

AA. VV. *Los confines de la Modernidad*. Ediciones Juan Granica. Barcelona, 1988, 237 pp.

No se lee en la cubierta, ni en la portadilla, ni, por decisión mía, en el encabezamiento de esta reseña. Pero el libro tiene un pequeño subtítulo cuya emergencia en portada manifiesta y sitúa, de entrada, su corazón, es decir: su resolución, su coraje (y no carece de importancia este punto, que «*die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis fallen uns niemals von selber zu. Sie sind nichts Zufälliges. Beide gedeihen nur aus einem unablässigen herzhaften Denken*»). Lo que ya en la portada viene a mostrarse (o, por lo menos, se anuncia) es esto: que «Los Confines de la Modernidad» es y tiene que ser el título para el pensar que hoy intenta seguir pensando. Hoy, es decir, *después de Heidegger*. Y en el caso de Félix Duque, Friedrich Hogemann, Francisco Jarauta, Juan Manuel Navarro y Vincenzo Vitiello, que se reunieron una vez para conmemorar y que escribieron, «*Diez años después de Heidegger*».

Un tal subtítulo, en su pertenencia al título que explicita, dice, por tanto, simultáneamente, una señal y una instrucción. La señal remite, primero, a una consideración hermenéutica elemental: que pensamos siempre aquí y ahora, desde una situación dada. Y remite, sobre todo, a un diagnóstico de nuestra situación, a saber: que ha sido decisivamente acuñada por la experiencia heideggeriana del pensar. La instrucción lo es con respecto a Heidegger, que para nosotros es ya texto *entramado en una tradición de textos, y se refiere al modo apropiado de poner en obra su conmemoración como conmemoración de un camino de pensar*. La instrucción reza: Hace falta entrar en el sentido (*sinnen*) de aquello que a cada uno de nosotros, aquí y ahora, concierne; es preciso, pues, ensayar una meditación (*Besinnung*) del presente, de este tiempo nuestro que ponemos bajo el rótulo: «tiempo final-confín-del tiempo nuevo o Modernidad-*die Neuzeit*». Conmemorar a Heidegger es, consiguientemente, corresponder *en esta falta*.

En efecto, un *dictum* característico de nuestros días proclama el fin de una época —la moderna— *identificándolo, en el plano discursivo, con el final de la filosofía y con la crisis de los grandes relatos*. Lo aquí decisivo es, sin embargo, que con ello no se está aludiendo tanto al cierre de un determinado período histórico, que daría paso a otro, cuanto al acabamiento de la historia misma. Ahora bien, ¿cómo debe entenderse tal final? Antes aún, ¿estamos acaso de acuerdo en lo que respecta al significado de palabras tales como «Modernidad», «Historia» o «Filosofía»?

La introducción a un discurso sobre lo moderno, la primera instancia de comprensión de la época presente pasa, a juicio del prof. V. Vitiello, por hacerse cargo de una afirmación inherente al discurso heideggeriano, si bien no explícita en él: «contra la hermenéutica, contra la historia, contra el tiempo como movimiento, *la afirmación del espacio de la eternidad*, en el cual toda época asume la figura de una singularidad específica, eternizada en este espacio en el cual se mueve el tiempo si éste es observado —por así decirlo— desde abajo, desde el interior de este *Zeit-Raum*, desde el interior del espacio de tiempo». Ahora bien, desde esta perspectiva «*todo es contemporáneo (...)* asistimos al espectáculo, todo el presente, de todas las épocas». (Subrayado mío). Precisamente a partir de aquí es posible hablar de la Modernidad de un modo distinto: no un momento de la historia sino una figura del espacio histórico, caracterizada por el nuevo alejan-

drinismo: la conciencia de que ya se ha dicho todo, de que nada queda que inventar. La tarea por antonomasia es entonces la interpretación, lo que, en consideración ética, equivale a decir: «habitar el fragmento».

