

Sin lugar para una tesis. El fin del discurso a través de Martín Heidegger

No place for a thesis. The end of discourse through Martin Heidegger

DAVID PEIDRÓ PÉREZ
Universidad Complutense, Madrid
david_peidro@yahoo.es

RESUMEN • Pasados los treinta años de su muerte, *volver* a Heidegger se impone como una tarea ante la cual no cabe renuncia. Este artículo intenta atender al carácter de esta *vuelta* obligada que, como se verá, rebasa los límites del mero «sistema» e incluso del propio «autor», llegando a poner en jaque pilares centrales del pensamiento metafísico occidental. Pero ante todo, esta *vuelta* desvela la dinámica fundamental de dicho pensamiento. Dinámica de dominio que se efectúa mediante movimientos de incorporación y eliminación de toda alteridad. Esto desemboca, por un lado, en una globalización del dominio ante la cual no cabe alternativa; por otro lado en el colapso del propio discurso metafísico. El lenguaje enunciativo deviene a la vez inevitable e imposible.

Palabras claves: discurso, dominio, totalidad, alteridad, metafísica.

ABSTRACT • Thirty years after his death, *returning* to Heidegger is a task that must not be relinquished. This article aims to analyse the nature of this forced *return* that, as you will see, goes beyond the limits of the mere «system» and even of the «author» himself, challenging the principal mainstays of western metaphysical thought. But above all, this *return* shows the fundamental dynamics of such thought. Dynamics of dominance carried out through movements that incorporate and eliminate all otherness. This, on the one hand, results in the globalisation of dominance to which there is no alternative, and on the other, in the collapse of metaphysical discourse itself. Expository language becomes inevitable, but also impossible.

Keywords: discourse, dominance, totality, otherness, metaphysical.

Quisiera volver a Martin Heidegger una vez más, y con él preguntar al lenguaje de la filosofía, preguntar por su discurso, abrir la interrogación sobre cuál sea hoy su lugar y cuál su momento preciso.

Es por esto que quizá pueda parecer inevitable volver precisamente a Heidegger y sobre él, por mucho que el gesto se haya llevado a cabo ya una y otra vez —cómo no hacerlo—, puesto que su obra parece encontrarse íntimamente comprometida con estos interrogantes. Comprometida en la medida en que el discurso filosófico es, de entrada, depositario directo y más o menos explícito de una tradición metafísica con la que Heidegger establecerá una relación abiertamente polémica. Pero también dinámica, jamás definitiva, nunca cerrada de una vez por todas. De hecho, probablemente sea en parte esto lo que invita y empuja a volver una y otra vez a él. Semejante compromiso, junto con la polémica así siempre abierta, impiden no hacerlo.

Pero también es cierto que la respuesta a la pregunta por el discurso filosófico podría parecer venir ya dada. Así es si consideramos que al escribir o leer este artículo —o cualquier otro, al leer o escribir una *tesis*, pongamos por caso—, no hacemos otra cosa más que afirmarla de manera patente. Que, al hacer esto que ahora hacemos, damos la cuestión ya por respondida y zanjada. Es más, que constituimos ya su respuesta con el sólo gesto de formularla. Que nos insertamos en el discurso filosófico y lo mantenemos, participamos de él y con él reconocemos su carácter coherente, su ligazón y continuidad histórica. Lo hacemos incluso cuando admitimos su condición abierta, problemática, inacabada e inacabable. En cualquier caso encontramos aquí un rasgo al que hay que atender: la pregunta por el discurso filosófico parece verse respondida ya desde el principio, cerrada en su misma apertura, acabada. Así, hasta cuando su irremediable «no-clausura» nos invita a volver una vez tras otra a ella, a repetirla insistente y machaconamente.

Que la cuestión se encuentra en estrecha relación con cierta clausura o acabamiento es algo de lo cual la obra de Heidegger constituye un valioso testimonio.

De hecho, fraguándose desde sus primeras obras y tomando cuerpo especialmente en los escritos de los años cuarenta y cincuenta, la disputa con la metafísica experimenta un ligero desplazamiento que coloca el centro del debate ya no tanto en la metafísica como en su fin. A partir de este momento «consumación», «acabamiento», «superación» y «fin», pasarán a ser algunos de los términos-eje que, desapercibidamente en unas ocasiones o de manera manifiesta en otras, estructurarán el discurso heideggeriano.

A modo de advertencia indico aquí que no se trata de explicar —tarea que resultaría en este caso inoportuna por inabarcable— en qué consista este acabamiento. Ello implicaría la necesidad de atender pormenorizadamente a nociones tan centrales como *técnica*, *historia* o *nihilismo*; o recorrer con atención algunos textos fundamentales como los cursos sobre Nietzsche impartidos entre los años 1936 y 1940, las conferencias de Bremen del año 1949 tituladas *Einblick in das was ist*, el texto *La pregunta por la técnica* o *Superación de la metafísica*, por poner unos ejemplos especialmente destacados entre los muchos disponibles. Todo ello superaría con mucho los límites naturales de un texto como éste.

