



***Nichten*: una salida heideggeriana a la totalización del ser**

Lucía Wolaniuk

Resumen

Partimos del problema del cierre o totalización del ser, vinculado a la violencia implícita del dispositivo ontológico advertida por Lévinas. Una solución neoplatónica (plantear un más allá o un afuera del ser) aparece como problemática. El camino que propondré aquí se enmarca en un enfoque post-ontológico esbozado en la obra tardía de Heidegger, y va más bien detrás de un "más acá" del Ser, interpretado como *Seyn*, que se (nos) da siempre ocultándose. Esa sustracción (*Nichten*) hace que el *Seyn* sea inabarcable y funcione más como condición de posibilidad que como determinación, imposibilitando que la metafísica funcione como sistema omniabarcante.

Punto de partida

Emmanuel Lévinas, en su obra Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad, advierte que en la historia de la metafísica occidental la ontología ha operado como reducción de lo Otro a lo Mismo. Es decir, como un mecanismo totalizante que produce sistemas ontológicos cerrados, mediante la relativización y neutralización de cualquier elemento que pudiera aparecer como disruptivo.

Ante la pregunta sobre si es posible pensar una metafísica que escape a esta operación, nos vemos orientados a definir en qué consiste una metafísica, y en qué sentido, si es que lo hay, podemos diferenciarla de la ontología. Está lo suficientemente claro que la ontología es, en rasgos generales, un intento de comprender y definir qué implica ser. Esta reflexión se encuentra, por supuesto, inspirada en el hecho de que hay, hecho que motiva la indagación metafísica. Esta última, tal como lúcidamente observó Leibniz, se mueve en torno a dos preguntas fundamentales: por qué hay esto y no algo diferente, y por qué hay cuando podría no haber habido nada. En este punto, inevitablemente, se emprende la búsqueda de un fundamento de la realidad. Y en la medida en que se postula un fundamento, se piensa en lo ente como totalidad, esté o no el fundamento incluido en el ámbito de lo que es. Se abren, en principio -tomando licencia para una simplificación excesiva-, dos grandes modos de concebir



la reflexión metafísica: afirmando que todo lo que hay es, o afirmando que no todo lo que hay es.

De acuerdo a la crítica de Lévinas, una metafísica que se funde sobre la afirmación de que todo lo que hay es implica una reducción de todo lo que hay a la comprensión ontológica del ente, es decir, su relativización. La alternativa, una metafísica que afirme que no todo lo que hay es, pareciera ser la única salida posible al dominio de lo Mismo. En este sentido, cobra relevancia considerar una solución neoplatónica al problema de la totalización. Esto supone plantear un más allá o un afuera del ser.

El problema del υπερ

La famosa hipérbole iniciada por Platón en República 509b surge, en primera instancia, no de una indagación metafísica sino de una necesidad de índole ética: la de establecer un principio ordenador que otorgue un fundamento onto-gnoseológico a la realidad y permita fijar un criterio para guiar las acciones humanas en la πόλις. Platón busca construir un edificio filosófico sólido en el que cada elemento introducido cumple una función. La idea de Bien como επέκεινα της ουσίας es posteriormente retomada y profundizada por la tradición neoplatónica en la noción de lo Uno. Ahora sí se trata de una búsqueda metafísica del fundamento de la realidad, que desemboca en un sistema filosófico con pretensión de no tener fisuras.

Considero pertinente, antes de comenzar el análisis, remarcar que, tal como ha argumentado impecablemente Valentina Merico en esta mesa-debate, estamos en condiciones de sostener que el neoplatonismo no es onto-teo-logía, en el sentido en que Heidegger lo formuló en su crítica a la metafísica occidental. El υπερ (lo Uno), el principio que se plantea como fundamento de la realidad, no es un *ens supremo*, ni una παρουσία en el sentido en que la describió Heidegger, a saber, como presencia esencial permanente. Lo Uno no es. Excede el ámbito del ser. Está efectivamente más allá del ser, de la οὐσία, de la determinación. Se trata de un elemento incognoscible e inefable, inaccesible como tal.

Pero que sin embargo es accesible indirectamente a través de sus efectos, en tanto es el principio del cual procede toda la realidad en sus diferentes grados. Lo Uno, sin ser, sin esencia, sin presencia, produce. Trae a la presencia, da el ser a lo que es (οὐσία). Y en su hiperesencialidad suprema funciona no sólo como ἀρχή sino también como una suerte de



τέλος: además de la procesión o emanación, es crucial para el esquema hipostático la ἐπιστροφή, esa suerte de retorno al principio. Y aquí hallamos la raíz del problema. El fundamento está afuera del ser, pero no afuera de la ontología. Por su carácter de causa, de primer principio que estructura y sustenta toda la realidad, “es” lo que aporta al ser no sólo la posibilidad de existir sino también su contenido. Esto se manifiesta tanto a través de la relación que insinúa Platón entre el Bien, las ideas y el ámbito de lo sensible, como en las hipótesis neoplatónicas. Aunque se remarca la excedencia del fundamento como *υπερ*, y se explicita su alteridad, se lo asimila. Se lo relativiza. Lo Uno es irreductible al ser, pero no es irreductible a la ontología, porque de él procede toda la realidad. El fundamento es parte de la realidad y es precisamente lo que permite constituir la totalidad teleológica y jerarquizada. En eso consiste el sistema filosófico neoplatónico.

