el acontecimiento de y en los acontecimientos. Allí donde tiene lugar la inmersión en un mundo y el habitar en él se mora en una *apertura de sentido*. La apertura no es meramente la residencia en la que se está; es la fundación de la residencia, de la misma manera que no se vive tan sólo en la casa de campo, sino, más profundamente, en la experiencia que permitió su llegada a nuestra vida. Semejante experiencia es nuestra sólo porque ella nos posee. A la apertura de sentido *pertenecemos*. Lo que se acaba de decir reclama una comprensión desde sí, pero el escéptico puede llegar al umbral de esa comprensión por reducción *ad absurdum*:

si no fuese así, habríamos tenido que construir no sólo la casa, sino el deseo de construirla, el deseo de ese deseo y así sucesivamente, lo cual resulta, además de arrogante, imposible. La apertura del mundo en el que se habita no está a disposición del sujeto. Es indisponible. Llegamos a percatarnos de ello demasiado tarde, una vez que ha ocurrido. El abrir un mundo es un acontecimiento al que *ya* nos hemos entregado. En él estamos *arrojados*.

Si la apertura de un mundo de sentido es indisponible, ¿qué resorte *abre*? La pregunta conduce a un sinsentido. Si es un «que», un fundamento, no puede fundar una experiencia del mundo, lo cual se desprende de todas las consideraciones anteriores. En efecto, para que constituya el suelo de la experiencia del mundo en la que se está inserto ha tenido ya que conformar el *modo de ser* de dicha experiencia, su forma de comprender. Un «que» sólo funda otro «que», transfiriendo su sólida estructura a manifestaciones externas. Así, por ejemplo, *que* poseamos una determinada organización genética podrá fundar *que* dispongamos de ciertas capacidades, pero nunca *cómo* se ejercen en cada caso. Se podría replicar que este *ejercicio* está condicionado por costumbres, hábitos adquiridos o tal vez por luchas intestinas del inconsciente. Y es obvio que sucede así. Ahora bien, tales condiciones, consideradas en cuanto mero *dato*, puro contenido (es decir, como un «que») no son causas suficientes o fundamento del modo *como* nos *conducimos* en medio de ellas. De otro modo: no hay regla que prescriba su propio uso. ¿Qué regla podría prescribir, en último término, el modo como experimentamos que «estamos a la altura de nosotros mismos» en una circunstancia concreta? La interpretación de las cosas, el habitar de un determinado modo la circunstancia, reviste un *como* en virtud del cual estamos abiertos al mundo y a nosotros mismos.

— *Aun así tendríamos que distinguir entre lo que es el mundo, «objetivamente», y cómo se lo experimenta. La «apertura de sentido» de la que habla forma parte de la perspectiva humana sobre una realidad que es independiente de la interpretación.*

— *Volvemos de otra forma a un problema ya debatido. Pero no se preocupe, se hablará sobre ello mientras haga falta. ¿De dónde extrae la distinción entre lo «objetivo» y lo «subjetivo»?*

— *Es una distinción de Perogrullo, entre lo que es y cómo lo vemos.*

— *La filosofía conmueve a menudo las verdades más sólidamente asentadas en el sentido común. Carece de sentido hablar de un «mundo en sí» independiente de nuestra perspectiva. Siempre que decimos*

«realidad» estamos refiriéndonos a la realidad que el hombre capta y comprende y no a la que se podría acceder fuera de la existencia humana, desde la perspectiva que viene llamándose «del ojo divino». Se coloca usted en una situación premoderna, creyéndose sin embargo en la cúspide de la historia. Es incluso, y perdone, teológica.

— Luego todo es subjetivo. Entonces todo da igual. No hay criterio.

— El mito de lo subjetivo depende, precisamente, de la perspectiva metafísico-teológica a la que me acabo de referir. Si se afirma que lo real pertenece a Dios, se concede que el hombre vive en la quimera. Entre «juicio» y «mundo» siempre podemos establecer una correspondencia a partir de las confirmaciones de la experiencia. El mundo afirma o niega una proposición realizada sobre él. No es subjetiva nuestra interpretación. Ahora bien, la validez de la correspondencia entre sujeto y objeto, afirmación humana y estructura de la realidad, depende de un «criterio de correspondencia». Ese criterio, la norma que establece cómo y en qué medida la correspondencia es justa, ¿de dónde viene, del mundo o del hombre?

— Obviamente, el criterio de correspondencia viene del mundo. Si dijese que lo establece el hombre estaría sucumbiendo al subjetivismo.

— ¿De qué mundo, del mundo en sí accesible al ojo de Dios? Me está usted volviendo de nuevo a la teología y yo lo tenía ahora por naturalista.

— No lo podemos conocer, pero «informa», como usted ha admitido, y «refuta».

— «Informa» y «refuta». No le niego que lo haga, pero le repito que lo hace de acuerdo con el criterio de correspondencia del que partimos. Si no, ¿cómo identificaríamos una aprobación o una refutación por parte del mundo? El criterio de correspondencia entre lo que pensamos y aquello «objetivo» a lo que el pensamiento remite está ya dado. No depende ni del mundo «objetivo» ni de la «subjetividad». Está dado por una comprensión del ser de lo real en la que ya nos encontramos previamente, una comprensión que ha sido abierta en la historia de nuestras comprensiones del ser.

— Me confunde y se confunde, pues si está dado por precomprensiones, entonces es subjetivo.

— No. Las comprensiones del mundo se forjan en el trato con las cosas, no desde el arbitrio subjetivo. En esa medida, portan «objetividad» y no son sólo ficciones al servicio de la pura invención o fantasía. Ahora bien, en ese trato con las cosas el hombre no «ve» la «realidad», sino que la experimenta de un modo o de otro. No hay,

ELOGIO DE LA CONDICIÓN ERRÁTICA, EN DISCUSIÓN CON HEIDEGGER

*propia*mente, «sujeto que contempla» y «realidad contemplada». Hay, en el seno del trato, «hombre que es interpelado» y «mundo que interpela». En este caso no hablamos de «correspondencia» entre «juicio» y «hechos objetivos», sino de una «correlación», más allá del objetivismo y del subjetivismo, entre «aprehensión de sentido (modo de ser del mundo)» y «comparecencia del mundo en cuanto sentido (cosa misma)». A esto le ha llamado la fenomenología desde principios de siglo «apriori de correlación». Situándonos en la reflexión heideggeriana que perseguimos, hay que insistir en que semejante «acuerdo» se forja en una experiencia hermenéutica, es decir, comprensiva. Se forja: emana en el trato con las cosas y desde él; no la forjamos a voluntad. Por eso, la apertura de sentido nos precede siempre y no remite a una «realidad» absoluta objetiva.

De lo abierto no es responsable más que el abrir mismo. Pues bien, el ser es el acontecimiento del abrir y no una voluntad incógnita, un dios arquitecto o un principio cualquiera con contenido. Todo contenido es *ahí* porque ha llegado a presentarse. Así que el abrir, el ser, es el *venir a presencia* algo: un *acontecer* que acompaña a todo lo que está presente y permite comprenderlo como *acontecido*. Si este intento de aclaración ha tenido éxito, se ha captado el corazón del pensamiento heideggeriano: la *diferencia óntico-ontológica*, es decir, la simultaneidad de dos ingredientes heterogéneos en un mismo proceso, el abrir y lo abierto, el acontecer y lo acontecido, el venir a presencia y lo presente. El ente está a la vista, reviste una presentación. Pero posee en cualquier caso un *modo de ser*, éste o aquél. El ser es siempre el ser de un ente, su modo de ser. Pero no es el ente. Es el acontecer en virtud del cual el ente se presenta de este modo y no de otro.

¿Por qué decíamos que nuestro progreso es declive por el *olvido del ser*? Porque el hombre no repara hoy en que el ente es un *modo de ser*. Es, para él, sólo lo presente, lo que está ahí como si reposase desde siempre en el lugar que ocupa y conservase desde tiempos ancestrales el aspecto que tiene. Olvida, así, que ha llegado a *ser* de ese modo, se instala en el presente junto a lo presente y pierde la mirada de su condición histórica. Con un *modo de ser* entramos en relación, pero lo meramente presente es mudo y se hace susceptible de apropiación, se convierte en *nuestro* ente. Sea, por ejemplo, la naturaleza. Ella no está ahí como una cosa útil o un objeto. Le concierne siempre un modo de ser y de relación determinados. El de aquello que nos da cobijo, el de lo que nos inquieta por su carácter impredecible, el de lo más conocido y lo más misterioso, el lugar que da cuerpo y

vida a los rituales orgiásticos del culto a Dioniso, el que garantiza el carácter terrenal de los sacrificios a los dioses, el que ofrece intimidad y recogimiento al eremita, el que pone el escenario para los cuentos de *meigas*, el que espera en la trastienda de nuestra dolida conciencia urbana y permite soportarla... Pero para el hombre contemporáneo, la naturaleza está dejando de poseer toda esa prolífica variedad de rostros. Adquiere, cada vez con mayor ímpetu, la forma de ser de los objetos. Un mero objeto es lo *representado* por el sujeto; es un ente sin ser propio, un ente *para-el-sujeto*. Tomada como objeto, ya no pertenecemos a la naturaleza; más bien, ella nos pertenece. De ahí a expoliar la selva del Amazonas sólo hay un paso, una simple derivación. Y no ocurre tan sólo con este espacio abierto. A la política no pertenecemos, en su modo de ser no entramos. Es una herramienta. Al saber no le dejamos *ser*, sino que anhelamos poseerlo y transportarlo, como si fuese un rico bocado oculto en la mochila. Por este camino nos hemos instalado en la *era de la técnica*, cuya esencia no es técnica. Esto quiere decir que no debe confundirse con el uso de instrumentos. El pensar esencial, que ha de minar la Metafísica nihilista de la Técnica desde su interior y promover un nuevo comienzo, no puede ser entendido como reivindicación de un mundo sin instrumentos sino como descripción de un modo de posicionarse el hombre ante las cosas. Hay que tener en cuenta que la concepción heideggeriana de la técnica no es «antropológica», no se dirige al *hecho* de fabricar instrumentos y usarlos<sup>1</sup>. Es el *modo de ser* de nuestra época, en virtud del cual nos vemos impelidos compulsivamente, como ya se ha dicho de pasada, a convertir todo *lo existente* en *existencias*, en recurso acumulable y disponible. La técnica es la *usura* de todo lo existente y el oscuro motor de la guerra que el hombre entabla contra el mundo y contra sí mismo:

El consumo del ente, como tal y en su decurso, está determinado por el equipamiento en el sentido metafísico, algo por medio de lo cual el hombre se hace «señor» de lo «elemental». El consumo incluye el uso reglado del ente, que se convierte en oportunidad y materia prima para realizaciones y para la intensificación de éstas. Este uso se utiliza en beneficio del equipamiento. Pero en la medida en que éste va a parar a la incondicionalidad de la intensificación y del aseguramiento de sí y tiene realmente como meta la ausencia de metas, este uso es usura. Las «guerras mundiales» y su «totalidad» son ya consecuencia del estado de abandono del Ser. Se abren paso para poner a seguro, como existencias, una forma permanente de usura. En este proceso está implicado el hombre, que no oculta por más tiempo su carácter de ser la materia prima más importante. [...] La uniformidad no es la

ELOGIO DE LA CONDICIÓN ERRÁTICA, EN DISCUSIÓN CON HEIDEGGER

consecuencia sino el fundamento de la confrontación bélica de cada una de las expectativas de una dirección decisiva en el interior de la usura del ente encaminada al aseguramiento del orden, [...] seguridad calculable del ordenamiento del ente, un ordenamiento que somete al ente a la voluntad de voluntad. [...] Como la realidad consiste en la uniformidad de la cuenta planificable, también el hombre, para estar a la altura de lo real, tiene que entrar en esta uniformidad. Hoy en día, un hombre sin uni-forme da ya la impresión de irrealidad, de cuerpo extraño<sup>2</sup>.

— *Pero parece que el mismo Heidegger no puso muchos reparos a la segunda Gran Guerra. Algún noviazgo mantuvo con el nazismo.*

— *No se habla aquí del señor Heidegger, sino de la obra heideggeriana. Si las obras en las que los hombres se expresan no contuviesen expectativas más grandes de lo que éstos, de hecho, hacen, no habría porvenir. Los que no reparan en esto, andan sin paradero en la filosofía, no ven la cosa misma, porque han sido capturados por el afán de novedades, de la noticia, de lo que puede resultar espectacular y de lo que pueden, además, sacar pingües rentas. Otra forma de usura con máscara de gallardía.*

El *olvido del ser* es, pues, la obcecación en lo puramente presente, como si estuviese desnudo de ser, una cosa inane y apropiable. Ahora bien, el ser es lo inapropiable, lo indisponible. Pues *en su acontecer se oculta*. No como si procediendo de un lugar volviese a él después de haber logrado su obra. Pues no hay un lugar iniciático, un origen *desde y hacia el cual* se dirija. Si lo pensamos así lo hacemos desde la misma perspectiva que empleamos al contemplar el movimiento físico de una cosa material. De modo análogo a como un acto toma forma en lo efectuado al mismo tiempo que se *retira* en él, como si hubiese desaparecido, o como la fuerza que mueve a la ola se ha materializado en el movimiento de ésta haciéndose imperceptible desde ella, el acontecimiento en que consiste el ser se oculta en el aparecer mismo del ente en un *modo de ser*, se *retira en* lo presente, lo óntico, ya que es cualitativamente heterogéneo respecto a éste. Siendo la condición de lo presente, no puede ser presentado. El venir a presencia se oculta en la presencia de lo acontecido, el *presentarse como* se hurta en el *como* de lo presente, el *abrir* por el que algo queda expuesto a la mirada *rehúsa* la exposición *ocular* en lo abierto. No se trata, pues, de algo parecido al oscurecimiento del *resto* del mundo cuando se ilumina una *parte*, ni de la supuesta negación de un número contable de posibilidades al *actualizarse* una en particular. El ser no es la *totalidad* de lo que está presente ni un misterioso submundo

que yace en potencia y luego pasa a la actualización en el mundo humano. Es la médula del mundo humano mismo, en la medida en que todo lo que ocurre en él no es una asignificante adición de meros hechos, sino acontecimientos con sentido.

Asimismo, el ser es el fenómeno de descubrimiento del mundo. Ello no significa que el mundo espere, agazapado en alguna parte, a que se le arrebatase el velo. Es de ese modo como lo comprende la ciencia, que busca, bajo la apariencia sensible, lo auténticamente *real*. Lo que queremos decir es menos extraño y menos *metafísico*, en el sentido peyorativo en que el cientificista emplea este término. Dado que vivimos siempre en un horizonte de sentido concreto, el mundo es para nosotros en cada caso el *ser así*, de un modo o de otro. Pero, en virtud de ello, el *venir a presencia*, el acontecer del *ser como* en cuanto tal, permanece oculto. Lanzarse a una nueva comprensión de las cosas significa dejar que lo que acontece se muestre a una nueva luz, es decir, que el ser de las cosas quede *al descubierto* de otro modo. Ahora bien, en semejante estado de descubierto, una presencia del mundo ha tomado ya forma, de tal modo que el fenómeno vertical del des-cubrimiento se oculta. El ser es ese simultáneo acontecimiento de desocultamiento y de encubrimiento.

— *¿Y esto le resulta más simple y menos «metafísico» que lo que ocurre en la investigación científica?*

— *Sí. Como se ha sugerido antes, la ciencia, si se toma como paradigma de la verdad, comienza a cabalgar a lomos de una metafísica muy rudimentaria. Su fe metafísica reza: «el ser de lo que acontece es sólo ‘de un modo’: articulación legaliforme». Ya se va dando cuenta de que ese «modo» ha cambiado muchas veces desde la revolución científica: modo galileano, modo newtoniano, modo einsteiniano...*

— *Pero en ello hay un progreso hacia la verdad. No son modos que se suceden arbitrariamente.*

— *No está claro que el progreso científico tenga lugar por acumulación. Tal vez ocurre por «revolución». Pero, dejando a un lado la sospecha de Kuhn (expuesta en su Estructura de las revoluciones científicas), hay que decir que los modos de comprender, es decir, de acontecimiento del ser, no son arbitrarios. No se interpreta lo real de diferente forma de un día para otro y por efecto de una voluntad indeterminada. De un modo semejante a lo que le ocurre al individuo, que no cambia su visión básica acerca de algo hasta que no desciende a la profundidad de la misma y la hace girar, una época se transforma cuando ha consumado la posibilidad en la que se mueve su experiencia y se ve arrastrada a operar un giro y ser trascendida.*

— Pero por lo menos, en la ciencia no es necesario recurrir a entidades tan místicas como la del descubrimiento-encubrimiento de la que habla.

— Si lo «místico» no es lo esotérico, sino, hablando con el Wittgenstein del *Tractatus*, «lo que se muestra», le acepto el término. Pero, por el mismo motivo, se podría decir entonces que en la ciencia lo místico se da en abundancia y tiene un gran porvenir. Desde el siglo XVII, al menos, viene diciendo, por ejemplo, que lo que aparece, lo que está presente, está configurado en su interior por «fuerzas». ¿Ha tocado u olido usted alguna vez una fuerza? Hasta se le podría responder, si no tuviese uno la precaución de no caer en un «filosofismo» tan vanidoso como el «cientificismo», que la ciencia dice: «el acontecimiento de la fuerza hace presente un hecho y se oculta en él». Haga también la prueba respecto a, por poner otro caso, la teoría de cuerdas. No podría reprimir la risa si me dice que ha visto alguna.

La comprensión técnica del mundo es la consumación del *nihilismo*, de la conversión del ser en un espejismo, en una pura y vacía *nada*. Ahora bien, ese modo de habitar el mundo constituye el *máximo peligro* para el hombre. En la era de la técnica el hombre mismo es sojuzgado como un objeto más y como materia prima. Pero esto es sólo una manifestación de algo más sustancial: en ella se siente *complacido*. No sólo ha olvidado el ser, sino que existe como si no lo necesitase en absoluto. Esto es lo que significa, en términos heideggerianos, el *abandono del ser* (*Seinverlassenheit*). En su autosuficiencia, pavoneándose como el señor de lo real, el hombre no experimenta su penuria<sup>3</sup>. Imaginemos, para aclarar este sutil problema, que estamos en conversación. Si no nos dejamos seducir y conducir por la *cosa misma* que en ella acontece y que se ramifica como una red en su devenir inmanente, cualquier cosa que digamos, por muy verdadera y fundada que parezca, permanecerá fuera como *nuestra verdad*. A la conversación no le afectará más que como algo inoportuno y hasta coactivo, porque oscurece su trama. Utilicemos las expresiones «dejarse interpelar» o «responder a la demanda (o apelación)» de esa situación dialogante para expresar que no nos hemos quedado fuera, sino que nos hemos dejado afectar desde el interior. Pues bien, la técnica es el máximo peligro porque amenaza con negarle al hombre la posibilidad misma de experimentarse alguna vez como interpelado por el ser, lo que constituiría una completa narcosis, un *olvido del olvido* mismo. Pedro Cerezo aclara de una guisa difícilmente superable el sentido de este *abandono del ser* en cuanto *penuria*. La penuria indica

SER ERRÁTICO, SER DISCORDE

tanto la necesidad que el *Dasein* tiene del ser en cuanto ek-sistencia o apertura a su verdad, como la que el ser mismo tiene del *Dasein* como su medio de revelación. La penuria es, pues, la experiencia de «lo que hace falta» y lo que se echa en falta, del mutuo necesitar (*brauchen*) de la apropiación (*Er-eignis*) [...] Su penuria (*Not*) [la del hombre en la técnica] es precisamente su «ausencia de penuria» (*Not-losigkeit*), el encubrimiento de su propio vacío-de-ser en la exuberancia de lo disponible y lo ya dispuesto, y la invasión de lo nuevo y lo por llegar. No se advierte entonces «lo que hace falta» (*Brauch*), a saber, el reconocimiento del hombre como medio indispensable en el destino (*Ge-schick*) de la des-ocultación (*Un-verborgenheit*)<sup>4</sup>.

La técnica es, finalmente, el *máximo peligro* porque el abandono del ser que opera en su decurso coloca al hombre frente a su esencia y en liza con ella. El espíritu técnico, al querer hacer disponible todo lo existente, lo fuerza a presentarse como aquello que está siempre *presente, desocultado*. Prescindir del ser en cuanto ocultamiento va *contra* la esencia misma del ser. Pero esto es querer lo imposible:

El abedul no va nunca más allá de aquello que para él es posible. El pueblo de las abejas habita en lo que le es posible. Sólo la voluntad, que por todos lados se instala en la técnica, zamarrea a la tierra, estragándola, usándola abusivamente y cambiándola en lo artificial. Obliga a la tierra a ir más allá del círculo de lo posible, tal y como ha crecido en torno a ella, la obliga a aquello que ya no es lo posible y por tanto es lo imposible<sup>5</sup>.

