

**Anales del Seminario
de Historia de la
Filosofía**

Filosofía

Anales del Seminario de Historia de la

Filosofía

ISSN: 0211-2337

revistaanales@filos.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid

España

Llorente, Jaime

Topología de la patencia ontológica. Sobre la relación hombre-ser en Heidegger y Severino
Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 29, núm. 1, enero-junio, 2012, pp. 241-264

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133103011>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Topología de la patencia ontológica. Sobre la relación hombre-ser en Heidegger y Severino

Topology of ontological patence. On the relation man-being in Heidegger and Severino

Jaime LLORENTE

Departamento de Filosofía del I.E.S. “Campo de Calatrava” (Ciudad Real)

Recibido: 21-12-2010

Aceptado: 24-10-2011

Resumen

El presente artículo persigue el propósito de mostrar la convergencia entre las concepciones “antropológicas” derivadas de las tesis de Heidegger y Severino acerca de la verdad del Ser. Ambas propuestas filosóficas mantienen esenciales puntos de coincidencia en lo relativo a su común consideración de lo humano como “lugar” o “iόpos” en el cual acontece la manifestación del ser y en cuyo interior éste accede a la iluminación y la palabra (a pesar de sus divergentes puntos de vista en referencia a la relación entre ser y temporalidad). En oposición a la perspectiva teórica compartida por ambos, el estudio propone la superación de la intuición del Ser subyacente a ésta, y su sustitución por una igualmente “no metafísica” consideración relativa a la relación entre hombre y Ser que apela a un tipo de vinculación entre ambos más originaria que la apuntada por el concepto de “pertenencia mutua”.

Palabras clave: Alteridad, Copertenencia, Eternidad, Libertad, lugar del aparecer, Requerimiento, Ser.

Abstract

The present article seeks to show the convergence between the “anthropological” conceptions derived from Heidegger and Severino’s theses concerning the truth of being. Both philosophical proposals conserve several essential points of coincidence in reference to their common consideration of the human as a “place” or

tópos in which the manifestation of being occurs, and where being gains access to illumination and language (in spite of their divergent points of view about relation between being and temporality). In opposition to the theoretical perspective shared by both philosophers, the study proposes the surmounting of the underlying intuition to this perspective, and its replacement by an equally non-metaphysical understanding concerning relation between man and being that resorts to a kind of link between them more original than the bond indicated by the concept of “mutual belonging”.

Keywords: Alterity, Being, Eternity, Freedom, mutual belonging, place of appearance, Requirement.

1. Lo “antropológico” como reflejo espejular de la facticidad

Podría considerarse que, en buena medida, la práctica totalidad de las concepciones “antropológicas” derivadas de la ontología contemporánea confluyen, a través del decurso de divergentes y heteróclitos caminos, en el hecho de admitir ser contempladas en términos de un común *corpus* de comentarios a pie de página del *dictum* de Alexandre Kojève conforme al cual “Si el Ser en su totalidad no es solamente Ser puro y simple (*Sein*), sino verdad, concepto, idea o espíritu, es únicamente porque él implica en su existencia real a una realidad humana o parlante, capaz de equivocarse y corregir sus errores. Sin el hombre, el Ser sería mudo: estaría ahí (*Dasein*), pero no sería verdadero (*Das Wahre*)”¹. Tal vestigio resulta rastreable y apreciablemente patente, no sólo en el marco de la –a este respecto, fundamental– ontología heideggeriana, sino asimismo en el contexto de propuestas teóricas investidas de tan aparentemente heterogéneo cariz como las apuntadas por el “neoparmenidismo metafísico” de Emanuele Severino o las implícitamente invisibilizadas en la noción merleauptoniana de *chair du monde* (“carne del mundo”). Noción presente en los escritos tardíos que muestran los últimos desarrollos de su pensamiento fenomenológico, cristalizados en fórmulas tales como “*psychanalyse de la Nature: c'est la chair, la mère*” (“psicoanálisis de la naturaleza: es la carne, la madre”).² Circunscribiendo nuestro prisma de análisis al círculo acotado por el tra-

¹ Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 2000, p. 464.

² Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 2002, p. 315 y ss. Tal vez, la más significativa excepción a esta remarcable tendencia de la reflexión filosófica contemporánea, resulte constituida por el –a juicio de Derrida– “más revolucionario pensamiento de la actualidad”, es decir, por la “metafísica antiontológica” de la alteridad del rostro del otro (*visage d'autrui*) elaborada por Emmanuel Lévinas, en cuyo seno la autoepifanía del Ser a través del *órganon* espejular que resultaría ser, en último término, la conciencia humana, es degradada y tornada mero fenómeno subsidiario; superfluo “lujo del Ser”: “Ser del ente cuyo lugar está en la luz, que es razón de sí y cuya repetición

tamiento que la cuestión relativa al nexo de articulación entre la donación del Ser y la apertura noética del hombre recibe en el seno del pensamiento de Heidegger y Severino, nos es necesario comenzar por una aclaración acerca del modo en el que el acontecer esencial ligado a tal vínculo es señalado y fijado terminológicamente por parte de ambos pensadores.

En *Der Satz der Identität* (1957), uno de los *loci classici* en los cuales resulta formulada con mayor volumen de explicitud la tesis de Heidegger acerca del Ser en cuanto “acto de pertenencia mutua” (*Zusammengehören*) originario entre éste y el hombre, aparecen ya las pautas conceptuales fundamentales cuya significación determina la comprensión heideggeriana de “la más difícil de pensar de todas las relaciones” en su integridad: “lo distintivo del hombre radica en que, como ser que piensa y que está abierto al Ser, se encuentra delante de él, permanece en relación con él, y de este modo, le corresponde (*und ihm so entspricht*). El hombre es propiamente esta relación de correspondencia (*Bezug der Entsprechung*) y solamente eso”³. Con ello, en principio, no se alude a un tipo de enlace conexivo de carácter disímétricamente unilateral, sino que tal vinculación ha de ser pensada –cuando se contempla desde el polo opuesto– en clave de referencialidad recíproca: “El Ser sólo se esencia y dura (*west und währt*) en tanto que llega hasta el hombre con su llamada (*Anspruch*), pues el hombre es el primero que, abierto al Ser, deja que éste venga a él como presencia. Tal llegada a la presencia necesita de lo abierto de un claro (*braucht das Offene einer Lichtung*)”⁴. Esta región despejada que el “esenciararse” (*An-wesenheit*) del Ser precisa con necesidad en cuanto indispensable lugar (*tópos*) de su *enárgeia* (“patencia”); de su “plateada” refulgencia devenida patente y mani-fiesta (esto es, literalmente “asible con la mano” o susceptible de ser captada mediante la mirada), es precisamente la constitutiva franquía ontológica (*Erschlossenheit*) privativa del hombre en cuanto *Da-sein*. El Ser se muestra aquí, pues, a modo de instancia “teatral”, es decir observada (conforme al modelo del *théâtron*) “teórico-visualmente” por un espectador que oficia simultáneamente como actor principal (y único) y como escenario de una representación en la cual –como resulta perceptivo en todo espectáculo– la presencia del público supone la condición esencial que permite la existencia misma de la obra y le confiere sentido. Esta

en la psique o en la subjetividad sería un lujo para la economía del ser (*un luxe pour l'économie de l'être*)” (Lévinas, E., “Énigme et phénomène”, en: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 1988, p. 213).

³ Heidegger, M., *Identität und Differenz, Gesamtausgabe* (en adelante *GA*) Band 11, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006, p. 39. En análogo sentido reinterpreta retrospectivamente Heidegger la célebre frase de *Sein und Zeit* “La esencia del *Dasein* reside en su existencia” en *Brief über den Humanismus*: “lo que dice la frase es que el hombre se presenta de tal modo que es el «aquí», es decir, el claro del Ser. Este ser del aquí, y sólo él, tiene el rasgo fundamental de la ex-sistencia, es decir, del extático estar dentro (*exstatischen Innestehens*) de la verdad del Ser” (*Wegmarken*, *GA* 9, p. 325).

⁴ *Identität und Differenz*, ed. cit., pp. 39-40 (en lo sucesivo *ID*).

alusión a los conceptos de “representación” y espectáculo” reviste pregnancia en la medida en que el segundo término juega un decisivo rol en el contexto de la interpretación severiniana de la esencia del hombre (como se observará posteriormente), mientras que el primero entraña directamente con la puntualización crítica dirigida por Heidegger contra el “pensar metafísico-representativo” tradicional.

Tal “pensar representativo” (*vorstellenden Denken*) característico de la moderna filosofía de la subjetividad, presenta el mutuo “dejarse pertenecer” (*Gehörenlassen*) de hombre y Ser bajo el insuficiente y distorsionado ropaje de un mero “entrelazamiento” (*Verflechtung*). Se impone, pues, la necesidad de un “salto” conducente a la implantación del discurso “onto-antropológico” en el ámbito de un territorio externo a tal esquema de representación de la cuestión; salto que paradójicamente nos reubicaría, no en una esfera trascendente a la anterior, sino más bien en aquella “donde estamos ya admitidos (*schon eingelassen*): la pertenencia al Ser. El Ser mismo nos pertenece, puesto que sólo en nosotros puede esenciar (*wesen*) como Ser, es decir, presentarse (*an-wesen*)⁵. Es de este modo como el acto de “autoposición alternante” (*wechselweisen Sichstellen*) instituido por el reflujo recíproco entre las respectivas esencias de “hombre” y “Ser”, viene a desembocar en una prodigalidad definida por la donación mutua y de carácter homeostáticamente simétrico: “de la misma forma que el hombre es dado en propiedad (*vereignet*) al Ser, el Ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad (*zugeeignet*) al hombre”⁶. Esta simultaneidad “sincrónica” atribuida a la comutativa *Vereignigung* o “apropiación” entre Ser y hombre, pone de relieve el pretendido carácter de originariedad absoluta que reviste el acontecer del *Ereignis*⁷. No se trata de que Ser y hombre resulten pensables inicialmente al margen de esta referencia recíproca, en cuanto

⁵ ID, p. 41. El uso de la partícula adverbial “*schon*” (“ya”) resulta aquí –como es habitual en Heidegger– sumamente significativa en cuanto indicación relativa al carácter originariamente “predado” que confiere a la significación del subsiguiente verbo al que acompaña. Así sucede en el caso del *Faktum* prerreflexivo que constituye el “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-Sein*) como estructura o existenciario propio del *Dasein* y, en cuanto tal, radicalmente previo a toda tematización “epistemológica” relativa a la representación de un objeto por parte de un sujeto cognosciente; y de este modo, asimismo, es necesario considerarlo en el presente contexto: “El conocimiento mismo se fundamenta de antemano en un estar-ya-en-medio-del-mundo (*einem Schon-sei-bei-der Welt*), que constituye esencialmente el ser del *Dasein* [...] el cual, por su modo primario de ser, ya está siempre «fuera» (*immer schon „draußen“*) junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez (*der je schon entdeckten Welt*)” (Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, pp. 61-62. En lo sucesivo *SuZ*).