En lugar de ello se trata, más bien, de rastrear, brevemente y en la medida de lo posible, la relación que este acabamiento establece con el discurso filosófico, de qué modo el discurso se ve implicado en el fin y cómo la pregunta compete a Heidegger tanto como a nosotros que hoy volvemos a él. Equivaldría a preguntar por ese movimiento insistente que nos lleva a dirigir nuestra atención una y otra vez hacia Heidegger, hacia su discurso; pero también a preguntar por el modo en que nuestro discurso, ese que vuelve a él repetidamente, se ve alterado e involucrado en el suyo. A fin de cuentas, si se plantea en estos términos, no hacemos otra cosa más que cuestionar hasta qué punto el compromiso adquirido por Heidegger no es sólo el suyo, sino que le excede y nos alcanza. Dicho con otras palabras: de qué manera ese fin del cual habla, no es sólo su fin, el de un discurso filosófico en particular, sino también el nuestro. De ser así, en estos términos, la pregunta acerca del fin y el discurso parecería abogar por cierta desaparición del autor, así como por la peculiar extensión del texto a través de décadas, a pesar incluso de la fecha concreta que historiográficamente le viene asignada y que, por muy afín que nos resulte o por muy actual que nos pueda parecer, nos aleja de él irremediablemente. Es decir, la pregunta planteada pondría en cuestión tanto a la figura del autor, como a la propia temporalidad del texto. Se trata de ver hasta qué punto, incluso volviendo una vez más a Heidegger, insistiendo en su autoría, la pregunta no le incumbe a él menos que a nosotros que hoy la formulamos.

§

Aunque hayamos renunciado a una aclaración completa acerca de qué sea el fin, debemos concebir la idea de un fin en el cual el lenguaje se ve de un modo u otro afectado. La obra de Heidegger ofrece para ello numerosas posibilidades, es sabido, pero entre todas ellas destacaremos una: la *línea*.

En una carta publicada en 1955 y dirigida a Ernst Jünger con motivo de su aniversario (Heidegger, 1994; véase también la traducción de Cortés y Leyte, 2000); al fin le es otorgada una imagen: la línea, la frontera, el meridiano cero. Ella, la línea, se establece como imagen del fin y cumplimiento del acontecer metafísico. Asimismo, si seguimos las palabras de Heidegger, confluyen en ella las posibilidades del pensamiento occidental en el momento en que se ven cumplidas en su totalidad. Así, si la técnica se conforma como la posibilidad más propia de la metafísica ya avanzada, la línea en tanto que fin constituye el punto de cierre del propio dominio técnico totalizado, el cumplimiento de esas posibilidades, de la globalización de la disponibilidad generalizada del ente, y de la reducción de este a existencias, a mero *stock*. Es el punto en que se hace posible y efectiva la administración de todo el material disponible; incluido el humano. Pero es también el cumplimiento último del nihilismo. Así pues, puede resultar fácil atribuir a cada uno de estos atributos del fin un sentido marcadamente peyorativo y, de hecho, a menudo, se suele afirmar que Heidegger se enfrenta, como alguien que declara el combate a sus oponentes, a cada uno de ellos. En adelante cierta aureola de oposición, de *anti*, parece envolver al

filósofo de la cabaña de Todtnauberg, que puede así devenir exponente de una actitud «*anti* técnica», un oponente declarado a todo avance, progreso o desarrollo desaforado. Sea como sea, no es algo que corresponda ser discutido en este instante.

De igual modo, con la misma facilidad, dicho *fin* puede admitir una interpretación capaz de acentuar el carácter de falta, de caída, de degradación o de deceso incluso. Pero, en cambio, muy al contrario de esta posible impresión, el acabamiento se afirma y manifiesta precisamente en su positividad. El fin se establece menos en la caída, el decaimiento o la extinción, que en el despliegue de todas las posibilidades de un pensamiento que se viene desarrollando, y que nos alcanza, desde su inicio. Menos en el fallecimiento que en el cumplimiento. Menos en la ruptura, el cese o la penetración de un intruso (ya sea el fin como algo que sobreviene, ya sea el agente encargado de desencadenarlo), que en la satisfacción completa de aquello que resulta constitutivo y que siempre se ha cobijado en el interior, y que ahora no hace otra cosa sino alcanzar, desde dentro, el borde de sus posibilidades. Hablar de la línea, es hablar de este borde o margen de posibilidades que, según Heidegger, el pensamiento occidental ha visto ya alcanzado.

Pero la línea, conviene no olvidarlo, es también la imagen de un límite y de una frontera, y en tanto que tal, como toda frontera, presenta de por sí la oportunidad de su traspaso. Hace presente, de manera particular, el otro lado, el lugar que se encuentra necesariamente detrás de la linde. Por un lado cierra, pero por otro, y simultáneamente, permite el paso e incluso invita a él. Sin ella no habría ese *otro* lado sin el cual el paso no podría tener lugar jamás. El traspaso y el otro lugar le resultan inherentes, y a la vez, abriendo una ambigüedad que le resulta constitutiva, es la propia frontera la encargada de prohibir el acceso. Permitiendo el paso a la vez que cerrándolo, el fin de la metafísica se muestra así intrínsecamente ambiguo, aporético.

En cuanto al *otro* lugar, incluso resultando inaccesible, únicamente al llegar a la frontera se hace presente. Justo antes de haber dado el paso que debería cruzarla, lo *otro* se mantiene como tal, absolutamente ajeno, impenetrable.