2

Si hemos seguido este tortuoso camino no es sólo para intentar esclarecer la elevación del pensar heideggeriano, sino también para poder otear, desde esta altura, la radicalidad con que condena la condición errática del hombre, una condición que Heidegger sólo pudo ver en su figura contrahecha. Aunque no se puede negar que la descripción que hace de esta faz de la errancia, de su faz negativa y perversa, es completamente correcta; tan acertada que es aconsejable oírla una y otra vez para que nos alcance su profundo sentido. Para Heidegger, esta errancia es la expresión misma del olvido del ser, de la penuria a la que en la era de la técnica sucumbe el hombre. Desarraigado, sin mundo, obsesionado en sí mismo, navega en esta época a la deriva, trazando círculos en torno al mismo eje, organizando y administrando laboriosamente su carencia, para distraer su vacío. Sin meta, anda errante y, al mismo tiempo, somete el mundo a ese vagabundeo, haciéndolo girar sempiternamente en torno a él y su voluntad de dominio, nivelando

ELOGIO DE LA CONDICIÓN ERRÁTICA, EN DISCUSIÓN CON HEIDEGGER

todas las diferencias, amalgamando todas las cosas en el único molde de lo calculable, administrable, disponible. Sólo un ser que ya no se siente *en* el mundo, sino frente, sobre y contra él, podría adoptar esta esperpéntica perspectiva. Pero si no se siente en el mundo resulta que ni llega a ser lo que puede ser, ni deja al mundo ser en su posibilidad abierta. El errante *sin mundo* hace del mundo lo *in-mundo*:

Más allá de la guerra y de la paz está la mera errancia de la usura del ente en el autoaseguramiento del ordenar desde este vacío del estado de abandono del ser [...]; errancia, en la que se expande el vacío que exige un único ordenamiento y un único aseguramiento del ente. Allí está exigida la necesidad del «dirigismo», es decir, del cálculo planificador del aseguramiento de la totalidad del ente. Para ello hay que instalar y equipar este tipo de hombres que sirven al dirigismo [...] y de este modo dominan la errancia en su calculabilidad. El modo de abarcar con la vista todo este círculo es la capacidad de prever por medio del cálculo, una capacidad que de antemano se ha desatado librándose a las exigencias que plantea la necesidad de estar asegurándose constantemente, y de un modo creciente, los ordenamientos que están al servicio de las siguientes posibilidades del ordenar. [...] El ente, al que sólo se le admite en la voluntad de voluntad, se expande en una indiferencia que sólo es dominada por un proceder y un organizar que está bajo el «principio del rendimiento». [...] Esta in-diferencia da testimonio de las existencias ya aseguradas del in-mundo de la errancia. La tierra aparece como el in-mundo de la errancia. Desde el punto de vista de la historia del ser es la estrella de la errancia<sup>6</sup>.

El desafío de Heidegger a la era moderna pone de manifiesto que en la sociedad que hemos llamado «estacionaria» el sentido de la actividad humana se ha estabilizado, al anclarse en un único y omnipresente modo de comportamiento, ése que está dinamizado por el cálculo anticipado y la administración de todo lo que toca y que tiene por horizonte último la construcción de una realidad siempre susceptible de ser puesta al servicio de la estrategia, del uso, del dominio. En tal situación se produce la *apariencia* de que el hombre está hoy en movimiento, haciendo historia, ampliando el curso del tiempo, creando sin cese algo nuevo. En realidad sucede, como se sugirió desde un principio, que da vueltas ajetreadamente en torno a un lugar que se mantiene inmóvil. Si hay novedad sólo es desde el punto de vista empírico, pues cualitativamente nada nuevo acontece. La historia, en definitiva, se ha detenido. Acertó Fukuyama, pero sólo en la luminosa denominación del fenómeno —«fin de la historia»<sup>7</sup>—, no en el diagnóstico de ese final. Pues en modo alguno se trata de

un remate completo en el curso positivo del progreso, como si hubiésemos alcanzado, mediante el maridaje entre democracia liberal y capitalismo, la conquista definitiva de la libertad y ya no quedase más que expandir en variedad y perfección ese territorio por fin adquirido tras infinidad de luchas. La sociedad administrada por la lógica instrumental, por la *dýnamis* técnico-nihilista y toda la cohorte de fenómenos que se vienen diagnosticando y que se irán sumando en el curso de estas páginas, funda su realidad en una detención de la historia humana.

Dejamos a un lado aquí la cuestión de si el *fin de la historia* a la que asistimos puede entenderse en un lenguaje procesual acerca del decurso histórico, como quiere el autor de *El final de la filosofía y la tarea del pensar*<sup>8</sup>. Ahora bien, es insostenible ese procesualismo tenaz y de clausura que vitaliza Heidegger al comprender el devenir occidental como una consumación en intensidad de la decadencia occidental en cuanto historia del nihilismo. Pues hay razones para poner en tela de juicio esa propensión heideggeriana a insertar todas las épocas en un proceso temporal unidimensional, como si cada una, en su declive, llevase a cumplimiento el de la anterior y preparase otro más grande en la siguiente<sup>9</sup>. Es necesario corregir este hegelianismo invertido<sup>10</sup> de Heidegger. No se puede reducir la historia a un *continuum* —ni siquiera cualitativo— más que construyendo la lógica de éste de antemano, lo cual no encaja en la propia concepción heideggeriana. No está claro que las fases de la metafísica sean reductibles a la ceñida interpretación que de ellas ofrece el autor<sup>11</sup>. Pero, además, cabe objetar que un pensamiento cualquiera posee contradicciones internas, rostros imposibles y posibilidades no desplegadas aún, muchas veces incluso *contra el corpus* explícito que las genera, posibilidades que permanecen ocultas, a menudo como un enemigo en su propio seno. Si es cierto, como ha mostrado su discípulo Gadamer, que la transmisión de sentido acontece inevitablemente por medio de un *círculo hermenéutico* en el que la  *fusión de horizontes* entre lo aprehendido y la aprehensión interpretativa producen, en su encuentro, un horizonte nuevo, no cabe comprender el dinamismo histórico sin admitirle la disrupción interna y la fragilidad lógica de los nexos. Incluso, la sociedad estacionaria, como se ha sugerido, no puede entenderse sin esa incursión de la resistencia en su propio territorio que actúa como ensenada o reflujo erosivo y hasta corrosivo.

Lo característico de nuestra época, por otro lado, no reside en que ella haya llegado a través de un despliegue lineal en el tiempo y exprese la cerrada consumación de éste. Es más adecuado reparar en que se trata, ante todo, de un *colapso del tiempo histórico* en su

ELOGIO DE LA CONDICIÓN ERRÁTICA, EN DISCUSIÓN CON HEIDEGGER

sentido *esencial*. Si la temporalidad de la existencia humana pone en marcha un presente dinámico, arraigado en el pasado y creador de porvenir, puede decirse que en la sociedad estacionaria esta temporalidad ha sido arrancada de sus goznes y canjeada por un presente cuyo movimiento tiene el signo de una repetición de sí, de un tránsito ficticio en el seno de lo *idéntico a sí mismo* y que, por ello, bloquea la memoria y se cierra a la llamada del futuro. En el *tiempo* monótono del *colapso del tiempo* todas las épocas pasadas se reducen a una y todo advenir posible se sumerge en la iteración de una única posibilidad. Por eso, el hombre occidental contemporáneo experimenta cada vez con mayor intensidad la paradoja de que *siempre* —y al *mismo tiempo*— *le falta tiempo y pierde el tiempo*. Frente a esta propensión esencial, y en cada nudo de la red por la que se propaga, crece también la resistencia. Los movimientos de protesta de los últimos años —como los de carácter anti-globalización, los que se rebelan contra el imperialismo belicista o contra el neoliberalismo omnímodo— son manifestación de un malestar de la cultura<sup>12</sup> que arrecia y cuyas pústulas se dejan cada vez menos cauterizar con el linimento de la mera reforma de lo existente. En la época del *colapso del tiempo*, el tiempo en cuanto tal se resiste a ser embutido y *hace su trabajo*. En la sociedad estacionaria la insatisfacción crece a la par que la satisfacción, y ello indica que tiende a hacerse ingobernable e insobornable. En su indefinición, en su negatividad, en su falta de contenido determinable, el deseo de lo genuinamente nuevo patentiza que no pide un tiempo concreto, sino la reanudación del tiempo mismo.

Si Heidegger se equivoca en su comprensión de la historia y si el colapso del tiempo en la sociedad estacionaria no puede entenderse en el sentido de un encapsulamiento holista e indiferenciado internamente, es porque la condición errática del hombre es inerradicable. Como factor de dispersión, impide que el devenir histórico adopte la forma de un compendio. Como resistencia excéntrica, inyecta en cada época concreta la contradicción y la guerra intestina. Esto será objeto en breve de una justificación más rigurosa. Antes de ello, es conveniente señalar, como preámbulo necesario, que la reducción heideggeriana de la errancia al estatuto de un acontecimiento deforme, impropio, extraviado, es monocular. Siendo plausible el diagnóstico de sus síntomas negativos, no alcanza a ver la otra cara: su productividad. Heidegger se hace merecedor de las mismas palabras que dirigió en cierta ocasión don Quijote a Sancho Panza, cuando este último, invadido por la desesperación, olvidó el goce de esa aventura errática que ambos emprendieron y exacerbó obsesivamente la falta de conquistas concretas: «¿Que es posible —le dice el de la Triste

Figura— que en cuanto ha que andas conmigo no has echado de ver que todas las cosas de los caballeros andantes parecen quimeras, necedades y desatinos, y que son todas hechas al revés?» (Primera parte, cap. XXV). El caballero de la Mancha, que tiene en su haber más desastres y vapuleos que aciertos y que es consciente de ello, echa en falta en la recriminación de su escudero la visión iluminadora capaz de captar el *ser-andante* mismo como valor sin condiciones. Hay una lúgubre locura en la errancia que comprende Heidegger. Pero hay errancia clarividente en la lúcida locura del hidalgo manchego. Su *errar* no es un *error*; es el *acierto*; su destino en la inhospitalidad es la hospitalidad del azar y del estar en ninguna parte.

En el *ser-en-el-mundo* que anhela Heidegger emerge la responsabilidad de responder a una íntima llamada inmanente, a lo que solicita el arraigo desde sí. Ésa es la condición primera de todo avance, según el espíritu heideggeriano. Para el genio manchego, todo comienza con el desarraigo. Un desarraigo muy productivo pues encuentra su propia responsabilidad. En la condición errática de don Quijote, este hombre *sin-mundo*, aflora la llamada del otro sea cual sea su mundo, como cuando responde a los reproches que se le hacen por haber liberado a los encadenados galeotes con estas palabras:

Majadero, a los caballeros andantes no les toca ni atañe averiguar si los afligidos, encadenados y opresos que encuentran por los caminos van de aquella manera o están en aquella angustia, por sus culpas o por sus desgracias; sólo le toca ayudarles como a menesterosos, poniendo los ojos en sus penas, y no en sus bellaquerías (Parte primera, cap. XXX).

No es casual que tales pensamientos caractericen al de la Triste Figura, pues su *mundo errático* es aquel que, por no tener *paradero*, se convierte en el intersticio entre todos los mundos. *Falta de paradero*, pues, que en la *disipación* de toda forma concreta de pertenencia no conduce ni al huero *estar sobre el rastro*, ni a un *flotar en el aire* despegado de los asuntos humanos. El viaje de don Quijote se sostiene sobre sí mismo, no porque haya rehusado el mundo, sino porque su mundanidad consiste precisamente en la *excentricidad* respecto a cualquier forma particular de mundo, motivo por el cual el propio personaje aparece como una figura *excéntrica* allí donde se detiene y es observado por el resto de los hombres. Su loca andadura simboliza, contra todo lo sólido y establecido, el destino del excluido, estigmatizado como un ser inmundo por el mundo del que procede y escapa. Sin embargo, y al mismo tiempo, pone de manifiesto los límites de la sociedad en la que se hace un extraño: sus zafios criterios,

sus dogmas oscuros, su miseria encubierta. En el *horizonte de sentido* en el que nace, el excéntrico *pierde el sentido* dejando al descubierto el *sin-sentido* de lo que lo envuelve.

Tiene razón Foucault al reservar para Cervantes, junto con Shakespeare, el mérito de haber protegido la experiencia trágica de la locura que ya se desvanecía en su época<sup>13</sup>. Es la experiencia —en el quicio de la Edad Media y la Modernidad— de la errancia del loco como la otra cara de cualquier época, sociedad o ámbito racional, como el reverso inherente a toda forma de existencia. Por eso, por aquel tiempo todavía no se encerraba sistemáticamente al «insensato». Siendo reconocido como «el otro» que habita en cada uno de nosotros, como «lo otro» interior a «lo mismo», el hombre sedentario convivía con su errancia; al loco se le dejaba recorrer los campos apartados, o se lo confiaba a un grupo de mercaderes o peregrinos. No se le llamaba al orden porque se presentía que su desorden era signo del caos productivo, de la errancia lúcida que atraviesa verticalmente a toda estancia en la tierra. De tal modo que la necesidad de apartarla y el reparo a excluirla se conciliaron en esa extravagante figura de la *nave de los locos*. Para que no merodeasen indefinidamente intramuros de la ciudad, se los encomendaba a los marineros, que los conducían a cualquier parte (y a ninguna en particular), en la cual se iniciaba, llegado su momento, otra vez el viaje acuático. Con ello, sin embargo, se afirmaba, paradójicamente, el valor intrínseco de la falta de pertenencia y de la falta de paradero:

Encerrado en el navío de donde no se puede escapar, el loco es entregado al río de mil brazos, al mar de mil caminos, a esa gran incertidumbre exterior a todo. Está prisionero en medio de la más libre y abierta de las rutas: está sólidamente encadenado a la encrucijada infinita. Es el Pasajero por excelencia, o sea, el prisionero del viaje<sup>14</sup>.

Al desconocer esta *virtus* creativa de la errancia, Heidegger deformó el sentido de la aventura humana. Es cierto que su concepción del *ser-en-el-mundo* posee un carácter dinámico, que la pertenencia al acontecer constituye un cambio sin fin. Pero en el viaje que ellos propician encontró sólo una parte de lo que hay que introducir en la mochila: la *entrega* a la *demanda* del estar radicado en la tierra, la *escucha* de lo que *interpela* desde el fondo y permite un vínculo con el mundo. No se percató de que en el corazón mismo de la *pertenencia*, de la *entrega*, late una oscura resistencia, un *espíritu de distancia*, un *extrañamiento* concomitante. De ese modo, segregó la locura productiva del errar e inyectó en el arraigo, de un modo que no imaginaba, una pereza que retiene y adormece su apertura a lo otro. Subrayó

lo heroico del temerario, que se lanza al abismo, pero le dibujó un rostro excesivamente adusto: olvidó esa heroicidad de superficie del antihéroe quijano, capaz de hermanar proeza y risa, grandeza y levedad, estar a la altura y andar a ras de tierra, tragedia y alegría vital<sup>15</sup>. Introdujo en la comprensión de sentido, en ese abrigo que cobija al hombre cuando habita un espacio abierto, un deseo de paz, de serenidad, que excluye la locura del que se extraña respecto a lo propio y del que encuentra la paz sólo en el curso de la guerra —con sus entrañas y con el mundo.

La excentricidad es la locura de la centricidad, sin la cual ésta conduciría al reposo. El *ser-errático* es la locura del *ser-radicalado en-el-mundo*, una locura sin la cual el mundo devoraría al hombre. En la sociedad estacionaria, es el pulmón del que escapa el deseo de iniciar una nueva tierra, como un huracán contenido que espera su momento y lo prepara a través del malestar y el desasosiego. Esa errancia productiva no es la del movimiento incesante en torno a un centro inmóvil. Es excéntrica a todo centro, como le aclara don Quijote al ama que intenta mantenerlo en su hacienda, so pretexto de que puede llegar a ser caballero de la Corte:

No todos los caballeros pueden ser cortesanos, ni todos los cortesanos pueden ni deben ser caballeros andantes: de todos ha de haber en el mundo; y aunque todos seamos caballeros, va mucha diferencia de los unos a los otros; porque los cortesanos, sin salir de sus aposentos ni de los umbrales de la Corte, se pasean por todo el mundo, mirando un mapa, sin costarles blanca, ni padecer calor ni frío, hambre ni sed; pero nosotros, los caballeros andantes verdaderos, al sol, al frío, al aire, a las inclemencias del cielo, de noche y de día, a pie y a caballo, medimos toda la tierra con nuestros mismos pies, y no solamente conocemos los enemigos pintados, sino en su mismo ser, y en todo trance y en toda ocasión los acometemos, sin mirar en niñerías, ni en las leyes de los desafíos. [...] Todo esto he dicho, Ama mía, porque veas la diferencia que hay de unos caballeros a otros; y sería razón que no hubiese príncipe que no estimase en más esta segunda, o, por mejor decir, primera especie de caballeros andantes, que, según leemos en sus historias, tal ha habido entre ellos, que ha sido la salud no sólo de un reino, sino de muchos (Parte segunda, capítulo VI).

El extravío que Heidegger esclarece, muy adecuadamente, bajo los emblemas del «flotar en el aire» de las *habladurías*, la «falta de paradero» en la *avidez de novedades*, el «estar sobre el rastro» por la *ambigüedad* y, de una forma más profunda y englobante, esa «organización de la carencia» y ese vagar sin rumbo en la era de la técnica, todas estas formas de disipación en el vacío, son ejemplares de

ELOGIO DE LA CONDICIÓN ERRÁTICA, EN DISCUSIÓN CON HEIDEGGER

lo que podríamos llamar «errancia cortesana», por contraste con la «errancia quijana». A la primera, en suma, pertenece la totalidad de las aventuras ficticias, de recorrido centrípeto, en las que se oculta la centralidad inmóvil de una estancia cualquiera, la veneración a un punto de anclaje entitativo —por decirlo en lenguaje heideggeriano—, la sombra alargada de un dios pétreo al que se le hacen sacrificios —si se quiere evocar a Nietzsche— o el espectro de un rey cuyo gobierno resbala como un efluvio desde el ápice piramidal hasta el limo inferior en el que viven los humildes —en espíritu foucaultiano—. La zancada ilusoria de la errancia cortesana deja hoy su inútil rastro allí donde la ilusión del dinamismo sustituye al paso real: en el espectáculo de los media que reemplaza al mundo (el medio convertido en mensaje); en el discurso del *mundo libre* como sucedáneo de la liberación; en la racionalización procedimental en cuanto sustituto de la imaginación; en la judicialización de la *calidad investigadora*, que suplanta al estímulo de la libertad creadora; en la escenificación afectada del sufrimiento del otro, triste remedo de la escucha activa. Todo ello conforma una *existencia ficcional* en la cordura de la sociedad estacionaria, muy distinta de la exigida por la errancia quijana, inalcanzable, tal vez, sin una buena dosis de locura.

3

Desenmascarar el error de Heidegger no implica ponerle un infranqueable dique a su pensamiento, sino introducir en él lo extraño. Se trata aquí de hablar «con Heidegger contra Heidegger».

3a

Sigue en pie que la humana es una existencia en el *acontecimiento*. En la lengua alemana, tal y como el autor la hace suya, el sentido del «acontecimiento» incluye una premisa: éste es, en su forma genuina, «apropiador». Es *Er-eignis*, acontecimiento en virtud del cual el *Da-sein* aprehende, y se hace cargo de lo propio de su existencia y en el que adviene el ser en su propiedad. Ocurre en la profundidad de la historia humana y en la sencillez de una historia cualquiera del mundo cotidiano. Un ciclista asciende por la ladera hacia la cumbre nevada. Que se ajuste a la propiedad de lo que le acontece significa que se deje conducir por la fuerza de aquello que constituye el sentido genuino de su ascenso. ¿Cuál? Él lo sabe. Hay, al menos, dos formas en que se le pone en claro. Por un lado, ese sentido se debe a sí mismo. No es esclavo de otra cosa, no sirve a otro menester, se resiste a convertirse

en un mero suceso impelido por una coacción. Posee, por así decirlo, su *propia autonomía*, pero no la de la ley moral, sino la que pide su existencia en la coyuntura en la que se *encuentra*. Por otro lado, se ve envuelto en la experiencia de que en semejante sentido del ascenso él se autotranscende: de algún modo experimenta que su acción no obedece a un capricho; comprende, ciertamente, que, al seguirla, se ajusta a sí mismo, a su deseo; pero encuentra también, a través de ella, la frescura de un arraigo en el mundo y, al mismo tiempo, saborea el valor del arraigo *en cuanto tal*, se lo plantea explícitamente o no. A través de semejante experiencia rebasa su subjetividad y encuentra el mundo humano. En ese sentido y en esa *enérgeia* ha pensado él muchas veces, quizás vagamente. O mejor: en ellos se ha dejado estar alguna vez, experimentando su necesidad apelativa. Además, no sabe decir cuándo ha empezado a querer lo que quiere con ello. Cuando tomó conciencia de su deseo, el querer estaba ya allí. Bien. Hoy emprende la marcha, pero por ciertas circunstancias está en guerra consigo mismo, aunque no en la forma noble en que expresa esto el poeta, sino de un modo peculiar: algo lo ha *sacado de sí*; desdoblado o perdido, no se *encuentra en sí*. La batalla que mantiene no lo hace ni más fuerte ni más libre; lo tiene maniatado. Una contrariedad le ha *quitado* el tácito nexa con las cosas en su mundo y se ve arrastrado a *des-quitarse* del mundo. Sube ahora hacia la cumbre *sobre ruedas*, enfurecido y beligerante: a la curva no se ajusta con pericia, la *esquiva* con una alevosía que se traduce en una especie de satisfacción alterna; no *supera* la cuesta, la deja atrás; no *adelanta* a otro ciclista, lo persigue y lo deja sin aliento; cuando alcanza la cumbre no está en ella, la *tiene, por fin, en sus manos*. Éste es el acontecimiento *impropio*. Un poquito más y empuñamos un elemento medular del pensar heideggeriano. ¿Qué le acontece a este ciclista? ¿Todo lo que hemos señalado en segundo lugar? No. Al ascender de esa manera *impropia* está, al mismo tiempo, abandonando la primera forma de subida. ¿«Abandonando», en qué sentido? ¿Desalojándola de su *interior*? Tampoco, pues forma parte de él igualmente. Ese sentido primero de su ascenso sigue estando con él, no ha dejado de asistirle: lo que ha hecho posee el significado, más profundo, de una impostura respecto al modo genuino en que experimenta y comprende el elevarse en bicicleta. El modo genuino no ha dejado de apelarle en ningún momento. Digamos que en él *habita* más radical y originariamente. Lo que le acontece no es sólo lo que hace expresamente y a la vista de todos, sino, de un modo más complejo, una paradoja: le acontece lo *propio* del ascender *en la forma de su impropiedad*. Puede abrir oídos a esa paradoja o cerrárselos. De ello depende que reconduzca o no su com-

portamiento. Sólo porque existe en la posibilidad de lo propio en su vida puede sucumbir en la impropiedad o debatirse en duelo consigo mismo buscando la propiedad.