Pero es sólo la perspectiva de la totalidad la que puede dar el fragmento. Y esto nos vuelve necesariamente a Hegel: «si no tenemos el sentido de la unidad como unidad totalitaria, como infinitud, el sentido del sistema hegeliano (...) el concepto de este sistema como la determinación (eterna, espacial, fija, estable como es el espacio) de la co-presencia de todos los mundos, el coraje de ver a Hegel en este punto extremo, no estaremos entonces en condiciones de enfrentarnos a la pregunta ¿qué es nuestro tiempo?».

Estas consideraciones del prof. Vitiello, formuladas en el coloquio sobre «el fin de la Modernidad», expresan claramente el sentido y las consecuencias de su propuesta de problematizar la historia y el historicismo (o sea, la entronización de la historia como el lugar en que se plantean y resuelven los problemas) a través de una lectura de Hegel, Nietzsche y Heidegger cuyo hilo conductor sería la tríada «Naturaleza, Historia, Redención».

El final de la historia acontece con la muerte de Dios, es decir, con la ruptura del círculo ético-religioso entre sustancia y sujeto. En rigor (y este rigor exige reparar en que, más allá de sus razones, Bruno Bauer tiene razón en su lectura de Hegel), tal ruptura se da ya en Hegel: *Al acabamiento filosófico de la historia* —la naturaleza está dada, la historia es una tarea, pero para el ojo humano/divino del filósofo, que sabe ver en la causalidad del devenir el orden racional, que sabe encontrar en los pliegues ocultos de la sustancia (natural) el rostro del sujeto (divino), *en todo momento del tiempo* Dios se ha hecho perfectamente visible y nada está oculto, consiguientemente, no habiendo círculo real-ideal, no hay historia, *la historia está acabada*— *corresponde el ni siquiera haber empezado la historia (la historia como redención)*, puesto que la sustancia, que, como decía Bauer, prevalece sobre los sujetos finitos, puede prevalecer porque es ya desde el principio sujeto absoluto, de modo que el principio es ya el fin, y el presunto movimiento en círculo, puramente ficticio.

La caída de la sustancia (Muerte de Dios: la sustancia era ya el sujeto y, por tanto, no hay un pasado ético natural-divino, sino hombre histórico, es decir, voluntad ascética de darle sentido al sufrimiento) transforma entonces la tarea de redimir la historia en tarea de crear una realidad nueva, esto es, de ir más allá de la historia en una repetición que reintegre el pasado, que recomponga los fragmentos de la humanidad. Tal es el futuro al que está vertido el sujeto-intérprete nietzscheano: no una dimensión del tiempo, sino la totalidad del tiempo, donde no hay lugar para condena y maldición. Un futuro *más acá* del hoy, *antes* del tiempo, pero al que sólo se llega desde el tiempo: el círculo eterno del Instante. Sólo que, para Nietzsche, el propio Instante en que todo es redimido no es eterno, sino que también resulta arrollado por el torbellino del eterno retorno: es decir, por la fuga del tiempo que todo lo pulveriza. Y esto equivale a decir: en el torbellino del tiempo, tal y como es pensado por Nietzsche, no se da ni es posible redención.

Pues bien, en este punto, el pensar del último Heidegger, la Topología del ser (en la que se rebasaría la hermenéutica, es decir, una demasiado estrecha unión del pensar con la historia entendida como movimiento del tiempo), constituye, según el prof. Vitiello, la «ontología fenomenológica de la redención». Y esto va a significar: Topología del ser es el hacerse cargo (asunción) del movimiento que

es la historia en el espacio quieto en que tiene lugar el juego del tiempo, mediante el trazado múltiple del mapa de las épocas entendidas como lugares, esto es, como figuras ideales (los hechos son redimidos cuando su individualidad, determinada y singular, es captada como esencia). El argumento es el siguiente:

Heidegger hace remitir la concepción tradicional del tiempo como sucesión de «puntos-ahora» al juego (unidad auto-extendida) de tres protensiones temporales (lo porvenir y lo sido que, en cuanto ausentes, vienen a presencia —*anwesen*— en el presente —*Gegenwart*—, el cual, por su parte, viene a presencia —*anwest*— justamente en tanto que une ambas ausencias), juego que abre, cada vez, el espacio del ser, es decir, la presencia en su configuración epocal (=espacio abierto *por* el juego del tiempo). Ahora bien, semejante inteligencia de la temporalidad exige la afirmación de una cuarta dimensión del tiempo y de la historia (=espacio abierto *al* juego del tiempo). Este espacio excluye la posibilidad de construcción, porque se trata precisamente de lo Abierto que todo lo acoge: el espacio de la libertad o mejor aún: la donación de la misma libertad.