Es precisamente en este punto donde el discurso filosófico se pone en relación más clara con el acabamiento. Si en algún momento, el lenguaje ha de dejarse interrogar en relación con el fin, ha de ser justo ahora, alcanzado éste punto límite. ¿Puede el lenguaje filosófico atender a esta frontera? ¿Es capaz de hacerse cargo de una negación al paso y de una invitación simultáneas? ¿Cabe establecer un discurso sobre la base a semejante aporía? En otras palabras: ¿se deja pensar la frontera?

¿Qué hacer *en* el fin de la metafísica? ¿Qué hacer *con* él? ¿Cabe hacer algo *en* y *con* la línea? ¿No invita acaso simplemente a traspasarla? ¿No marcará sencillamente, al fin y al cabo como toda frontera, el acceso al otro lado? Si se trata de una linde tal vez no quepa hacer otra cosa que no sea saltarla, atravesarla, dar un paso sobre ella, penetrarla y acceder sencillamente al lugar que estando más allá delimita. De algún modo se podría afirmar que ésta constituye la intención de Jünger: cruzar el límite. O planteado en otros de los términos

que aparecen en la mencionada carta: una vez alcanzado el límite concebido ahora como punto cero, el más bajo, remontar. Tomar el límite tan sólo como un punto medio o de inflexión, y no como el final (Jünger, 1994: 45). Bien mirado, una vez se alcanza dicho límite o «grado cero» cualquier movimiento, cualquier paso llevado a cabo por el pensamiento, no podría hacer otra cosa más que salir de él, como la piedra que, lanzada al aire y una vez alcanzada su altura límite y en la cual la velocidad es puntualmente cero, no puede hacer más que salir de la inmovilidad y adquirir más y más velocidad en su bajada. Por lo tanto, el traspaso y la salida resultan ser, según Jünger, necesarios e inminentes.

Pero en el seno de la carta —que una vez publicada se titulará *Sobre la línea*, y más tarde *Hacia la pregunta del ser*— se puede apreciar un movimiento que determinará la toma de postura de la filosofía frente al término fronterizo. Se trata más bien de un contramovimiento. Heidegger reacciona ante la propuesta de Jünger de un inminente traspaso. Mientras éste aboga por una salida de ese estado final mediante una superación y un ir más allá capaz de restituir una nueva donación del ser (53) que rebasaría el grado cero; aquél, Heidegger, renuncia con toda cautela a una postura tan optimista. Ante la incierta posibilidad de un paso parece retirarse. Pero ¿cuál es el carácter de semejante retirada? «Usted mira y pasa por encima de la línea; yo sólo miro la línea por usted representada» (Heidegger, 1994: 78). Es entonces, justo en el momento en que el paso al otro lado se podría poner en juego, cuando lanza una advertencia a Jünger:

Pero el intento de decir con usted, en el diálogo epistolar, algo *de línea*, topa con una dificultad especial, cuya razón consiste en que usted habla el mismo lenguaje en el «más allá» sobre la línea, es decir, en el espacio más acá y más allá de la línea. Parece que, en cierta manera, se ha abandonado ya la posición del nihilismo al cruzar la línea, pero *ha quedado su lenguaje* (85).

¿Acaso no es nuestro lenguaje total y absolutamente metafísico? ¿No se encuentra involucrado en el acabamiento, irremediablemente perteneciente al lado de más acá? ¿No tendría entonces que derivar necesariamente el cruce de la línea en una transformación del decir y exigir una relación cambiada con el lenguaje? (100). Lo que se plantea al intentar hacer frente al fin es la necesidad de *otro* discurso y de *otro* lenguaje, un lenguaje ajeno a la metafísica occidental, y sin el cual siempre se permanece en el lado de acá.

§

Un gesto doble. Un doble movimiento en el momento preciso en que *discurso* y *acabamiento* parecen ponerse en relación manifiesta e irrevocable. *Por un lado*: cierta retirada. La renuncia, tal vez cauta, a llevar a cabo un traspaso quizá demasiado optimista, precipitado y posiblemente engañoso, y la obstinación a la hora de no querer pasar por encima de la línea al observar que el paso resultaría, con toda probabilidad, falaz, dado que insiste en el lenguaje metafísico en el momento mismo de afirmarse capacitado para traspasar la

frontera y dejar atrás la metafísica. Un intento semejante de cruce no haría otra cosa que no fuera reenviarnos una y otra vez al dominio metafísico, perpetuar su discurso y, por lo tanto, ignorar el límite fronterizo cuando precisamente se cree cruzarlo. Ante esa posibilidad Heidegger optará por permanecer en la frontera, situarse *sobre* la línea en lugar de pasar *sobre* ella. *Por otro lado*, y al mismo tiempo: la exigencia de un abandono, de una dejación del discurso metafísico y una transformación del lenguaje.

El propio Heidegger parece obedecer a la dinámica ambigua del elemento fronterizo. Con un movimiento coarta y prohíbe el tránsito, señala y hace ver que el paso está cerrado. Con otro —que quizá no sea más que otro giro, si no el mismo, de la misma maniobra— demanda el paso con igual legitimidad. Exige cierta dejación del lenguaje metafísico así como la transformación del discurso y, al hacerlo, invita al cruce, plantea, al menos, su posibilidad. Cierra el paso a la vez que invita a él.