Esta figura de pensamiento articula una gran parte de la filosofía heideggeriana. Su cifra y modelo aparecen a propósito de la interpretación de la historia occidental como historia del nihilismo. En ese devenir, concluye Heidegger, el *nihilismo propio* acontece en su *impropiedad*. Conviene detenerse en este punto durante un pequeño trecho. El *nihilismo propio* designa la cualidad misma del acontecimiento del ser y apunta a la comprensión de que *ser y nada* se copertenecen esencialmente. La *nada* no es *algo*, un ente. Si pensásemos lo contrario, es decir, que es una cosa, el pensamiento de la nada carecería de sentido. Brevemente: si la nada es algo, ya no es una nada. La nada es, más bien, un *fenómeno*, un *acontecimiento* que *se pone en obra*. Se han ofrecido ya anteriormente diversas aclaraciones sobre la *falta de fundamento* que acompaña a todo acontecimiento, así como del fenómeno de *ocultamiento* que tiene lugar en la apertura de un mundo de sentido. Este carácter del acontecer es su *nihil*. Lo que nos acontece, decíamos, no actualiza un fundamento o una razón escondida de la cual procede, es decir, no trae desde lo profundo hacia la superficie de la vida una *presencia* oculta, un suelo *presentable* en potencia. Más bien, el *venir a presencia* un *mundo de sentido* es la dimensión *vertical* que permite cualquier *presencia* ante nosotros, cualquier *fundamento* con forma y contenido. Al acontecer en el que existimos y al que pertenecemos, pues, no se lo puede hacer derivar de un suelo firme anterior. Él es el movimiento mismo por el cual aparece en nuestro mundo un suelo. Ese *ser-sin-fondo* —«fondo» significa también fundamento, razón estable, intemporal e inmaculada: *Grund*— de nuestra existencia es lo que Heidegger llama *nada* —en la falta de fundamento, es decir, en el *Ab-grund*, abismo—. Al mismo tiempo, cualquier acontecer se oculta en aquello *acontecido*, como decíamos, en que aparece. Esta *sustracción* o *retiro* del acontecimiento de *ser* es otra cara de la nada. El sentido de lo que le acontece a nuestro ciclista del ejemplo no procede de una razón calculada o calculable (recuérdese: cuando toma conciencia de su querer, éste ya lo ha invadido a él). No se quiere decir que el ciclismo constituya un fenómeno nihilista, en el sentido habitual del término, es decir, negativo, desesperado, punzantemente escéptico, conducente a una negación de todas las creencias, principios religiosos, políticos o sociales. Lo que se afirma es que el ciclista carece de una razón última para lo que hace y que no obedece en su curso a las deducciones posibles que cabría realizar desde una supuesta estructura legaliforme del mundo.

No es tampoco un nihilista en sentido agónico, como si se hundiese en la angustia y en el repudio de la vida. Simplemente, existe en un mundo que carece de un fundamento capaz de determinarlo y fijarlo como una cosa o una pieza en un engranaje. Es *sin-divinidad*, sea ésta la de un dios celeste o la de una ley telúrica. Es un ser cuyo *destino* consiste en *carecer de destino*. Ésa es su *nada* en sentido heideggeriano. Semejante nada no es, tampoco, un vacío, como ocurre en alguna versión del *nirvana* oriental. Es un *nihil productivo*, en la medida en que gracias a él hay mundo y libertad.

Por su parte, el *nihilismo impropio* califica a lo que se ha denominado con las expresiones «olvido del ser», «metafísica de la presencia» y «técnica». Consiste en el olvido del *nihilismo propio*, en una relegación de lo que éste dolorosamente esconde: la existencia en el abismo. Y también en una reducción al silencio de lo que ese dolor tiene de libertador del espíritu, de su impulso tonificante, de ese reto estremecedor que hace levantar de su letargo a la audacia en el hombre. La huida de todo ello obliga a fijar la mirada en *lo que hay*, en lo que está ahí de modo *presente* y seguro, asequible sin gran esfuerzo: al *ente*. La deriva de este nihilismo, en el caso de nuestro deportista, conduce a una situación en la que *ya no se lo toma en serio*. Un observador imaginario, expresión del que actúa conforme al nihilismo impropio, contempla lo que está dado como entidad limitable y toma las razones o fundamentos contingentes que nuestro personaje pueda ofrecer, de modo claro y preciso y en varias de sus aventuras ciclísticas, como el sentido mismo, el ser entero, de lo que le acontece. No se lo toma en serio, porque esas razones no agotan el *sentido* del ascender a la cumbre. A decir verdad, ni siquiera lo rozan. Pues el planteamiento invierte la génesis de lo que sucede: si ofrece un fundamento de su salida a la montaña es porque el *sentido* de dicha subida, experimentado por él, está ya previamente seleccionando las aclaraciones, las justificaciones y la nevadura por la que todas ellas caminan y se organizan en un conjunto coherente. No tomarlo en serio, más adelante, equivaldría a escudriñar las razones habituales que los ciclistas de una época ofrecen como motivo de su actividad y convertirlas en fundamento del ciclismo en sí, de tal manera que la razón de ser de este deporte quedase *explicado* como expresión de una razón ideal o de un principio profundo inserto en las leyes de la naturaleza o de la historia. Equivaldría, finalmente, a tomar la representación (*Vor-stellung*) óptica del ascenso, y a su presunto suelo de principios, como la realidad de éste.

El nihilismo impropio comienza ahí donde el ser humano no se toma ya en serio la nada que actúa en el acontecimiento de ser.

Discurre invalidando la fuerza creadora de esa privación de fundamento y de presencia, lo cual tiene lugar por obra de una obcecada inmersión en todo lo que se nos presenta de modo inmediato. Crece entonces un oscuro sentimiento de vacío, como un rumor de fondo en medio de la plenitud de lo que envuelve. Luego se emprende una huida de ese *presentimiento* de lo vano y lo hueco, que amenaza con desvelar el desierto. Finalmente, la fuga se afana en enmantar la oquedad con el telar de seguridades, cálculos, representaciones, explicaciones compactas y cuantas especies de productos siguen la lógica del sepulturero, por haber sido empleados con el ánimo de clausurar la apertura de mundo.

Pues bien, la estructura aporética del nihilismo radica en que si hablamos del *impropio* tenemos que entenderlo en los términos de un acontecer del *nihilismo propio en su impropiedad*, ya que siempre que hace su trabajo está desfigurando la propiedad inherente a *ser*<sup>16</sup>. Así, cuando Heidegger acomete el análisis de la era técnica como época en la que el nihilismo (impropio) alcanza su consumación, tiene que reconocer que dicha era es, irremediablemente, una apertura de sentido determinada, una comprensión concreta del mundo y, por tanto, un modo de acontecer del ser<sup>17</sup>. En su trama histórica, el nihilismo propio se ve conducido a una comparecencia que adopta la forma de su impropiedad. Del mismo modo podríamos decir, en espíritu heideggeriano, que la penuria del hombre de la técnica (su arrogante carecer de penuria) es la penuria propia (radicar en el sin-fondo de la existencia) en su impropiedad. A esta figura de pensamiento, que atraviesa la obra de Heidegger, la llamaremos «clausura de lo propio», pues adopta la forma de una obstinada protección de la propiedad del acontecer respecto a todo aquello que pudiese perturbarla.

La mayor amenaza contra esa clausura es la condición errática del hombre, pues con ésta se pone en juego el paso y el tránsito de una escena de la existencia a otra, la vida fronteriza y, con ello, la distancia respecto a cualquier mundo, la ausencia de pertenencia, de residencia en una esfera cualquiera de propiedad. ¿Podría admitir Heidegger que la errancia de la existencia inauténtica y de la técnica, ésa que hemos ligado a la errancia «cortesana», es el aparecer *impropio* de una errancia *propia*? No, y sin embargo debería poder afirmarlo. Ciertamente, se aproxima a ello, pero al final evade el problema. Con mucho tino, nos invita a reconocer que, siendo el descubrimiento de un mundo la apertura en la que es generada toda *verdad*, podemos entender el encubrimiento (u ocultamiento del ser) como la *no-verdad* esencial perteneciente a todo acontecer. Esta *no-verdad* no es, por supuesto, el error o la falsedad tal y como se podría

entender desde la ciencia. Es la retirada del acontecimiento de sentido en la presencia de cualquier «verdad». Pues una verdad cualquiera se elabora sobre el suelo de una comprensión del ser de lo real, una comprensión que *toma cuerpo* en verdades concretas y se camufla en ellas. A continuación señala que semejante retirada es el «misterio». Al repelerlo —quizás porque le angustie—, el hombre se instala en la verdad presente, en lo accesible metódicamente, y como este instalarse persigue la seguridad, se ve conducido al «sedentarismo»<sup>18</sup>. Ahora bien, al mismo tiempo, en el seno de tal sedentarismo, se toma a sí mismo como medida de todas las cosas y se ve empujado por la elaboración de nuevos propósitos y planes de acuerdo con sus necesidades, de tal forma que, paradójicamente y sin salir del campo de lo accesible y controlable, se ajetrea insistentemente, «*insiste*, esto es, se pone terco y persiste en aquello que le ofrece el ente»<sup>19</sup>. Finalmente, muestra —y en esto lleva razón— que es así como el existir degenera en la *errancia*:

Ese insistente entregarse a lo accesible y ese ex-sistente apartarse del misterio son inseparables. Son una y la misma cosa. Ahora bien, tales entregarse a... y apartarse de... siguen la orientación de un giro [*Wende*] propio del dar vueltas de aquí para allá del Dasein. Esta inquietud del hombre, que se aparta del misterio para volcarse en lo accesible, y que le hace ir pasando de una cosa accesible a otra, pasando de largo ante el misterio, es lo que llamamos el *errar*. El hombre anda errante<sup>20</sup>.

— *¿Lo ve? Ya le había dicho yo que esta filosofía del acontecimiento remite a un origen misterioso, a una especie de oráculo que ya, por cierto, visitaban los griegos en los cultos delfícos. No sólo es misteriosa en su lenguaje. Es misteriosa en sus contenidos.*

— *El misterio del acontecimiento es la experiencia de su carácter indisponible. Se lo digo una vez más: no se sabe cuándo hemos empezado a querer algo. Es la experiencia de que lo que nos acontece no es construible, de que, si tiene lugar, es porque uno lo ha merecido en el curso de sus actos. El acontecimiento, claro está, siempre nos acompaña, pero si lo queremos digno, grande o productivo, hay que merecerlo. En ese sentido, el misterio no es algo misterioso. Es tan cotidiano como la experiencia del ciclista, comentada más arriba, que, al ascender a la cumbre, sale de sí mismo y se encuentra en el mundo, sin que ese encuentro haya sido programado y calculado. No se alcanza con facilidad este arraigo. Como le digo, sólo ocurre si uno lo merece. Se trata también de la experiencia de que, cuando se hace algo, el sentido de lo que se hace queda oculto en el delgado surco*

ELOGIO DE LA CONDICIÓN ERRÁTICA, EN DISCUSIÓN CON HEIDEGGER

*que se va trazando. Pensar el misterio significa lanzarse a horadar la corteza de los hechos para adentrarse en aquello que éstos ocultan y lo conforman en su propio devenir en cuanto acontecimiento. Para ello, de nuevo, no basta con racionalizar y pretender conscientemente; es necesario vivir efectivamente de forma que uno merezca semejante lanzarse. Esa forma de situarse ante el misterio no nos lleva a otro mundo. Nos conduce, por ejemplo, a pensar el acontecimiento radical que tiene lugar cuando se invade Irak. ¿Qué se oculta en el aparecer mismo de esa guerra? Quizás la tecnificación de la política; tal vez un movimiento tectónico en la tierra del imperio; o la liberación «en su impropiedad». Pero parece que ahora lo misterioso sólo se busca «en lo que aparece», de tal manera —perdone de nuevo el enredo, pero es necesario— que el encuentro de lo que «se oculta» permanece dentro y en el mismo plano de «lo que aparece». Lo misterioso que se persigue engloba cosas como por qué el político x ocultó tal información, de qué modo se ha llegado a convencer a la Casa Blanca, dónde se esconden la armas letales y por qué razón se mintió al respecto, cuál es la causa de que un avión americano atacase a un convoy inglés...*

— *¿Es que no son importantes esas cosas? ¡Pero si es lo que exige el conocimiento de lo que ocurre y la transparencia de lo que tenemos derecho a saber! Hasta empiezo a presumir que, sumergido en su metafísica tan alambicada, desprecie usted leer los periódicos.*

— *Déjeme terminar. «Insiste» demasiado en la misma cosa y anda, como errante, de aquí para allá, en el mismo plano. Este tipo de preguntas y de investigaciones son completamente imprescindibles y de importancia capital. Pero constituyen sólo un punto de partida o un índice para pensar, más allá de ello, el sentido de ese acontecimiento en cuanto tal, mediante planteamientos como los que le he señalado. Lo grave de la situación actual es que esa «captura del misterio» de «lo presente» no trascienda a lo esencial, al misterio de «nuestro presente» tomado por sí mismo. Es más, semejante «ir tras el rastro» tiende a ocupar todo el espacio y a dejar ahíto el estómago de la clientela cortesana, de manera que le «encubre» su apetito por lo fundamental. Por cierto, hay que leer el periódico, por supuesto, pero, al mismo tiempo, escapar al círculo carcelario del «periodismo de investigación». Vea qué es lo que pasa: que como a éste se le encargan ya todos los «misterios», la vocación genuina por indagar el misterio de nuestro tiempo corre en retirada, dejando como único recurso para colmar la sed esa otra búsqueda de «misterios» en que consiste la curiosidad por la vida íntima del otro (generalmente el famoso, este héroe de los tiempos de desencanto), por los móviles tenebrosos del asesino en serie y, en su extremo, la pregunta necia por el destino astral, los objetos volantes*

*no identificados y, en general, los así llamados «misterios sin resolver» que tanto hechicero o encantador aprovecha para medrar en la sociedad estacionaria. Por lo menos, los encantamientos que perseguían a don Quijote lo colocaban ante empresas que necesitaban coraje. Por lo menos, en los cultos delfícos germinaba una sabiduría que infundió vida al pensamiento<sup>21</sup>. En el culto contemporáneo de lo misterioso, mucho más denso e «insistente» del que usted presupone (erróneamente) en la filosofía, ocurre al revés: que se bloquean tanto el valor como el pensamiento.*

La genealogía del errar que nos presenta Heidegger es muy convincente. Ahora bien, es unilateral, pues sólo examina su cara negativa. La errancia tiene para Heidegger el sentido de un acontecimiento impropio: constituye, ni más ni menos, la expresión del nihilismo negativo, destructivo, que viene sumiendo a la historia occidental en el olvido de lo esencial y en el desprecio del misterio. Esta conclusión parece ser desmentida cuando el autor, empleando la *figura de pensamiento* que se ha descrito, comprende el errar en la forma de un *acontecer de lo propio en su impropiedad*. Se abre aquí la puerta para una visión menos lacerante del fenómeno que nos ocupa. ¿Qué es lo propio del errar? He aquí la respuesta. Errante está el hombre en cualquier caso, quiera o no, en la medida en que el ocultamiento del ser lo sitúa siempre en un campo de juego que *lo confunde*. Puesto que la apertura de una verdad lleva inexorablemente aparejada la no-verdad consistente en la falta de fundamento último, el *Dasein* queda expuesto necesariamente a la confusión. «El errar domina por completo al hombre en la medida en que lo confunde [...]. El errar, como confusión, siempre oprime a su manera<sup>22</sup>. Esto no significa que esté siempre *confuso*, sino que vive constantemente expuesto en esa posibilidad. Se trata de una posibilidad más acá de la errancia concreta en el sentido peyorativo ya examinado. Pues, siendo la condición de ésta, también lo es de lo contrario, a saber, de que el hombre se percate de su errar y vuelva su mirada a lo esencial: «En cuanto confusión, el errar también contribuye a esa posibilidad, que el hombre es capaz de extraer de la ex-sistencia, de *no* dejarse confundir, desde el momento en que experimenta el propio errar y no deja de ver el misterio del ser-aquí<sup>23</sup>».

Se vislumbra ya el gesto habitual de Heidegger: el errar entra dentro de *lo propio* del hombre y puede acontecer en su *impropiedad* —si conduce al desarraigo (a través de la técnica, del vagar en el aire, del andar sin paradero, etc.)— o en su *propiedad* —si estimula la recuperación de la pregunta por lo esencial—. Pero este análisis del

ELOGIO DE LA CONDICIÓN ERRÁTICA, EN DISCUSIÓN CON HEIDEGGER

problema confirma la sospecha: el autor minusvalora la potencia de la condición errática, la sitúa en el ámbito de lo extraviado, a lo que *hay que resistir*. ¿Dónde reside el truco? En que, al utilizar la *figura de pensamiento* que lo socorre cuando desea señalar *lo esencial*, parecería que con ello introduce la errancia en ese ámbito. Pero realmente no lo hace, porque la *esencia* del fenómeno en cuestión, su propiedad, está pensada ya en la forma de una *impropiedad necesaria*. Necesaria en cuanto siempre e inexorablemente acechante. La condición errática, en suma, es el espacio, *ya siempre abierto*, del andar sin rumbo y del apartarse de lo realmente importante. Es el rostro paradigmático del desarraigo y del nihilismo impropio. De otro modo: lo propio del errar es la impropiedad misma. Contra Heidegger, es preciso mostrar ahora que la condición errática pertenece *de suyo* al acontecer en la existencia, en un sentido elevado y noble que hace estallar la *clausura de lo propio*.

— *¿Y qué quiere conseguir con esto? Se está usted introduciendo ahora, y cada vez más, en un discurso academicista. Corregir en un punto a un autor no es más que trabajo en el interior del discurso filosófico. No le veo la relevancia vital.*

— *La tiene. Si la excentricidad errática posee un sentido no peyorativo, sino productivo, se pueden derivar muchas consecuencias. Por ejemplo (y no deseo aburrirle ahora, pues es cosa que se va aclarando desde el inicio y que deberá ser desplegada poco a poco en lo sucesivo): que al imperialista, al nacionalista extremo y violento, al fanático de cualquier fe, al pragmatista impenitente, al estratega, entre otros, se le pueda decir, no sólo que debe «corregir» las consecuencias de su acción, «compensar» las deficiencias de su posicionamiento, sino que el culto al «lugar» en el que se encuentra paraliza la eficacia posible de la «falta de lugar» de los hombres en el mundo, es decir, que debería «claudicar» en la totalidad de su empeño si desea atenerse a la dignidad humana; que se le pueda decir al hombre estacionario: «se pierde lo mejor» o «es necesario ‘salir’ de este lugar en el que nos encontramos para hacer una nueva tierra». Se trata de pensar el presente y la necesidad de un advenir diferente.*

— *Pues podría decirlo de un modo directo y punto. Tanta vuelta y recodo lo vuelven loco a uno.*

— *Se podría decir así, efectivamente. Pero ya le dije que eso es demasiado fácil y hasta irresponsable. Hay otros que han pensado y no se puede pensar sin entrar en liza con ellos. De lo contrario se muestra muy poca capacidad de escucha, además de poco valor. Como en el querer, no se sabe cuándo se ha empezado a hablar. Hablar es siempre*

*responder, de algún modo, y co-responder. Heidegger, por lo demás, es de los grandes. Por eso, en una época en la que muchos piensan que su filosofía es un puro juego de lenguaje al servicio del sinsentido, es conveniente demorarse en intentar poner al descubierto su fuerza, su gran penetración y su pertinencia en el presente. De este modo, se muestra también respeto a quien merece admiración. Si, además, uno tiene suerte y corrige a Heidegger en un «pequeño punto», está rozando un «punto crucial», pues pocos como él han realizado un diagnóstico tan lúcido y radical de nuestro tiempo y nos han convocado a estar a la altura de las circunstancias. Si se fracasa en el intento, por lo menos no se ha sustraído uno a esa responsabilidad. La filosofía pide paciencia; camina, como sentenció en algún lugar Nietzsche, con patas de paloma.*

La esencia de la condición errática no se reduce a una experiencia, pero comienza siéndolo. Para abrir su sentido será muy provechoso descubrirla en el fondo del pensamiento heideggeriano, el maestro contemporáneo del experimentar. Pensar «con Heidegger, contra Heidegger»: éste debe ser el primer paso.

Muy tempranamente abordó el autor la experiencia de la *angustia* como aquella que nos revela la de *ser*<sup>24</sup>. Mucho más tarde reafirmó el valor de este nexo y tránsito entre una y otra<sup>25</sup>. La angustia no es el temor. Este último se produce en el encuentro con algo en particular. Aparece ante una circunstancia amenazante, una institución, un amago de violencia en el entorno, por ejemplo. Cuando nos invade, lo hace siempre mientras estamos sumergidos en el mundo y en las relaciones que esta zambullida habitual y persistente depara: siempre es un *ente* determinado el que atemoriza. A diferencia del *temeroso*, el *temerario* se sitúa ante un abismo cuando le asalta la angustia. Se trata entonces de una serena tempestad. Puede haber sido precedida por una tácita incubación de crisálida, pero cuando aparece lo hace de súbito, como el rayo, y si permanece durante un tiempo es en la forma de una renovada subitaneidad. En el fulgor de su oscuridad, *todo* aparece extraño. No esto o lo otro en particular, sino el mundo en su totalidad. Se diría que la inmersión misma en el mundo hubiese perdido de pronto su encubierta evidencia, su obviedad, su apacible naturalidad. Ya no nos vincula y envuelve. O mejor: de hecho, lo hace, pero ahora estamos sorprendidos de que ello *ocurra*. La totalidad de lo que hay —el ente en cuanto tal, en su totalidad—, el amplio y diverso campo de lo que *es*, comparece entonces ante un extrañamiento radical, de manera que se aleja de nosotros. No nos habla. *Nada* habla. Nos retira la palabra, no algo en su singularidad, sino *todo*. No nos queda asidero ninguno y, como dice Hamlet cuando

un ser espectral lo visita, *lo demás es silencio*<sup>26</sup>. Experiencia de que no hay *nada* que ya nos acoja. Ahora bien, precisamente porque la *nada* arroja su aliento estremecedor, una pregunta nos ha apresado: «¿Por qué el ser y no más bien la nada?». ¿Por qué hay algo en vez de ninguna cosa? Al unísono se produce la «maravilla de las maravillas»: la experiencia de que el mundo «es»<sup>27</sup>.