A tenor de todo lo expuesto, el prof. Vitiello piensa el *Es gibt Sein, es gibt Zeit* del siguiente modo: *Gabe*-el ser, es decir, el tiempo como historia del ser; *Geben*:- el *Zeit-Raum*, el espacio del tiempo. ¿Cómo habrá que interpretar entonces el «Es»? Se trataría del lado oculto del *Zeit-Raum*, la λήθη de la ἀλήθεια. Pero este lado oculto, a partir del cual se da el lugar que siempre tenemos ahí, el lugar de la Metafísica, se ha mostrado —final de la historia— como el espacio vacío de la muerte de Dios, es decir, la nada. No la Nada como posibilidad posibilitante, sino la nada como *nihil negativum*, pensada, dice el prof. Vitiello, desde *Seind und Zeit* como insignificancia del mundo (*Unbedeutsamkeit der Welt*) que determina al hombre a la decisión por el Ser, es decir, a la temporalización del tiempo en las formas o figuras más diversas. Nada: soledad, por tanto, una vez más, del *Cogito* y conciencia del límite. La tarea que queda planteada no es ya histórica sino genealógica: Nada, Límite, *Cogito*, Ser. ¿Cómo es posible la posibilitación (pensada con la palabra «*Austrag*») de la Metafísica, de la tierra perdida?

Lo polémico de la versión que del discurso en torno a la Modernidad, el nihilismo, la historia y el problema de lo uno y lo múltiple, se nos está proponiendo puede calibrarse mejor si se atiende, a la vez, a una línea de análisis de la misma temática como la seguida por el prof. F. Jarauta («Fragmento y totalidad. Sobre los límites del clasicismo»), para quien el nihilismo entraña, anté todo, que la «vieja casa del Lenguaje» (la pretensión de una palabra poderosa que reúna lo disperso) ha tenido que ser abandonada, ya que la muerte del sujeto clásico —quintaesencia de la *disolución nietzscheana del proyecto moderno*— «penetra en el interior del Lenguaje mismo, se hace conflicto de fragmentos, espacio aforístico incomponible». El enfoque del prof. Jarauta (que, dado que no acoge un estudio específico sobre Heidegger, me limito a dejar apuntado, insistiendo en el interés de su confrontación con los planteamientos del prof. Vitiello) arranca de los análisis de Löwith, y reitera la necesidad de pensar la crisis de lo moderno y la apertura del experimento nihilista *desde la crítica y disolución del programa hegeliano*, crítica cuyo eje es la puesta en cuestión de la categoría de totalidad, que arrastra consigo al sujeto trascendental, al concepto de verdad, y a la idea misma de fundación. Tal suspensión del orden de garantías del sujeto es lo que ha puesto en marcha una radical modificación progresiva del campo de experiencias posibles, de la que la conciencia estética de nuestro siglo se ha hecho cargo con especial intensidad.

Sea cual sea el papel que, para la comprensión de lo moderno, se le asigne a la noción hegeliana de totalidad, en lo que respecta a la interpretación de Heidegger, la argumentación del prof. Vitiello deja incoadas, al menos, estas dos cuestiones: 1) ¿cómo pensar sin ayuda de patrones metafísicos la estancia de las épocas en el espacio del tiempo?; 2) la asunción de la perspectiva de este último ¿no entraña, a su vez, y precisamente en cuanto decisión, una historicidad radicalizada y, en cierto modo, renovada? Intentaremos seguir el hilo conductor que nos brindan estas preguntas para articular una reconstrucción posible de los tres trabajos centrados en la meditación heideggeriana.