A esta ambigüedad constante obedece el dispositivo de abandono al cual Heidegger recurrirá a lo largo de todo el texto y que, superando los márgenes de éste, se repetirá en buena parte de sus escritos, atravesándolos y estructurándolos.

Sería posible acudir a numerosos ejemplos para ilustrar algunos de los momentos en los que el abandono entra en juego. Por ahora nos ceñiremos a la carta que tomamos como punto de partida. Así, en un momento dado, y haciendo referencia a la exigencia por parte de Jünger de alcanzar «una buena definición del nihilismo», afirma: «La bondad de la «buena definición» exigida con todo derecho, encuentra su acreditación en que *abandonemos*¹ el querer definir, en la medida en que éste tiene que afirmarse en proposiciones enunciativas en las que se extingue el pensar» (107).

Poco antes ya se dirigía hacia esta misma necesidad de definición, si no en términos de «abandono», sí en los de «renuncia».

La *renuncia* así expresada a una definición parece abandonar el rigor del pensar. Pero también podría acontecer que sólo aquella renuncia ponga al pensar en el camino de un esfuerzo, que permita experimentar de qué índole es el rigor idóneo del pensar (77).

Por último, podríamos añadir un ejemplo más entre todos los disponibles, fácil de hallar, además, sólo unas páginas más adelante:

Pero la pregunta por la esencia del ser se extingue si no *abandona* el lenguaje de la metafísica, porque el representar metafísico impide pensar la pregunta por la esencia del ser (101).

Es necesario indicar que con estas citas no se pretende otra cosa más que hacer ver la recurrencia del gesto, su repetición que, insisto, se podría rastrear bajo distintas formas a lo largo de buena parte de la obra heideggeriana. Se pretende señalar hacia el modo en que el abandono, atravesándolo, estructura y

¹ En adelante la cursiva es nuestra.

condiciona el pensamiento del autor, pero sin poder fijarnos ahora, tal y como sería necesario, en el objeto y las repercusiones de dicho abandono. Ello implicaría rendir cuentas de qué signifique *pensar*, y de qué manera se relaciona con la enunciación y la representación. Siendo conscientes del peso de estas consideraciones nos limitamos por ahora a pasar sobre ellas, atendiendo exclusivamente a la insistente demanda de abandono. Éste constituye el único movimiento lícito si de lo que se trata es de permanecer en el fin de la metafísica obedeciendo, además, al carácter siempre ambiguo de lo fronterizo. Una propuesta positiva de superación que no hubiera cumplido antes con ese abandono, se limitaría a prolongar el pensamiento metafísico que ha alcanzado su fin permaneciendo en su lenguaje, reinsertándose insistentemente, una y otra vez y cada vez más, en el lado de más acá, e incorporándose ciegamente en aquello que se propone dejar atrás. Bien pensado, no parece que quepa otra cosa que no sea abandonar [*verlassen*], es decir, intentar al menos dejar [*lassen*] el lenguaje metafísico. Sólo de esa dejación depende el acceso a *otro* lenguaje.

§

Pero ¿y el *otro*? ¿Qué sucede con él? Al constituir y permanecer en el *otro* lado de la línea ¿no pide callada y monótonamente que el fin sea superado? Al fin y al cabo, y según habíamos dicho ya, únicamente en base a la *alteridad* la frontera puede mantener su ambigüedad e invitar, a la vez que negar, el acceso a ese *otro* lado. ¿Acaso no habíamos dicho, que es en la frontera donde el *otro* se muestra, donde se presenta incluso cuando resulta inaccesible? ¿De qué modo interviene en el discurso situado en el límite?

Para responder a estas cuestiones deberíamos en primer lugar atender a la dinámica según la cual la metafísica llega a su margen y alcanza el fin. En segundo lugar, hacerlo manteniendo siempre a la vista la concepción de verdad que Heidegger se propone recuperar del antiguo pensamiento griego, es decir de la verdad como *aletheia*, como desocultación o envío desde lo oculto a lo desoculto.

Si seguimos a Arturo Leyte (2005: 222-24), podemos mantener que la metafísica como doctrina se establece históricamente como dinámica de borrado sistemático de diferencias. Recordemos cómo Heidegger, inaugurando su postura polémica respecto al pensamiento tradicional, asume ya en *Ser y tiempo* la tarea de traer de nuevo a la vista la diferencia inicial entre ser y ente que ha sido olvidada desde el inicio mismo de la metafísica. De los dos elementos entre los cuales se establece la diferencia, uno adquiere prioridad, se vuelve hegemónico hasta el punto en que el *otro* no cabe más que en el interior de este polo totalizado. Así, el ser (si se mantiene la diferencia, el *otro* respecto al horizonte de los entes) ya no es comprendido más que en relación a los entes y como ente. El primer término es asumido y disuelto en el segundo. El otro polo se incorpora en éste y como tal desaparece perdiendo su alteridad.