— *Pues no le veo el interés. Tanta solemnidad para llegar a la consecuencia de que lo que es es... Le aplaudo por su enorme descubrimiento. Por ayudarle un poco en su desasosiego, le animo a que repare en que también un botijo es un botijo.*

— *No se trata de una experiencia lógica. La lógica aquí no llega ¿Tiene usted hijos?*

— *No sé a qué viene esto, pero no tengo inconveniente en decirselo: dos.*

— *Mientras estamos con los hijos en el curso de la vida cotidiana nos comportamos respecto a ellos en particular. Retroceda: ¿no es extraño tener hijos? Se tiene ojos, trabajo, hijos... es algo trivial en apariencia. Pero ¿cómo es que el mundo es así, de esta forma, en la que existe algo como «tener hijos»? Si esa pregunta lo mantuviese en vilo, despertaría a la experiencia misma de que «hay hijos». Es así como se alcanza la experiencia de la paternidad o de la maternidad en cuanto tal. La actitud de perplejidad por la que ha vagado durante un instante no lo extrae fuera de su mundo. Lo devuelve a él con una nueva lucidez. Y ciertamente, no la de que su hijo X sea su hijo X, ni la de que sea una maravilla de personita, sino la de que el «tener hijos» «es». Aunque sea la primera vez que lo experimente, reconocerá que esa experiencia estaba ya ahí, siempre, en estado de letargo. Olvidada. Al mismo tiempo, se le revela que el hecho de ser progenitor es asombroso y una «maravilla». Se ve reconducido al mundo de sus hijos con un nuevo pathos y un arraigo más intenso y más proveedor. Me atrevería a decir que, sin esta experiencia, más habitual de lo que cree, nunca se llega a tratar al hijo como alguien que «es» y no sólo en cuanto «se tiene».*

La experiencia de la angustia revela *que* cada cosa y todo en general *es*. Rescata de su olvido al ser. Ser de un modo o de otro, pero ser. Y, además, en el abismo de la nada: nuestra primera y última palabra murmura «es» y no «esto». No nombra un fundamento, sino un acontecimiento sin premisa previa.

— *Un momento. Suponiendo que llevase razón, ¿por qué insistir en la angustia? Es éste un estado de ánimo terrible y pesado como el*

*plomo. Si vuelve a la vida a su través, la encontrará triste y desencantada.*

— *Hay muchos que han argumentado de forma semejante<sup>28</sup>, oponiendo a esta «sobria» actitud la jovialidad, la alegría, la risa. Estas otras pasiones, hay que reconocerlo, fueron muy poco ensalzadas explícitamente por Heidegger y pueden conducir, de otro modo, a una inserción de enérgica vitalidad en el mundo. Sin embargo, me parece que, independientemente de su valor intrínseco, no pueden ser comprendidas como alternativas a la «angustia» heideggeriana, pues no están en el mismo plano. No son opuestos suyos, lo cual conduce a una confusión. La angustia del temerario, me parece, no coincide con lo opuesto a la risa, la alegría o la fruición. No contiene, en primer lugar, el espanto que podemos apreciar en El grito de E. Munch. Es una serena lejanía, penetrada por la perplejidad o la extrañeza. No devuelve al mundo gravedad y pesadez. Es como si supusiéramos que porque Nietzsche haya pensado que es un gran dolor el que incita al pensar genuino y a la vida exuberante<sup>29</sup>, este dolor se transmitiera al pensar y a la vida y los empapase de desconfianza o languidez. Esta lejanía serena de la angustia no transmite al mundo más que el beneficio del destello. Lo ilumina, lo coloca al relumbro de su aprehensión, como si se lo empuñase más decidida y resueltamente, tanto en la alegría como en el sufrimiento, en la sobriedad como en la jovialidad, en la vivencia heroica que barrunta tormenta como en la sencilla profundidad del trato cotidiano con las cosas. La risa, por cierto, es inimaginable sin presuponer una escondida lejanía que, paradójicamente, nos acerca a las cosas. Sólo un ser excéntrico como el hombre puede reír. Reír es ya «colocarse dentro» porque al mismo tiempo se ha mirado, de pronto, «como desde fuera». Un ser completamente «inserto en el mundo» no puede reír, cosa que tal vez no apreció Nietzsche en su justa medida. Es de esto de lo que estamos hablando en el fondo. La angustia no es el «talante angustiado». Es anterior a él. Y yo diría que a la verdadera alegría, a ésa que no se puede confundir con el «contentamiento» o con el «alborozo». Afirmaría también que esta experiencia está en el corazón de Nietzsche. Cuando dijo «No hay bella superficie sin una terrible profundidad» expresó con toda crudeza la relación interna entre jovialidad y tormenta. Por lo demás, la vida de este gran hombre ya la contenía. El dolor era para él el umbral de la afirmación y de la alegría. Se suele subrayar este vínculo, pero se olvida otro: que el más profundo dolor le vino porque era intempestivo, porque estaba «fuera de su tiempo» y de su mundo. Heidegger no inventó la experiencia de lejanía que yace en la angustia, la encontró personalizada en su maestro.*

ELOGIO DE LA CONDICIÓN ERRÁTICA, EN DISCUSIÓN CON HEIDEGGER

Hay que decir que el núcleo de lo que Heidegger abordó a través de su análisis de la angustia es la experiencia del *extrañamiento* e, incluso, que la primera es sólo uno de los muchos rostros en que esta última puede aparecer<sup>30</sup>. No hay que enjuiciar el tema heideggeriano de la angustia remitiéndolo sólo a su sentido «pasional». Sobre ello se pueden elaborar justas reflexiones, en el marco de una teoría de las pasiones. Y ahí tal vez quepa comparar la angustia con la «fruición» o con la «alegría». Ahora bien, el verdadero núcleo de esta problemática radica en que la «pasión» a la que recurre Heidegger es sólo un motivo o pretexto que expresa la excentricidad extrañante del hombre en el mundo. Por el extrañamiento, el mundo aparece en la lejanía del hombre, como si acabase de nacer o como si se percibiese a sí mismo representando a un personaje en un escenario que él no ha creado y del que sólo se puede decir que «es». Pues bien, en el *extrañamiento ontológico* al que apuntamos se pone en obra el *arte de la excentricidad*, de la *distancia existencial* que permite el re-descubrimiento del mundo. Sin ella, éste permanecería en su *insistente* secreto. Por ella se alcanzan la *existencia* y el *mundo recobrados*<sup>31</sup>.

— *¿Se le arranca de su secreto? ¿Pero no decía que el acontecimiento es indisponible?*

— *Se me está poniendo usted derridiano. Este problema tendrá su turno. Habrá que pensar más adelante cuál es el secreto de ese secreto —muy sospechoso y hasta artificioso, por cierto— del que habla Derrida. Por el momento le digo que no se le arranca su secreto, sino que éste, sin dejar de serlo y hacer su trabajo, queda iluminado en cuanto tal secreto.*

El extrañamiento, curiosamente, es la condición de que se capte el mundo como aquello a lo que pertenecemos inexorablemente. Es la condición de que la existencia sea *empuñada*. Ahora bien, a su vez, la experiencia del extrañamiento es el pulmón de la condición errática del hombre. Sólo un ser capaz de extrañarse respecto a sí y a su mundo puede tomar distancia, aprehenderse y aprehender lo que lo envuelve «como algo» y así, como aquello con lo que, a pesar de todo, no mantiene un nexo de esencia. Sólo así puede asir lo extraordinario en lo ordinario, el azar en su necesidad, la contingencia y eventualidad de su *destinación* y, en suma, ex-ponerse en *lo otro* de sí y de su mundo. El extrañamiento es la fuente, tanto de la *radicación* como de la errancia.

Esta faz de lo que se esconde en la experiencia de la angustia como caso del extrañamiento es un impensado en el pensamiento de Hei-

degger. En él ha sido expulsada la errancia hacia la superficie, lejos de *lo esencial*, que es *ser*; y se ha alojado en la piel de la inautenticidad y del extravío. Pero esto constituye una contradicción interna. Heidegger coloca, por un lado, el extrañamiento en el lugar más alto: el que permite «descubrir» que todo es *ser*. Pero, por otro, no ha trasladado lo presupuesto en el descubrimiento del ser —este extrañamiento— a la existencia, al ser mismo, y no ha comprendido, por ello, la in-sistencia de la excentricidad y de la condición errática en el corazón mismo del acontecer.

3b

Por este *olvido de la errancia* Heidegger se ha visto obligado a preservar la propiedad del acontecimiento en una pureza que no da cuenta de la real existencia del hombre. Lo propio de la existencia puede acontecer, para él, en su impropiedad, pero a la propiedad misma y en cuanto tal no le admite la inherencia de lo que respecto a ella sería su extraño: la excentricidad de la condición errática. Si hubiese tomado esto último en cuenta, su figura de pensamiento nuclear, *el acontecer como acontecer de lo propio, bien en su propiedad, bien en su impropiedad*<sup>32</sup>, se hubiese visto profundamente alterada. Pues entonces se habría podido comprobar que no hay propiedad, en sentido estricto, para el hombre, es decir que en su *pertenencia* a la entraña del mundo, en su radicación mundana que lo vincula a la tierra, se yergue al unísono la lejanía o distancia respecto a esa misma inserción. Y ello en virtud del extrañamiento excéntrico, que desliga al hombre de toda estancia particular, de cualquier forma de arraigo, y lo sitúa en el quicio de dos exigencias contrapuestas y, sin embargo, coligadas como haz y envés de su aventura: la *apropiación* de lo que vibra, en estado naciente, en el suelo que pisa, por un lado, y el saberse *expropiado* de cada territorio en el que habita, por otro. Lo que en el hombre se ofrece con el rostro de lo propio está, al mismo tiempo, amenazado desde su interior por su ex-propiación errática. En el acto por el que *implora* una residencia genuina y acogedora se esconde la llamada a *explorar* lo desconocido y lo ajeno. Por eso, esta figura de pensamiento que atraviesa la filosofía heideggeriana ha surgido de la necesidad de una autoprotección en ese recogimiento que produce el *ser-en-el-mundo*. Emanada de un afán de cobijo en el orbe que rodea a la apelación del ser, tal y como el primer hombre buscaba desesperadamente, en el frío de su errancia, el cálido hospedaje del fuego. En el alma heideggeriana resuena el pavor del *homo sapiens* a lo extraño y amenazante de la naturaleza. Su transmutación ontoló-

ELOGIO DE LA CONDICIÓN ERRÁTICA, EN DISCUSIÓN CON HEIDEGGER

gica es este cuidado de la propiedad del acontecer, a la que hay que preservar de todo peligro. Al anhelo que gobierna este motivo oculto del pensar en Heidegger lo llamaremos «la clausura de lo propio» o «lo propio en su clausura».

Esta clausura se pone de manifiesto en la interpretación que hace Heidegger de Hegel. En la filosofía hegeliana la noción de *extrañamiento* posee dos sentidos que se vienen confundiendo a menudo<sup>33</sup>: los que recogen, respectivamente, los términos *Entäusserung* y *Entfremdung*. Ambos, en virtud de la raíz común del prefijo «ent», portan el sentido de un movimiento de *salida de sí*, de *ex-posición*. En esa medida, refieren también a un fenómeno de *ex-propiación* o de *desposesión*. Ahora bien, en el primer caso, en el de la *Entäusserung*, se piensa el movimiento —excéntrico, habría que señalar— de salida de sí en un sentido realizativo. Es una *exteriorización* en virtud de la cual la interioridad del yo es abandonada en beneficio de una *puesta en obra* enriquecedora a través de lo exterior, es decir, de la praxis efectiva. Este movimiento encierra la fuerza y el riesgo de *ex-ponerse* en la realidad, al precio, claro está, de *ex-trañarse*, es decir, de salir de *sí* y ponerse ante lo *otro de sí*. Por eso se trata de una *exteriorización extrañante*, en un sentido que el español puede verter con profundidad expresiva: es un «des-entrañarse o salida de lo entraño»<sup>34</sup> en el afuera, en lo diferente. Por el contrario, el término *Entfremdung* acarrea la connotación de un *extrañamiento enajenante*, de un extravío y pérdida de sí, de un abandono alienante en el que se pierde, literal y radicalmente, lo propio. Es una pérdida del *sí mismo* (*Selbst*).

Heidegger está en lo cierto cuando reprocha a Hegel, en general, que el *salir de sí exponiéndose* está pensado en la dialéctica como el movimiento que parte de un sujeto-*esencia* y no como lo característico de la *existencia*. Al pensar al sujeto como la razón intemporal en su forma prístina, el sistema hegeliano convierte al movimiento de salir de sí en el *despliegue* de un sujeto que contiene en potencia y en su interior todo lo que de él, en su realización, se exterioriza. A ello hay que oponer, con Heidegger, que el sujeto no es *a priori* algo eterno, un *eidos* desplegable. Pues, en cuanto *ek-sistencia*, es su exposición misma en la facticidad del mundo, en cada aquí y ahora<sup>35</sup>. De ahí que esté justificada la tesis de que en Hegel el tiempo, el devenir, el acontecer, en suma, aparezcan tergiversadamente, deformadamente, como *enajenación*<sup>36</sup>, en el sentido de un curso que, visto desde la existencia, no es más que una *alienación* del verdadero significado de ésta. Al someter el curso del tiempo bajo el yugo de un ser intemporal que se despliega, el complejo sistema de Hegel lleva a su total y extremo *cumplimiento* la tradición occidental onto-teológica que

hace depender el devenir de un Absoluto, rebajándolo a la condición de un espejismo<sup>37</sup>.

Sin embargo, es preciso decir que Heidegger no ha rebasado a Hegel en lo que concierne a la conservación y preservación de una *intimidad* innegociable, resistente e *insistente en* la exterioridad. Para percatarse de ello es conveniente, en primer lugar, reparar en la homología existente entre la figura de pensamiento, ya mencionada, del *claustro de lo propio* y la relación hegeliana entre *exteriorización extrañante* (*Entäusserung*) y *extrañamiento enajenante* (*Entfremdung*). En la relación hegeliana, la enajenación o alienación sólo puede darse —lo señala acertadamente P. Cerezo— como un modo de la exteriorización productiva. Sólo dando por supuesto esta última puede ser pensada: (i) una *exteriorización alienante* en sentido negativo (como pérdida de sí) o (ii) una *exteriorización alienante* en un sentido positivo: no-enajenadora a *la larga* (es decir, como el paso necesario para una ulterior y más rica autorrecuperación de sí)<sup>38</sup>.

En el curso de nuestras reflexiones, la analogía podría ser expresada del modo siguiente. Del *mismo* modo que en Heidegger el acontecimiento del ser *en su propiedad* es la condición de su acaecer, tanto *propiamente* como *en su impropiedad*, en Hegel, el extrañamiento *en su propiedad* (como exteriorización) es la condición tanto de su realización *propia* (autorrecuperación de sí a través de su alienación dinámica) como de su realización *en su impropiedad* (extrañamiento alienante desfigurador)<sup>39</sup>.

Ciertamente, en el seno de esta homología subsiste un gran desacuerdo. Éste atañe a lo que se entiende por «propiedad». En ambos casos, se diría, se afirma la actividad de un «extrañamiento» en el curso del acontecer. Y ello en la medida en que dicha propiedad incorpora una negatividad en su seno. En Hegel, la exteriorización extrañante incorpora la *negatividad dialéctica*. Al salir de sí, lo propio encuentra su negación. Heidegger ha señalado rotundamente la diferencia de su posición al respecto. La negatividad de la negación hegeliana afirma un contrario, un opuesto a sí (*Gegen-teil*). En cambio, el elemento negativo del ser se presenta como la nada de la ocultación y de la falta de fundamento, tal y como hemos visto. También a esta forma de *nihil* pertenece un *extrañamiento*, aunque muy distinto. La nada inherente al ser es el lugar de una *apertura de mundo*. Pero entonces se comprueba que en el acontecimiento como *Ereignis* tiene lugar una diferenciación (entre ser y ente), que implica, de suyo, un distanciarse o *lejanía*: la del ser en su encubrimiento. No se trata de una distancia meramente separadora, por cierto, sino vinculante, en la medida en que por mor de ella se da, al mismo tiempo, la ligazón, el

ELOGIO DE LA CONDICIÓN ERRÁTICA, EN DISCUSIÓN CON HEIDEGGER

«entre» o «pliegue» que une (y separa a un tiempo) el encubrimiento y el des-cubrimiento<sup>40</sup>. Pero se trata, al fin y al cabo, de una distancia que debe ser comprendida como una forma de extrañamiento en el seno mismo del ser: «Sólo de este modo —sentencia Heidegger— el ser [*Seyn*] deviene el extrañamiento [*Befremdung*] mismo, la calma del paso del último dios»<sup>41</sup>.

Ahora bien, pese a este desacuerdo, Heidegger sigue la estela hegeliana: vincula, en el fondo, el devenir a la persistencia de una peculiar *mismidad*. Es preciso señalar, en primer lugar, que el extrañamiento al que se refiere es *extático*: tiene lugar, no en la dimensión *horizontal* del devenir, del acontecer en el *curso* del tiempo, sino en la *vertical*, en el fenómeno minimal de todo acontecer temporal. Partiendo de la noción misma de «acontecimiento» en este sentido, hace valer, frente a Hegel, que la *nada* del ser no puede identificarse con una negación u oposición. El «contra» (*Gegen*) del ocultamiento es el de un *contraimpulso* (*Gegenschwung*): el encubrimiento en cuanto tal genera desde sí el des-cubrimiento de un mundo concreto. El acontecimiento de ser no puede confundirse con la presencia que éste abre, *rehúsa* la presencia y, justamente por ello, tiene lugar, como efecto de contragolpe, la donación de un mundo concreto. Es verdad que nos encontramos ante una de las más bellas formas que en la obra de Heidegger revisten la noción de acontecer. El encubrimiento del ser, su rehusarse, es, al mismo tiempo, un *envío*, su retraimiento una apertura, su sustracción un *don*<sup>42</sup>. El extrañamiento en el seno del ser es esta ex-posición donadora simultánea al ocultamiento. Ahora bien, es notorio, en segundo lugar, que este *extático* extrañamiento se hace depender de un *entrañamiento* más originario: el de esa *interioridad* permanente del acontecer al que Heidegger viene asociando el término «Lo Mismo» (*Selbigkeit*).

¿Por qué *interioridad*? Entre el ser como *ocultamiento* y el ser como *apertura donadora* existe un nexo *interno*. Cada uno de los momentos de la diferencia en el ser —diferencia *óntico-ontológica*— se conforma como un fenómeno que atañe al «sentido»: por un lado, acontecimiento, venir a presencia, emergencia... de sentido; por otro lado, «mundo de sentido», abierto, presente, acontecido, en el que habita el hombre. La diferencia reposa sobre una homología entre lo articulado, en cuanto ámbitos de sentido. Ambos son polos indiscernibles de un mismo acontecimiento que vincula por mor de la *filia* entre lo vinculado, por lo que la distancia, la separación, es pensable a condición de presuponer este hermanamiento más originario. La metáfora de la *interioridad* gobierna muchas formas de expresión en la aclaración heideggeriana del acontecer<sup>43</sup> y no puede tomarse con

ingenuidad, pues, en el fondo, remite a una problemática de mayor alcance. No podemos pensar el fenómeno de «lo interno» sin vernos remitidos a la idea de una mismidad esencial. No se puede concebir una interioridad sin atribuirle una unidad de esencia. Esta unidad es lo que en Heidegger reúne la diferencia en el ámbito propio de lo *Mismo*. La mismidad del ser consiste en el lazo que une y separa el des-cubrimiento y el encubrimiento, como nexos que están a resguardo de toda injerencia<sup>44</sup>. Ello no quiere decir, por supuesto, que el devenir de semejante mismidad sea indefectiblemente reductible a la *igualdad* de sus momentos. Lo Mismo, advierte Heidegger, no es lo Igual<sup>45</sup>. Ahora bien, en cualquier caso, lo Mismo expulsa a un *Otro*. La otredad desalojada es, de acuerdo con el horizonte de nuestra pesquisa, el extrañamiento errático.

En efecto, lo Mismo en el acontecer, y aquí radica la cuestión fundamental, es siempre para Heidegger el espacio que otorga al hombre una *morada* o *refugio* en el mundo. El pliegue que liga y diferencia, a un tiempo, el *rehusarse* y su contraimpulso (la presencia del ente en un modo de ser) es la fuente que permite la apertura de un mundo habitable. La sutilidad del pensamiento heideggeriano incita una y otra vez a disfrazar esta prevalencia de la mismidad como clave de la protección y el *albergue* en el que reside el hombre, desviando la atención hacia la idea de polemicidad<sup>46</sup>, hacia el carácter litigioso del «entre» que conforma al ser en cuanto diferencia. Ahora bien, hay que insistir en que este *litigio* es entendido siempre como el campo de juego en el que se abre lo acogedor del mundo o, de otro modo, la acogida del hombre en el mundo<sup>47</sup>.