⁶ ID, p. 45

⁷ Originariedad patente en la medida en que Heidegger recusa “la engañosa opinión de que el Ser se esenciaría por sí y el *Dasein* asumiera la relación con el Ser”. Muy al contrario “La referencia del *Dasein* al Ser pertenece al esenciarse del Ser mismo, lo que también puede decirse así: el Ser necesita al *Dasein*, no se esencia en absoluto sin este acontecimiento. Tan extraño es el *Ereignis* que, a través de la referencia al otro parece ser completado, donde sin embargo no se esencia radicalmente de otro modo” (Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie .GA 65*, p. 254. En lo sucesivo *BZP*).

elementos desgajados de ella y dotados de un *status* ontológico y una esencia propia y particular en cada caso, para proceder ulteriormente a articularlos y ensamblarlos merced a la localización de un nexo de tangencia común, sino que tal vínculo de referencia y requerimiento mutuo se da *immer schon* (“siempre ya”) de forma radicalmente originaria y “apriórica” con simultaneidad a la consideración de la naturaleza constitutiva de cada uno de ellos⁸.

Este sesgo de originariedad absoluta ínsito en la más profunda esencia del evento de apropiación entre percepción y facticidad ontológica, resulta suscrito –con análogo volumen de rotundidad– por las tesis apuntadas al respecto por Severino; no sin introducir, no obstante, una pregnante y significativa variación: aquella referente a la consideración de la temporalidad propia de las dos instancias en juego. En efecto, desde la perspectiva del “neoparmenidismo crítico” severiniano, ambos (hombre y Ser) han de ser pensados desde el prisma teórico conforme al cual toda determinación óntica, todo ente (desde el más sumido en la insignificancia y la inanidad hasta el hipotético *summum ens* postulado por la ontoteología tradicional) constituye fundamentalmente, en lo hondo de su esencia, “una no-nada”: una particular ejemplificación de “positivo ontológico”, y en cuanto tal, un *etwas* (un “algo”) cuyo “no ser” resulta tan inconcebible como “empíricamente” inexperimentable. La afirmación de la realidad del devenir (entendido como la evidencia “empírico-noética” del tránsito del ser a la nada o de la nada al ser por parte de un existente concreto) situada en el inconsciente del *éthos* propio de la civilización occidental y cuyo influjo impregna larvadamente la totalidad de las expresiones teórico-culturales emanadas de ésta, implica, pues, la caída en la *estrema follia* (“suprema locura”). Ésta consiste en la convicción latente en el “inconsciente del inconsciente de occidente” cuya vesánica palabra nombra con anuencia la más extrema de las imposibilidades: la relativa a que “el ente no sea” o –lo que es equivalente– a que “el ser sea nada”⁹.

⁸ En cierto sentido, de modo análogo a como el *Dasein* se muestra radicalmente refractario a ser concebido en términos de elemento “encapsuladamente noético” que ocasionalmente estableciese contingentes relaciones con un “afuera” o “mundo objetivo” cuya exterioridad resultaría susceptible de ser suspendida y retomada de forma virtual: “el *Dasein* no sale de su esfera interna en la que estaría primariamente encapsulado (*verkapselt*), sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre (*immer schon*) “fuera”, junto a un ente que comparece en el mundo ya en cada ocasión descubierto” (*SuZ*, p. 62).

⁹ La propia alusión heideggeriana anteriormente reseñada y según la cual “el Ser solamente *west und währt* (“es y dura”) en la medida en que...” (la conclusión posterior deviene aquí irrelevante), mostraría paladinamente, según Severino, el tácito “nihilismo metafísico” del cual Heidegger –al igual que la entera tradición metafísica occidental– hace subrepticia e inconscientemente gala; dado que tal referencia a la “duración” del Ser implica de modo larvado que éste “se da” solamente mientras (*während*) dura (*währt*), y por tanto, no necesariamente siempre. Con ello se deja indirectamente abierta la puerta a la auténtica “posibilidad de la imposibilidad”, a saber: aquella que indica la virtual eventualidad de que “exista un momento” en el cual “el Ser no sea”, esto es, “sea nada”.

El presupuesto implícito en la negación de “la fe en el devenir”, esto es, en el rechazo de la “extrema locura” que afirma la posibilidad o manifestabilidad de la aniquilación de la cosa, es la inversa afirmación de la constitutiva eternidad e inmutabilidad de todo ente en cuanto instancia radicalmente revestida de absoluta inmarcesibilidad y puesta, por tanto, eternamente y desde siempre “a salvo de la nada”. Tal refugio eterno que acoge de forma igualmente eterna a cada existente, incluye asimismo en su seno al particular “ente” o “positivo” que es el aparecer mismo de los entes, es decir, su “ser” entendido –al modo heideggeriano– como evento no óntico-determinado (*Sein*) que propicia la aparición del existente concreto (*Seiendes*) que él mismo no es, retrayéndose en ontológica retirada (*Entzug*) con simultaneidad a tal acto de iluminación. En consonancia con lo anterior, también el peculiar “ente” constituido por el “pensamiento”, “la conciencia”, la “percepción”, o simplemente la *réalité humaine* (canónica traducción francesa para nombrar al *Dasein* y su intrínseca “apertura” u *Offenheit* al Ser), resulta acogido desde y para siempre en el remanso sempiternamente alejado del devenir, es decir, ha de ser contemplado como determinación tan necesariamente investida de eternidad como todas las demás. La caracterización que viene de ser esbozada sitúa, pues, a los elementos implicados en el evento (*Ereignis*) del “mutuo pertenecerse” (*Zusammengehören*) apuntado por Heidegger, en las coordenadas estudiadas por el pensamiento severiniano.

A modo de conclusión provisional, cabría indicar que Heidegger y Severino coinciden en subrayar la originariedad radical contenida en el acto de remisión mutua entre Ser y hombre, a la vez que difieren en lo referente a su respectiva consideración del *status* “ontotemporal” susceptible de ser atribuido a uno y otro¹⁰. También para “Severino (como para Heidegger) “El Ser está destinado a aparecer. En este destino reside la esencia del hombre. El significado originario del «alma», la «mente», el «pensamiento», la «conciencia», etc. es su ponerse como aparecer del Ser. Y «yo» significa el aparecer en cuanto tiene como contenido a sí mismo, es decir, expresa de forma concisa la identidad de la forma y del contenido. El hombre no sólo es eterno, como todo ente, sino que es también el lugar (*luogo*) en el que lo eterno se manifiesta eternamente”¹¹. El rasgo decisivo que introduce una radical cesura entre las, –por lo demás, estrechamente convergentes– tesis comúnmente mantenidas por ambos pensadores en lo referente a la posición de lo humano como “lugar” o “claro” (*tópos-Lichtung*) en cuyo seno acontece la verdad del Ser y su

¹⁰ Ya en una temprana formulación, Severino apunta a la naturaleza esencialmente temporal y “finita” atribuida –según él– por Heidegger al Ser: “Heidegger acepta implícitamente las temáticas de la ontología clásica relativas al concepto de devenir, de contingencia y, por tanto, de finitud, pero tal temática es transportada al plano ontológico, esto es, considerada en una aplicación particular” (Severino, E., *Heidegger e la metafísica*, Milano, Adelphi, 1994, p. 239).

¹¹ Severino, E., *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 2005, p. 198 (en adelante EN).

patencia conducida al lenguaje, radica en que Severino proclama explícitamente el compartido carácter eterno de los dos elementos incluidos en tal evento originario de polaridad recíprocamente referencial, mientras que Heidegger guarda un significativo silencio al respecto o, cuanto menos, se limita (al modo del oráculo delfico heraclíeo y su característico *sémainein*) a señalar indicativamente mediante signos –no exentos de cierta difusa ambigüedad– en dirección totalmente opuesta¹². Comienza a apreciarse, de este modo, que el contenido concreto o “material” del cual se dota a los inicialmente “formalizados” o meramente aludidos protagonistas del *agōn* (“conflicto”) que instituye la “réplica” entre *Sein* y *Da-sein*, determina las consecuencias ulteriores que se derivan de esta inicialmente “fenomenológica” descripción relacional.

En efecto, la “curiosa herejía” (*merkwürdige Irrglaube*)¹³ indicada por Heidegger en referencia a la tesis que establece una relación directamente proporcional entre el grado de duración temporal del Ser y su volumen de entidad, constituye justamente el núcleo esencial de la ontología de Severino, quien, a la inversa, contempla a Heidegger como epigonal paladín de una larvada tradición que considera al Ser como instancia esencialmente ligada a la temporalidad y la historicidad. *Irr-glaube versus estrema follia*, pues: “fe errada” (en la eternidad del Ser) contra errada y mórbida “fe en el devenir”. Ahora bien, más allá del contenido “temporal” concreto del que se dote ulteriormente al Ser, lo cierto es que tanto la postura “herética” severiniana como la “ortodoxa” heideggeriana confluyen en lo esencial, a saber: en la enfatización del irrefragable atenimiento del hombre a la advocante exterioridad de un ámbito que lo precede y supera¹⁴. Ello implica la exposición –en

¹² En el sentido en que lo hace, por ejemplo, en el contexto de la discusión acerca de la posibilidad de la existencia de *aeternae veritates* en *Sein und Zeit*: “Hay verdad sólo en cuanto y mientras el *Dasein es*. El ente sólo es descubierto cuando y abierto a la patencia (*erschlossen*) mientras el *Dasein es* en general. [...] Que haya “verdades eternas” sólo quedará suficientemente demostrado cuando se consiga probar que el *Dasein* fue y será por toda la eternidad [justamente la tesis asentada por Severino]. Mientras falte tal prueba, la proposición seguirá siendo una afirmación fantástica” (*SuZ*, pp. 226-227).

¹³ “que el Ser tuviera que ser siempre, y cuanto más permanentemente y más tiempo sea, tanto más ente” (*BZP*, p. 255).