A partir de la modernidad, y éste constituye uno de los hitos fundamentales, la diferencia establecida entre objeto y sujeto experimenta el mismo gesto

de incorporación y disolución de la diferencia. Una vez más y obedeciendo a la misma estrategia, un polo somete al otro. La dinámica binaria, en este caso sujeto/objeto, desemboca en una hegemonización y en la progresiva exclusión del otro, lo cual determina de manera radical la esencia de la técnica moderna. Este movimiento, si seguimos la lectura heideggeriana, alcanzará un punto culminante con el pensamiento de Nietzsche acerca de la «voluntad de poder», o «voluntad de voluntad». En ella se cumple aquello anunciado en los inicios de la modernidad. El objeto pierde como tal el estatuto que le corresponde y resulta asumido de manera definitiva en el representar del sujeto. En una voluntad dirigida a sí misma, a la voluntad, se establecen las bases de una disponibilidad totalizada. Todo ente es dispuesto para la total disposición y explotación en un dominio generalizado, inserto en lo que, en palabras de Heidegger, se denominará «series de sollicitación» (Heidegger, 2001: 16). Con la inclusión y eliminación del otro, el dominio deviene totalizado y alcanza un estatus global. Retomando los términos de Jünger aceptados por el propio Heidegger, «el todo está en juego». No es de extrañar que el cumplimiento metafísico venga marcado por la señal de la totalidad si pensamos que desde el principio en tanto que onto-teología, tal y como lo caracterizará Heidegger en *Identidad y diferencia*, se establecía como fundamentación en el todo de la totalidad del ente. La totalización parece encontrarse así inscrita en la metafísica desde su momento inaugural. El propio pensamiento metafísico lleva impreso ya desde sus inicios el movimiento que lo dirige irrevocablemente hacia la totalización. En absoluto se trata de un accidente circunstancial que lleva a un cumplimiento de la metafísica, sino más bien de un componente fundamental que, desde dentro, la guía y la transporta hasta su cierre. Lo que nos interesa es ante todo señalar el carácter del cumplimiento de dicha totalización.

El fin, el límite y línea fronteriza de occidente, es alcanzado en la medida en que el dominio técnico fruto, de la tradición metafísica, alcanza el carácter de la *totalidad*. Hoy *todo* resulta técnicamente disponible. *Todo* es susceptible de ser administrado y consumido. El despliegue de las posibilidades de la metafísica se ha visto cumplido en su *totalidad*, diría Heidegger.² El pensamiento occidental, también el de Heidegger, llevado paso tras paso, a través de saltos, giros y rupturas parciales, impelido por un elemento que ha permanecido siempre en su interior es finalmente llevado a término.

Es justo llegados a este punto cuando corresponde reformular la pregunta: ¿es

² Mantenemos esta afirmación que, de ser efectivamente cierta, probablemente pondría en jaque al propio proyecto heideggeriano dirigido precisamente a pensar lo aún impensado, o sea, a atender a aquellos elementos que no han sido insertados en las cadenas de dominación. Resultaría interesante comprobar hasta qué punto dicha «totalización» llevada a su extremo, es decir, ni más ni menos que a la totalización hecha «total», efectiva y sin restos, coartaría eso que Heidegger llama *pensar*, y de qué dispositivos dispone Heidegger para, de algún modo, «escapar» a dicha totalización y poder mantenerse en su *tarea*. Lo segundo debería ser atendido pormenorizadamente en otra ocasión. Respecto a lo primero, atender al sofoco del pensar en la totalización llevada al extremo (incluso, arriesgándonos a serle infiel dentro de la fidelidad, en los puntos en los que el propio Heidegger no parece hacerlo), constituye la intención primera de este artículo, que admite además su carácter inevitablemente sucinto y por ello parcial.

posible en esta totalización un lugar que dé cabida al otro? Si nos mantenemos en el planteamiento heideggeriano y lo llevamos hasta las últimas consecuencias, difícilmente. Mediante la eliminación e incorporación de todo aquello que en principio pudiera amenazar la continuidad del sistema, toda alteridad es disuelta en las meras existencias, en aquello que, administrado y tasado, se define por su disponibilidad inmediata e incondicional, almacenada en *stock* en espera de su uso y consumo. Así por ejemplo, el silencio, lo *otro* del habla, es eliminado como tal en el momento en el que el lenguaje pasa a ser concebido técnicamente como instrumento de comunicación. Se incorpora como ruido, o lo que es lo mismo, como interrupción calculable del continuo de comunicación. Al fin y al cabo, como un elemento más de la cadena comunicativa. Una vez incorporado y neutralizado, ya no hay más silencio, ya no más *otro*.

En un sistema totalizado no hay lugar para la alteridad. Se lleva a cabo una exclusión sistemática que no genera excluidos, una discriminación sin restos ni discriminados que actúa según un movimiento de incorporación constante. Toda posible instancia de «no-disponibilidad» resulta reincorporada inmediatamente en la sistemática eliminación de toda diferencia. En todos los aspectos el *extraño* es eliminado: o bien se inserta en el lado de acá, se vuelve «uno de nosotros», o consumidor o disponible para el consumo (si no ambas cosas); o bien es sencillamente erradicado, dispuesto a engrosar, en el mejor de los casos, la cuenta de los desaparecidos, esa que el historiógrafo se encarga de administrar, ordenar y mantener siempre disponible. De este modo, pasando por la eliminación de toda alteridad, la metafísica alcanza el cierre que ya desde siempre venía en sí marcado.