De todo ello se deriva una consecuencia de gran alcance. La primordialidad de lo Mismo que alberga ha reducido la existencia a la relación de pertenencia respecto al mundo, disolviendo la extrañeza ante lo que *es*. Ser hombre, desde tal perspectiva, significa corresponder a la *llamada* de la radicación y dejarse apropiar por esa fuerza albergadora. De este modo, la lucha, el litigio, entre sustracción y apertura se ha resuelto ya en contra del extrañamiento que irrumpe en la experiencia humana *ante* el «*es*» mismo. La absolutización de la fuerza apelativa del ser ha introducido en la filosofía el hechizo de una centricidad cautivadora que, como canto de sirena, adormece la condición excéntrica y la abandona en su *arrojamiento*. Por eso, no sorprende que Heidegger remita constantemente el devenir al flujo «apropiador» que se genera en él, lo que quiere decir que el hombre se instala en la propiedad de sí, en su *sí mismo propio*, justo en la medida en que se deja apropiar en y por el acontecimiento<sup>48</sup>. Expulsada la posibilidad de una respuesta *desde sí*, la pertenencia al tiempo y

el anhelo de ser se diluyen en un «adquirir la idoneidad», es decir, la cualidad para responder a la llamada del ser<sup>49</sup>. Todo lo susceptible de ser pensado como *respuesta activa* a esa *demanda* es inmediatamente rechazado por el espíritu heideggeriano como impropiedad, extravío, inautenticidad<sup>50</sup>. Pues lo que para él importa es ante todo subrayar la relación de *correspondencia* entre los anhelos del hombre y lo que pide su arraigo. Y también entre el *curso* del pensar y la fuerza *precursora* de su estar arraigado<sup>51</sup>. Una tesis fascinante, si no fuese porque bajo semejante *radicación en-ser* sólo ha sido pensada la paz del hombre y su reposo en lo *entraño de sí*<sup>52</sup> y no, al mismo tiempo, la guerra que sostiene —en términos de A. Machado— con sus entrañas.

El nuevo dios de Heidegger es esta clausura del acontecer en su propiedad entrañante y apropiadora. A su luz, la aventura humana adquiere un sentido vernáculo: una búsqueda de hogar y un tránsito de y hacia lo nativo. Un sentido que fulgura no sólo en su comprensión *extática* del acontecimiento, sino también en la forma en que acomete la dimensión *dinámica* del acontecer en cuanto discurrir a lo largo del tiempo. Es la misma clausura la que lo conduce a pensar cada momento histórico, cada época, como si su impulso se redujera a la invocación del curso anterior.

3c

La autoprotección vigorosa que anima la clausura en lo propio es la causa de que, sobre todo en la época de la *Kehre*, la *demanda* del ser —el signo de la propiedad— se convirtiese en un principio que antecede siempre a la aventura humana y que termina convirtiéndola unilateralmente en una *entrega* y en una *respuesta* a la *interpelación*, perdiendo así lo que en ella hay de *deserción* y *contestación*. Desertar respecto a la *llamada céntrica* de un mundo para librarse a sus márgenes es en el pensar heideggeriano un tipo de fenómeno susceptible de ser reducido en dos direcciones posibles: bien como extravío respecto a la demanda previa de la *tierra* que *cobija*, bien como entrega a una *llamada* diferente. Contestar a la interpelación de lo que acontece es reductible, igualmente, o en cuanto huida que separa y envilece, o en la forma de una escucha atenta y *obediente* de otra interpelación. En el fondo, se trata siempre de poner en movimiento la figura de pensamiento que se viene esclareciendo en reflexiones anteriores: *la propiedad como condición de la propiedad y de la impropiedad*. Este *principio* de clausura, que separa, en todo acontecer, *la propiedad acaeciendo en su propiedad de la propiedad acaeciendo*

*en su impropiedad*, ha terminado invadiendo todo el espacio del devenir en el rumbo de la hermenéutica y gravándolo con la nostalgia del paraíso perdido, allí donde estaba *en casa*. El *claustro de lo propio* genera otra figura de pensamiento subsidiaria: «el eterno retorno de la apelación».

Hay que decir, en primer lugar, que no se trata aquí de negar esa dimensión apelativa que surca cada trazo de la acción humana. Cuando se habita un mundo se sigue oscuramente el hilo de Ariadna de una in-vocación. En el laberinto de un proyecto personal de vida o de una empresa colectiva se ha pre-comprendido siempre de antemano el *rumbo*. Como una nervadura previa, éste precede a las intenciones explícitas y a los actos conscientes. El rumbo es una vocación tácita, *inserta* en la acción, y *pide* una dirección, un trazado. Es un silente vector que selecciona lo relevante, lo pertinente, lo importante, lo necesario, lo inevitable. No es necesario que a cada paso la luz de la reflexión decida el curso de los acontecimientos. Se vive *incurso* en ellos y, en esa medida, se ha concitado desde el principio el movimiento propio de aquello a lo que se pertenece, el flujo inmanente al curso, los requerimientos de la «cosa misma» en la que se pone el empeño. Al actuar, siempre nos hemos *empeñado*: hemos comprometido la vida y adquirido una deuda. Ahora bien, esta entrega no clausura la praxis. Si el hombre puede interrogarse por el *sentido de ser*, si puede comprenderse incluso como la forma viviente de esa interrogación, entonces ha interpuesto desde el comienzo una distancia respecto al modo concreto en que discurre su ser. *¿Por qué así y no de otro modo?* En la entrega se ha instalado, *ya siempre*, el extrañamiento, como su otra cara, como un *inversum* discorde. La distancia que éste genera no ha sido elaborada por alguna maquinación de la conciencia técnica, ni surge del extravío. Es un distanciamiento pre-reflexivo e inevitable. En cuanto ex-centricidad sub-representativa, pre-lógica, adopta muchos rostros: es, por ejemplo, el generador del espíritu de *sospecha* que acompaña a toda entrega, el principio de la ironía y de la risa. Si la apelación *invoca* al hombre a *habitar* en una *estancia*, a radicarse en un mundo, el extrañamiento excéntrico le permite romper todo lo estacionario y *exponerse* en tierra de nadie. La primera lo inserta en la profundidad de la experiencia; el segundo le concede la posibilidad de reírse de sí mismo, de hacer de sí un experimento, una obra de arte. Si hubiera que decirlo en lenguaje heideggeriano, valdría tal vez lo siguiente. El ocultamiento del ser no sólo abre una morada para el hombre; también, y al mismo tiempo, deja en franquía la falta de morada. Esta *falta* es la *errancia esencial* que penetra la *propiedad* de la demanda y la desgarrar. La donación

ELOGIO DE LA CONDICIÓN ERRÁTICA, EN DISCUSIÓN CON HEIDEGGER

acontece en la misma medida en que inspira sospechas. El misterio reclama una escucha y, al mismo tiempo, encuentra la perplejidad del hombre. La *nada* del ser es su encubrimiento y su falta de fundamento, pero es simultáneamente lo sorprendente de que ello sea así, de que tenga que ser así. El extrañamiento no es la pérdida de arraigo, es el huésped del arraigo. No hace que la existencia humana discorra en el extravío, la ilusión o el error. Convierte al hombre en un extranjero en su propia casa.

Este problema no se puede evadir señalando simplemente que el acontecer, tal y como es pensado por Heidegger, es un devenir sin cese y que, por eso, la pertenencia al mundo es, en su mismo corazón, un cambio permanente. Una réplica así puede hacerse, por ejemplo, invocando la relación interna que existe, en el pensar heideggeriano, entre *pertenencia* y *proyecto*, o entre *arrojamiento* y *futuridad*, como reclama Gadamer<sup>53</sup>. No hay que olvidar —en esto Gadamer lleva razón— que el *ser-en-el-mundo* es, en la obra de su maestro, siempre ser-en-la-posibilidad abierta, en la apertura al ad-venir, al futuro, pues el *Dasein* existe siempre como *proyecto*, en virtud del cual se autotrasciende hacia nuevas posibilidades de ser. Habría que añadir, incluso, que la pertenencia al ser, tal y como la entiende Heidegger, coloca al hombre en una existencia heraclítica, en un devenir permanente. Pero éste no es el problema. La cuestión central reside en cómo entendemos ese devenir y su génesis. Y aquello a lo que la hermenéutica heideggeriano-gadameriana no está dispuesta a renunciar es al principio de que el inicio de una nueva andadura se aclara desde el arraigo en un mundo previo, de que todo nuevo comprender es un comprenderse que toma pie en otro anterior —de un modo más preciso: que el *Dasein* es *proyecto-yecto* y que la *historia efectual* subyace a la apertura de cualquier horizonte novedoso—. Es obvio, y se ha dicho ya, que la excentricidad humana opera en el seno de la centricidad. El ser-errante no se desprende de la radicación en ningún caso, sino que la encuentra y la forja a cada paso. Sin embargo, esta excentricidad no juega un papel secundario en la historia de las interpretaciones, como si fuese meramente la «superficie» o «expresión» de una instancia más profunda. Posee un vigor irreductible y su constante insistencia entra en litigio con la dimensión apelativa de la facticidad. Es esa lucha o guerra intestina entre centricidad y excentricidad lo que queda fuera de la hermenéutica. Lo objetable es, pues, que no se inserte en la historia de las comprensiones del mundo la batalla entre apelación y extrañamiento, radicación y erraticidad. En este punto, Gadamer no hace más que repetir el error de Heidegger. Supone que el viaje del comprender, de una interpretación histórica

a otra, es el discurrir de un pertenecer, en el cual éste siempre tiene la prevalencia. Aquella fuerza errática que inserta en la historia la dinámica negativa del no-pertenecer a ningún mundo en particular, esa ex-centricidad dentro de la centricidad, sólo está pensada en la hermenéutica gadameriana como una forma desviada de insertarse en el viaje de la pertenencia, como alienación o extravío. La hermenéutica que impulsó Heidegger transporta y conserva el error tan fuertemente como lo hizo el maestro<sup>54</sup>. El Hermes que rescata es sólo el que hace de mensajero entre los dioses y los humanos, el que *porta* el mensaje del origen, pero no, al mismo tiempo, aquél de los helenos que representaba el espíritu del cruce, de la transferencia, la transgresión, la transición o la travesía.

La lejanía excéntrica de la condición errática no es reducible a la *distancia temporal* que opera en la interpretación del pasado ni a esa que establece el pre-juicio en el que *ya siempre* se encuentra incardinado el intérprete<sup>55</sup>. Pues no consiste en el trecho que separa una inserción de otra, como el cauce profundo y subterráneo que pone en contacto dos vaguadas, sino en el desafío a la inserción, que lleva a transitar por la quebrada vacilante entre montañas. Mucho menos reducible es aún —es preciso advertirlo para no despertar conclusiones prematuras— a la distancia del *juicio* reflexivo que, según Habermas y Apel, es capaz de injertarse en la comprensión, desmascarando en ella patologías: autoengaños, influjos del poder, etc. No es, ni una distancia que se disuelve en la pertenencia *fáctica* al pasado (Gadamer), ni una distancia, de corte ilustrado, que tendría su fundamento en esa otra *apelación* del *logos* desde un futuro *contrafáctico*<sup>56</sup>. Se trata de un *distanciamiento pre-discursivo, pre-judicativo*, en la medida en que, como vamos viendo, pertenece a la esfera de la *existencia* y no a la de una supuesta *racionalidad universal*.

3d

Pero ¿desde dónde asiste al hombre la posibilidad de una *respuesta activa* a la demanda de su pertenencia al mundo? ¿Cómo podemos escapar a la figura de pensamiento que venimos comentando y que implicaría que toda respuesta activa es ya, más originariamente, pasiva, una respuesta activa que viene demandada por la propia pertenencia? La respuesta es ésta: reconociendo el extrañamiento en el propio pertenecer del hombre al mundo.

Heidegger se niega a admitir esto porque tiene el prejuicio de que toda excentricidad respecto al *ser-en-el-mundo* adopta por fuerza una forma reflexiva que tiene como modelo la metáfora óptica

ELOGIO DE LA CONDICIÓN ERRÁTICA, EN DISCUSIÓN CON HEIDEGGER

de la metafísica. Él mismo se plantea el problema que aquí estamos abordando y lo pone bajo sospecha. El fenómeno mismo del acontecer se puede prestar al *asombro* cuando la mirada *externa* de la conciencia interroga:

Con la pregunta sobre qué significa todo esto y cómo puede acontecer y sólo con esta pregunta, empieza el asombro. ¿Cómo somos capaces de llegar aquí? ¿Tal vez prestándonos a un asombro que, como mirada inquisitiva, mira buscando aquello que nosotros llamamos despejamiento y salida de lo oculto?<sup>57</sup>.

Señala aquí un tipo de asombro característico de la existencia impropia. Lo explica genealógicamente a partir del hecho de que el hombre permanezca en el olvido del ser y se mantenga en la superficie de lo meramente presente. A través de esa impostura, que coincide con la errancia de la inautenticidad, queda sumergido en la cotidianidad y apresado por ella, de modo que ya todo le parece conocido. Es por eso por lo que le puede resultar extraño. La perplejidad o el asombro emergen del desarraigo, de la falta de escucha respecto a la apelación del ser, es decir, porque el hombre «no ve el callado resplandor (el oro) del misterio que brilla incesantemente en lo simple del despejamiento»<sup>58</sup>. Se entiende que Heidegger concluya remitiéndonos de nuevo al albergue, a la donación, mediante la pregunta retórica

¿Cómo es posible que alguien cuya esencia pertenece al despejamiento pueda retirarse alguna vez de la acogida y del cobijo del despejamiento? [...] Lo dorado del brillar inaparente del despejamiento no se deja coger porque no es nada que pueda cogerse sino que es el puro acaecer de un modo propio. [...] [El brillar] irradia del sagrado albergarse<sup>59</sup>.

Una vez más muestra su rostro el nuevo dios de Heidegger, la clausura de lo propio, el eterno retorno de la apelación. Frente a ello es preciso señalar que la fuerza de la condición excéntrica no hay que buscarla en lo opuesto al acontecimiento de ser, en una voluntad cartesiana y racionalista, pues pertenece a la existencia. El extrañamiento, habíamos dicho, es para Heidegger, coincidente con ese movimiento por mor del cual el rehusarse del ser con-forma la donación de un mundo. Ahora bien, el filósofo alemán no ha sabido ver la posibilidad, inherente al hombre, de extrañarse respecto a la demanda misma que le apremia en su inserción mundana. El extrañamiento ante el mundo —al que apunta la angustia, como se dijo—

SER ERRÁTICO, SER DISCORDE

cuenta en el pensar heideggeriano sólo en cuanto *modus cognoscendi* del ser y nunca como parte integrante de su *modus essendi*, lo cual resulta paradójico e incoherente. Pues ¿cómo se puede expulsar del existir a ese impulso que conduce, precisamente, a la aprehensión: «es»? ¿Cómo desalojar del ser, en cuanto des-cubrimiento al rayo extrañante que permite recobrar al ser mismo? Sólo por la intervención en el tiempo de este extrañamiento, por cuya potencia el hombre accede, al unísono, a la condición errática, se puede entender el advenir también en la forma de un iniciar irruptivo y disruptivo. En la erraticidad el hombre *se descubre en el mundo*, pero también pone en juego una *ars inveniendi* en virtud de la cual se lanza a la aventura de *hacer mundo*.

Se deduce de ello que hay en el acontecimiento de ser un contraimpulso (*Gegenschwung*) en virtud del cual la ocultación de dicho acaecer en cuanto tal abre un mundo de sentido concreto, pero también un «contra» (*Gegen*) frente a ese mismo *Gegenschwung*. El litigio no está confinado al pliegue entre el ocultamiento y la apertura. Alcanza al «entre» en el que la apertura apelativa misma y la pleamar de la interrogación extrañante se encuentran conflictivamente. Topamos, en este punto, con un complejo movimiento de la autorreferencialidad: en la auto-afección humana tiene lugar un ex-trañamiento ante su propio en-trañamiento. Una excentricidad prelógica, pre-reflexiva, atraviesa la centricidad del existir y es a una con ella. En el des-entrañamiento vibra una *virtus* activa que saca al hombre de la propiedad del entregarse y lo confronta con esa contra-propiedad del desembarazarse. La condición errática es el reverso sub-representativo del *ser-en-el-mundo*.

NOTAS

1. En ese sentido, el pensar esencial reclama del hombre un modo muy peculiar de *habérselas-con* el mundo tecnificado que nos envuelve. Lo ha denominado Heidegger *serenidad*. No podemos reprimir la tentación de transcribir un excelente texto heideggeriano que hoy, a nuestro juicio, debería servir de modelo en la relación con el mundo tecnificado. «El pensamiento meditativo requiere de nosotros que no nos quedemos atrapados unilateralmente en una representación, que no sigamos corriendo por una vía única en una sola dirección. El pensamiento meditativo requiere de nosotros que nos comprometamos en algo (*einlassen*) que, a primera vista, no parece que de suyo nos afecte. Hagamos la prueba. Para todos nosotros, las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnico son hoy indispensables, para unos en mayor y para otros en menor medida. Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento. Sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ellos. Pero también podemos hacer otra

ELOGIO DE LA CONDICIÓN ERRÁTICA, EN DISCUSIÓN CON HEIDEGGER

cosa. Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos (*loslassen*) de ellos. Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir 'sí' al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles 'no' en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia. Pero si decimos simultáneamente 'sí' y 'no' a los objetos técnicos, ¿no se convertirá nuestra relación con el mundo técnico en equívoca e insegura? Todo lo contrario. Nuestra relación con el mundo técnico se hace maravillosamente simple y apacible. Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente 'sí' y 'no' al mundo técnico con una antigua palabra: la Serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas. Con esta actitud dejamos de ver las cosas tan sólo desde una perspectiva técnica. Ahora empezamos a ver claro y a notar que la fabricación y utilización de máquinas requiere de nosotros otra relación con las cosas. [...] De momento, sin embargo, no sabemos por cuánto tiempo el hombre se encuentra en una situación peligrosa. ¿Por qué? ¿Sólo porque podría de pronto estallar una tercera guerra mundial que tuviera como consecuencia la aniquilación completa de la tierra y la destrucción de la humanidad? No. [...] ¡Extraña afirmación! Extraña, sin duda, pero sólo mientras no reflexionemos sobre su sentido. [...] ¿Qué gran peligro se acercaría entonces? Entonces, junto a la más alta y eficiente sagacidad del cálculo que planifica e inventa, coincidiría la indiferencia hacia el pensar [...], una total ausencia de pensamiento» (*Serenidad* [1959], Barcelona, Serbal, 1989, pp. 24-29).

2. M. Heidegger, «Superación de la metafísica» [1936] en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, pp. 69-71.

3. Cf. *Ibid.*, XIV y XV.

4. P. Cerezo, «Metafísica, técnica y humanismo», en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Complutense, 1993, pp. 59-92, p. 78. Desde estas aclaraciones podemos entender, además, por qué el ser no equivale a un destino que conduce al hombre, aunque Heidegger utilice a menudo expresiones en esa línea. Heidegger comprende el «abandono del ser» como «lo carente de sino» (*das Ungeschickliche*) («Superación de la metafísica», cit., XXIV). La interpelación del ser es *destinación* (*Ge-schick*). Gracias a ella hay historia (*Geschichte*). Pero la *destinación* no extrae su fuerza de una ley inexorable o de una voluntad ciega, no es un destino en el sentido habitual de la palabra. Extrae su fuerza de su poder interpelador, un poder que constituye una especie de pasividad activa: se hace valer en la medida en que es penuria. Repárese en la proximidad de las palabras «necesidad» (*Notwendigkeit*) y penuria (*Not*). El ser no es una instancia mística que obliga; es el acontecer inherente a la existencia humana, que «demanda» en cuanto «necesitante». Y el término *necesitante* no expresa la condición de un ser personal, sino el modo de ser de los acontecimientos en nuestra existencia: nos experimentamos *solicitados* por ellos. La íntima relación entre «destino» y libertad ha sido analizada por Heidegger de un modo magistral en *Vom Wesen der Wahrheit* [1930], trad. cast.: «De la esencia de la verdad», en M. Heidegger, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 151-171; cf. pp. 159 ss.

5. M. Heidegger, «Superación de la metafísica», cit., XXVII. De otro modo. La esencia de la técnica, dice Heidegger, es la propensión a convertir todo en disponible. El ser es indisponible porque se oculta. La voluntad de hacer disponible lo indisponible es la esencia de la técnica: hacer salir lo oculto y ponerlo enfrente como objeto.

Por eso dice Heidegger que la técnica «empuja hacia un respecto que está dirigido en el sentido opuesto a aquello que es. [...] La esencia de la técnica, como un sino del hacer salir lo oculto, es el peligro» («La pregunta por la técnica» [1954], en *Conferencias y artículos*, cit., p. 29; cf. pp. 26-29).

6. M. Heidegger, «Superación de la metafísica» [1936], cit., pp. 68-69, 71.

7. F. Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre* [1992], Barcelona, Planeta, 1992.

8. M. Heidegger, «El final de la filosofía y la tarea del pensar» [1969], en VV.AA., *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 1970, 130-153.

9. Como se sabe, la historia entera del *olvido del ser* coincide, en el pensamiento heideggeriano, con la historia de la *metafísica (de la presencia)*. La historia compacta y lineal de la metafísica está expuesta con detalle en Heidegger, *Introducción a la metafísica* [1953], Buenos Aires, Nova, 1980. Como compendio y cifra de esta historia, cf. «La superación de la metafísica», cit., donde queda clara la comprensión unidimensional de la que hablamos. La superación de la metafísica —viene a decir ahí Heidegger— implica una experiencia de la *metafísica acontecida*, una *rememoración*, que anuncie y abra el espacio en el que el ser sea experimentado en su sentido propio. Pero lo propio sólo puede ser abierto en la medida en que la metafísica se hace cargo de la máxima impropiedad. La superación de la metafísica implica, así, pensar la metafísica en su consumación y como expresión de una única fatalidad: «La Metafísica, en todas sus figuras y en todos sus niveles históricos es una única fatalidad (*Verhängnis*: horizonte inevitable). [...] Pero esta fatalidad, que debe ser pensada desde el punto de vista de la historia del ser, es necesaria porque el ser mismo sólo puede despejar en su verdad la diferencia entre ser y ente que está resguardada en él, si esta diferencia misma acaece de un modo propio. Pero ¿cómo puede hacer esto sin que antes el ente no haya entrado en el extremo olvido del ser?» («Superación de la metafísica», § VIII, p. 69). Esta consumación de la Metafísica es la Metafísica en cuanto técnica (*Ibid.*, § X, p. 72). La consumación de la Metafísica no hace más que llevar a cumplimiento lo que estaba ya al comienzo de ésta y la recorre como su necesidad immanente. Pensar la consumación coimplica, en cuanto *paso atrás*, rememorar el comienzo. Este comienzo es el carácter ontoteológico de la metafísica (cf. «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *Identidad y diferencia* [1957], Barcelona, Anthropos, 1988, p. 119).