¹⁴ En la entrevista concedida a *Der Spiegel*, Heidegger expresa con singular explicitud y contundencia la relación entre Ser, hombre y técnica, considerando a la tercera como prefiguración del *Ereignis* entre los dos primeros: “[el ser] necesita del hombre, el ser no es ser sin que el hombre le sea necesario para su manifestación, salvaguardia y configuración. La esencia de la técnica la veo en lo que denomino la “im-posición” (*Ge-stell*) [...]. El imperio de la “im-posición” significa: el hombre está colocado, requerido y provocado (*herausgefordert*) por un poder que se manifiesta en la esencia de la técnica. Precisamente en la experiencia de que el hombre está colocado por algo que no es él mismo y que no domina, se le muestra la posibilidad de comprender que el hombre es necesitado por el Ser” (Heidegger, M., *Escritos sobre la Universidad alemana*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 72). Es en este mismo sentido en el que es necesario comprender la inicialmente enigmática afirmación conforme a la cual “El *Ereignis* une al hombre y al Ser en su esencial juntura mutua. En el *Ge-stell* observamos

absoluto exorable— del hombre a una instancia cuyo contenido y naturaleza propia (ulteriormente “descubierta” o susceptible de ser fijada hermenéuticamente con posterioridad) acaece o “cae sobre él” de forma irremisible, sin que se dé margen alguno de libertad para la elusión de tal vínculo o para su hipotética suspensión “voluntaria”. Esta es la raigambre más profunda susceptible de dar razón del uso de “fórmulas-respuesta” tales como “aquel empleado [en el sentido de “usado”, “utilizado” o “requerido”] por el Ser con el fin de sostener el esenciarirse de la verdad del Ser”¹⁵ en referencia a la típicamente heideggeriana cuestión “*Wer [no Was] ist der Mensch?*: “¿Quién (no “qué”) es el hombre?”.

un primer y persistente destello (*Aufblitzen*) del *Ereignis* [...]. En el *Ge-stell* avizoramos un mutuo pertenecerse (*Zusammengehören*) de hombre y Ser” (*ID*, p. 47).

¹⁵ “Jener, der gebraucht wird vom Seyn zum Ausstehen der Wesung der Wahrheit des Seyns” (*BZP*, p. 318). Las virtuales implicaciones políticas derivadas de tal tesis resultan fácilmente deducibles más allá del potencial establecimiento de nexos (la archimandita y estéril polémica en torno a la naturaleza del compromiso político de Heidegger con el nacionalsocialismo) entre “pensar meditativo del Ser” y totalitarismo político. Habida cuenta del general “formalismo” inicial merced al cual se establece la apropiación Ser-hombre en el acontecer del *Ereignis*, resulta subsidiario -desde el punto de vista del “hallarse irremediablemente apropiado” en general- que la instancia hacia la que apunta la copertenencia y que precisa al “*Dasein* ciudadano”, asuma un contenido político-institucional fácticamente concreto u otro. No se halla menos políticamente “extático” en su pública *Erschlossenheit* el individuo “apropiado” por un contingentemente dado orden totalitario, que el “requerido” por los deberes para con el bien común en el marco de un estado de cosas definido por la vigencia del parlamentarismo democrático tardoindustrial (de ahí que el pensamiento llamado “izquierdista radical” recuse tal *establishment* motejándolo de “pseudodemocracia” o “democracia meramente formal”). No desde el prisma de la concreta praxis política propia de uno y otro, desde luego (las diferencias resultan palpable e intuitivamente evidentes), pero sí desde la perspectiva de la facticidad bruta del hallarse referido a una exterioridad “positiva” (en sentido schellingniano), ya sea de orden ontológico o político, no susceptible de elección (aunque sí de modificación formal o parcial mediante los mecanismos de participación democrática) y que, en cuanto tal, no admite defeción radical alguna. A tal respecto, no deja de resultar llamativa (por explícita) la crítica –primero abierta y posteriormente tácita– formulada por el Heidegger de *Besinnung* al colectivismo gregario y antiindividualista encarnado en el “sujeto popular” preconizado por Hitler y sus “pobres diablos” (*Die armen Tröpfe!*) en quienes Heidegger ve encarnarse –nada menos– la “renuncia a toda esencial cuestionabilidad de la esencia humana con respecto a su oculta referencia al Ser” (*GA* 66, pp. 122-123 y 144). El de Heidegger, más que un “nacionalsocialismo privado” es un “nacionalsocialismo platónico”, es decir, ingenuamente perverso por abstracto. No es posible (ni recomendable) considerar la “esencia” de un movimiento político en su supuesta “verdad y grandeza internas” y al margen de sus “externas, demasiado externas” implicaciones y consecuencias prácticas concretas, sin que tal soslayo revierta, a su vez, en ciertos “conocidos, demasiado conocidos” errores políticos.

De modo análogo, el *factum brutum* del hallarse inserto en la *Geworfenheit* (el “estar arrojado a”) expuesta a la violenta “fuerza imperante” (una expresión no exenta de connotaciones políticas) del Ser, torna químérica –y aun autodestructiva– toda hipotética tentativa de defeción o “de-serción” ontológica. De ello se sigue el carácter intrínsecamente “problemático” que Heidegger (con el inestimable apoyo de un hermenéuticamente distorsionado Sófocles) observa en el fenómeno de la autoeliminación en cuanto *tò deinótaton kath' exokhén*: (“lo terrible por excelencia”). También a tal respecto, el *Dasein* se encuentra –por emplear la expresión de Levinas en *De l'evasion*– “clavado” o *rivé* al Ser sin posibilidad de remisión.

2. La “materialidad” de la topología (*Erörterung*) del Ser: la localización del *tópos* del aparecer y la cuestión de la libertad

Al hilo de lo recién indicado, resulta palmario que la asunción del propio concepto –característicamente tardoheideggeriano– de “historia del Ser” (*Geschichte des Seins*), introduce ya el *Geschehen* (“el acontecer”) en el núcleo mismo de la esencia más profunda del Ser, y por tanto también la temporalidad, la transitoriedad y la finitud necesariamente ligadas a él. Desde el punto de vista de Severino –para quien el pensamiento de Heidegger pertenece al sentido occidental del devenir de modo inequívoco–, tal asunción constituye un esencial rasgo definitorio de la precariedad y transitoriedad del Ser característicamente asociada al “nihilismo metafísico”: a la mixtura de fe y convicción racional que considera que en último término el ser es nada. Para Severino, inversamente, la “historia” es, antes que ninguna otra cosa, crónica de la aparición de lo eterno; relato del proceso en el que consiste el presentarse y retirarse de lo *aei dion*: lo sempiternamente susceptible de resplandecer cuando surge a la luz del *phaínesthai* (del “manifestarse”) en el horizonte fenomenológico configurado por el *cerchio dell’ apparire* (“cerco del aparecer”). Nada más¹⁶. Tal acto de epifanía-ocultación de lo esencialmente inmarcesible (similar al fenómeno de “salida” y “posición” de un sol permanentemente existente aun cuando no aparece en su particular “horizonte fenoménico”), tiene lugar precisamente en el interior del *tópos* constituido por el “testigo” o *mártys* de esta epifanía ontológica, y cuya recepción del “espectáculo eterno del ser” coincide con la eclosión de tal “cerco”: el “yo” del hombre contemplado como “este lugar eterno en el cual nacen los mundos” (*questo luogo eterno in cui nascono i mondi*)¹⁷. El *peccator* severiniano, aquel que incurre en “grave falta” o *hamártema*, es justamente quien deja al Ser sin “ser atestiguado”: *a-márturos*, dado que “si la olvidada esen-

¹⁶ “Ni siquiera se sospecha que el individuo pueda tener que ver siempre y esencialmente con la historia del mundo –esto es, con la historia del aparecer del ser– y que por tanto no le pueda ser indiferente ni el más lejano pasado ni el más lejano futuro del hombre. Yo no soy una determinación empírica, sino el actual y eterno aparecer del ser” (*EN*, p. 155).

¹⁷ *EN*, pp. 164-165. Habría que decir, más bien, “el lugar eterno en el que se reflejan los ingénitos mundos”, so pena de involuntaria recaída en el nihilismo metafísico y su enajenado lenguaje (el presente en el uso de verbos como *nascor-nascere*, por ejemplo), es decir, en flagrante acto de *hamartía*: “falta” o *peccatus* entendida como alienación de la obligación de prestar testimonio (*martyrion*) o atestigar el aparecer de lo eterno. Aunque ni el término *mártys* (“testigo”) ni la constelación semántica a él asociada, son mencionados explícitamente por Severino en este contexto, nos parece, no obstante, sumamente pertinente su aplicación a la hora de propiciar la correcta intelección de su propuesta “onto-antropológica”. Tal vez, el pasaje más próximo a la significación aquí atribuida a tal familia lingüística de toda la producción severiniana, se halle en el capítulo dedicado a la elucidación de la expresión de Empédocles “mira a los testigos”: *epimártyla dérkey*” (*Il parricidio mancato*, Adelphi, 1985, p. 63 y ss.), donde, por lo demás, el análisis se centra más en las variantes asociadas al verbo *dérkomai* (“mirar fijamente”) que en los “testigos” hacia los que apunta la admonición.

cia del hombre es el aparecer del ser [...], el hombre es el lugar en el que Dios, esto es, el ser, se muestra (y sólo el ser puede mostrarse)”¹⁸.

Así pues, tanto Heidegger como Severino llevan a efecto la superación de la concepción tradicional del hombre en cuanto *animal rationale* o *zōon* que se define fundamentalmente merced al *ékhein*, a la “posesión” de algo (un inequívoco signo de la interpretación de lo humano desde la *Tierheit*; la “animalidad”, según Heidegger), aun cuando su patrimonio quintaesencial incluya al propio *lógos*. El marasmo de la racionalidad como rasgo constitutivo de la naturaleza de lo humano, supone aquí la inversa pujanza de la “guarda” y “escucha” del Ser como “nueva” —a la vez que originaria— esencia del hombre¹⁹. Ahora bien, ¿Es el hombre libre para aceptar o rechazar este evento de “asignación” (“*Zugewiesenheit*”, lo llama Heidegger²⁰)? ¿Lo es el Ser para prescindir de él? La cuestión de la libertad se vincula, pues, tanto a la de la originariedad del acontecimiento de apropiación mutua (un vínculo adquirido, no constitutivamente dado, es siempre susceptible de hipotética revocación y rescisión), como a la relativa al grado de requerimiento o “necesidad” mostrado por cada uno de los elementos así apropiados en referencia al otro.