¿Qué sucede entonces con esa ambigüedad de la frontera en la cual el *otro* es siempre presentado? ¿Qué es del paso? ¿Qué queda de la exigencia de *otro* lenguaje?

Si lo que se plantea es la necesidad de *otro* lenguaje, un lenguaje ajeno a la metafísica occidental, sin el cual siempre se permanece en el lado de acá, éste es el momento en el que el problema se vuelve crítico, pues precisamente a lo que se cierra el acceso es a la alteridad. El problema se planteaba en los siguientes términos: por una parte, mientras perviva nuestro lenguaje no cabe posibilidad de alcanzar el *otro* lado ni, en general, de rendir cuentas de la frontera, del fin; por otra, tan sólo la alteridad puede posibilitar *otro* lenguaje. Pero si, llevando el discurso de Heidegger al extremo, no es posible abonar el precio del cruce de la frontera, si resulta inviable llevar a cabo un cambio en el lenguaje, no es porque no se disponga de otro, sino, más bien al contrario, porque todo resulta ya y de una vez por todas disponible, porque en esta disponibilidad global no hay ya lugar para el otro. No hay *otro*. No cabe *otro* lenguaje. Falta el lugar más allá de la línea. El discurso parece correr un grave riesgo de sofoco.

§

Desde el momento en el cual el compromiso con el discurso metafísico se vuelve inquebrantable, la pregunta que se formulaba en las primeras páginas puede

parecer, ahora más que nunca, estar fuera de lugar. Si preguntamos por cuál es el estatuto del discurso filosófico, resulta hora evidente que la respuesta venga ya dada, que, de hecho, digamos lo que digamos, no hagamos otra cosa más que mantener y prolongar dicho discurso. Desde el instante mismo en que una palabra es proferida, el compromiso es ya aceptado y de algún modo cumplido. Nos vemos ya comprometidos en, con y por la palabra, por el lenguaje metafísico. La palabra está ahora y siempre cumplida.

Ahora bien, el momento en el que ese compromiso es hecho efectivo, es también el de su sofoco. Que el otro haya sido eliminado no implica que la exigencia, planteada por el propio límite, de abandono y de transformación del lenguaje pierda vigencia. De ahí el sofoco. En el fin de la metafísica, incluso cuando no hay *otro*, pervive la demanda de otro lenguaje. Si ya no es posible hablar del *otro lado* tal y como la hacía Jünger, sí es cierto que, si de lo que se trata es de permanecer en la línea y rendir cuentas de ella, la necesidad de abandono y la exigencia de la alteridad se mantienen insistentemente, empujan a mantener al discurso en la línea. De lo contrario la reinclusión constante impediría pensar el límite, que, al fin y al cabo, es de lo que se trata. Así, evitando mediante el abandono ser incorporado más acá, y manteniendo la exigencia de un paso irrealizable hacia un lugar (otro lugar, otro lenguaje) que no hay, el discurso desemboca en la línea, un lugar sin espacio, y se sofoca.

Cabría dirigir ahora la atención hacia ese sofoco, pero también es necesario acudir a cuestiones que esbozábamos al principio y que, allí, muy probablemente, parecieron vanas. Desembocando en semejante sofoco ¿por qué insistimos en Heidegger? ¿Por qué volvemos a él? Los interrogantes enmarcan la posibilidad de que, tal y como ya señalamos, este sofoco incumba a Heidegger tanto como a nosotros que ahora volvemos a él. Plantean hasta qué punto su discurso es también el nuestro, y de qué manera entre Heidegger y nosotros, entre su hoy y nuestro hoy se puede establecer la tensión necesaria para justificar que volvamos una y otra vez a él. En resumidas cuentas: se pone en cuestión tanto la figura del autor como la temporalidad del texto.

¿Cabe no volver a Heidegger? Su propia dinámica lo impide. La disolución de las diferencias, la eliminación de la alteridad, el cumplimiento de una disponibilidad y dominio totales, resultan ser un dispositivo en el que tanto autor como tiempo textual se ven gravemente afectados.

Si la dinámica de incorporación y dominio se pone en marcha según un movimiento de desocultación totalizada, la historia, y con ella toda distancia que nos pusiera a salvo del texto heideggeriano manteniendo la lejanía necesaria para conservar el lugar de meros lectores, resulta ser dislocada. Cabe decir que este término, «historia», actúa en el interior del texto de Heidegger según un movimiento determinado, impreso según la misma noción de verdad como desocultación. Ésta imprime una dinámica determinada a aquél. Impide que la historia sea concebida como una mera sucesión de hechos constatables, y la reconduce de tal modo que debe ser entendida según el paso de la ocultación a la desocultación. Así, polarizada por la verdad como *aletheia*, la historia [*Geschichte*] dice ese enviar [*geschehen*] de un término al otro, de lo oculto a