10. En efecto, hegelianismo invertido, a condición de que no entendamos el paso del comienzo a la consumación de modo dialéctico, como la historia de una progresiva *Aufhebung* (cf. *Ibid.*, pp. 109-111). El comienzo de la metafísica ha de ser entendido como el espacio más originario que instaura o inicia la esencia de la metafísica. Como tal, rige, de hecho, en la tradición desde su comienzo histórico y «está siempre por delante de ella» (cf. *Ibid.*, p. 111).

11. Para el caso de Aristóteles, puede consultarse E. Berti, «La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como *ontoteología*»; para el de Platón, A. Vallejo, «De Nietzsche a Heidegger: Platón y el problema del nihilismo»; para el de Parménides y Gorgias, T. Calvo Martínez, «De Parménides a Gorgias: el mundo verdadero como fábula»; para el de Suárez, O. Barroso Fernández, «De la metafísica creacionista a la ontología objetivista. La interpretación heideggeriana de las *Disputationes Metaphysicae* de F. Suárez», todos ellos en L. Sáez, J. de la Higuera y J. F. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

12. Un malestar en la cultura del que hablase Freud y que, por cierto, nos acucia hoy de un modo muy parecido a como acuciaba a la España en la crisis de finales del siglo XIX. Véase el magnífico estudio de Pedro Cerezo, *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, en particular las pp. 44 ss. en el contexto de la Introducción.

ELOGIO DE LA CONDICIÓN ERRÁTICA, EN DISCUSIÓN CON HEIDEGGER

13. M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica* [1964], I, México, FCE, 1991, pp. 63 ss.

14. *Ibid.*, p. 26.

15. En este punto, suscribo la crítica que realiza Remedios Ávila a Heidegger desde Nietzsche, aunque no creo, como intentaré mostrar más adelante, que la relación entre estos dos filósofos constituya una alternativa (ser o valor). Cf. R. Ávila Crespo, *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Madrid, Trotta, 2007, cap. 7.

16. En un lenguaje más estrictamente próximo al heideggeriano. Lo que llama Heidegger *nihilismo propio* es la dimensión creadora de la *nada*, entendida ésta como el fenómeno del ocultamiento del ser en su mismo desocultamiento, lo que inyecta en el ser una falta de fundamento (*Ab-grund*) en su acontecer: «La esencia del nihilismo propio es el ser mismo en el permanecer fuera (*Ausbleiben*) de su desocultamiento el cual, en cuanto suyo, es Él mismo y determina, en el permanecer fuera, su es» (M. Heidegger, *Nietzsche* [1961], II, Barcelona, Destino, 2000, p. 289). Por su parte, *el nihilismo impropio* consiste en la des-atención o el dejar fuera (*Auslassen*) ese acontecimiento de ocultamiento, es decir, el de la sustracción o del permanecer fuera (*Ausbleiben*). Significa no tomarse en serio la pregunta por la nada, cooriginaria respecto al ser, y declinar en el olvido del ser a través de la *Metafísica de la Presencia* (*Ibid.*, II, p. 50). Ahora bien, la paradoja estriba en que el *nihilismo propio*, en tanto que acontece en la metafísica y como metafísica, «no es lo propio», o lo que es lo mismo, «acontece en la impropiedad de sí mismo» (*Ibid.*, II, p. 293). Acontece deforme e invertido: «Pero en la medida en que en la metafísica acontece este permanecer fuera, esto que es lo propio (*Eigentliche*) no es admitido como lo propio del nihilismo. Por el contrario, precisamente en el pensar de la metafísica se deja fuera el permanecer fuera en cuanto tal, de manera tal que la metafísica deja fuera también este dejar fuera como acción propia suya» (*Ibid.*, II, p. 293). «La plena esencia del nihilismo —concluye Heidegger— es la unidad originaria de lo que le es propio y lo que le es impropio» (*Ibid.*, II, p. 293). La superación del nihilismo requiere así una superación de la metafísica para encontrar el sentido propio del nihilismo como sustracción. Superar el nihilismo implicaría pensar la *nada* como perteneciente al ser y como un fenómeno productivo. «Penetrar expresamente hasta los límites de la nada —al *preguntar* por el ser— e incluirla en la pregunta ontológica es [...] el primer y único fecundo paso para una verdadera superación del nihilismo» (M. Heidegger, *Introducción a la metafísica* [1953], cit. p. 238). Agradezco a P. Cerezo Galán su ayuda en la reconstrucción de este —qué duda cabe— farragoso pero profundo y lúcido problema planteado por Heidegger.

17. M. Heidegger, «La pregunta por la técnica» [1954], cit., pp. 22-24.

18. Cf. M. Heidegger, «De la esencia de la verdad» [1930], cit., pp. 164-165.

19. *Ibid.*, p. 166.

20. *Ibid.*

21. Platón hablaba de un saber relacionado con el mito. Era un saber vinculado con los cultos delfícos (a Apolo). En el *Timeo* dice Platón que se experimentaba allí una locura productiva, adivinatoria. El dios proponía un enigma. La sibila lo adivinaba entrando en trance. En este tipo de saber adivinatorio ligado al pensamiento mítico surge la filosofía como dialéctica. A partir de Sócrates, ese saber se racionaliza. Se hace dialéctica. Saber significa aportar razones. El oráculo no es ya el dios, sino el discurso racional, el de los argumentos. El agonismo se transforma: ya no hay porfía entre hombre y Dios, sino entre hombres. «Dialéctica» significa originalmente «discusión entre personas vivas». Cf. G. Colli, *El nacimiento de la filosofía* [1975], Barcelona, Tusquets, 1994, pp. 61-71.

22. M. Heidegger, «De la esencia de la verdad», cit., p. 167.

23. *Ibid.*

24. M. Heidegger, «¿Qué es metafísica?» [1929], en *Hitos*, cit., pp. 93-109.

25. En el epílogo a *¿Qué es metafísica?* en su edición de 1943 y en la posterior Introducción, de 1949, ambos en *Hitos*, cit.

26. W. Shakespeare, *Hamlet*, V, 2.

27. En el Epílogo de 1943 aclara Heidegger: «De entre todos los entes, el hombre es el único que, siendo interpelado por la voz del ser, experimenta la maravilla de las maravillas: *que* lo ente es. Así pues, el que, en su esencia, es llamado a la verdad del ser está ya siempre y por eso mismo determinado de un modo esencial. El claro valor para la angustia esencial garantiza la misteriosa posibilidad de la experiencia del ser [...]» (*Hitos*, p. 254).

28. Así, se suele oponer el espíritu nietzscheano de jovialidad (fuente del valor que posee la risa, el humor, la ironía) a un supuesto espíritu heideggeriano de seriedad, gravedad, solemnidad que Zaratustra reprocharía en cuanto especie del «espíritu de pesadez» (cf., por ejemplo, R. Ávila, *El desafío del nihilismo*, cit., pp. 257-259).

29. «Cuanto a la enfermedad, tentado estoy a preguntar si podríamos pasarnos sin ella. Un gran dolor es el último libertador del espíritu. [...] El dolor grande, ese lento y largo dolor que se toma tiempo y nos consume cual si con leña verde nos quemaran, ese dolor es quien nos obliga a los filósofos a descender a las profundidades más hondas de nuestro ser y a desprendernos de todo bienestar, de toda media tinta, de toda suavidad, de todo término medio, donde tal vez antes habíamos depositado nuestra humanidad. Dudo mucho que un dolor así nos haga mejores, pero sé que nos vuelve más profundos [...], siempre se vuelve convertido en otro hombre de esos peligrosos ejercicios de dominio de sí, con algunos signos interrogantes más y sobre todo con voluntad formada de interrogar en lo sucesivo mucho más que hasta entonces y con mayor profundidad» (F. Nietzsche, *La gaya ciencia* [1884], Barcelona, 1979, prólogo, § 3).

30. Es aquí, a mi juicio, donde Peter Sloterdijk tendría que haber cifrado el sentido más profundo del extrañamiento. Cf. P. Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo* [1998], Valencia, Pre-Textos, 2001. Sloterdijk realiza una «fenomenología del espíritu falto o apartado del mundo». El extrañamiento se refiere sobre todo al «gran teatro del mundo bajo el aspecto del estar distante del escenario» (p. 25). Toma, así, la excentricidad o la erraticidad, empleando nuestro lenguaje, como una forma de extravío, al modo deficitario en que lo hace Heidegger.

31. «Recobrar» no significa aquí apresar en su totalidad, sino concederle al acontecimiento, que es un rayo, una permanencia intensiva. Volveremos sobre ello en el capítulo 7, § 1.

32. Esta figura conforma, efectivamente y como se ha venido sugiriendo, un determinado interior del pensamiento heideggeriano. He aquí algunas de sus manifestaciones. Está presente en la comprensión de la era técnica, como cuando dice: «Desde la perspectiva de la historia acontecida del ser, la esencia del nihilismo es el estado de abandono del ser, en tanto que en él se produce el hecho de que el ser se deja ir a las maquinaciones» («Superación de la metafísica» [1936], cit., p. 82). La compleja textura de este fenómeno «aporético» incluye una vuelta de tuerca más. Pues que el ser acontezca en su impropiedad no puede pensarse como mera construcción del hombre. Es necesario que una fuerza apelativa, que sólo puede ser atribuida al ser mismo, abra el campo de juego en que dicho movimiento se hace posible. Muy tempranamente, en *¿Qué es metafísica?* —[1929], cit., pp. 93-109— desliza Heidegger la idea de que el *olvido del ser* viene ya posibilitado por el acontecimiento del ser, es decir, que dicho olvido es la posibilidad seductora, inscrita en el ser, de que su propiedad se ponga en obra bajo la forma de su impropiedad. La concreción de este espinoso e intrincado movimiento adopta la forma de este otro: estamos *ya siempre* solicitados al olvido de la nada (y del ser, consecuentemente) en la medida en que la existencia fáctica empuja

ELOGIO DE LA CONDICIÓN ERRÁTICA, EN DISCUSIÓN CON HEIDEGGER

a que nos internemos en lo presente, en lo entitativo, y a que permanezcamos en él. El extrañamiento que conduce a preguntar por el ser exige una cierta violencia contra la dinámica inercial de la cotidianidad. El olvido es algo que puede resultar natural y cotidiano precisamente porque lo «natural» y lo «cotidiano» es efecto del acontecimiento del ser (cf. pp. 103 ss.). De modo análogo, cuando trata el nihilismo de la metafísica, viene a confirmar que es el ser mismo el que suscita la posibilidad de su olvido en el nihilismo impropio: «En la manifestación de lo ente como tal, el propio ser se queda fuera. La verdad del ser no aparece, permanece olvidada. Así pues, el nihilismo sería en su esencia una historia que tiene lugar con el ser mismo. Entonces residiría en la esencia del ser mismo el hecho de que éste permaneciera impensado porque lo propio del ser es sustraerse. El ser mismo se sustrae en su verdad. Se oculta en ella y se cobija en ese refugio. [...] La propia metafísica no sería, según esto, una mera omisión de una pregunta por el ser que aún queda por pensar. No sería ningún error. En cuanto historia de la verdad de lo ente como tal, la metafísica habrá acontecido a partir del destino del propio ser» («La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’» [1943], en *Caminos del bosque*, cit., p. 196). La diferencia óntico-ontológica, dicho de otro modo, contiene en sí la palpitante invocación a su disolución en la identidad: «el olvido forma parte de la diferencia porque ésta le pertenece a aquél. No es que el olvido sólo afecte a la diferencia por lo olvidadizo del pensar humano» («La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *Identidad y diferencia* [1957], cit., p. 115).

33. Esto lo ha mostrado P. Cerezo muy convincentemente («En torno a la distinción de *Entäusserung* y *Entfremdung* en la *Fenomenología del espíritu*», en *Razón, Libertad y Estado en Hegel*. Actas del I Congreso Internacional sobre Hegel, 5-9 de marzo de 1998, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000, pp. 59-89). En la aclaración de estos dos sentidos nos atenemos a lo fundamental de este trabajo de Cerezo.

34. P. Cerezo, art. cit., p. 64.

35. La idea más penetrante de Heidegger al respecto es que el pensamiento hegeliano contiene un sedentarismo inmovilista en su tejido interno, justamente en la medida en que no llega a comprender que el existir es ser-en-el-tiempo. Para Hegel, el tiempo y, por tanto, el devenir, no llega a ser lo esencial, sino lo marginal y secundario. Lo originario, pensado hegelianamente, es la esencia eterna de la Idea, respecto a lo cual el tiempo del despliegue es el *medio* necesario para que ésta se recobre a sí misma en lo Absoluto. El tiempo y el devenir, para Hegel, son un tránsito de lo eterno a lo eterno, y no la esencia misma de la existencia. El ser en Hegel es «aquello anterior que ‘es’ totalmente pretemporal y por ello supratemporal. Lo antecedente, lo precedente, lo que descansa en sí, lo pasado que se ha aquietado. [...] Resumiendo, podemos decir, bajo forma de tesis: *Hegel*: el ser (infinitud), es también la esencia del tiempo. *Nosotros*: el tiempo es la originaria esencia del ser» (M. Heidegger, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel* [1930-1931], Madrid, Alianza, 32006, p. 209; cf., sobre todo, pp. 185-211).

36. El tiempo en Hegel, concluye Heidegger, «es lo *enajenado*» (*Ibid.*, p. 208). Para la expresión «enajenación» utiliza el autor el término *Veräusserung*. *Ausserung* significa «manifestación, exteriorización». Al emplear Heidegger el prefijo «Ver» introduce en la ex-posición un sentido peyorativo. La *Ver-äusserung* es una exteriorización que deforma y aliena: enajenación, enajenamiento, alienación. Es fácil deducir de ello que el *ent* (que porta el sentido un movimiento de salida) de la *Entäusserung* hegeliana presupone, contemplado desde el giro hermenéutico heideggeriano, un «salir alienante de sí».

37. Cf. *Ibid.*, pp. 202 ss.

38. «Estructuralmente hablando —señala Cerezo— la *Entfremdung* juega dentro del espacio dialéctico que le abre la *Entäusserung*, en la medida en que no puede darse alienación sino sobre la base de una exteriorización extrañante. Más aun: la alienación

no es más que la forma pervertida, socialmente in-vertida y escindida, inhumana, en suma, en que se realiza o lleva a cabo la posición de coseidad. La *Entäusserung* subyace a la *Entfremdung* como su condición estructural de posibilidad, pues si la autoconciencia no tuviera que pasar por la experiencia de su exteriorización (*Äusserung*) y extravío en lo otro de sí, de su extrañamiento objetivante, de su renuncia a sí para poner la sociedad y recobrarla a sí misma en su obra, no sería posible en general una situación social de pérdida de la propia esencia» («En torno a la distinción de *Entäusserung* y *Entfremdung...*» [2000], cit., p. 81). Pero es que, además, la *Entfremdung*, entendida en su dimensión *dinámica*, puede ser comprendida también como el paso necesario de la realización del Espíritu, es decir, como un movimiento no-enajenante o alienante en sí mismo, como la necesaria puesta en obra del extrañamiento en el sentido productivo de la *Entäusserung*. Hay dos formas, pues, en que puede ser entendida la dependencia de la *alienación* respecto a la *exteriorización*. «A la primera prefiero llamarla alienación extática, como estado de desgarramiento, y la segunda, alienación dinámica o productiva en cuanto lleva a cabo una exteriorización extrañante (*Entäusserung*) que, aunque alienada, no puede menos que producir objetividad» (*Ibid.*, p. 85).

39. La analogía puede ser llevada más lejos, incluso. Hemos mostrado que en el seno del pensar heideggeriano, el olvido del ser sólo puede comprenderse como un acontecimiento mismo del ser, es decir, como un acontecimiento de lo propio del ser en su *impropiedad*. Se puede añadir ahora que esta figura de pensamiento que comentamos articula, además, el modo en que Heidegger piensa la *superación* de la metafísica. En este caso, la idea central adopta la forma siguiente: incluso la *superación* del *olvido del ser* tiene que provenir de una *llamada* del ser mismo. Si el hombre cambia su modo de *ser-en-el-mundo* sólo en la medida en que es interpelado por el ser, resulta que tanto el residir en una existencia impropia, inauténtica, como el salir de ella, son sucesos que ocurren por mor del requerimiento mismo del ser (que es tanto como su *destinación*, *Ge-schick*). Ciertamente, no hay que entender esto como si el ser fuese destino y nos determinase, de forma que nos ahorra toda libertad y toda responsabilidad (esto lo han dicho, por ejemplo, Habermas y Apel, mostrando con ello muy poca osadía intelectual). La *destinación* es de carácter *apelativo* y requiere, no una sumisa quiebra de la libertad, sino el ejercicio de ésta desde la *escucha*. Pero en cualquier caso, esta capacidad de escucha se vuelve retornable en su irrebalsabilidad y principalidad. Así, por ejemplo, cuando Heidegger se pregunta cómo será que salgamos del nihilismo (impropio), afirma que tal superación tiene que ocurrir como un *advenimiento del ser mismo* (M. Heidegger, *Nietzsche* [1961], cit., II, p. 298). Junto a ello, señala que semejante advenimiento no tendrá lugar sin que el hombre vaya *al encuentro del ser mismo* (*Ibid.*, p. 299). Ese *ir al encuentro del ser* consiste en ser capaz de escuchar la liberación que él promete: «El ser mismo, en cuanto se retiene y se reserva a sí mismo en el desocultamiento de su esencia, ya se ha anunciado con su palabra [*vorgesprochen*] en la esencia del hombre y ha intercedido [*eingesprochen*] en ella. El ser que dirige de este modo su palabra, pero que se retiene en el quedar fuera, es la *promesa* [*Versprechen*] de sí mismo. Pensar al encuentro del ser en su permanecer fuera quiere decir: penetrar en esa promesa, como la cual 'es' el ser mismo. [...] *La esencia de la metafísica descansa en que es la historia del misterio de la promesa del ser mismo*» (*Ibid.*, p. 300). Llevar al ser a su propiedad, en definitiva, sólo puede pensarse como acontecimiento de la *propiedad* del ser en su *propiedad*. Pues bien, este *acaecer en su propiedad* (que sería la superación de la metafísica en cuanto *Überwindung*) hace necesario el paso por su *acaecer en su impropiedad* (es decir, la metafísica en cuanto *olvido del ser*), de modo análogo a como en Hegel la alienación dinámica es necesaria para la realización reapropiadora (la superación, esta vez como *Aufhebung*). Esta figura está diseminada en multitud de textos heideggerianos. Valga el siguiente: «La Metafísica es fatalidad en el sentido estricto de esta palabra [...] ella, como rasgo fundamental de

ELOGIO DE LA CONDICIÓN ERRÁTICA, EN DISCUSIÓN CON HEIDEGGER

la historia acontecida de Europa occidental, deja las cosas del hombre suspendidas en medio del ente, *sin que* el ser del ente pueda jamás ser experienciado, interrogado. [...] Pero esta fatalidad, que debe ser pensada desde el punto de vista de la historia del ser, es necesaria porque el ser mismo sólo puede despejar en su verdad la diferencia entre ser y ente que está resguardada en él, si esta diferencia misma acaece de un modo propio. Pero ¿cómo puede hacer esto sin que antes el ente no haya entrado en el extremo olvido del ser y sin que, al mismo tiempo, el ser no haya tomado sobre sus espaldas su dominio incondicionado, metafísicamente incognoscible, como voluntad de voluntad, como voluntad que se hace valer desde el principio ante el ser por la preeminencia única del ente (de lo objetualmente real)?» (M. Heidegger, «Superación de la metafísica» [1936], cit., p. 56).

40. Heidegger ha descrito el ser (que es diferencia) como *pliegue*. La apertura de sentido (*Lichtung*), que funda todo horizonte de comprensión en la historia, incorpora dos momentos cooriginarios. En cuanto acontecimiento de *descubrimiento*, constituye un *sobrevénir* o *autotrascenderse* emergente del ser; pero en la medida en que éste es siempre *ser del ente*, hay que concebirlo, al mismo tiempo, como un *arribo*, *advenimiento* o *llegada*, que ilumina al ente en su presencia y que se oculta al unísono (por su carácter de acontecimiento, heterogéneo respecto a lo configurado ópticamente en la presencia). El ser *qua* diferencia es ese *entre* que reúne y separa, como si de un pliegue se tratase, los dos momentos (M. Heidegger, «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *Identidad y diferencia* [1957], cit. pp. 139-141).

41. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* [1936-1938], Buenos Aires, Almagesto, 2003, § 254, p. 325 (406 del original).