Como el prof. Hogemann («Vida y alienación. Sobre la fenomenología de Heidegger a principio de los años veinte») pone de relieve, un estudio de Heidegger de la época temprana de Friburgo (período durante el que se produce la decisiva liberación de los presupuestos filosóficos en que este pensador se mueve hasta 1916) que atienda sistemáticamente al diagnóstico heideggeriano sobre su tiempo permite asistir a la acuñación de uno de los elementos más característicos de la meditación posterior, a saber: la consideración, *como una constante de la cultura moderna*, de la alienación del hombre con respecto al mundo en que vive *en virtud de una determinada manera de saber*. Semejante alienación del hombre con respecto a sí mismo resulta de una (típicamente filosófica) precaptación apriorística de la vida y de una objetivación platonizante de la historia que van «contra corriente» de la constitución fundamental de la vida y de la historia mismas. Frente a ello, la fenomenología como ciencia de la vida histórico-fáctica (que busca mostrarla como origen, y concebirla en el cómo, en la tenencia y pérdida de sí), no sólo no debe perder el contacto con su «objeto», sino que, antes bien, debe entenderse a sí misma como cumplimentación existencial de la vida histórico-fáctica. Tal cumplimentación sólo es originaria si es cumplimentación de un respecto genuinamente dirigido *al mundo de sí-mismo* y si entraña una exigencia de *renovación*.

Pero «ser sí-mismo» y «renovación» anuncian la problemática de propiedad/impropiedad y la cuestión del otro comienzo. Ello nos da paso a los ensayos de los prof. Duque y Navarro, en los que vamos a encontrar desplegadas las dos preguntas que hemos mencionado.

El planteamiento del prof. F. Duque («Ciencia y Técnica *en* Heidegger», y *no* Ciencia y Técnica *según* Heidegger) dice: Prestar atención al pensador Heidegger es repensar el texto heideggeriano y conmemorarlo como *lugar* desde el que plantear una meditación *ejemplar* sobre «Ciencia y Técnica», esto es, la pregunta por aquel modo de habérselas con lo que hay que acuña la cotidianidad en que se halla configurado nuestro mundo. Pero esto es tanto como pararse a pensar la manifestación de la técnica (reparar en su emergencia como centro en tanto que históricamente acaccida), de manera que mundo y época actuales pueden mostrarse como resultado y confín de un proceso de origen paradójicamente imprecendente. La tarea será, pues, llevar a cabo una tematización tecno-lógica de la Diferencia (el Acaccimiento propicio que difiere y distancia al hombre y las cosas en un entornó) que nos permita entenderla como proceso metafísico de integración (en el que se articulan grupo humano, entorno suministrador de energía y plexo de útiles), proceso que se dice como la historia —un decurso con distintos momentos— en cuyo seno se produce la emergencia del plexo de útiles —la

Técnica— como posición mediadora y centro de inteligibilidad (siendo precisamente nuestra época, que se entiende a sí misma como la figura acabada del mundo técnico, la encarnación planetaria de tal término medio), pero proceso que no se identifica con esa historia; y lo esencial en este punto consiste en reparar en que al proceso que es la manifestación (emergencia) de la Técnica le es correlativo, le pertenece, a la vez, el surgimiento en su seno de la Naturaleza (lo indisponible), y de esta manera, la tematización del proceso viene a constituir el preludio de su inteligencia, a la vez, como suceso de su diseminación.