¹⁸ EN, p. 174. Es por ello que Severino no considera filosóficamente problemático el acto de la “encarnación” de Dios, esto es, el hecho de que “Dios habite entre los hombres” (*Ibid.*), puesto que, desde tal perspectiva, Jesús (el “hijo del hombre”, es decir, “el hombre en sentido propio”) devendría máximo “testigo-mártir” de la patencia ontoteológica del ser; “sujeto” ejemplificador de la capacidad de “dar fe” de modo eminente de la inexhaustible e inmarcesible entidad de lo *theion* (“lo divino”). De ahí lo apropiado del uso de términos tan estrechamente ligados al lenguaje religioso como *peccatus* o *hamartía*, dado que para Severino “la identidad de lo diferente está envuelta originariamente en una preciosa ambigüedad [...]. Decimos que esta ambigüedad es preciosa porque es el presentimiento de la suprema verdad metafísica: que, en cierto sentido, la totalidad es θεῖον” (*Ibid.*, p. 396). Asimismo: “cuando del árbol no se dice (solamente) que no es el monte, sino que se dice que es y que no puede suceder que no sea, entonces cada ser adopta semblante (*volto*) divino [...]. En cuanto es y no puede ocurrir que no sea, entonces este árbol es ya θεῖον, si ó θεός es el ser en su inmutable plenitud” (*Ibid.*, p. 58).

¹⁹ Las palabras “guarda” (*Wahrnis, custodia*) y “escucha” (*Hören, ascolto*) resultan significativamente comunes a la terminología teórica de Severino y Heidegger. Así, el primero escribe: “La filosofía no custodia una verdad con la cual el hombre haya tenido la fortuna de toparse en cierto momento de su historia: el hombre es la eterna aparición de la verdad del ser. Y la filosofía es el emerger de esta escucha (*ascolto*) esencial —en la que consiste precisamente la esencia del hombre— una vez que se ha abandonado toda otra escucha” (EN, p. 200). Por su parte, Heidegger afirma: “Toda palabra hablada es ya respuesta: contra-decir, decir que viene al encuentro, decir escuchante (*hörendes Sagen*). La apropiación de los mortales en el decir (*Sage*) libera al ser humano hacia el uso (*Brauch*) desde el cual el hombre es requerido (*gebraucht*) para llevar el decir no sonoro al resonar (*Verlauten*) del lenguaje” (Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, p. 249). Asimismo, en múltiples ocasiones, Severino caracteriza la esencia del hombre como “guarda de la verdad del ser” y define a éste como *l'eterno custode della verità dell'essere*: “el eterno guardián de la verdad del ser” (EN, p. 225).

²⁰ Heidegger, M., *Besinnung*, GA 66, p. 148. En este pasaje habla Heidegger de “*Zugewiesenheit ins sie*” (“adjudicación a sí”) en referencia al hecho de ser el hombre asignado o conferido a la tarea (*Aufgabe*) de la escucha y guarda del Ser.

Tanto para Heidegger como para Severino, el carácter originario y “aprióricamente” dado del nexo de entrelazamiento entre Ser y hombre se halla ubicado más allá de toda duda o posibilidad de cuestionamiento. Observada desde tal prisma, toda potencial tentativa de suspensión o quiebra del acto de copertenencia entre ambos (considerada, por lo demás, como imposible, habida cuenta de su carácter radicalmente originario) redundaría en renuncia y disolución de la esencia más profunda que define y caracteriza a cada uno de ellos. Ahora bien, ¿resulta simétricamente equivalente y nivelado el volumen de remisión necesaria entre uno y otro? ¿No se desliza una inquietantemente sugerida disimetría al respecto que atañe tanto al grado de “beneficio” o “ganancia” logrado por cada instancia implicada como a la dispar dispensación de consecuencias derivadas de tal conjunción asignada a cada cual en el interior del evento mutuamente apropiador? En efecto, para que el “dejar ser” (*Sein-lassen*) que se halla en la raíz de la “libertad del Ser” (*Freiheit des Seins*) acceda de modo efectivo a la ontológica *eleuthería* (libertad) de su apertura –la *Offenheit* glosada por la octava *Elegía del Duino* de Rilke–; para que le sea concedido rebasar la mudez originalmente arcaica de su *nýx* (noche) y su *sigé* (silencio), el hombre, el lugar-escenario de su manifestación y su advenimiento a la palabra, ha de devenir *dóulos*: “sirviente” sometido a su originaria violencia (*Gewalt*) y compelido por ella a la perpetua no deserción de su papel de guardián de la verdad del Ser sin posibilidad de exorabilidad alguna. La libertad del Ser, desplegada y llevada a efectividad en el “claro despejado” (*Lichtung*), supone el constreñimiento del hombre y su degradación a la subsidiaria condición de mero “satélite que acompaña eternamente a la constelación del ser”²¹. ¿Alguien puede considerar seriamente que un mero “satélite acompañante” se halle en paragonable rango de pregnancia con respecto a la “centralidad” de la constelación cuyo itinerario se limita a secundar? Y sin embargo, en ciertas ocasiones la subsidiariedad parece tornarse *Würde* (dignidad), y la pobreza devenir ganancia. De este modo el hombre, en cuanto *Hirt des Seins* (pastor del Ser), recibe como ganancia “la esencial pobreza del pastor (*wesenhafte Armut des Hirten*), cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad (*Wahrnis seiner Wahrheit*)”²². De ahí el uso de términos tales como “empleado”, “siervo” o incluso “víctima” (*Opfer*)²³ del aparecer del Ser. ¿Cabe concebir mayor volumen de sometimiento anuentemente forzado que el vinculado al establecimiento de una ligazón rubricada con las “cadenas de la necesidad” entre la constitutiva apertura extática del hombre al Ser y la esen-

²¹ EN, p. 215.

²² Heidegger, M., “Brief über den Humanismus”. *Wegmarken*, GA 9, p. 342.

²³ Heidegger, M., *Über den Anfang*, GA 70, p. 124. En este pasaje se prescribe explícitamente la necesidad de pensar el *Da-sein* a partir de la consideración conjunta del Ser y el hombre, pero la inmediatamente posterior asignación de papeles atribuida a uno y otro revierte en la conveniencia de contemplar al Ser como *Anfang* (inicio) y al hombre “*als Opfer der Zugehörung in das Ereignis*”, es decir, en cuanto “víctima de la pertenencia al evento apropiador”. Esta “nueva” caracterización del *Da-sein*

cial eternidad de éste que “ob-liga” (es decir, “ata” y “unce”), merced a la indisolubilidad de tal nexo, a aquél a acompañarlo *velis nolis* de forma sempiterna? Tal indesajustable ligamento coarta al hombre, además, de doble forma: por un lado el Ser lo precisa para “ser verdadero” (Kojève), y por otro el hombre requiere al Ser merced a la necesaria exterioridad que éste supone en cuanto ámbito de referencia “intencional” de la *Erschlossenheit* del *Dasein* (igualmente necesaria para que el hombre “sea”). El ineluctable aherrojamiento a la eternidad (*Ewigkeit*) de un Ser fácticamente eterno, reemplaza la prisión erigida por el inmanentismo de la conciencia idealista propia del sujeto moderno por una (tan nueva como a anterior a aquélla) menos “subjetiva” y más “mundana” y “realista” reclusión (si bien estatuida al margen de la característica “onticidad” propia de la *res*): la *Ananké* (necesidad) ligada a la inextinguible persistencia de un Ser que nos requiere en calidad de “lujo” (Lévinas), esta vez necesario. Paradójica *ktésis eis aeí* o “adquisición permanente”, sin duda, aquella en la cual el agente que procura para sí un “bien” o *ktéma* de lujo –esto es, hipotéticamente superfluo– no se halla en condiciones de permitirse el lujo de prescindir de tal lujo.

De esta imposibilidad deriva, asimismo, la violencia implícitamente contenida en la imposibilidad efectiva del ejercicio de la libertad para la autosupresión (al clásico modo estoico), indicada por Heidegger en el que es probablemente uno de los más críticos y sorprendentes pasajes jamás escritos acerca de la naturaleza última del suicidio: “debe centellear por momentos la posibilidad de que el dominio sobre la fuerza sometedora (*Bewältigung des Überwältigenden*) pueda conquistarse del modo más seguro y pleno, cuando al Ser, al imperar que brota [...], se le preserva sin más el estado encubierto (*die Verborgenheit gewahrt*), con lo que, en cierto modo, se le impide toda posibilidad de aparecer [...]. Pero el rechazar tal apertura del Ser no significa para la ex-sistencia sino renunciar a su esencia. Esto exige: salir del Ser, o bien no entrar jamás en la ex-sistencia [...]. Aquí se muestra la posibilidad más pavorosa de la ex-sistencia: la de quebrar la fuerza sometedora del Ser (*die*

como “victima sacrificada u ofrecida” a la apropiación (*Zu-eignung*) del Ser, reaparece fugaz pero significativamente en otros pasajes de los tratados no publicados por Heidegger, pero cuya factura data de los años treinta. Así, en 1938-39 Heidegger escribe: “La esencia de la «victima» (*Wesen des ‘Opfers’*), cuyo nombre permanece excesivamente fácil de malinterpretar desde lo tradicional, consiste en la silenciosa inserción en el dejar una espera de la verdad del Ser (*schweigenden Inständigkeit des Hinterlassens einer Erharrung der Wahrheit des Seyns*)” (Heidegger, M., *Besinnung*, GA 66, pp. 37-38). Asimismo, Heidegger establece palmarios puentes de continuidad entre el preguntar por el Ser, la escucha de su mensaje, y la condición del hombre como “victima-siervo” ofrecido a la necesidad del claro-*Lichtung* del Ser: “si preguntamos, somos totalmente oyentes (*Hörende*) y siervos (*Hörige*) de este claro, entonces somos también ya apropiados (*schon ereignet*) a través de lo en él esenciente - la denegación (*die Verweigerung*)” (*Ibid.*, p. 129). Ab-negación (*Opfer-wille*) y de-negación (*Ver-weigerung*) se dan, pues, aquí la mano. Como contrapartida, el escrito principal de esta época utiliza la fórmula “*der Statthalter des Entwurfs des Seyns*” (“el gobernador del proyecto del Ser”) en referencia a la naturaleza de la pertenencia del hombre al Ser, si bien únicamente en la subsidiaria calidad de *Dasein* que “así apropiado (*geeignet*) está entregado (*überantwortet*) al Ser” (BZP, p. 500).