A pesar de la radicalidad que supone, lo Uno sigue siendo fundamento en el sentido del “de donde”, el modo de fundar que describe Heidegger como característico de la metafísica. Aunque no es onto-teo-logía, la tradición neoplatónica contribuyó al ocultamiento de la diferencia ontológica: en el sistema hipostático, el ser tiene un tratamiento óntico. Es decir, es igualado al ente, entendido como lo determinado y por ende pensable y predicable.

Ente y ser

Resultaría llamativo, considerando el título de esta ponencia, no reconocer un aspecto central del argumento levinasiano en contra de la ontología: su lectura del pensamiento de Martin Heidegger. Lo primero que podría replicarse a la presente reivindicación de la diferencia ontológica como clave para evitar la totalización metafísica, es lo que el mismo Lévinas desarrolla y que de hecho sienta las bases para su descripción de la ontología como reducción de lo Otro a lo Mismo: que la ontología heideggeriana centrada en la analítica del *Dasein* opera como violencia.

En Ser y Tiempo, Heidegger desarrolla uno de los tópicos más importantes que permanecerá a lo largo de toda su obra: el olvido del ser. Sin embargo, en este período pre-*kehre*, todavía anclado en la fenomenología, no logra separarse del pensar ontológico. En su obra de 1927, comienza por señalar la necesidad de volver a formular la pregunta por el ser, que ha sido olvidada en la historia de la filosofía, para luego situar la existencia del *Dasein* y su *estar-en-el-mundo* como punto de partida de dicha formulación, entendida en relación al horizonte de comprensión pre-teórica. Lévinas interpreta este análisis focalizado en la comprensión



ontológica como expresión de la modalidad de lo Mismo, que consiste en suspender la alteridad de lo ente para aprehenderlo.

No está entre los objetivos de esta ponencia clarificar si esta lectura de Ser y Tiempo es verdaderamente comprensiva, o lo suficientemente crítica respecto de los elementos fenomenológicos presentes en esta etapa y de aquellos que la separan de ejes como la intencionalidad y la reducción fenomenológica tal como fueron pensadas en los inicios de la tradición. Sin embargo, sí es central para este trabajo destacar que a partir de la década de 1930 se observa un giro muy notorio en el modo heideggeriano de pensar el ser. Un giro aparentemente no considerado, al menos de manera explícita, por Lévinas.

A través de la crítica de Heidegger a la técnica moderna, cuya esencia es la *Gestell*, ésta se revela como dispositivo que actúa a nivel ontológico, desocultando lo ente de un modo no originario. Esta desocultación se entiende como *αλήθεια*, esencia originaria de la verdad, que ha sido desplazada por el concepto de correspondencia. Aquí empieza a fortalecerse la advertencia acerca de la conexión crucial entre la *Gestell* y el representacionalismo de la metafísica moderna. Heidegger detecta el origen de este “primer comienzo” en Platón, y su profundización en la modernidad –la época de la imagen del mundo–, momento en que el *ego cogito* se convierte en primer objeto de la representación metafísica. Y comienza a formular con mayor claridad su crítica al pensar ontológico como obstáculo para la búsqueda de una verdad más originaria del ser.

En paralelo, en ensayos como La esencia de la verdad y La esencia del fundamento, el autor explicita las implicancias teóricas de las problematizaciones metafísicas precedentes acerca del fundamento. A saber, la fijación del significado prioritario del ser como *ουσία* y la postulación de una *παρουσία* (presencia) plena como fundamento de todo lo ente. En esto consiste la onto-teo-logía. Heidegger interpreta la metafísica occidental en clave de historia del ser, cuyo sentido originario, oculto bajo capas sedimenticias que conforman la tradición, era la *φύσις* (la naturaleza, lo que brota). Cuando se empieza a poner el foco en el “qué” del ente, entendido como *οὐσία* (sustancia), se produce el olvido del ser y el ocultamiento de la diferencia ontológica. Y al buscar el fundamento de lo ente en un ente supremo, la metafísica se consolida como intento de representar una totalidad incondicionada. Inspirado por el criticismo kantiano, Heidegger se dispone a dilucidar la conexión entre la esencia del fundamento y la trascendencia como libertad finita, dejando entrever una excedencia anclada en lo que él llama *Nichten*. Se advierte que la búsqueda de una unidad como horizonte último



del ser no puede ser consumada, y que la inexorable abismosidad sólo permite fundar como un “en dónde”. El fundamento, condicionado, surgido del cuidado por la permanencia y la estabilidad, se revela como in-esencial.