Entender a Heidegger como lugar de esta meditación significa insertar en su programa o proyecto una interpretación del discurso heideggeriano que permita hacerse cargo de la estrecha cercanía entre la meditación sobre la Técnica y la meditación sobre el ser del mundo, que dé a comprender la copertenencia del mundo como Emplazamiento y el mundo como Cuaternidad, una interpretación de Heidegger centrada, por tanto, en la dilucidación del preciso sentido en que la Estructura de emplazamiento (*Gestell*) —la esencia de la Técnica moderna— es preludio (*Vorspiel*) del Acaecimiento propicio (*Ereignis*). Tal interpretación se estructura en dos momentos: Uno, mostración (aquí: *explicación*) de la copertenencia entre esencia de la Ciencia y Técnica modernas (entendidas como despliegue óptico del quiasmo pensar-ser) y lo más profundo del pensar propio de Heidegger (pensar como conmemoración —*Andenken*— y mundo como Cuaternidad —*Geviert*—), o sea, hacer ver la copertenencia de dilucidación y topología en Heidegger. Dos, *dilucidación* tecno-lógica de la meditación heideggeriana, es decir, interpretar el *Brauch* («lo que hace falta») —según el prof. Duque, la médula de este pensar— como palabra correspondiente (*Antwort*) a aquello que se muestra, que deviene fenómeno (en sentido fenomenológico) cuando nos paramos a pensar (*Bedenken*) la manifestación de la Técnica en su decurso y que, desde la perspectiva tecno-lógica, cabe enunciar como surgimiento de lo indisponible (la Naturaleza) en la puesta a disposición (Técnica). La consumación de este proceso (la simultaneidad de total indisponibilidad —en el interior de la— total puesta a disposición), que es final de la historia (del proceso como historia) y final de la filosofía (Metafísica), es decir, de la matriz decisiva (*pensar* como calcular: Ciencia/ *ser* como producción: Técnica) de tal proceso, es la experiencia que se dice como «Los Confines de la Modernidad». Puede apuntarse así el mencionado preludiar la esencia de la Técnica al Acaecimiento propicio: la Estructura de emplazamiento es un cierre que se abre «naturalmente» en sus interiores y, de este modo, anuncia mundo como Cuaternidad de cielo, tierra, divinos y mortales, mundo por tanto, como *Augenblick-Stätte*: sede del intante de las dispersiones, espacio en que se juega el tiempo de vida del hombre.

Dos *localizaciones* abren el espacio de este análisis: La primera, una lectura tecno-lógica de los tres últimos silogismos del sistema hegeliano que nos permite entender el decurso (historia de la Técnica) como transcurso (a través de nuestra historia corre una transferencia quiasmática de apropiaciones cuya epifanía es la red tecno-lógica en la que el yo se superficializa hasta devenir pura transmisión energética y el sistema de los objetos desaparece —el ente es ahora mero fondo de existencias en plaza, susceptible de ser emplazado una y otra vez). Justamente en este punto propone el prof. Duque la primera de las dos tesis fundamentales que constituyen el horizonte de su interpretación: el Yo libre (lo lógico, identificado asintóticamente con el espíritu absoluto) hegeliano, como verdad lógica de la superficialización del *subiectum* moderno, corresponde a la esencia de la Técnica

según Heidegger: el *Ge-stell*. La segunda localización a que aludíamos la lleva entonces a cabo Heidegger, quien, por haberse desplegado ya el acabamiento que comienza en Hegel, puede pensar el *Gestell* como preludio del *Ereignis*.

La segunda tesis del profesor Duque, la que le sirve como horizonte en su dilucidación de este «preludiar», reza: Heidegger ha descubierto un modo de correlación que no corresponde a los esquemas metafísicos: fundamento/fundado o positivo/negativo, a saber, la copertenencia de lo propio y lo impropio, en la que el modo impropio en que se es cotidianamente es «lo que hace falta» para que se despierte el modo propio de la existencia sin ser ese modo propio sino el hacerse cargo de su constitutiva impropiedad. Elevado a modelo general, este modo de correlación permite afirmar, por ejemplo: no hay contraposición entre *Gestell* y *Geviert*, y la Cuaternidad no fundamenta la Estructura de emplazamiento; lo que ocurre es que el pensar de la Cuaternidad libera a la esencia de la Técnica de su carácter de imposición ciega y única al mostrar, primero, que aquí no se trata de un proceso necesario, sino de uno de los envíos (*Schickungen*) en que el acaecimiento propicio se hace época; segundo, que en la esencia de la Técnica brilla el juego de dispersiones que es el mundo, si bien como en un negativo.