Übergewalt des Seins zu brechen) en el acto violento extremo contra sí mismo²⁴". Una concepción acerca del sentido del acto de –por emplear la fórmula de Améry– “levantar la mano contra uno mismo”, entendido como “afrenta” o *tólma* dirigida, no ya contra Dios al modo tradicional²⁵ (en cuanto donador y propietario de lo vital), sino contra la “fuerza imperante” (*waltende Kraft*) del Ser, que resultaría así quebrada merced a la privación del (o al menos de “un”) lugar de su aparición (*Erscheinung*) y puesta en lenguaje: consumación de la “falta” o *hamartía* suprema contra la pujante patencia del Ser. El violento acto humano de autosupresión supone simultáneamente la ceguera y la afasia parcial del Ser. La superación de este prístino estado de “in-fantil” invidencia requiere la eclosión de la apertura de lo humano. El hombre sería, pues, esencialmente y en mayor medida que “pastor”, necesaria retina y laringe del Ser.

No obstante, este fugaz destello arrojado por el *Nicht-dasein*, por la posibilidad de radical defeción con respecto a la “colocación tópica” del hombre requerida por el Ser (a la cual Heidegger se refiere como “suprema victoria sobre el Ser” y que constituiría simultáneamente el supremo acto de libertad humana), no tarda en oscurecerse y disolverse en el seno de una distorsionada dialéctica de vencimientos y palingenesias sucesivas cuyo último resultado se muestra en términos de desequilibrio introducido en el supuestamente homeostático y “antidialéctico” (por carente de “producto sintético” resultante) reflujo entre hombre y Ser, resuelto a favor de éste último: “La ex-sistencia es la constante necesidad de la derrota y del resurgimiento del acto violento contra el Ser y, concretamente, de tal modo que la omnipotencia del Ser (*Allgewalt des Seins*) viole –en sentido literal– a la ex-sistencia, obligándola a que sea el lugar de su aparecer, rodeando e impregnando este lugar con su imperar, y conteniendo así la ex-sistencia en el Ser”²⁶. Es justamente esta “impregnación invasiva” inexorablemente *gewaltig* (violenta) por parte del Ser

²⁴ Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, pp. 185-186 (en lo sucesivo *EIM*).

²⁵ O tal vez sí. Declaraciones como la siguiente inducen a avizorar una oculta y nunca suficientemente explicitada concordancia entre “el dios” o *das Göttliche* (ese dios hölderliniano “cercano y difícil de captar” tan próximo aquí al Dios “que sin mí no puede vivir ni un instante”, puesto que “si yo soy aniquilado, él debe necesariamente entregar el espíritu (*den Geist aufgeben*)” de Angelus Silesius), y el acontecer del “eseyer” (*Seyn*) bajo la forma de *Ereignis*: “Este lugar, que recién funda por sí mismo espacio y tiempo, es el *Da-sein* sobre cuyo fundamento por primera vez el Ser mismo llega al saber como denegación y con ello como el *Ereignis*. En la experiencia fundamental de que el hombre como fundador del *Da-sein* es usado (*gebraucht*) por la divinidad del otro dios, se inicia la preparación de la superación del nihilismo” (BZP, pp. 140-141). Un tipo de nihilismo abismalmente distante del apuntado por Severino, sin duda, pero acaso secretamente convergente con la concepción severiniana de la sacralidad asociada a todo ente *qua* eterno, y por tanto a la totalidad de lo existente en cuanto *theion* (divino): “El ser, todo el ser, visto como lo que es y no puede no ser, es Dios. Y cuando el ser habla de sí, dice justamente: *ego sum qui sum* [...]; que es la más alta expresión especulativa del texto sagrado [...]. Dios es el ser, del que el logos originario dice que es y no puede no ser” (EN, pp. 58-59).

²⁶ *EIM*, pp. 186-187.

sobre el humano *tópos* de su patencia, la que emparenta el celo con el que el Ser preserva a éste para sí con las consecuencias derivadas de la “curiosa herejía” severiniana: el hecho de que el hombre se halle estructural e indefectiblemente aherrojado al “claro” o *Lichtung* del Ser, bien “mientras dure su ex-istencia” bien eternamente²⁷. Desde tal perspectiva, la libertad no puede sino ser definida –al modo nietzscheano– como *amor fati*: anuente obsecuencia ante el juego de la necesidad que conjuga de forma sempiterna hombre y mundo en su indisociable referencia recíproca o –por emplear la fórmula de Fink– “armonía cósmica”²⁸. Severino expresa la misma intuición fundamental cuando localiza el fundamento de la libertad humana en la posibilidad de que existan determinaciones (entre las cuales se encuentra la vida singular y concreta de cada individuo) que resulten susceptibles aún de irrumpir “en el horizonte trascendental del aparecer” (*nell’ orizzonte trascendentale dell’ apparire*) como epifanías (ahora todavía) ocultas del Ser. De este modo, el hombre “sólo puede ser pensado como libre si es pensado como como el eterno vivir todas las vidas que podría vivir”²⁹. Repárese aquí en el pasmoso volumen de coincidencia entre el planteamiento severiniano relativo a la articulación entre la libertad del Ser y el papel que ante ella le cabe jugar a la atribuible al hombre, y la posición de Heidegger al respecto (formulada en un lenguaje sorprendente –y nada casualmente– idéntico): “el hombre se encuentra arrojado (*geworfen*) por el Ser mismo a la verdad del Ser, con el fin de que, ex-sistiendo de ese modo, preserve la verdad del Ser para que lo ente aparezca (*erscheine*) en la luz del Ser como lo ente que es. Si acaso y cómo aparece, y de qué modo el dios y los dioses, la his-

²⁷ El carácter inexorablemente constriñente que Heidegger atribuye de modo palmario al acto de *Zu-eignung* o “autoadjudicación” del hombre por parte del Ser, no deja lugar a dudas acerca de su proximidad con la *necessità* severiniana: “El hombre está, efectivamente, forzado (*genötigt*) a tal ex-sistir; está arrojado en la necesidad de un tal ser (*in die Not solchen Seins geworfen*), porque la fuerza sometedora como tal, para aparecer imperando necesita (*es braucht*) para sí el lugar de lo manifiesto (*Stätte der Offenheit*)” (*Ibid.*, p. 171).

²⁸ Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Universidad, 1989, p. 225.

²⁹ EN, p. 165. Aquí se manifiesta palatinamente la confluencia del planteamiento severiniano con el *amor fati* vinculado por Nietzsche a la intuición del eterno retorno: “uno de los modos según los cuales es pensable la necesaria manifestación de lo eterno” según Severino, si bien “en el sentido de la posibilidad de que lo eterno vuelva a aparecer como ya ha aparecido” (*Ibid.*, p. 164). Cuando el problema de la libertad es identificado con el de la epifanía del Ser: (“‘Es el ser señor de su aparecer, o bien es necesario que aparezca todo lo que aparece?’) y por tanto con el “yo” del hombre en cuanto “lugar” de tal epifanía (*phainesthai*), el resultado no debería resultar sorprendente: “La vida que he vivido la he vivido desde siempre y la viviré para siempre. Y desde siempre y para siempre vivo las vidas que hubiera podido vivir: si existen vidas que hubiera podido vivir, éstas las vivo todas eternamente, porque no pueden haber permanecido como una nada” (*Ibid.*, p. 165). El *pondus* de la suprema libertad bascula nuevamente –como en Heidegger– hacia el lado del Ser y su aparecer que nos requiere. Nueva disimetría “antihomeostática” en el seno del *Ereignis* y su pretendidamente equilibrado “juego de apropiación en el que hombre y Ser son trans-propiados recíprocamente (*einander ge-eig-net*)” (*ID*, p. 45).

toria y la naturaleza entran o no en el claro del Ser (*Lichtung des Seins*), se presentan y se ausentan, eso es algo que no decide el hombre. El advenimiento de lo ente reside en el destino (*Geschick*) del Ser”³⁰.

Aquello a lo que Heidegger se refiere mediante el uso de los términos “*hereinkommen*” y “*anwesen-abwesen*” (“entrar”, “presentarse” y “ausentarse”) es exactamente lo mismo que Severino alude merced al empleo de expresiones tales como “entrar y salir del cerco del aparecer” (*entrare e uscire dal cerchio dell'apparire*)³¹, coincidiendo además este último término con el *erscheinen* (aparecer) heideggeriano y la totalidad del concepto “*cerchio dell'aparire*” con la noción de “claro” o *Lichtung des Seins*³² (por no mencionar la centralidad y recurrencia de la palabra “destino” –en referencia, por ejemplo, a la destinación al aparecer que define al Ser mismo– en el marco del pensamiento severiniano). En el interior de tal estado de cosas, no ha de inducir a la perplejidad el hecho de que el dependiente y subsidiario rol al que resulta relegada la libertad (y aun la propia esencia del hombre) cuando es insertada en semejante esfera, resulte ampliamente convergente en el caso de ambos pensadores. Ante tal constatada incapacidad de decisión, Heidegger ha de indicar seguidamente la respuesta a la cuestión relativa a la posibilidad de que el hombre halle “lo destinal y adecuado a su esencia, aquello que responde a tal destino”. Pues bien, he aquí la tan nítida como taxativa respuesta al respecto: “Pues, en efecto, de acuerdo con este destino, lo que debe hacer el hombre en cuanto es el existente, es salvaguardar la verdad del Ser (*die Wahrheit des Seins zu hüten*)”³³. Nada más. Parece resonar aquí –acentuado por las marcadas concomitancias entre el Ser heideggeriano-severiniano y la sacralidad asociada a lo divino anteriormente apuntadas– el eco del antiguo apotegma estoico según el cual *Deo parere libertas est* (“obedecer a Dios es libertad”). No parece caber en la extrema proximidad del *Ereignis* “en la que nosotros siempre ya habitamos (*schon aufhalten*)”, espacio ulterior alguno para la libertad humana más allá de “la pertenencia del hombre al Ser, determinada como guardia de la verdad del Ser”³⁴. “Cumbre de la meditación”, diría Nietzsche.

³⁰ Heidegger, M., *Wegmarken*, GA 9, pp. 330-331.

³¹ EN, p. 110.

³² “El ente que ya no aparece, sale del irrebable cerco del aparecer conjuntamente con su aparecer, y esta unión no se constituye de forma sucesiva a haber salido del cerco del aparecer por parte del ente, sino que el ente sale de este cerco llevándose consigo su aparecer (*l'ente esce da questo cerchio portando con sé il suo apparire*)” (Severino, E., *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1999, p. 158).

