

La época de la imagen del mundo MARTIN HEIDEGGER

En la metafísica se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente así como una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia. Este fundamento domina por completo todos los fenómenos que caracterizan a dicha era y viceversa, quien sepa meditar puede reconocer en estos fenómenos el fundamento metafísico. La meditación consiste en el valor de convertir la verdad de nuestros propios principios y el espacio de nuestras propias metas en aquello que más precisa ser cuestionado (1).

Uno de los fenómenos esenciales de la Edad Moderna es su ciencia. La técnica mecanizada es otro fenómeno de idéntica importancia y rango. Pero no se debe caer en el error de considerar que esta última es una mera aplicación, en la práctica, de la moderna ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, hasta el punto de que es ésta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna.

Un tercer fenómeno de igual rango en la época moderna es el proceso que introduce al arte en el horizonte de la estética. Esto significa que la obra de arte se convierte en objeto de la vivencia y, en consecuencia, el arte pasa por ser expresión de la vida del hombre.

Un cuarto fenómeno se manifiesta en el hecho de que el obrar humano se interpreta y realiza como cultura. Así pues, la cultura es la realización efectiva de los supremos valores por medio del cuidado de los bienes más elevados del hombre. La esencia de la cultura implica que, en su calidad de cuidado, ésta cuida a su vez de sí misma, convirtiéndose en una política cultural.

Un quinto fenómeno de la era moderna es la desdivinización o pérdida de dioses. Esta expresión no se refiere sólo a un mero dejar de lado a los dioses, es decir, al ateísmo más burdo. Por pérdida de dioses se entiende el doble proceso en virtud del que, por un lado, y desde el momento en que se pone el fundamento del mundo en lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto, la imagen del mundo se cristianiza, y, por otro lado, el cristianismo transforma su cristianidad en una visión del mundo (la concepción cristiana del mundo), adaptándose de esta suerte a los tiempos modernos. La pérdida de dioses es el estado de indecisión respecto a dios y a los dioses. Es precisamente el cristianismo el que más parte ha tenido en este acontecimiento. Pero, lejos de excluir la religiosidad la pérdida de dioses es la responsable de que la relación con los dioses se transforme en una vivencia religiosa. Cuando esto ocurre es que los dioses han huido. El vacío resultante se colma por medio del análisis histórico y psicológico del mito.

¿Qué concepción de lo ente y qué interpretación de la verdad subyace a estos fenómenos?

Restringiremos la pregunta al primer fenómeno citado, esto es, a la ciencia.

¿En qué consiste la esencia de la ciencia moderna?

¿Qué concepción de lo ente y de la verdad fundamenta a esta esencia? Si conseguimos alcanzar el fundamento metafísico que fundamenta la ciencia como ciencia moderna, también será posible reconocer a partir de él la esencia de la era moderna en general. En la actualidad, cuando empleamos la palabra 'ciencia' ésta significa algo tan esencialmente diferente de la doctrina y scientia de la Edad Media como de la *episteme* griega. La ciencia griega nunca fue

exacta, porque según su esencia era imposible que lo fuera y tampoco necesitaba serlo. Por eso, carece completamente de sentido decir que la ciencia moderna es más exacta que la de la Antigüedad. Del mismo modo, tampoco se puede decir que la teoría de Galileo sobre la libre caída de los cuerpos sea verdadera y que la de Aristóteles, que dice que los cuerpos ligeros aspiran a elevarse, sea falsa, porque la concepción griega de la esencia de los cuerpos, del lugar, así como de la relación entre ambos, se basa en una interpretación diferente de lo ente y, en consecuencia, determina otro modo distinto de ver y cuestionar los fenómenos naturales. A nadie se le ocurriría pretender que la literatura de Shakespeare es un progreso respecto a la de Esquilo, pero resulta que aún es mayor la imposibilidad de afirmar que la concepción moderna de lo ente es más correcta que la griega. Por eso, si queremos llegar a captar la esencia de la ciencia moderna, debemos comenzar por librarnos de la costumbre de distinguir la ciencia moderna frente a la antigua únicamente por una cuestión de grado desde la perspectiva del progreso.

La esencia de eso que hoy denominamos ciencia es la investigación. ¿En qué consiste la esencia de la investigación?

Consiste en que el propio conocer, como proceder anticipador, se instala en un ámbito de lo ente, en la naturaleza o en la historia. Aquí, proceder anticipador no significa sólo el método, el procedimiento, porque todo proceder anticipador requiere ya un sector abierto en el que poder moverse. Pero precisamente la apertura de este sector es el paso previo fundamental de la investigación. Se produce cuando en un ámbito de lo ente, por ejemplo, en la naturaleza, se proyecta un determinado rasgo fundamental de los fenómenos naturales. El proyecto va marcando la manera en que el proceder anticipador del conocimiento debe vincularse al sector abierto. Esta vinculación es el rigor de la investigación. Por medio de la proyección del rasgo fundamental y la determinación del rigor, el proceder anticipador se asegura su sector de objetos dentro del ámbito del ser. Para aclarar esto arrojaremos una mirada a la más antigua y al mismo tiempo más normativa de las ciencias modernas, la física matemática. En la medida en que la física atómica actual sigue siendo también una física, lo esencial de lo que vamos a decir aquí (que es lo único que nos importa) también puede aplicarse a ella.