No hay, por tanto, dos dominios, uno intrínsecamente perverso y falso (el acuñado como Ciencia y Técnica desde la matriz metafísica) y otro humano y verdadero (el de la poetización del mundo desde la experiencia del pensar). Tampoco, y este es un punto que me parece capital, cabe la crítica, pues el discurso de las condiciones de posibilidad persiste en el esquema de la fundamentación. Hay más bien el esfuerzo por comprender un destino, y esto equivale a sostener conjugados ambos quiasmos (ser-pensar, propio-impropio) desde la atención al desplazamiento que es la función de apertura (el hacer falta) nombrada por la palabra «*Brauch*» (con el ambivalente proceso que le es inherente) y sabiendo que semejante función de apertura carece como tal de procedencia. Su origen (su fuente) es el mismo Acaecimiento propicio que su despliegue anuncia: un destino que se consume en el destinarse. ¿Cuál es entonces la tarea del pensar? hacerse cargo de tal destino, hacer hogareño (*Heimischwerden*) lo que hoy es inquietante por falta de hogar: construir el suelo natal en el suelo mismo de la técnica. Se trata, en definitiva, de restablecer la posibilidad de un habitar mediante una estrategia consistente en retorcer y localizar la *hýbris* metafísico-técnica en su pretensión de autoposición. Una tarea, por tanto, ética (de *Ethos*=morada) y política, pues esto último no significa sino inscribir el pensar en el surgimiento de lo indisponible, delineando su cometido en términos de fomento, multiplicación y salvaguarda de las diferencias, de lo indisponible como indisponible.

He dejado para el final el ensayo que me parece más abierto y problemático, precisamente porque ceñido a la extrañeza y la esencial ambigüedad del discurso heideggeriano en lo que tiene de discurso de transición, es decir, en su carácter, que es preciso tomar en serio, de pensar que se sabe tan solo preparatorio, que anuncia y lee los signos de una nueva experiencia del pensar y que, abandonando el lugar de la Metafísica —la época de la Filosofía—, piensa en migración hacia (o sea, interpelado desde y correspondiendo a) la localidad que, en cuanto, proveniencia de la Metafísica, se retrae y permanece no pensada en la historia que Occidente es.

Significativamente titulado «Sobre el horizonte de la meditación heideggeria-

na acerca de la esencia de la Modernidad», el análisis al que el profesor Navarro somete las páginas de Heidegger, busca extraer, pieza a pieza, todos los materiales requeridos con vistas a, en última instancia, una reconstrucción (reintegración), siquiera formal, del ámbito desde el que se deparan este pensar y la época (o acaso el viraje del juego del tiempo como tiempo de las épocas, esto es, de los espacios de juego temporales) a cuya esencia intenta corresponder.

Se trata, por tanto, de una tarea previa a (y, en cierto modo, posibilitante de) aquella que consiste en el establecimiento de una interpretación de Heidegger que nos permita entender su discurso como el lugar de nuestra meditación sobre lo que hoy es. Se trata más bien de preguntarnos cuál es el lugar desde el que Heidegger medita sobre la Modernidad y su presunto final, de manera que la conmemoración del pensador (de su camino de pensamiento) se entienda, ante todo, como un repensar la esencia del lugar, lo que equivale a decir: como conmemorar la localización del ser mismo, en la que el propio pensar que conmemora queda, a su vez, localizado. Pero con ello, lo que, en definitiva, está en juego es *un intento de hacerse cargo y sostener el carácter ahistórico y, a la vez, histórico de la meditación heideggeriana sobre la esencia de la Modernidad*, la cual, precisamente porque se plantea desde el tiempo final, desde la constelación de mundo denominada «lo planetario» y su configuración esencial en la Técnica, puede apuntar la necesidad de situar el comienzo de nuestra historia (y ello significa el comienzo de la época de la filosofía) en su proveniencia originaria que está *más acá* de todo despliegue de acaecer histórico, esto es, más acá de cada destinación (momento, diríamos, constructivo de la localización). Pero meditación que, justamente porque lleva a cabo semejante localización (que entraña, como su momento deconstructivo, la torsión y asunción —*Verwindung*— del inicio —*Beginn*— en que tal comienzo se encaminó, de modo que se libera el comienzo —*Anfang*— para su proveniencia originaria —*ursprüngliche Herkunft*—), está repitiendo, más originariamente, el comienzo, o sea, está dejando ser la posibilidad de otro comienzo (la posibilidad de otro encaminamiento, de otra destinación) y se manifiesta, por tanto, como la forma esencial del acaecer histórico.