³³ Heidegger, M. *Wegmarken*, GA 9, p. 331.

³⁴ “*Die Seinszugehörigkeit des Menschen, bestimmt als Wächterschaft der Wahrheit des Seyns*” (Heidegger, M., *Besinnung*, GA 66, p. 148). La etimológica referencia al hombre como guardian-observador o “vigilante” (*Wächter*) resulta aquí sumamente apropiada, dada la esencia “teatral” o vinculada al *idein* (“contemplar”) que tanto Severino como Heidegger atribuyen a la esencia de lo humano en cuanto fundamental *kosmo-theōrós* o “contemplador teatral” del espectáculo del Ser.

3. El reverso del *Ereignis*: la fractura ontológica y la esencia del Ser como ausencia y falla en cuanto disolución de la mutua pertenencia entre hombre y Ser

O tal vez no. Uno de los conceptos clave que Heidegger emplea a la hora de metaforizar acerca del hombre en cuanto “lugar” (*Ort*) del “claro” del Ser es, significativamente, “brecha” (*Bresche*)³⁵, entendido como grieta de apertura acogedora ubicada en el corazón mismo del esenciar del Ser (del *es gibt* –“se da”, “hay”– contemplado como ontológico evento de prodigalidad) y destinado originariamente a la acogida y reflejo de tal donación. Ya el etimológico juego de palabras entre *Bresche* y el verbo *herein-brechen*: “i-rrumpir” en el sentido de “quebrar” o “romper” (*rumpere*) algo descomponiéndolo en fragmentos, permite columbrar el inadvertido reverso del *Ereignis* que ni Heidegger ni Severino parecen atreverse a encarar. Tanto uno como otro soslayan contumazmente el hecho crucial de que allí donde se da “brecha”, hay simultáneamente “herida” (*trauma, Wunde*), es decir, “orificio” o “fractura” (*thrauma*) obrada por “perforación a través de” un determinado elemento y que ocasiona su escisión o cesura en fragmentos (*trémata*). Y así mismo, allí donde hay herida (al igual que en el *khaino-hiascor* del *kháos-hiatus* en cuanto apertura de una intersticial dehiscencia transida de indeterminación y vacuidad) hay remanencia de negatividad, se da alteridad y *adikia*: “in-adecuación” y “ausencia de a-juste” que hiende el irénico seno de la identidad. También el de la vinculada al *tó autó* (“lo mismo”) parmenídeo, tan presente en el reflujo recíproco de la copertenencia entre hombre y Ser.

Comienza, pues, a perfilarse la inquietante sombra de un *être percé*: un Ser no ya definido merced a la pródiga donación acogedora y apropiante de su “esenciar”, sino “atravesado” y hendido (y allí donde existe hendidura existe vacío; se da la “traumática” oquedad ocasionada por la perforación) por la fractura resultante de la alteridad propiciada por su indeterminada y ausente exposición a una intuición (humana) que resulta refractaria a la recepción asimilativa de su constitutiva “no onticidad”. El reverso en sombras del *Ereignis* es la ausencia (*apousía*) y la alienación, al igual que en la peculiar “ontología” del primer Lévinas, “el roce del «hay» [la existencia indeterminada] es el horror” (*Le frôlement de l'il y a c'est l'horreur*)³⁶. Cabría postular, situando el discurso más allá de las coordenadas en las cuales se incardina el diagnóstico de Severino acerca del nihilismo occidental como alienación de la verdad (esto es, la eternidad) del Ser, que la auténtica alienación de Occidente es la alienación con respecto a la originaria alienación: aquella que surge y eclosiona merced a la alteridad derivada de la ex-posición humana a la inmediata elipsis o ausencia bajo cuya forma se presenta ante ella el Ser indeterminado.

³⁵ “El *Da-sein* del hombre histórico significa: ser puesto como la brecha (*Bresche*) en la cual irrumpen (*hereinbricht*) y aparece la superioridad dominante (*Übergewalt*) del Ser” (EIM, p. 172).

³⁶ Lévinas, E., *De l'existence a l'existant*, París, Vrin, 1990, p. 98.

La mera posibilidad de existencia de tal “brecha” que incluye en sí la potencial virtualidad de su acto mismo de autosupresión, implica ya la presencia de una originaria grieta o quiebra interna ínsita en el núcleo mismo de la economía ontofenomenológica del Ser; presupone un cierto intersticio de negatividad (¿valdría decir “libertad”?) o *nicht-sein lassen* (dejar “no-ser”) que el hombre introduce –incluso “desde siempre”, *more severiniano*– en el seno profundo del Ser.³⁷ Una autocontradicción o inconsistencia ontológica que, con independencia de su hipotético carácter ficticio y aparente, rige y se muestra asimismo en el desafío lanzado al Ser que “ob-liga” al hombre con violencia (*nolentem trahunt*) al mantenimiento del vínculo de ligazón al “mutuo pertenecerse” *velis nolis*, por parte de la extrema negación contenida en la posibilidad “voluntaria” de la autoeliminación³⁸. Contradicción interna análoga a la contemplada por el ascetismo ético schopenhaueriano en el corazón de la voluntad que logra reconocerse a sí misma en la racionalidad humana y, merced a ella, se autoobserva de forma especular (al modo en el que el Ser aparece “ante sí mismo” en la *Erörterung* que supone la franquía o apertura del *Dasein* hacia él), trascendiendo hacia su autonegación y autosupresión en virtud de la advenida “toma de conciencia” acerca de su propia esencia perversa³⁹.

En cualquier caso, este intersticio de negatividad-libertad deviene signo y síntoma de la presencia de una “falla”, “falta” o *Fehlen* originaria en el seno del evento de reflujo recíprocamente referencial entre hombre y Ser. Fractura teratológica (desde el punto de vista de Heidegger y Severino) en la cual reside la genuina esen-

³⁷ Si bien no se trataría, en el presente caso, de la inserción de una burbuja o laguna de “nihilidad” o “nihilización” en la esfera de la densa opacidad incognoscible del *être-en-soi* (“ser-en-sí”), al modo sartreano, dado que tal planteamiento de la cuestión –fácilmente recusable por un discurso como el heideggeriano– permanece aún excesivamente atenido a un prisma ontológico “tradicional” que no logra trascender el plano de la alteridad dada entre determinaciones ónticas dotadas de divergente naturaleza; manteniendo además (aunque bajo aparentemente diversos ropajes) la remisión referencial última de la esencia del *être-pour-soi* (“ser-para-sí”) al círculo acotado por la subjetividad cartesiano-husseriana. Ambos rasgos lo convierten en presa fácil para la incisiva mirada crítica de Heidegger. La auténtica y radical crítica de la crítica heideggeriana, debe incardinarse, pues, en el interior de su propio modo de formulación de la cuestión.

³⁸ Este “carácter ficticio” hace referencia a la interpretación que Severino ofrece acerca del pasaje del *Bhagavad-Gita* en el cual el espanto que aqueja al príncipe Arjuna ante la inminente batalla y la consiguientemente previsible masacre a ella asociada, se disuelve ante la suprema revelación metafísica recibida de labios del dios Krisna: la referente a la necesaria indestructibilidad y el carácter eternamente imperecedero propio de todo ente; también de aquellos entes que motivan sus escrúpulos morales ante la (ahora imposible) posibilidad del homicidio (Cf. Severino, E., *La filosofía futura*, Barcelona, Ariel, 1991, p. 250 y ss).

³⁹ Eduard von Hartmann proyecta este esquema –inicialmente sólo aplicable al individuo humano– a la esfera de la totalidad de la especie, lo cual redundaría (conforme a las premisas asentadas por Heidegger y Severino) en “autoeliminación cognoscitiva” elevada al nivel del género (*Gattung*) humano, y por tanto implicaría, en último término, el retorno al silencio o la *sigé* absoluta del Ser: a su prístina mudez e “in-fantilidad” original.

cia de lo humano, y que apunta al hecho de que el nexo entre Ser y hombre no se halla investido del carácter de la fluida articulación entre lo originariamente fáctico (el Ser) y lo puesto a modo de instrumento especular por ello (el hombre), en clave de irénico pastoreo epistemológico-lingüístico. Se proyecta, pues, ahora la sombra de una relación entre ambos (acaso más radicalmente originaria que la supuesta originariedad atribuida al evento de la “apropiación” o *Ver-eignigung*) definida por un Ser que es más ausencia y elipsis que pródigo y generoso *sich er geben* (“entregarse” nada desinteresado, por cierto, habida cuenta de que en ello le va al Ser la posibilidad misma de su *Anerkennung* o “autorreconocimiento”), y por un ser humano cuya apertura al Ser así considerado se caracteriza en mayor medida por la alteridad, la negatividad y el “terror ontológico” schellingniano⁴⁰ que merced a la serena confluencia recíproca emanada de la pertenencia mutua (*Zusammengehörigkeit*) reinante en el círculo del “claro del Ser”. Aquí radica la clave: “mirar las formas y no lo abierto” (Rilke) no supone sino una forma de huida o excedencia ante lo insopportable (lo *Ungeheure*), un apartamiento de la mirada con respecto al –intolerable para lo humano– rostro desnudo de la Gorgona, y en absoluto un contingente acto de negligencia humana o una derivación propiciada –y aun requerida– por la intrínseca “donación-retracción” del Ser. Sobre este sesgo ontológico fundamental descansa la clave hermenéutica que ni Heidegger ni Severino consideran jamás seriamente: la intuición de que el “olvido del Ser” (el célebre *Seinsvergessenheit*) sea, en última instancia, un olvido voluntario, un acto de preterición inconscientemente interesado. El apotegma nietzscheano según el cual “el arte vale más que la verdad”, resulta acaso aplicable también a esa encarnación singular de la verdad que es la “verdad del Ser”. Tanto el “arte” de atenerse exclusiva o preminentemente a lo óntico como la *tékhne-ars* presente en la esencia de la técnica, preservan y “protegen” (extienden un *tectum* defensivo “ante”) al hombre de la exposición a la auténticamente originaria verdad del Ser: su primigenia ausencia indeterminada y abismática.