La física moderna se llama matemática porque aplica una matemática muy determinada en un sentido eminente. Pero sólo puede proceder de esta manera, matemáticamente, porque en un sentido más profundo ya es matemática. **ΕΤ αταμ@yam** significa para los griegos aquello que el hombre ya conoce por adelantado cuando contempla lo ente o entra en trato con las cosas: el carácter de cuerpo de los cuerpos, lo que las plantas tienen de planta, lo animal de los animales, lo humano de los seres humanos. A esto ya conocido, es decir, a lo matemático, aparte de lo ya enumerado también pertenecen los números. Cuando vemos tres manzanas sobre la mesa nos damos cuenta de que son tres. Pero es que ya conocemos el número tres, la triplicidad. Esto quiere decir que el número es algo matemático. Es precisamente porque los números representan del modo más imperioso eso que es siempre ya conocido y por lo tanto son lo más conocido de las matemáticas, por lo que el nombre de matemáticas quedó reservado para todo lo tocante a los números. Pero esto no quiere decir en absoluto que la esencia de las matemáticas esté determinada por lo numérico. La física es el conocimiento de la naturaleza en general y particularmente el conocimiento de lo que tiene un carácter corpóreo y material en su movimiento, pues esto corpóreo se muestra de modo inmediato y penetra todo lo natural, aunque sea de distintas maneras. Pues bien, si ahora la física se configura expresamente bajo una forma matemática, esto significa que, gracias a ella y por mor de ella, algo se constituye por adelantado y de modo señalado como lo ya conocido. Esta decisión afecta nada menos que al proyecto de lo que a partir de ese momento deberá ser naturaleza en aras del conocimiento de la naturaleza que se persigue: la cohesión de movimientos, cerrada en sí misma, de puntos de masa que se encuentran en una relación espacio-temporal. En este rasgo fundamental de la naturaleza, que hemos decidido, están incluidas, entre otras, las siguientes determinaciones: movimiento significa cambio de lugar. Ningún movimiento ni dirección del movimiento destaca respecto al resto. Todo lugar es igual a los demás. No hay ningún punto temporal que tenga supremacía sobre otro. Toda fuerza se determina por aquello, o lo que es lo mismo, es sólo aquello que tiene como

consecuencia el movimiento, esto es, la magnitud del cambio de lugar en la unidad de tiempo. Todo proceso debe ser considerado a partir de este rasgo fundamental de la naturaleza. Sólo desde la perspectiva de este rasgo fundamental puede volverse visible como tal un fenómeno natural. Este proyecto de la naturaleza se asegura desde el momento en que la investigación física se vincula a él por adelantado en todos y cada uno de los pasos de su cuestionar. Esta vinculación, el rigor de la investigación, tiene su particular carácter propio de acuerdo con cada proyecto. El rigor de las ciencias matemáticas de la naturaleza es la exactitud. Aquí, todos los procesos que quieran llegar a la representación como fenómenos de la naturaleza, han de ser determinados de antemano como magnitudes espacio-temporales de movimiento. Esta determinación se lleva a cabo en la medición realizada con ayuda del número y el cálculo. Pero la investigación matemática de la naturaleza no es exacta por el hecho de que calcule con exactitud, sino que tiene que calcular así, porque su vinculación con su sector de objetos tiene el carácter de la exactitud. Por el contrario, todas las ciencias del espíritu, e incluso todas las ciencias que estudian lo vivo, tienen que ser necesariamente inexactas si quieren ser rigurosas. Ciertamente también se puede entender lo vivo como una magnitud de movimiento espacio-temporal, pero entonces ya no se capta lo vivo. La inexactitud de las ciencias históricas del espíritu no es ningún defecto, sino únicamente un modo de satisfacer una exigencia esencial para este tipo de investigación. En realidad, el proyecto y el modo de asegurar el sector de objetos de las ciencias históricas, además de ser de otro tipo, resulta mucho más difícil de cara a medir su rendimiento que el rigor de las ciencias exactas.