La estructura del artículo del prof. Navarro es, a mi juicio, un hacerse cargo del carácter paradójicamente histórico de un meditar la esencia de una época —y de aquella que, como «tiempo nuevo», parece acoger en su nombre la quintaesencia de lo histórico mismo— *desde el final*. Refleja, con ello, el viraje (*Umschlag*) implícito en la cosa (*Sache*) que se da al pensar, viraje en el que queda inscrito —localizado— el propio pensar que deja se cumplimente tal viraje.

Se parte, en efecto, de una *explicación* de la estructura fundamental de la meditación de la *esencia de la Modernidad*, haciendo ver que ésta ha de entrañar, como horizonte de su inteligibilidad, una *referencia al comienzo de la filosofía en su proveniencia originaria*, esto es, una referencia a la acuñación de la relación Ser-Pensar en términos de presencia (entendida como «producirse y durar en la no-ocultación») y representar, atendiendo a lo impensado en dicho comienzo, es decir, repitiendo, a la par, e inseparablemente, las preguntas: «¿Qué pasa con el ser?», «¿Qué significa pensar?», preguntas insoslayables para una problematización del presente, para un pensar y corresponder a la esencia de lo técnico (que no es algo técnico), de modo que podamos acceder a un camino que conduzca a un nuevo suelo y a un modo de estancia en que se salve la esencia del hombre (decisión por otro comienzo). Tal meditación, que se ha mostrado, por tanto, indisociable de un diálogo con la historia del pensamiento, es *dilucidada* como:

un pensar la Diferencia (el asunto —*Sache*— del pensar) en un «paso atrás» (carácter —*Kennzeichnung*— del diálogo) hacia lo impensado que depara a lo pensado el espacio de su esencia y, con respecto, por tanto, a «das Ge-wesene», «lo que no ha cesado de ser en modo reunido y aún preservado» (la medida —*Massgabe*— del diálogo). Y se hace ver, en última instancia, que si meditar lo dicho o lo pensado es indicar su lugar (aquello en que se reúne en sí su esencia) y prestarle atención, la localización (*Er-örterung*) como tal, el hacer camino (*Bewegung*) en que se dan lugares, no puede ser sin más el decir preparatorio del pensador (que indica y presta atención al lugar), sino la localización del ser mismo, esto es, la localidad (*Ortschaft*) en que se dan lugares (*Orte*), es decir, configuraciones epocales de la presencia, localidad que es el tiempo mismo (espacio del tiempo), que se destina epocalmente (es decir, reteniéndose): historia.

Así pues, el propio pensar de Heidegger tiene, como todo pensamiento, su lugar de estancia (el tiempo final de la Modernidad). Y este lugar es lo meditado. Pero aquello *hacia donde* la meditación interrogante del lugar apunta y señala, y *desde donde resulta interpelada*, es el espacio de juego tempóreo, en el que se tiene el mundo técnico. Precisamente por ello, hemos de comprender como *no* antitéticos estos dos tipos de afirmaciones:

1) aquellas en las cuales Heidegger insiste en el sinsentido de una abominación de la técnica y en la necesidad de que responder a su esencia y de construir el suelo natal dentro del mundo técnico; 2) el discurso en torno a la decisión de otro comienzo y el acceso a un nuevo suelo. El discurso, por tanto, del carácter histórico de la cuestión ontológica y del cambio de posición metafísica fundamental, con que se cierra el trabajo del prof. Navarro.