Esta es, con toda probabilidad, la intuición que Heidegger logra oscuramente avizorar de forma fugaz (a pesar de que la totalidad de su “pensar rememorante” o *andenkendes Denken* constituya una monumental tentativa tendente en sentido inverso) en la medida en que indica que “sólo la intervención del hombre en la verdad del Ser fuerza y posibilita una referencia, en virtud de la cual el hombre se relaciona con el ente como tal, que es custodiado en la estabilidad (*Beständigkeit*) y el presenciarse (*Anwesen*), porque ello parece proporcionar el cercano y aun único fundamento resistente contra el abismo (*widerhaltenden Grund gegen den Abgrund*)”⁴¹. Así, la *Anwesenheit* o “presencialidad” firme y estable del Ser recurren-

⁴⁰ Schelling, F.W.J., *Aphorismen über die Naturphilosophie. Sämtliche Werke Band VII*, Stuttgart, Cotta, 1856-1861, p. 198.

⁴¹ Heidegger, M., *Besinnung*, GA 66, p. 92.

temente tematizada de forma apologética por la metafísica occidental, permitiría acaso ser contemplada en términos de no casual o contingente contrafigura de una facticidad “anterior” y más originariamente abismática que la presunta originariedad del Ser (*Sein*) con respecto a todo ente (*Seiendes*). No obstante, el oscuro destello de este Ser indeterminado y transido de alteridad irreductible a resultar integrada y asimilada en el *Spielraum* (espacio de juego) del *Ereignis*, refulge, en el marco del pensamiento de Heidegger, sólo de forma perecedera y ligada a ocasionales “instantes de intuición” (*Augenblicken*). El *Seyn* que “pone en uso” (*Gebrauch*) y “necesita” al hombre, ofreciéndole a cambio la suprema dignidad (*Würde*) de officiar como pastor de su patencia, conserva aún demasiados rasgos propios del Ser teorizado por la metafísica tradicional. Puede, ciertamente, haber sido despojado de los atributos referentes a la estabilidad y firmeza que caracterizaban esencialmente al Ser concebido bajo el prisma de la *parousía* o “presencia”, pero curiosamente (y a pesar de ello) se erige como garante preeminente –y aun único– de la estabilidad y firmeza que supone el habitar (*Wohnen*) del hombre en la “vecindad del Ser” y en el seno de lo ente. El “eseyer” (*Seyn*) que aparece como alborear del “otro inicio” ocasiona paradójicamente un “efecto antropológico” análogo a aquel subyacentemente apuntado por el carácter estable y “presencial” del cual la metafísica revistió al Ser desde los mismos albores del “primer inicio”, a saber: la pridentataria disolución de todo vestigio de alteridad ontológica en orden a la consecución de una morada favorable a la instalación humana en el seno de lo mundano. El “enigma” de la persistente fijeza con la que el Ser elucidado por la metafísica se presenta tras abandonar las manos de la reflexión, no se reduce sino al paralelo y realmente determinante enigma de la necesidad de “residencia óntica” por parte del hombre. Ello presupone con evidencia un prístino y “metaoriginario” momento de ausencia absoluta de inserción residencial en lo óntico, que refiere a la eclosión de la herida primigenia en el seno del *Ereignis* indicada con anterioridad y que supone un radical socavamiento de los pilares sobre los cuales éste halla su basamento propio. El evento de la *Zugewiesenheit* o “asignación” del hombre al Ser no sólo no reviste el carácter propio de lo originariamente dado, sino que constituye realmente un subterfugio apotropaico derivado de la exposición y apertura humanas a un Ser absolutamente indeterminado y “elíptico” ofrecido a la inmediatez de la intuición con una perentoriedad más originaria que la presuntamente “originaria” *Gabe* (“donación”) del *Seyn*.

Severino, por su parte, soslaya este inaugural referente ontológico ligado a la ab-soluta indeterminación porque para él el Ser no se identifica con el *unbestimmte Sein* (el “Ser indeterminado” al modo hegeliano), sino más bien con “la totalidad de las determinaciones” (al modo parmenídeo)⁴². A ello se debe el hecho de que no

⁴² Así, en el contexto de una discusión acerca del “parricidio platónico” sobre Parménides, Severino escribe: “El parricidio tenía que cumplirse, porque las determinaciones no son una nada (un ἐναντίον

logre identificar rasgo alguno susceptible de desempeñar el papel de instancia aglutinante de la diversidad infinita de fenómenos que es Occidente, más allá (o “más acá”, más bien) del sentido que el *éthos* occidental confiere al *factum* de “ser un ente” en general, esto es, a las posibles respuestas que es hipotéticamente susceptible de recibir la interrogación ¿“qué es una cosa”?⁴³ Aun así, tanto el resultado como la requisitoria dirigida por el Ser al hombre convergen, también en este caso, ampliamente con lo apuntado por Heidegger. También aquí se trata de prestar oídos a una “nueva escucha de la palabra del Ser”; de permitir que ella “hable tal como nos habla –en cuanto somos el eterno aparecer de la verdad del Ser–”⁴⁴, aun a riesgo de que bajo el ser interpelado por el Ser y su reclamo “el hombre tenga poco o raras veces algo que decir”⁴⁵.

Ahora bien, si es necesario tomar en serio consideración y pensar hasta sus remotas consecuencias la concepción acerca de la esencia del hombre que localiza “tópicamente” a ésta en su posición como “*Bresche-luogo*” (“brecha” y “zona”) donde la opacidad sombría y ciega del Ser se “a-ligera” (*leichtet*), “re-luce” (*lichet*), y deviene despejado “claro” (*Lichtung*) en medio del bosque (*lucus*) merced a la posesión de tal lugar (*locus*) “fenoménico”, entonces debe no preterirse, paralelamente, el hecho de que la apertura de este espacio intersticial requebraja e introduce una grieta de negatividad en el corazón de la tautófila e inicialmente carente de alteridad donación del Ser. Acontece aquí, pues, más que un “evento de transpropriación” (*Er-eignis* de *Über-eignung*), un acto de “des-ligamiento” (*Ent-eignung*) originario: carente de remisión recíproca y más primigenio que el vinculado

del ser), es decir “son”. El ser no es lo puro indeterminado, sino la totalidad concreta de las determinaciones. Y cada determinación, en cuanto es algo-que-es, es un ser: *tò öv* es ahora la síntesis de la determinación y de su “es” (EN, p.148). A pesar de ello, Severino no deja de reconocer la subyacencia de un “fondo” indeterminado (el horizonte último de todo aparecer) al cual, no obstante, se refiere aún en términos fuertemente vinculados a lo óntico: “En el contenido que se manifiesta, el gran río de las determinaciones que se presentan y desaparecen es retenido por orillas imperecederas: la escolta de aquellos entes cuyo aparecer es exigido necesariamente por el aparecer de cualquier ente. Son el fondo imperecedero de toda revelación del ser, el espectáculo que está eternamente ante el hombre y en el que se desarrolla todo tiempo [...]. Para los hombres «el olvido de los espectáculos sagrados» es una ocultación de la verdad, en el sentido en que puede decirse que el cielo se oculta al campesino que sigue el vuelo de los pájaros o de las estrellas fugaces: el cielo de la verdad aparece eternamente, pero las cosas que lo atraviesan reclaman la atención sobre sí y devienen lo que cuenta. Entonces el lenguaje no tiene palabras más que para lo que cuenta y la vida se desarrolla como si la verdad se oculrase y delante sólo quedasen las cosas” (*Ibid.*, p. 199-200). En el pensamiento de Severino, pues, la nivelación de todo lo existente conforme al único principio de pertenencia al rango de “ente que es una no-nada” y por tanto “algo que no puede jamás no ser”, no permite establecer radicales distingos entre Ser indeterminado-aóntico y entes concretos, es decir, oscurece o minimiza la “diferencia ontológica” merced a su subsunción bajo un *arkhé* superior y que engloba a ambos elementos escindidos por aquélla, difuminando el surco teórico que propicia su cesura.

⁴³ Severino, E., “Oltre l'uomo e oltre Dio”, en *Dall'Islam A Prometeo*, Milano, Rizzoli, 2003, p. 195.

⁴⁴ EN, p. 277.

⁴⁵ Heidegger, M., *Wegmarken*, GA 9, p. 319.

a la postulada originariedad del *Ereignis*. En mayor medida que de *Ereignis* convendría, por tanto, hablar de *Enteignis*: una “des-apropiación” o “ex-propiedad” que no establece escisión entre elementos previamente unidos sino que subyace disolutivamente a toda hipotética u ocasionalmente efectiva relación entre ellos. Ciertamente, esta relación de alteridad radical resultante de la apertura-exposición a lo indeterminado es tan fácticamente dada e inexorablemente irrebasable como lo es la instituida por la originariedad del *Ereignis*, pero en este caso la referencia del Ser al hombre aparece despojada del carácter de la necesidad, esto es, de ella resulta ausente el *brauchen* (la carencia o “indigencia”) que constricta al hombre a ser puesto en *Ge-brauch* (“uso”) por el Ser. El ser indeterminadamente ausente o “elíptico” resulta “indiferente” (le “conviene por igual”: *gleich-gültig*) al hecho de ser acogido o “aparecer” en el cerco de la región acotada por la exposición humana a su carácter de *ganz anderes* (“absolutamente otro”); a su irreductible alteridad. De hecho, deviene únicamente plausible hablar de “alteridad ontológica” en referencia a esta “relación de exposición inmediata”, cuando es considerada exclusivamente desde el punto de vista de una posible “fenomenología de la originaria apertura expositiva al Ser” contemplada desde la perspectiva de lo humano y desligada igualmente de toda impregnación teórica referente a la llamada “metafísica de la subjetividad” y a sus característicamente “ontificantes” conceptos de “sujeto” y “objeto”.

A la inversa, el hombre no sólo no precisa del mantenimiento de tal relación de exposición (en la cual, sin embargo, se encuentra perpetua e indefectiblemente inmerso), a pesar de que ésta subyazga permanentemente a toda relación con el Ser “tradicional” así como con lo óntico-mundano, sino que más bien rehúye su explícita captación; intuyendo difusamente en ella el oscuro presentimiento de un substrato potencialmente nocivo e intolerable. Tanto es así que, antes bien, trata de ocultar (y con él la práctica totalidad de los constructos ontológico-metafísicos heredados de la tradición y secundados, de modo diverso, por la filosofía contemporánea) la alteridad derivada de la *ex-positio* a la ausencia y negatividad del Ser, enmascarándola y alienándose de tal originaria alienación merced al empleo de múltiples subterfugios de orden “apotropaico-hermenéutico”. En este decisivo rasgo reside el genuino e inadvertido sentido profundo del tan irreflexivamente mencionado “olvido del Ser”. ¿Pero...de qué “Ser” se habla?