42. La nada del ser, en cuanto encubrimiento y falta de fundamento (*Ab-grund*) es el movimiento o acontecimiento de un *rehusar* (*Verweigern*). El acontecer, en la medida en que se oculta en lo acontecido, puede ser entendido como un *rehusarse originario* respecto a la presencia. Este fenómeno no se identifica, como se viene insistiendo, con la evanescencia del acontecimiento, con su desaparición; es, más bien, una *potencia positiva y productiva* del ser *en virtud de la cual y sólo por mor de la cual*, hay mundo para el hombre, presencia concreta. No habría mundo presente para el hombre si su comprensión alcanzase una «transparencia total». No habría *apertura* interpretativa si ésta fuese claro absoluto. Como una sombra que acompaña a la luz proyectada, el encubrimiento del ser es la condición de la comprensión humana, siempre radicada en la circunstancia. El *rehusarse* del ser es la clave de la existencia en cuanto inherentemente finita y yecta. Hay un litigio en el *acontecimiento de ser*: por abismarse en la falta de fundamento, funda. La donación es el *contraimpulso* (*Gegenschwung*) de la *sustracción* (*Aportes a la filosofía. Acerca del evento* [1936-1938], cit., §§ 145 y 146). Debo la incursión en esta obra a las inestimables indicaciones del profesor Juan Luis Vermal. Sobre el modo especialmente lúcido en que Heidegger presenta la *nada* del ser en este escrito, cf. el profundo y riguroso trabajo de J. L. Vermal, «El origen negativo. Acerca de la nada y la negación en los *Beiträge* y en la concepción heideggeriana del nihilismo», en L. Sáez, J. de la Higuera y J. F. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada*, cit., cap. 9; especialmente relevantes son los §§ 47, 129, 130, 144-147, 245, 254-256.

43. Repare el lector en que, por poner un ejemplo, incluso el «estar fuera» de la existencia (*Dasein*) es interpretado por Heidegger como *instancia* (*Inständigkeit*): un *estar dentro* del horizonte del ser (M. Heidegger, Introducción a *¿Qué es metafísica?* [1949], en *Hitos*, cit., pp. 299-312, p. 306).

44. En el acontecimiento del ser permanece éste como lo *Mismo* articulador, copertenencia recíproca de lo diferente. «El ser, en el sentido de la sobrevenida [*Überkommnis*] que desencubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada [*Ankunft*] que se encubre, se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión [*Unter-schied*]. La inter-cisión da lugar y mantiene separado a ese Entre [*Zwis-*

*chen*] dentro del cual la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen. La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución [*Austrag*] desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución reina el claro [*Lichtung*] de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada» («La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *Identidad y diferencia*, cit., pp. 139-140).

45. Lo *Mismo*, en efecto, no es lo *Igual* (*das Gleiche*) o lo *Idéntico*. Estos últimos sumen la diferencia en una unidad indiferenciada o la equilibran en una generalidad vacía; el primero posee las propiedades del pliegue: *coliga* lo diferente. «Lo mismo no coincide nunca con lo igual, tampoco con la vacía indiferencia de lo meramente idéntico. Lo igual se está trasladando continuamente a lo indiferenciado, para que allí concuerde todo. En cambio lo mismo es la copertenencia de lo diferente desde la coligación que tiene lugar por la diferencia. Lo Mismo sólo se deja decir cuando se piensa la diferencia. En el portar a término decisivo de lo diferenciado adviene a la luz la esencia coligante de lo mismo. Lo mismo aleja todo afán de limitarse sólo a equilibrar lo diferente en lo igual. Lo mismo coliga lo diferente en una unión originaria. Lo igual, en cambio, dispersa en la insulsa unidad de lo que es uno sólo por ser uniforme» («... poéticamente habita el hombre...» [1954], en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 2001, pp. 139-152; p. 143).

46. Así, la diferencia en cuanto pliegue, se nos presenta como contienda (*Streit*) originaria en la que la sustracción se está trocando continuamente en don (*Ibid.*, § 144), como lucha entre *mundo* y *tierra* («El origen de la obra de arte», en *Caminos del bosque*, cit.), como *disparidad litigiosa* («La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *Identidad y diferencia* [1950], cit., p. 105) o como lucha entre claridad y sombra en la apertura (*Lichtung*) («El final de la filosofía y la tarea del pensar» [1969] en VV.AA., *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 1970, pp. 142 ss.).

47. Lo que se juega en este «entre» es la *instancia abrigadora* (*bergende Inständigkeit*) (*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, cit., § 144, p. 218 [265 del original]); el *refugio* o *abrigo* (*Die Bleibe*) (*Ibid.*, §§ 243-247) o la *morada* («El final de la filosofía y la tarea del pensar», cit., p. 144).

48. Véase *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, cit., §§ 195-200. El ser, en relación con el *Dasein* es «apropiador» (§ 195). Sobre el modo en que el *Dasein* es «apropiado» en el acontecimiento resulta especialmente significativo el § 197, en el que el verbo raíz «eignen» (*ser apropiado, ser adecuado para*) juega de diferentes modos. El origen del «sí mismo» es la «propiedad» (*Eigen-tum*). Mediante ella adquiere el *Dasein* «aptitud» (*Eignung*) y esta aptitud, este *ser-apto-para*, tiene lugar cuando al *Dasein* se lo coloca ante una *ad-judicación* (*Zu-eignung*) y una *transferencia* (*Über-eignung*).

49. Heidegger evita —consciente o inconscientemente— el sentido de «sumisión» que acompaña al verbo raíz *eignen*. *Eignung* significa también idoneidad y calificación respecto a una prueba previa a la que es sometido el sujeto. *Eignungsprüfung* es una prueba, un examen o test de aptitud e idoneidad.

50. Si hay una retro-acción del *Dasein* respecto a la pertenencia es, para Heidegger, siempre en virtud de la demanda: «la *retrorreferencia*, que es nombrada en el 'sí', a 'sí', en 'sí', para 'sí' tiene su esencia en la *aptitud* [*Eignung*]» (*Ibid.*, p. 260 [320 del original]). Al «partir de sí», el *Dasein* incurre en la «obstinación» (*Eigensinn*) (*Ibid.*). Involuntariamente, Heidegger subraya el sentido negativo del *Eigensinn*, del sentido que proviene del *Dasein*. Pues el término significa, no sólo «obstinación», sino también «porfía». La porfía no es mera obstinación, sino reto. Y este reto a la demanda, que sitúa al hombre en su respuesta a la llamada de la pertenencia, es lo que Heidegger no quiere admitir.

51. «[H]emos establecido la mismidad [*Selbigkeit*] de pensar y ser como la mutua pertenencia de ambos [...]». «El acontecimiento [*Ereignis*] es el ámbito en sí mismo

ELOGIO DE LA CONDICIÓN ERRÁTICA, EN DISCUSIÓN CON HEIDEGGER

oscilante mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia» («El principio de identidad», en *Identidad y diferencia*, cit., pp. 71 y 89). «Al entender el pensar como lo distintivo del hombre, estamos recordando una mutua *pertenencia* que atañe al hombre y al ser. [...] Pero lo distintivo del hombre reside en que, como ser que piensa y que está abierto al ser, se encuentra ante éste, permanece relacionado con él y de este modo le corresponde. El hombre *es* propiamente esta relación de correspondencia y sólo eso» (*Ibid.*, pp. 73-77).

52. «Debemos pensar la '*aletheía*', el estado de no encubrimiento, como lo abierto mismo del claro, que permite al ser y al pensar advenir a su presencia, a su presencia uno a otro y uno para otro. El corazón en paz que es la *Lichtung*, claro de lo abierto, es el asilo en cuyo seno encuentra su sitio el acorde de ambos en la unidad de lo Mismo» («El final de la filosofía y la tarea del pensar», cit., p. 146).

53. Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método* [<sup>1975</sup>], cit., pp. 325-330.

54. De un modo más preciso. Cuando Gadamer afirma que «el estar ahí que se proyecta hacia su poder ser es ya siempre 'sido'» (*Ibid.*, p. 330), es decir, que en la realización de las posibilidades de futuro son operantes ya las vinculaciones concretas del pasado, utiliza la misma figura de pensamiento a la que se atuvo siempre su maestro. Pues lo que se esconde bajo esta idea del devenir es que hay *un ámbito de propiedad*, la historia de la *cosa misma*, que se expande en el juego hermenéutico de apelación e interpretación apropiadora y que precede a toda propiedad o impropiedad específicas. La *propiedad* de la apelación que emana de la *cosa misma* a través de todas sus reinterpretaciones puede darse *en su propiedad* —si en el *círculo hermenéutico* de la comprensión la interpretación parte de la *escucha*— o *en su impropiedad* —si, por el contrario, la *escucha* queda obturada por la voluntad metódica de la modernidad en cualquiera de sus formas, que es siempre una voluntad de *construcción*. Lo que es preciso señalar, en este caso, es que la *propiedad* de la *apelación* está penetrada por aquello que la convulsiona y que *desde ella* merecería el calificativo de lo *impropio*: la *distancia excéntrica* supuesta en el saberse *fuera* de toda pertenencia, el impulso activo que ese extrañamiento introduce en la historia.

55. Cf. *Ibid.*, § 9, en general.

56. Mostrar esto último necesitará un espacio específico que no puede ser entendido en este lugar. Queda, pues, pendiente.

57. «Aletheia», en *Conferencias y artículos*, cit., p. 192.

58. *Ibid.*, p. 208.

59. *Ibid.*

## EL CONFLICTO ERRÁTICO

1. La unidad radicación-ser errático: «discordancia real». 2. Mundo e inteligencia «en estado naciente»: la discordancia «descubrir-crear».

Radicación y ser-errático, por lo que se ha visto, mantienen entre sí una relación compleja en la que vínculo y litigio se dan cita. La relación entre estas dos potencias de la condición humana no puede ser entendida como juego entre dos polos separables, preexistentes con anterioridad al enlace. Tampoco bajo una perspectiva más englobante que los reuniese en una síntesis. Su textura es tal que escapa a los criptoanálisis dualista y dialéctico, oposicional e identitario.

### 1

Es posible mostrar, en primer lugar, que radicación y ser errático remiten el uno al otro, de modo que comprenderlos en su independencia o autonomía conduce a un sinsentido. Frente a la hermenéutica de origen heideggeriano, se pone de manifiesto que *ser-en-el-mundo* significa habitar un horizonte comprensivo y comprehensivo, pero al unísono mantener una distancia excéntrica respecto a él. Estar inordinado en un «mundo» no implica exclusivamente *pertenecer* a su campo de juego, si ello quiere decir corresponderle en la forma de un *experimentarse interpelado*. A esa *nevadura* del mundo, de la que emana la fuerza apelativa que invita y convoca a un *modo de ser*, le es inherente un carácter extrañante. Nos resulta extraño ser partícipes de un curso mundano de existencia. Y ello ocurre tan originariamente y de modo tan radical como, por otra parte, acontece que nos sintamos vinculados a él, alojados en su entraña. Quizás sea el extrañamiento una posibilidad cuya aparición es más inusitada o extraordinaria que la de sentirse *incurso*. Pero hay que presuponer que está ahí, siempre acechante, pues pertenece a la relación sub-representativa hombre-mundo. Si hay, para este ser, algo así como «mundo» es porque puede experimentar-se involucrado en él. Y no es posible esta

EL CONFLICTO ERRÁTICO

experiencia sin que, al mismo tiempo, lo que involucra y concierne quede destacado en cuanto tal, extraído de una ciega uniformidad. Si el hombre puede decir «es» no es sólo porque se experimente incardinado. Es necesario para ello que aprehenda, al mismo tiempo, la incardinación misma. Ahora bien, semejante acto de aprehensión no es posible sin presuponer una capacidad de distanciamiento respecto a la realidad. Sólo un distanciamiento excéntrico en el seno mismo de la centricidad mundana puede *recobrar* la muda existencia en la palabra «es» y la ciega pertenencia en la palabra «soy». Expresado en el lenguaje de la fenomenología: que algo pueda tener «significatividad» para el hombre presupone que éste lo haya elevado ya *ante sí*, negando, de algún modo, la *a-significatividad* posible del mundo.

Al mismo tiempo, resulta insostenible la presuposición de un *origen* eterno e inmutable de la excentricidad, como si perteneciese a la esfera de un Yo Trascendental y fuese su *expresión*. Pues si el hombre puede distanciarse de lo que lo envuelve es porque, *in actu*, se experimenta «envuelto» por aquello de lo que se distancia. ¿Cómo podría extrañarse ante algo que no estuviese ya *en él, junto a él* y, más profundamente, que no lo constituyese ya desde su propia entraña? Extrañamiento es autoextrañamiento o no lo es. Pero en el «auto» de esta autorreferencialidad el hombre no se separa del mundo, no se experimenta «fuera de» o «al margen de» lo real. Más bien, accede, por su medio, a la comprensión de que *es-en-el-mundo*. Sólo un ser *radicado* puede quedar perplejo ante lo que lo rodea. «Extrañarse de» y «ser-en» se generan recíprocamente.

Más allá de Heidegger, habría que afirmar que el *comprenderse-en* situación conserva aquel extrañamiento y la distancia excéntrica que posibilita, precisamente, aprehender que algo, el mundo o lo que nos rodea, «es». Más allá de Husserl, sería necesario señalar que la *puesta entre paréntesis*, la *epojé* respecto a la existencia, sólo es posible desde y en ésta. La excentricidad que permite al *cogito* colocarse en la posición de un espectador tiene su fundamento en la posibilidad del extrañamiento y, por ello, en un fenómeno existencial, el de la fuerza errática. Hay un déficit existencial en la siguiente fórmula del cartesianismo: «pienso» —es decir, me capto y me reconozco *en la distancia* respecto al mundo—, luego soy un ser pensante supratemporal o supra-corporal —es decir, soy la fuente no condicionada del acto reflexivo de la distancia—. Más bien ocurre que «me puedo distanciar *sólo en la medida* en que pertenezco, aquí y ahora, al acontecimiento de *ser*», «me puedo extrañar respecto al mundo porque *soy-en-el-mundo* (un ángel no podría extrañarse de nada)», luego *pienso ya, de alguna manera, en la existencia*, que está siempre situa-

da temporal y corporalmente. El movimiento experiencial no es: «me distancio y me extraño *porque* soy un ser pensante», sino «soy un ser pensante *porque* puedo distanciarme y extrañarme».

Ello quiere decir que entre «ser» y «pensar» no hay, como cree Heidegger, una relación vertical de respectividad del segundo respecto al primero. El pensar no constituye un acontecimiento *vernáculo*: no *se entrega* al ser como si éste fuese su «casa» y de forma tal que co-responde a ella en cuanto respuesta a su llamada o apelación. El pensamiento no *proviene* del acto de ser sino que forma parte de él, en el sentido de que el hombre no puede experimentarse como «ser» ni puede aprehender lo real como «ser» si no está ya situado bajo el signo del extrañamiento. Y éste presupone la posición ex-céntrica. Ahora bien, ésta debe ser supuesta en todo acto de pensamiento, en la medida en que todo pensar es un interrogar y éste resulta incomprendible si no tiene lugar ya, en el posicionamiento mismo del hombre *en ser*, la experiencia de la ex-propiación, de la *falta* de fusión con el suelo que habita. En definitiva, hemos de reconocer, en primer lugar, que «pensar» es, ante todo, un acontecimiento pre-discursivo, pre-lógico, pre-reflexivo y, en segundo lugar, que entre ser y pensar hay una relación disorde de recíproca generación. Merleau-Ponty comenzó a perseguir una idea semejante en su última época, y ese reto nos habla todavía:

Si es verdad que la filosofía, desde el momento en que se declara reflexión o coincidencia, prejuzga lo que encontrará, necesita empezar de nuevo una vez más, rechazar los instrumentos que se han apropiado la reflexión y la intuición, instalarse en un lugar en el que no se distingan aún éstas, en experiencias que no hayan sido «trabajadas» todavía, que nos ofrezcan, a un tiempo y mezclados, «sujeto» y «objeto» existencia y esencia y le faciliten, por tanto, los medios para volver a definirlos. Ver, hablar, pensar incluso [...] son experiencias de este tipo, a la vez indiscutibles y enigmáticas. [...] Mi cuerpo como cosa visible está contenido en el gran espectáculo. Pero mi cuerpo vidente subtiende este cuerpo visible y con él todos los seres visibles. Hay inserción recíproca y entrelazamiento entre uno y otro. O, más bien, si renunciamos, como hay que renunciar, a un pensamiento por planos y perspectivas, hay dos círculos o dos torbellinos o dos esferas, concéntricas mientras vivo ingenuamente, y, en cuanto empiezo a hacerme preguntas, algo descentradas una respecto a la otra<sup>1</sup>.

A este lazo entre «dos círculos o dos esferas» lo llamó Merleau-Ponty *quiasma*. El camino que emprendía habría conducido más allá de Heidegger y de la hermenéutica contemporánea. En nuestra terminología, se trata de aprehender la ligazón entre centricidad y ex-

EL CONFLICTO ERRÁTICO

centricidad, radicación y condición errática, justamente buscando el mutuo alcance de uno respecto al otro, el doble movimiento que los hace recíprocamente afectantes y afectados ya en una esfera pre-lógica o sub-representativa. G. Deleuze también ha discurrido por esta senda, al colocar el pensar y el ser en la relación de una «síntesis disyunta», es decir, de dos fuerzas que se deben la una a la otra, que se afectan entre sí y que conforman, en el curso del devenir, una diferencia productiva, un curso litigioso en el que ambas son continuamente transformadas en virtud del encuentro mismo, dando lugar a una especie de «*historia embrollada*»<sup>2</sup>. Es éste un problema que necesita un análisis más riguroso. Cuando lo intentemos más adelante, nos gustaría mostrar que los puntos de vista de Merleau-Ponty y de Deleuze son muy provechosos pero insuficientes. El del primero porque piensa el ser exclusivamente desde un prisma fenomenológico y no ha dado el paso que permite incluir la noción nietzscheana de «fuerza» en el análisis del «ser-en-el-mundo». El del segundo, porque ha conducido a una nueva articulación vernácula entre otros dos elementos: el mundo sub-representativo (o molecular) y el de la representación (o molar).

Se hace ahora más claro que la relación entre centricidad y excentricidad, radicación en el mundo y condición errática, elude todo tipo de pensamiento, como hemos avanzado, criptodualista o criptoidentitario. Un dualismo escondido gobierna allí donde se hace depender cada uno de estos elementos de un origen diferente: intuición-razón, sensibilidad-racionalidad, *mundo de la vida*-reflexión, pasión-acción, etc. Al pensarlos, por ejemplo, como «polos opuestos» se incurre en este error, pues la «tensión» entre ambos se hace dependiente, furtiva o insospechadamente, de *dos* principios inmiscibles, contrarios, aunque reunidos de forma inexorable<sup>3</sup>. En su *Ensayo sobre las magnitudes negativas*, Kant impulsó con gran finura una concepción del mundo que no segrega el litigio heracliteo, al intentar describirlo como un «conflicto de causas reales y opuestas» y como una «lucha de fuerzas»<sup>4</sup>. Parte de la gran lucidez de la reflexión kantiana consiste en poner de manifiesto la diferencia entre la *oposición* (o *negación*) *lógica*, que es una contradicción impensable, y la *oposición real*, un conflicto entre dos principios o fuerzas que se dan en la realidad. Esta distinción, utilizada con amplitud, permite reconocerle al mundo fáctico un carácter conflictivo irredimible, un ser discordante que, tal y como Th. W. Adorno reclamó más tarde, no puede ser disuelto en la pulcritud y consistencia interna de los conceptos<sup>5</sup>. Ahora bien, independientemente de las interpretaciones que se hagan de la noción que vislumbrara el filósofo de Königsberg, es obvio que el verdadero

conflicto que se da en la existencia no puede ser pensado en términos oposicionales. La noción misma de un conflicto oposicional presupone dos posibles planteamientos. O bien uno dualista, que hace depender, al final, cada «polo» de un principio «contrario» (moral y mal radical, razón e inclinación, por ejemplo). O bien uno identitario, en virtud del cual uno de los «polos» es entendido como la negación del otro (la deuda, por ejemplo, respecto al ingreso), pero dentro de una jerarquía entre ellos que los remite a la preeminencia de uno (el frío, sea el caso, como calor negativo o el vicio como virtud negativa). En la existencia los conflictos no son oposiciones entre contrarios o relaciones entre magnitudes positivas y sus correspondientes magnitudes negativas (el amor, tal vez, frente al odio, pensado éste bien como principio opuesto, bien como «falta de amor»). La relación «Amor»-«Odio» —si tomamos este hilo conductor ilustrativo— es, en cuanto oposición, una ficción, una «ficción necesaria» a la que nos fuerza nuestro lenguaje. Pues no se movilizan en ella dos principios extremos que ordenan las relaciones como si pusiesen en obra un oscuro motor. Tomando en cuenta las realidades a las que esa relación se refiere, cabe decir que ocurre, más bien, un proceso de génesis. Entre los seres humanos hay relaciones de recíproca afección; muchas conducen, en su curso, a lo que podríamos llamar una «afección adherente» y otra gran cantidad, quizás más amplia, a una «afección destructiva». Estas afecciones *cursan*, se generan en un proceso de encuentro, *in fieri*; emergen *en estado naciente* de la relación en su de-curso y poseen una gran diversidad de rostros, una pluralidad de formas, no susceptibles de ser remitidas a una *regla* de fondo que las impulsase a todas o a un *concepto* universal que las englobase como «casos» concretos. Sólo más tarde, situados en la atalaya de un nivel de abstracción que reduce la riqueza de lo real, les damos el nombre genérico de «amor» o el de «odio». En el lenguaje oposicional hemos olvidado —emulando aquí un pensamiento de Nietzsche— esta opresión reductiva del concepto, la noción o la representación: las oposiciones son «mentiras necesarias» cuyo origen pragmático y utilitario en el sistema de la comunicación humana hemos olvidado<sup>6</sup>.