¿Dónde radica (está enraizada) semejante posibilidad? En el hecho de que, aun dentro del mundo técnico cabe una actitud, un habérselas con los artefactos, que dice, a la vez, «sí» y «no» (*die Gelassenheit zu den Dingen*), actitud a la que es correlativa aquella otra en virtud de la cual atendemos al sentido que se oculta en la creciente hegemonía de lo técnico (*die Offenheit für das Geheimnis*). Porque *el hecho de que* quepan estas dos actitudes que, dice Heidegger, nos otorgan la posibilidad de residir en el mundo de una manera totalmente otra, y que permiten el «paso atrás», el carácter distintivo de la meditación acerca de la esencia de la Modernidad —y el «paso atrás» significa un movimiento de dislocación del pensamiento del plano de la sucesión histórico-temporal (Vitiello)—, *es índice* que apunta al tiempo como lo originario más acá de la historia, al enigmático «dar» (*Geben*) como la localidad de todos los espacios de juego temporales en la que el mundo técnico resulta, a la vez, relativizado en su pretensión totalitaria y redimido.

Conmemorar a Heidegger, podemos añadir ahora, recogiendo lo aprendido en el camino de conmemoración que es este libro, significa, por todo cuanto antecede, dejar que el texto heideggeriano se diga (se cumpla efectivamente en la repetición constituida por su lectura y discusión), como aquello que es, a saber: como *un ejercicio de libertad*. Un ejercicio (*exercere*) en el doble sentido de una *práctica* (*discursiva*) y, según sugiere la etimología de la palabra, un *proyectarse fuera* (*ex*) de la ciudadela (*arx*) coercitiva (*coercere*) de lo que hoy es en tanto que *realidad efectiva*. Fuera: esto es, hacia lo Abierto, al espacio de tiempo en que se es siempre ya, hacia el tiempo mismo entendido como donación de la libertad, que

dispensa la esencia de la técnica. Proyectarse en el espacio abierto *al* juego del tiempo epocal y, por tanto, proyectarse en una proyección del tiempo presente entendido precisamente como *una posibilidad* destinada. Lo cual es tanto como hacerse cargo de su peculiar *necesidad*, que no es la de «etapa» de un proceso teleológicamente articulado sobre la línea del tiempo, sino la de «*época*» en que la «necesitación» (la falta) ínsita en la localidad que es el Acaecimiento propicio (*Ereignis*) deviene lugar, decisión por el Ser.

María José CALLEJO HERNANZ

Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones Filosóficas*

Versión castellana de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines

Edición bilingüe alemán/español-549 págs.

Ed. Crítica. Barcelona, 1988.

Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*

Versión castellana de Josep Lluís Prades y Vicent Raga

Edición bilingüe alemán/español-90 + 97 págs.

Ed. Gedisa. Barcelona, 1988.

Wittgenstein trabajó en lo que luego serían sus *Investigaciones Filosóficas* desde la época del Cuaderno Marrón hasta 1949. En ese mismo año, comenzó una serie de apuntes y anotaciones sobre el problema de la certeza, que proseguiría hasta su muerte en 1951. Las *Investigaciones Filosóficas*, sólo parcialmente preparadas por el autor para su publicación, vieron la luz póstumamente en 1953. *Sobre la certeza*, apenas un conjunto de hojas sueltas y algunos cuadernos de notas, se editó como libro en 1969.

Ambas obras constituyen una parte esencial de lo que aún hoy, después de enconadas polémicas —ya casi extintas— sobre la unidad de la obra del filósofo vienés, se sigue llamando «el segundo Wittgenstein». La permanencia misma de esta nomenclatura, por más que frecuentemente entrecomillada, muestra que todavía es preciso señalar alguna diferencia entre su producción filosófica de este período y las proposiciones del *Tractatus*. El que esta diferencia real sea adecuadamente expresada por tal o cual diferencia nominal fue lo que trató de ventilarse en aquellas polémicas, cuyo punto final parece haber sido la libre disposición del entrecomillado.

Por cierto que Bertrand Russell debió de sorprenderse no poco ante el mero hecho de que alguien pudiera pensar que no hubo un segundo Wittgenstein, sino que «ambos» eran uno y el mismo. El, que reconoció en diversas ocasiones la conmoción que le produjo el *Tractatus* —llegando incluso a calificarla de excesiva—, escribió acerca de las *Investigaciones*: «sus doctrinas positivas me parecen triviales, y sus doctrinas negativas, infundadas. No he hallado en las *Investigacio-*