Así pues, el carácter necesario del nexo establecido entre la humana intuición del Ser y el darse de éste se mantiene (en analogía con lo postulado por Heidegger y Severino), pero –en oposición al primero– deja de revestir el carácter de indispensabilidad mutua denotativamente inherente a la noción de *Ereignis*⁴⁶, a la vez

⁴⁶ Indispensabilidad que aparece paladinamente formulada en pasajes como el siguiente: “La necesidad de la indigencia (*Notwendigkeit der Not*) ¿de quién? Del Ser mismo, que debe franquear y así superar su primer comienzo a través del otro comienzo” (BZP, p. 328). El correlato demandado por la *Not* del Ser es precisamente el hombre: “La ocultación requiere (*bedarf*) al más profundo claro. El Ser

que —contra las tesis asentadas por el segundo— únicamente se da “mientras” y “cuando” se da, sin que ello implique la caída en ningún tipo de “contradicción lógico-ontológica”. ¿Se hace acreedora tal postura de la acusación que permitiría motejarla de “nihilismo ontológico-metafísico”? ¿O se trata, más bien, de la lúcida asunción de un punto de vista que se atiene estrictamente al fenómeno de la inmediata captación y descripción de aquello que el Ser “es” o supone *prós hemás* (“para nosotros” y en el interior de nuestra intuitiva apertura hacia él), eludiendo deliberadamente la formulación de todo enunciado tematizante o “téxico” acerca de lo que el Ser pueda “ser en sí” (“intrínsecamente ingénito e imperecedero” o “esencialmente demandante de *tópos* de su aparecer”, por mencionar dos pertinentes y significativos ejemplos)? Formulación, por lo demás, revestida de al menos análogo volumen de imposibilidad que la fe en la posibilidad de devenir “nada” por parte del ente que “es”; dado que implica hablar acerca de un elemento indeterminado e inmediato empleando para ello los mecanismos propios de la discursividad reflexivo-conceptual que únicamente rigen en el interior del ámbito circunscrito por lo finito, limitado, óntico y —por todo ello— “mediato”. El trazado de este nítido *khōrismós* de demarcación, contribuye decisivamente a escindir —en el contexto de la reflexión ontológica contemporánea— los heteróclitos quehaceres teóricos propios de la “ontología” y de la “metafísica”.

Sucede aquí, pues, algo semejante a lo acontecido en referencia a la posición schopenhaueriana con respecto al noúmeno concebido como “voluntad” (*Wille*): un punto de vista análogo, y el único posible en ambos casos. La naturaleza del núcleo profundo que se da “para nosotros” (*quoad nos*) bajo la forma de inmediata “voluntad de vivir”, resulta —desde el “interno” prisma de aquello que la voluntad manifestada fenoménicamente sea “en sí”— absolutamente incognoscible. Del mismo modo en que es incognoscible e ignoto en Kant “lo absolutamente interior de la materia” (una “quimera desde el punto de vista del entendimiento”) aun “en el caso de que alguien pudiera explicárnoslo”⁴⁷, dado que tal hipotética *Erklärung* (explicación), en cuanto tal necesariamente discursivo-conceptual, nos resultaría ininteligible habida cuenta de nuestra ineludible inserción en el actual “estado de cosas gnoseológico” determinado por la presencia del —igualmente insoslayable— desdoblamiento reflexivo inherente a la esencia de la conciencia. No obstante, desde la perspectiva de una fenomenología de la inmediata apertura intuitiva a la facticidad transida de negatividad del Ser indeterminado y dado como pura ausencia y caren-

necesita (*braucht*) al *Da-sein* [...]. El “ahí” (*Da*) se esencia y como esenciente debe simultáneamente ser asumido (*übernommen*) en un ser: el *Da-sein*” (*Ibid*, p. 342). Es por ello que tal *Da-sein* es observado, desde el prisma de la “historia de la verdad del Ser”, como *wesentliche Zwischenfall*, esto es, como “in-cidencia (*Ein-fall*) de ese *Zwischen* al cual el hombre debe ser des-plazado para sólo entonces ser nuevamente él mismo” (*Ibid*, p. 317). Tal sería, pues, el fin último perseguido por el *Ein-fahren in die Wesung des Ereignisses*: el “in-greso” en el esenciarse del evento apropiador “para permanecer en él y soportarlo (*auszustehen*), lo cual sucede como *Da-sein* y su fundación” (*Ibid*, p. 289).

⁴⁷ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, A 277, B 333.

cia, ello nos basta. Tal “interioridad” esencial del Ser resultaría acaso hipotéticamente “captable” mediante un igualmente inconcebible acto de “empatía inmediata”, mas incluso así, el resultado “cognoscitivo” arrojado por tal “aprehensión instantánea por participación” devendría absolutamente inefable. No es posible, por definición, enunciar discursivamente lo inmediato. Por tanto, la tarea de la ontología correctamente entendida ha de ceñirse a la constatación e indicación del modo en el que se da el Ser en cuanto indeterminada ausencia y “falta” definida por la radical negatividad, y –ulteriormente– a la determinación de los tipos de relación que tal instancia fácticamente originaria mantiene con los contenidos ónticos dados a la reflexividad discursivo-conceptual, singularmente con el peculiar “contenido óntico”–a la vez reflexivo y abierto inmediatamente al Ser– que es el hombre. No cabe la posibilidad de ir más allá de esta perspectiva porque para nosotros, en cuanto intuyentes de la indeterminada inmediatez del Ser (¿y para quién si no?), no hay tal “más allá” ni puede haberlo⁴⁸.

De este modo, si es necesario pensar el Ser (o más bien caracterizar la inmediata exposición a él) en términos de “elipsis”, carencia, ausencia y alteridad (si bien en un sentido radicalmente diverso al apuntado por la ontología hermenéutica y su convenientemente “historizado” Ser disuelto en el anárquico torbellino de la “tradición” o *Über-lieferung*), entonces tanto Heidegger como Severino secundan, cada uno a su modo, lo esencial en referencia a la concepción del Ser heredada de la tradición metafísica, a saber: el carácter envolventemente cercano y acogedor que tal “Ser” asume como instancia garante del *Wohnen* humano: del “habitar” del hombre en la “cercanía y vecindad del Ser” y *a fortiori* en la irrevocable proximidad de la totalidad del ente a la que pertenece en calidad de “guardián eterno de la verdad del Ser”. “La llanura de la verdad [escribe Severino] se halla ante él toda ella recogida y firme (*raccolta e ferma*), y en este firme espectáculo habita el hombre *in eterno*”⁴⁹. ¿No se desvela aquí el más íntimo sentido insito en el “trans-propiciar” (*Über-eignen*) del *Ereignis* tanto como en la topología severiniana de la verdad del Ser?

⁴⁸ De un modo análogo en lo formal pero radicalmente distinto en cuanto a su significación (alusiva, una vez más, a la totalidad de lo ente determinado, y no al Ser), Severino –de modo muy próximo a Schopenhauer– establece tácitamente los límites asignados al inquirir propio del *principium rationis* partiendo de la recusación de la interrogación heideggeriana *warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?* (“¿por qué hay en general ente y no más bien nada?”): “También aquí nos preguntamos por qué el ente es, precisamente porque el pensamiento se ha sumido de tal modo en el olvido de la verdad del ser, que no se da cuenta de que el ser del ente es su propio no ser nada, y que aquí se está en lo hondo del pensar, en la verdad originaria, sobre la que no se puede interrogar porque la interrogación es también un modo de negarla” (*EN*, pp. 80-81).

⁴⁹ *EN*, p. 215. En idéntico sentido cabe interpretar las frecuentes alusiones de Heidegger al *Wohnen* (“habitar”) en la cercanía del Ser ligadas a la aclaración del sentido esencial del *Ereignis*. Véase una pregnante ilustración al respecto: “Si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad del Ser, debe antes aprender a existir en lo innombrado [...]. Sólo así se le vuelve a regalar a la palabra el preciado valor de su esencia y al hombre la morada donde habitar (*Behausung für das Wohnen*) en la verdad del Ser”. (*Wegmarken*, *GA* 9, p. 319).

Ambas formas de localización (*Erörterung*) del lugar del aparecer del Ser (sea éste *Seyn* o *essere*) hallan su orto y efectiva consumación en el acto de clausurar y aherrajar la ligadura y el anclaje ontológico del hombre a la totalidad de lo ente, contemplada bajo la luminosidad del morar intramundano “en” y “junto a” las cosas.

¿No se trata –conforme a la interpretación del significado último de la asunción del Ser como *parousía* consistente y firme– del mismo objetivo cuya prosecución subyace al proyecto crípticamente latente bajo la totalidad del programa históricamente desplegado por la metafísica occidental tradicional? La respuesta afirmativa a tal interrogante nos sitúa de inmediato en el escenario de un inicio (*Ur-sprung*) al cual se accede tras un salto (*Sprung*) retrorreferente y en cuyo “nuevo” y simultáneamente siempre presente seno, el Ser no revierte en residencia arraigada y definida por la heideggeriana “pacífica vecindad junto a los entes” (*friedlicher Nachbarlichkeit neben dem Seienden*), sino en errancia y exilio propiciados por un originario acto de “ex-propiación” o *Ent-eignis* inmediatamente derivado de la “réplica” humana a la *apousía* (“ausencia”) y alteridad bajo la cual “se da” incondicionadamente el Ser primigenio. No cabe propiamente hablar de “des-apropiación” (en el sentido en que lo hace Heidegger) allí donde jamás existió posibilidad de “a-apropiación” alguna *stricto sensu*. El pensamiento de Heidegger y Severino supone, a este respecto, una común tentativa tendente a restañar la *traúma* o “herida” originaria resultante de la constitutiva y “estructural” fractura operada entre hombre y Ser. Sería necesario pensar de nuevo “el Ser más acá del Ser” (el Ser captado como *Fehlen*, falta y negatividad), en orden a hallarnos en correcta disposición para pensar la relación entre ese “Ser anterior al *Seyn*” y el hombre, en términos ubicados tanto más allá de la topología “positiva” del *Ereignis* como del perpetuamente elevado telón del *théatron* en cuyo interior tiene lugar la sempiterna *theōría* del eterno espectáculo de la existencia.

Jaime Llorente
 Departamento de Filosofía
 I.E.S. “Campo de Calatrava” (Ciudad Real)
 jaime.llorente@edu.jccm.es