El reconocimiento del fin de los sistemas omniabarcantes guía la indagación metafísica de Heidegger en esta etapa. En textos en los que reflexiona acerca del arte y su relación con el mundo y con la verdad, aparece una dimensión clave de este camino del pensar: *Erde* (tierra), como aquello que, al darse lo abierto, siempre se mantiene cerrado.

El pensamiento post-metafísico en Heidegger

La inquietud que aparece en los escritos de Heidegger después de la *kehre* es la de querer pensar la presencia como tal, en vez de lo pres(ente). Partiendo de la clásica pregunta de la metafísica, ¿por qué el ser y no la nada? Heidegger dirige su pensamiento hacia la nada como velo del ser. *Nichten* (traducido como “nadar”, desistir, anonadar) aparece como lo digno de ser preguntado. *Wesen* (esenciar) conjuga a la vez *Unwesend* (hacerse presente) y *Abwesend* (ausentarse). Cuando la presencia como tal empieza a pensarse como acaecer ocultante, se funda abismáticamente una post-ontología. Y el *seyn* se vuelve un “más acá” del ser, que no es anterior ni subsistente. Su esenciar es de carácter eventual, no supremo. El concepto de *Ereignis* (“evento apropiador”) intenta acercarse al misterio del acaecer como pliegue (*Einfalt*) de despejamiento y retracción. Al *ahí* como contienda de Cielo y Tierra. La cuaternidad (*Geviert*), danza en corro de Cielo, Tierra, Divinos y Mortales, funciona al modo del marco de vigas que se coloca en la galería de las minas para mantener ese espacio de dispersión abierto y evitar que la tierra, en su tendencia natural, se cierre por completo. El *Ereignis* mismo es inabarcable, irrebasable, inapropiable, indisponible. El *Ereignis* rompe el horizonte porque el *Dasein*, originariamente implicado en él, no puede nunca ponerlo ante sí, ni como algo que se le enfrenta ni como lo que abarca todo. No hay ninguna otra cosa detrás a la cual pueda conducirnos el evento y a partir de la cual pueda ser explicado. Su inesencialidad es radical.

En lugar de un más allá del ser, o de un Otro absoluto con quien no puede establecerse relación alguna, Heidegger encuentra un más acá del ser, que al entrar en relación siempre mantiene un aspecto de sustracción, de velo, de retirada. Encuentra un salirse de lo oculto que sigue albergando el ocultarse. La verdad del *seyn* se vuelve demora de la comparecencia de lo sagrado, de aquello que viene en tanto que se retira. La sustracción del *seyn* es lo que



imposibilita todo cierre, es lo que custodia la inagotabilidad. Nunca hay una consumación total o una presencia completa. El pensar del *Ereignis* nunca llega ni busca llegar a un fondo. Lo inexplicable e infundamentable del mundear del mundo es que algo así como causas y fundamentos son inadecuados para el mundear del mundo. El mundo no es un algo en sí. El ser es acaecer ocultante, un verbo sin sujeto (*es gibt*). Sólo desde el más profundo fundamento abismático del *seyn* puede darse una salvación del ente. Siguiendo la sentencia de Heráclito, “φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ”, este camino del pensar se queda en el misterio (*Geheimnis*). Un pensar que parte de la verdad del *seyn* no puede seguir siendo ya una ontología, porque el *seyn* colma y suprime la expectativa metafísica, esto es, la pretensión de totalidad. El *Dasein* como pastor del ser es guardián del puesto de la nada. Esta perspectiva post-metafísica implica la aceptación plena de la inagotabilidad del ser y del hecho de que sólo es posible esbozar el sentido del ser mediante comprensiones históricas contingentes.

Bibliografía

Berciano, M. (1991). El evento (Ereignis) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger. En *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger* (pp. 91-118). Salamanca: Sociedad Castellano-leonesa de Filosofía.

Berciano, M. (2002). Ereignis: la clave del pensamiento de Heidegger. *Thémata. Revista de filosofía*, 28.

Derrida, J. (1989). Violencia y metafísica: ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas. En Autor (Ed.), *La escritura y la diferencia* (pp. 107-210). Barcelona: Editorial Anthropos.

Duque, F. (2002). Heidegger: Los humores del pastor. En Autor (Ed.) *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk* (pp. 29-94). Madrid: Tecnos.

Escudero, Alejandro (2017). De Ser y tiempo a Las contribuciones a la filosofía (del acontecimiento). En *Heidegger en el laberinto de la modernidad* (pp. 353-375). Madrid: Arena libros.

Heidegger, M. (1957). *Identidad y diferencia*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. (Trad. Cortés y Leyte).



Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidegger, M. (1995). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (1997). *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Heidegger, M. (2000). *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2006a). *Aportes a la filosofía: Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.

Heidegger, M. (2006b). *Meditación*. Buenos Aires: Biblos.

Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Navarro Cordón, J. M. (1966). Sentido de la Ontología fundamental en Heidegger. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica, volumen 1, 29-29*. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM6666110029A>

Picotti, D. (2001). Aportes a la filosofía - Acerca del evento de Martin Heidegger: Presentación de la obra y su traducción española. *Stromata, volumen 57(3-4)*.

Pöggeler, O. (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.