Una «oposición» es sólo la imagen abstracta de un litigio real. El conflicto real hace aparecer *distinciones* en su propio devenir. Le podríamos llamar al conflicto, en este sentido y siguiendo una expresión de G. Deleuze, «distinción real»<sup>7</sup>. Las oposiciones son distinciones «de perfil grueso», siempre secundarias, *a posteriori* o *ex post factum* respecto a una multitud de distinciones reales. Por lo mismo, la relación entre centricidad y excentricidad, radicación y condición errática, no puede tomarse como oposición. En su carácter «general»

EL CONFLICTO ERRÁTICO

o «universal» estas nociones *sirven como escalera que hay que tirar después de haber subido*. Por su vocación de concreción, son conceptos plásticos que remiten, en último término, a una variedad de fenómenos *reales* que el pensamiento desea apresar y que tal vez no puedan ser clausurados en una idea. Ellos mismos, estos conceptos, están sometidos a un proceso de génesis. Es más: son en dicho proceso, *en estado naciente*.

A pesar de todo, las nociones deleuzeanas de «distinción» real o «síntesis disyunta» poseen un campo de juego restringido en el que se hacen fecundas. Su limitación consiste en que se aplican sobre la base de la existencia de una pluralidad de fuerzas o singularidades. Si damos por supuesto, como en el caso de un análisis del ámbito social, que se *da* una multiplicidad de fuerzas en relación, entonces es posible extraer la riqueza de estas ideas, orientadas a mostrar cómo es posible que lo diferente en su multiplicidad pueda coligarse sin necesidad de hacer derivar la relación de un principio externo e incontrovertible. Se trata ahí de pensar en qué medida puede la diferencia misma entre diversos elementos sustituir explicativamente al tradicional principio de la Identidad, previa a lo diverso. Pero ante un planteamiento así se puede siempre inquirir cómo surge el plexo de lo diferente, cómo damos cuenta de la diferencia sin tomarla como lo *dado*. Nos encontramos entonces con un problema de muy difícil resolución. Pues está sujeto a dos exigencias cuya compatibilización coloca al pensamiento en una tesitura paradójica o aporética: por un lado, la de pensar la diferencia sin recurrir a un principio explicativo identitario que la envuelva; por otro, pensar la diferencia como un fenómeno en sí mismo sorprendente, necesitado de una comprensión que exceda la mera aceptación de un *factum*. Bajo la noción de *discordancia real* queremos expresar, no la solución a este enigma, sino el enigma mismo. El enigma consistente en que, más allá de las presuposiciones contrapuestas (*i*) de que lo diferente sea expresión de lo idéntico y (*ii*) de que lo idéntico sea una construcción derivada y generada desde el juego entre lo diferente, ambos, identidad y diferencia, lo uno y lo múltiple, se deban el uno al otro constituyéndose recíprocamente. Es el misterio de una discordancia inherente a «*ser*». La *discordancia real* no presupone, en primer lugar, dos términos preexistentes. Ambos son en virtud del otro. Y no como negación que surge de una afirmación previa, fáctica o lógicamente. Uno es *al unísono con* el otro. Tampoco presupone la identidad de fondo entre ellos. Son al unísono, pero discordantemente, es decir, discrepando. Finalmente, no da por sentado la diferencia entre los elementos, sino que la mantiene en vilo, como una interrogación. Tal vez sea éste un

*concepto límite* que rebasa los límites de la razón y del discurso. En cualquier caso, se impone por sí mismo desde la experiencia.

En efecto, en el caso de las inexorables experiencias de la radicación y del ser-errático, de la centricidad y la excentricidad, es la discordancia misma la que los pone en relación. La experiencia «mundo» implica la simultaneidad y la discordancia entre radicación y experiencia errática. No nos experimentamos *en-el-mundo*, radicados, sin la *experiencia* excéntrica que posibilita la comprensión «es» y que nos moviliza hacia «fuera» de todo «mundo». Y no podríamos adoptar esta última posibilidad de afección si no nos experimentásemos ya «en» el mundo. Decir «radicación y experiencia errática» es intentar expresar una *discordancia real*.

Podría haberse empleado otro término. Pero nos dejamos llevar aquí por la fuerza de su origen latino. «Discordar» proviene de *discordare*, que significa «ser diferente» y también «disentir». Su origen se encuentra en *cor-cordis*, corazón o afecto, por un lado, inteligencia-espíritu-talento, por otro. Esta idiosincrasia del término sugiere una falta de armonía (como en música) en el corazón mismo de algo. Se da la circunstancia, coherente con esta idea, de que «ser-errático» posee una riqueza en su sentido latino que conduce a pensarlo discordantemente, en la medida en que se puede vincular, tanto a la noción de «carecer de lugar» como a la de «estar en curso» desde una radicación concreta y saliendo continuamente de ella<sup>8</sup>. En este sentido cabe tomar la noción de ser-errático como compendio de la discordancia que analizamos. En él se recoge la dimensión de radicación, como su anverso necesario y, de un modo más esencial, el carácter discordante del acontecimiento de *ser*: en la fibra de lo errático vibra tanto el pertenecer al mundo como el fenómeno, inseparable de éste, del extrañamiento. A la condición humana le es inherente esta discordia, si no tomamos la expresión en su sentido marcial, sino en el de una disarmonía productiva.

— *¿No le parece que, subrepticamente, está repitiendo la concepción deleuzeana de acontecer en cuanto «nómada»?*

— *Vaya, hace tiempo que no aparecía usted por aquí. Se ha ausentado durante un trecho muy largo.*

— *No, he estado esperando a que saliera del embrollo en el que se introdujo a propósito de Heidegger: Que si lo propio en su propiedad, que si lo es en su impropiedad... demasiado pesado y académico para mi gusto.*

— *Fue un paso ineludible, como le avisé. El embrollo no está en la filosofía sino en los problemas mismos que toca. Pero dejémoslo a*

EL CONFLICTO ERRÁTICO

*un lado. Puede prescindir de ello si lo desea. En cuanto a su sospecha le contesto que no. El nomadismo, pensado deleuzeanamente, no toma en cuenta este carácter extrañante del existir errático. La noción de Deleuze se refiere a una condición fundida en la centricidad; es, en el fondo, una expresión del arraigo, aunque muy distinta a la heideggeriana: como raigambre, «conjunto de raíces, unidas y trabadas entre sí». El ser rizomático es todavía un ser radicado. En el extrañamiento que acompaña a todo andar errático, como se verá, toma asiento no sólo la inserción en la tierra, aunque ésta esté siempre por hacer, sino, al mismo tiempo, la distancia excéntrica que descubrimos en muchos requerimientos de la modernidad, desacreditada en su totalidad por el pensamiento de la diferencia, y recuperables desde un nuevo ángulo, tales como la génesis del discurso y del carácter universalizante característico de ciertas normas intersubjetivas, sin que tengamos, por ello, que vernos conducidos a las formas emancipadas de excentricidad que intentan hacer valer hoy los ilustrados de nuevo cuño, Habermas, por ejemplo.*

— Vale, veremos. Por otro lado, me sorprende su recurso a la etimología. ¿No hay en ello un deseo de «origen» que antes le había reprochado a Heidegger?

— Este recurso tiene aquí el único sentido de justificar el uso de una determinada terminología. A Heidegger le gustaba realzar las lenguas griega y alemana como las más filosóficas. A menudo comenzaba un discurso señalando: «en nuestra lengua...». Yo me expreso en mi lengua. Y me molesta ese encubierto desprecio por lo latino. Es más, creo que el mundo latino puede despertar de su letargo y decir lo que desde sí puede y debe.

— Un nuevo chovinismo.

— No, hombre, no me malentienda. No sería congruente, pues al ser errático no le va la defensa a ultranza de ninguna tierra en particular, no toma lo propio como bandera, pues no santifica la propiedad. De lo que se trata es de una exigencia de diversidad. Los que, por azar de nacimiento hablamos en esta lengua, no debemos sentirnos avergonzados de hacerlo. No está mal darle la palabra a nuestras voces y significados, si lo hacemos con la debida conciencia de que es por quitarles la mordaza y no por amordazar a nadie.

2

Es un tópico extendido que el pensamiento surge de la capacidad de admiración o asombro ante la realidad. Este lugar común no carece de sentido. Pero nos quedamos a medio camino si constatamos este

*factum* sin interrogar por su génesis. Y un principio de aclaración se nos ofrece en el fenómeno que venimos persiguiendo, el de la simultaneidad discorde entre comprenderse en el mundo y extrañamiento. No se puede entender, se ha dicho, que el hombre posea «mundo» sin este último posicionamiento. Ahora bien, al extrañarse de sí mismo y de lo que lo rodea, el ser humano ha puesto en obra, desde el comienzo de su andadura, una fuerza excéntrica que moviliza y articula lo que llamamos inteligencia. Más acá del razonamiento complejo y reglado, del argumento, del juicio explícito, la excentricidad sub-representativa inherente al ser-errático se muestra caudal de una organización inteligente de la experiencia. Para un ser que se inserta en su medio precisamente en la medida en que se sustrae a él, *rehusando* la ciega fusión, el mundo nunca está inmediatamente dado. Es lo completamente próximo y también lo más alejado. Cercano, en cuanto el «es» que se encuentra *ahí*, como estancia albergante. Distante, porque sólo el desgarro excéntrico de la pertenencia desmayada e invidente produce el destello «es». Y como ese temblor extrañante persiste e insiste en la existencia en la forma de un acontecimiento nunca rescindible, el «mundo» humano no está nunca ni dado ni consumado. Es en estado naciente. El mundo *in fieri* no ha tenido nunca un «sido» estacionario y nunca tendrá un «será» inmarcesible. Él mismo es errático. Si ha adoptado a menudo la forma de un *cosmos* ordenado e inamovible, ello se debe al artificio, construido para silenciar los inquietantes amagos de desasosiego que, una vez tras otra, exigen su bálsamo. Si se lo piensa como una meta de plenitud o un ideal pacificado, es por obra de una voluntad estacionaria invertida, lanzada hacia el futuro. En ambos casos se expresa un temor arcaico del hombre al acontecimiento, que es siempre un «estar siendo» sin fondo y una promesa siempre naciente. El temor colapsa la fruición de vivir en ciernes.

Ahora bien, en la medida en que el extrañamiento excéntrico atraviesa toda centricidad, el mundo se juega en la discorde alianza entre pertenecer y hacer. Ésta es la infancia del pensamiento que, en cuanto extendida a cualquier experiencia, precede a sus expresiones filosóficas, científicas y, en general, a la praxis reflexiva auto-consciente. En ausencia de un suelo articulado desde sí y por sí, el hombre *articula* su mundo. Tal y como mostraba Merleau-Ponty, el cuerpo mismo «piensa» desde su contacto salvaje con el entorno. La más nimia forma de existencia humana se yergue ya a partir de una organización inteligentemente pre-lógica de la experiencia. «Lo que es» aparece en la medida en que se incorpora en la nervadura de una escena mundana, en la que los ingredientes de lo que llamamos «real»

EL CONFLICTO ERRÁTICO

forjan un paisaje de experiencia en devenir: primer plano, fondo, elevación y hondonada... Y todo él recorrido por invisibles caminos que se cruzan o se pierden en el horizonte. Cuando el trato inteligente con las cosas ha trazado su nevadura de mundo, ésta es habitada y recorrida por razones explícitas, propósitos conscientes, convicciones y juicios reflexivos.

Ser es ya pensar. Pero pensar no significa originariamente poner en movimiento, y a voluntad, las formas alambicadas del raciocinio: lógicas, argumentativas, planificadoras, etc. El pensar es, antes de nada, una *dýnamis* pre-consciente; su ser es el de un *estar en curso* de existencia, dándole forma significativa, labrándola de acuerdo con cauces de acción, horizontes orientativos, gradaciones soterradas de valor, anticipaciones furtivas, posicionamientos silenciosos, tareas sin nombre y sin concepto..., toda una actividad de trastienda que resulta configuradora de mundo. Es una *inteligencia naciente*.

El problema aquí planteado supone, como punto de partida, analizar la discordancia que toma cuerpo en la reunión «descubrir»-«crear», un par en conflicto latente en gran parte de la historia de la filosofía contemporánea. ¿En qué radica la lógica práctica de la inteligencia? ¿Se puede decir que en el *descubrimiento* de realidades? ¿Ocurrirá que no las descubre, sino que las *crea*? Identificar esta alternativa con la que distingue, en trazo grueso, entre *realismo* e *idealismo* conduciría a simplificar el problema. Estos conceptos son excesivamente genéricos y cada uno de ellos tiene un significado polisémico, por lo que sólo poseen una operatividad orientativa. Tomados como índice —muy abstracto— de la distancia que media entre el mundo clásico y del medievo, por un lado, y del carácter central atribuido a la modernidad, por otro, refieren a la opción entre la forja del conocimiento a partir de una realidad sustancial y esa comprensión cartesiana según la cual el objeto es «puesto» (elaborado y fijado) por el sujeto. Ahora bien, en la situación presente de la que partimos, este principio «idealista» moderno ha sido convulsionado por la fenomenología, de tal modo que no se puede ya hablar de un sujeto en relación *pro-ductiva* con el objeto, sino de un *campo de experiencia* en el que la activa «proyección» y la pasiva «aprehensión» del ente (como modo de presentación o sentido) se interpenetran. La fenomenología husserliana partió del *apriori de correlación*, según el cual la *constitución del objeto* y la *autodonación de éste* forman parte del mismo acto: en un único movimiento el ente es proyectado desde la vivencia y aprehendido desde sí, debido a que la realidad que se presenta al *mundo de la vida* es un ámbito de significación que reclama, en su propio «aparecer», una dirección adecuada de la experien-

cia proyectiva. Esta correlación se expande a través de la fenomenología postidealista y la hermenéutica<sup>9</sup> y se podría decir que trasciende y rebasa la oposición realismo-idealismo, pues ya no cabe admitir ni que lo real es construido ni que es el suelo adherente y absorbente del saber. Pues bien, si nos situamos en esta superación y rebasamiento (correspondientes a una *Überwindung* y una *Verwindung* en terminología heideggeriana), del litigio realismo-idealismo, nos desplazamos a un escenario diferente, en el que la clásica alternativa adopta otras formas. Entre ellas resulta crucial ésta a la que volvemos la mirada ahora, de la escisión o decisión entre las experiencias «descubrimiento» y «creación». En ambos casos se presupone un campo de juego en el que polemizan el *ser afectado* y el *afectar* experiencialmente, pero mientras en el *descubrir* prima la dimensión *paciente* del *in-citar* al mundo en su lenguaje, en el *crear* prevalece la activa del *ex-citar* un nuevo mundo, una alternativa que suscita la relación entre la céntrica radicación y el ex-céntrico ser errático.

Una mínima prueba de esta latente controversia contemporánea la encontramos en la circunstancia de que tendemos a impregnar con estas categorías la opción realismo-idealismo cuando miramos al pasado, replanteándola desde su interior. Así, por ejemplo, toda la crítica a la tradición que emana de la fenomenología existencial y se prolonga en el pensamiento de la diferencia (Foucault, Deleuze, Derrida) o en el pensamiento débil (Vattimo) subsume los términos de esa opción en el complejo global del pensamiento *identitario* o *de la presencia*, cuyo nervio común consistiría en la mirada al mundo como algo que hay que descubrir y captar *en imagen*, oponiendo a esa *metáfora óptica* la fuerza de ruptura y la dimensión creativamente indisponible de las fuerzas en relación o de la escritura. Sus enemigos ilustrados (Habermas, Apel) no dudan, por su parte, en oponer a la razón kantiana, apriórica y huraña con lo sensible, esa otra de la acción comunicativa, una racionalidad *inserta* ya en el *mundo de la vida* y que, si bien se *descubre* mediante un procedimiento reconstitutivo, es identificada como *generadora* de procesos intersubjetivos de entendimiento. «Generador» no significa tanto, obviamente, como «creador», pero guarda un aire de familia con este último término por cuanto dicho movimiento generador *se pone en obra* a través de *actos* de habla que contienen una fuerza performativa, pragmática (pretensiones de verdad, de corrección, de sentido, de veracidad) no susceptibles de objetivación y dinamizadores de la novedad fáctica: fuerza *in actu* responsable de la creación dinámica de vinculaciones interpersonales. Por cierto que el recurso frecuente a estructuras o condiciones generativas inherentes a la unidad lenguaje-mundo (tan-

EL CONFLICTO ERRÁTICO

to en teoría de la acción dialógica —Habermas-Apel— como en lingüística —Chomsky—, en las múltiples direcciones de la inicial teoría de los actos de habla —Austin, Searle— etc.) lleva consigo la idea de *performance*, es decir, de una realización innovadora de reglas en la praxis. Por otro lado, al mirar al pasado más lejano, las categorías de descubrimiento/creación hacen hoy su trabajo. Resulta difícil imaginar un realismo griego en el que lo real se considere «creado» desde el sujeto. Pero son muy distintos, por ejemplo, los rostros realistas que se nos ofrecen en los escenarios platónico y aristotélico. En el primer caso, la realidad de las Ideas es descubierta a través de un proceso de depuración de la particularidad hacia la captación de lo universal. En el segundo se supone, más bien, como ha señalado Gadamer, una organización de impresiones en unidades generales conceptuales de un modo tal que el *descubrimiento* incorpora un poder al que, desde nuestro presente, podríamos calificar de «creador», en la medida en que el paso de la multiplicidad de la experiencia concreta a la captación de ésta en una *regla* abarcante no está precisamente sujeta a una reglamentación lógica<sup>10</sup>.

De un modo especialmente claro, el conflicto entre descubrir y crear aparece en el escenario de nuestro presente a través del tamiz de la confrontación entre Heidegger y Nietzsche. Por su actualidad y dificultad ocupará un lugar específico en los análisis ulteriores. En cualquier caso, se trata de afirmar la ineludible discordia vinculante entre descubrir y crear. No es posible, por un lado, crear *realmente* si la realidad misma no está presente en el movimiento emergente de la innovación, si no comparece en cuanto la «cosa misma» que apela a su trascendimiento. En caso contrario, *la creación es vacía*: a su través no aparece el *novum* desde el mundo, sino la mera *novedad* desde la altura evanescente de la *decadencia*, desde el lugar de un vacío que se organiza a sí mismo y necesita encubrir su penuria. Genealogía, ésta, del artificio construido, de la *maquinación* autonomizada, un fenómeno que penetra cada vez con mayor fuerza al presente. Pero, por otro lado, la interpelación que inspira lo nuevo, lo «otro», y que se descubre en el proceso creativo, sería *ciega* si no la acogiese la experiencia del *extrañamiento*. Ésta opera como un *testigo tácito*, aquende la reflexión explícita, reconduciendo discordantemente toda *donación* en una hiriente punzada que incita al salto en el vacío y al anhelo de una nueva tierra. La riqueza de una llamada al *novum* no se consume sin una *mirada excéntrica* y dolorosa al desierto del *será*. No basta en ese quicio *entregarse* a la posibilidad de un *otro* nacimiento. Ello debe ir acompañado del temblor y del impacto que genera el *saberse* destinado al nacimiento. En las palabras de Neruda

que penetran en esa oscura *apercepción existencial*, conviene subrayar la primera frase: *Para nacer he nacido, para encerrar el paso de cuanto se aproxima, de cuanto a mi pecho golpea como un nuevo corazón tembloroso.*

Descubrimiento y creación, pertenecer al mundo y hacerlo, son dos caras de un mismo acontecimiento discorde. El mundo es *en estado naciente*. Su «ser» y su «hacerse» van de consuno. Para el hombre que lo habita es una morada en ciernes, en la que radicación y ser errático se alcanzan el uno al otro, se interpenetran. Al mismo tiempo, el pensamiento, en su infancia, se sostiene también en germen. No responde simplemente al mundo. No lo inventa tampoco sin-mundo. Podríamos decir que la *inteligencia naciente* fermenta en la coyuntura discorde del *pertenecer* mundano y de la extradición que el ser errático experimenta respecto a todo mundo.

#### NOTAS

1. M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible* [1964], Barcelona, Seix Barral, 1970, pp. 163 y 173.

2. He tratado este tema en «Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger», en L. Sáez Rueda *et al.* (coeds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, cap. 15.

3. El autor corrige así el modo de expresión utilizado en, al menos, dos trabajos anteriores que perseguían este problema: L. Sáez Rueda, «¿Es posible una razón crítica sin recurso a Ideas Regulativas? El nexa entre las dimensiones reflexiva y existencial de la crítica de patologías»: *Isegoría*, 26 (2002), pp. 257-275 y «Die Spannung zwischen existenzieller und reflexiver Pathologiekritik»: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (Berlin), 51/6 (2003), pp. 903-1072.

4. I. Kant, *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en filosofía* [1763], en *Opúsculos de filosofía natural*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 115-164, p. 156 (Ak 198/24-27).

5. Para Kant, por supuesto, la *oposición real* no pone en entredicho la incondicionalidad y autoconsistencia de los principios de la racionalidad. Así, por ejemplo, que haya conflictos reales entre deberes no resta validez a la determinación apriórica de la validez de éstos. Adorno es más ambicioso al admitir un conflicto real que pone en tela de juicio la validez misma del razonamiento conceptual. Éste está sujeto a un principio de Identidad que segrega siempre lo particular-real como lo No-Idéntico y que termina disolviendo la contradicción fáctica, la lucha real, en una armonía ilusoria. «Hay contradicciones irreductibles a unidad de no ser manipulándolas, interponiendo miserables conceptos genéricos, que hacen desaparecer las diferencias esenciales. Por ejemplo, la que media entre la determinación que el individuo sabe que es suya, y la que le impone la sociedad si quiere ganarse la vida: su 'papel'. [...] Los conceptos aporéticos de la filosofía son jalones de lo irresuelto objetiva, no sólo mentalmente. Echar la culpa de las contradicciones a la cazurra tozudez especulativa sería desplazar el problema» («Objetividad de la contradicción», en Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa* [1966], Madrid, Taurus, 1975, pp. 155-156).

6. Nos referimos a la doctrina nietzscheana expuesta en F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* [1873], Madrid, Tecnos, 1990.

Sáez Rueda, L., Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad (Madrid, Trotta, 2001, 2009)  
Discusión con Heidegger: capítulos 4 y 5. Defensa de la condición errática del ser humano