lo desoculto. Ahora bien, precisamente el momento de cumplimiento, el fin y la línea, hacen que dicho movimiento resulte inviable. En el momento en que la disolución de la alteridad se ve cumplida, cuando la disponibilidad se hace total, el envío no cabe, pues precisamente lo que se pone en juego es una desocultación efectiva y completa. Hoy, en el cumplimiento, todo es desocultado, no cabe, como decíamos, elemento no disponible o que pueda interrumpir el continuo de disponibilidad. Si la historia [*Geschichte*] es dislocada se debe a que, como tal, ya no hay *ocultación* desde la que enviar [*geschehen*] nada. El trasvase de lo oculto a lo desoculto en que consiste la verdad histórica, se ve saturado en la falta de diferencia entre los dos polos. No cabe desocultación cuando todo se da ya en lo desoculto y la presencia ha llevado a término su hegemonización. Todo es tasado, administrado y consumido *hoy*.³ El hoy se establece como instancia de totalización, y en él, la historia resulta incorporada y disuelta. De él depende y sobre él pivota todo el movimiento de presentación y disposición incondicionada. Así pues, no hay más historia que la presente, más tiempo que *hoy*.

Es por este *hoy* del cumplimiento por el cual la historia resulta ser radicalmente dislocada. Pero también sobre la base de este hoy, la línea se define por su absoluta actualidad. Resulta irrecusablemente contemporánea. Por consistir en esa determinación técnica del dominio de la totalidad tanto como en su cumplimiento, resulta no ser constatable ni mensurable dentro del ámbito de la tasación historiográfica, y así, queda dentro y ligeramente fuera de su dominio, de igual manera como la lente permite la visión siempre y cuando no resulte visible. Éste deja de ser asumible y encajable en un punto historiográficamente datable, precisamente cuando se somete a una datación sistemática. Así pues, si no hay más historia que hoy, el hoy de Heidegger no dice el hoy de 1955, el hoy en que fue redactada la carta, escrito el artículo o pronunciada la conferencia. Pero a la vez tampoco deja de serlo. No se deja encajar en un punto determinado, haciendo imposible todo intento de discriminación historiográfica. La distancia entre el Heidegger al cual volvemos y nosotros, los que hoy volvemos, se reduce alarmantemente, hasta tal punto que resulta difícil mantener la separación que define a la figura del autor respecto a la del lector. Si el fin de la metafísica es la totalización del dominio nos incumbe *hoy* de manera irremediable, lo haga bajo la rúbrica de Heidegger o no. No puede ser más que absolutamente contemporáneo en un hoy que es tanto el de 1955 como el de 2007, y a la vez ni uno ni otro. Siendo así, una vez se acepta la dinámica heideggeriana ¿cómo no volver *hoy* a él?

§

Al atender al carácter limítrofe del final de la metafísica el propio discurso filosófico (en realidad todo discurso en tanto que metafísico) al cual dirigíamos

³ En un presente en el cual la demanda de presencia es llevada a su cumplimiento total de una vez por todas. Pero también *hoy* como instancia y condición de dicha presentación.

la pregunta testimonia una doble incapacidad. Por un lado, se afirma constantemente en la imposibilidad de llevar a cabo un paso más allá de la línea, puesto que la propia dinámica que conduce al acabamiento aniquila sistemática y absolutamente toda alteridad. Una vez situado en la línea *no hay otro lado* sobre el cual pasar. Falta el lugar *otro* que la propia frontera requiere y muestra, y por lo tanto el cambio exigido en el lenguaje resulta de una vez por todas inalcanzable. Pero por otro lado no hay más salida que permanecer en la línea, insistir una y otra vez en el margen y frontera de la metafísica. Es más, de hecho no parece haber salida alguna. Ante la falta de exterioridad y aceptando la inviabilidad de una salida fuera del discurso metafísico por falta de lugar, tal vez cabría, si de lo que se trata es de mantener un discurso —y es algo que ya estamos haciendo con estas palabras—, intentar llevar a cabo una salida hacia atrás, una especie de retirada que eludiendo de un modo u otro el acabamiento, permitiera seguir con el transcurso del habla metafísica. Equivaldría a una marcha atrás justo en el momento en que, situados en el fin y llevada la totalización del dominio a su extremo, no queda camino alguno por recorrer. A un «volver por donde hemos venido» cuando la frontera a la que se ha llegado no ofrece ni siquiera la posibilidad de prohibir el cruce a otro territorio dado que justamente no hay *otro* territorio, cuando el espacio se cierra y no hay más lugar que el nuestro. Pero en el marco del pensamiento de Heidegger, si mantenemos incondicionalmente la exigencia de abandono antes señalada y propuesta por él mismo, probablemente toda tentativa de «vuelta atrás» se vería absolutamente coartada, lo cual conllevaría una permanencia incondicionada en el fin al exigir un cambio en el lenguaje hasta en el momento mismo en que ya se sabe que ningún cambio está permitido. Retomando los términos de la carta a Jünger, obligaría al discurso metafísico a permanecer *sobre* la línea incluso en el instante en que se ha vislumbrado que dada la falta de lugar no cabe ni cabrá en ningún momento paso alguno sobre ella. Adoptando palabras de Emmanuel Levinas, se trata precisamente de la exigencia ineludible de una imposibilidad: «un exilio sin espacio para acoger a los exiliados» (2000: 87).

Además, con o sin exigencia de abandono y de permanencia en la línea, el propio cumplimiento, ya lo hemos visto, implica su carácter ineludible. Precisamente por su estrategia de inclusión constante, por el exterminio de la alteridad, y por su totalización del dominio en una presentación absoluta, el fin se instala en el *hoy*. *Hoy aquí* somos y estamos en la línea de manera irremediable, con lo cual, la cuestión dirigida al discurso filosófico que inauguraba este artículo sobre cuál sea hoy su lugar y cuál su momento preciso, parece haber encontrado su respuesta.

Pero también señalamos en las primeras líneas cómo aquella pregunta se cerraba nada más haber sido formulada. Cómo, el solo gesto de preguntar por el discurso filosófico daba la respuesta ya por dada, insistiendo en la permanencia de dicho discurso, en su aceptación y en su prolongación. En efecto, proferir una palabra, cualquier palabra en la medida en que está inserta en la dinámica metafísica de cumplimiento y de dominio —y todo movimiento en tanto que metafísico se orienta y dirige hacia el cumplimiento del dominio totalizado—,

nos hace ya cómplices de dicha dinámica, a la vez que nos obliga a dar un paso ilegítimo hacia atrás. Si la situación y el momento del lenguaje filosófico son irrecusablemente *hoy el fin*, cualquier palabra nos pone en el lugar de aquel que lleva a cabo la retirada prohibida, pues todo discurso resulta tal y como hemos dicho, una y otra vez asumido en el interior, reconducido más acá del fin, en un movimiento involuntario que parece eludir constantemente la situación límite en la cual irrecusablemente nos encontramos. Como ya decíamos, intentando atender al estatuto del fin no hacemos otra cosa que no sea huir de él, a pesar de que constituye el momento y el lugar que le corresponde.

Insertos en él, el discurso metafísico, incluido aquel que se dirige y que pretende mantenerse en el final, el de Heidegger, no deja otra opción que *volver* una y otra vez con tal de que una sola palabra sea pronunciada o escrita. Es más, ya antes de la escritura o la pronunciación, toda palabra, ligada e insertada ya en el gran discurso metafísico que le precede, se ve regida y polarizada por el gesto de la vuelta, el retorno y la reinsertión continuada.

Ahora bien, en el fin de la metafísica el discurso filosófico ha de rendir cuentas de su carácter contemporáneo y final, aunque a la vez testimonie su radical incapacidad a la hora de hacerlo. El lenguaje parece asumir su propio fracaso a la hora de hacerse cargo de sí mismo y de su situación, abocado a la suspensión y el ahogo. Entonces, la ubicación en el fin ¿no empujará irremediamente a un «no-decir»? ¿No se apunta hacia un silencio? Pero ¿acaso el silencio no había sido también agregado al sistema técnico de dominio? ¿No había pasado a ocupar el lugar de un elemento más de la cadena técnica de comunicación?

Situarse en el fin equivale pues a situarse en un lugar sin espacio, en una línea sin dimensiones, en el «lugar del «no-lugar» en que resulta imposible adquirir cualquier posición. Si de lo que se trata es de atender al fin y hacerse cargo de la actualidad de todo texto filosófico, o no filosófico, no cabe —a pesar de de *tesis*, de *plazas* y *cátedras* que mantienen y prolongan, del mismo modo en que lo hace este artículo, el discurso y la elusión del fin— más que aceptar lo inaceptable: la falta de lugar y la imposibilidad de toda *tesis* (posición).

El discurso se ve actualmente dislocado en la aporética de la línea. Así, hoy deviene *dis-curso*: falta de curso, no paso más allá.

Ni siquiera queda el silencio, o al menos, no el silencio en tanto que interrupción de la comunicación. Tampoco un silencio elocuente, significativo ni propositivo. De haber no habría más que la interrogación monótona, que en la falta declarada de respuesta, suspendería indefinidamente el discurso, abriendo quizá así ese «no-decir» del «no-lugar». En palabras de Maurice Blanchot:

Interrogar, buscar, es excluirse de los privilegios del lenguaje afirmativo, es decir, establecido, hablar más allá del habla, abrirla y mantenerla en suspenso (2001: 90).

No queda más que callar o dirigir un paso que queda en suspenso y que se ve quebrantado desde el primer movimiento. Sea como sea, al menos, por ahora, *preguntar*: poner el acento agudo en lo no dicho, en el no decir. Pero preguntar sin esperanza, hoy en el fin.

Así, en lugar del cierre ejercido por la respuesta nos mantenemos en la continua interrogación y en el vacío de su «no-respuesta».

¿Cómo (no-)decir?

REFERENCIAS:

- BLANCHOT, Maurice. (2001). El discurso filosófico. En *Archipiélago*, 49.
- HEIDEGGER, Martin. (1994). Hacia la pregunta del ser. En *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Paidós.
- . (2000). Hacia la pregunta del ser. En *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.
- . (2001). La pregunta por la técnica. En *Conferencia y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- HEIDEGGER, Martin y Ernst JÜNGER. (1994). *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Paidós.
- JÜNGER, Ernst. (1994). Sobre la línea. En *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Paidós.
- LEYTE, Arturo. (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.
- LEVINAS, Emmanuel. (2000). *Sobre Maurice Blanchot*. Madrid: Editorial Trotta.

RECEPCIÓN: MARZO DE 2007

ACEPTACIÓN: ABRIL DE 2007