La ciencia se convierte en investigación gracias al proyecto y al aseguramiento del mismo en el rigor del proceder anticipador. Pero proyecto y rigor sólo se despliegan y convierten en lo que son en el método. Éste determina el segundo carácter esencial para la investigación. A fin de que el sector proyectado se torne objetivo hay que empujarlo a salir al encuentro en toda la multiplicidad de sus niveles e imbricaciones. Por eso, el proceder anticipador debe tener la vista libre para la variabilidad de lo que se encuentra. La plenitud de lo particular y de los hechos sólo se muestra en el horizonte de la constante renovación de la transformación. Pero los hechos deben tornarse objetivos, por eso el proceder anticipador debe representar lo variable en su transformación, conseguir fijarlo, dejando al mismo tiempo que el movimiento sea un movimiento. La fijación de los hechos y la constancia de su variación como tal, es la regla. Lo constante de la transformación en la necesidad de su transcurso, es la ley. Sólo en el horizonte de regla y ley adquieren claridad los hechos como los hechos que son. La investigación de hechos en el ámbito de la naturaleza es, en sí, exposición y preservación de reglas y leyes. El método por el que un sector de objetos llega a la presentación tiene el carácter de una clarificación a partir de lo claro, de una aclaración. Esta aclaración tiene siempre dos lados. Fundamenta algo desconocido por medio de algo conocido y, al mismo tiempo, garantiza eso conocido por medio de eso desconocido. La aclaración se lleva a cabo en la exploración o examen. En las ciencias de la naturaleza esto tiene lugar, según el tipo de campo de examen y la intención de la aclaración, por medio del experimento. Pero no es que las ciencias de la naturaleza se conviertan en investigación gracias al experimento, sino que es precisamente el experimento aquel que sólo es posible, única y exclusivamente, en donde el conocimiento de la naturaleza se ha convertido en investigación. La física moderna puede ser experimental gracias a que es esencialmente una física matemática. Como ni la doctrina medieval ni la $\mu\sigma\tau\iota\phi$ griega son ciencia en el sentido de la investigación, no hay experimento en ellas. Es verdad que fue Aristóteles el primero que comprendió lo que significa $\alpha\upsilon\tau\iota\epsilon\mu\pi\epsilon\iota\alpha$ (experiencia), esto es, la observación de las cosas en sí mismas y de sus propiedades y transformaciones bajo condiciones cambiantes y, por tanto, el conocimiento del modo en que las cosas suelen comportarse por regla general. Pero una observación que tiene como meta semejante conocimiento, el *experimentum*, es esencialmente distinta de lo que distingue a la ciencia en cuanto investigación, esto es, del experimento de la investigación, y ello incluso cuando las observaciones de la Antigüedad o la Edad Media utilizaban números y medidas, incluso cuando la observación se ayuda de determinados dispositivos e instrumentos, porque sigue faltando por completo lo auténticamente decisivo del experimento. El experimento comienza poniendo como base una ley. Disponer un experimento significa representar una condición según la cual un determinado conjunto de movimientos puede ser

seguido en la necesidad de su transcurso o, lo que es lo mismo, puede tornarse apto a ser dominable por medio del cálculo. Pero la disposición de la ley se lleva a cabo desde la perspectiva que se dirige al rasgo fundamental del sector de objetos. Éste es el que ofrece la medida y vincula a la condición el representar anticipador. Esta representación en la que y por la que se inicia el experimento no es una imaginación arbitraria. Por eso decía Newton: *hypotheses non fingo*, las hipótesis no se piensan de modo arbitrario. Se desarrollan a partir del rasgo fundamental de la naturaleza y están inscritas en él. El experimento es ese procedimiento llevado y dirigido en su disposición y ejecución por la ley que se establece como hipótesis a fin de producir los hechos que confirman o niegan la ley. Cuanto más exactamente se haya proyectado el rasgo fundamental de la naturaleza, tanto más exacta será la posibilidad del experimento. Por eso es completamente imposible que el escolástico medieval Roger Bacon, que tan a menudo se invoca, sea el precursor del moderno investigador experimental, limitándose a ser el sucesor de Aristóteles. En efecto, mientras tanto y debido al cristianismo, la auténtica posesión de la verdad ha sido trasladada a la fe, a la consideración de las Escrituras y de la doctrina de la Iglesia como verdaderas. El supremo conocimiento y doctrina es la teología, en tanto que interpretación de las divinas palabras de la Revelación plasmada en las Escrituras y proclamada por la Iglesia. Aquí, conocer no es investigar, sino comprender correctamente la palabra que establece la norma y la palabra de las autoridades que la proclaman. Es por este motivo por lo que, durante la Edad Media, en la adquisición de conocimiento adquiere la supremacía la explicación de las palabras y las opiniones doctrinales de las distintas autoridades. El componere scripta et sermones, el argumentum ex verbo, es decisivo y al mismo tiempo es el motivo por el que la filosofía platónica y aristotélica tuvo que convertirse en dialéctica escolástica. Si luego Roger Bacon exige el experimentum -y realmente lo exige-, no se está refiriendo al experimento de la ciencia en tanto que investigación, sino que lo que exige es en lugar del argumentum ex verbo el argumentum ex re, esto es, en lugar del debate sobre las opiniones doctrinales, la observación de las cosas mismas, la **αὐρίπμ** aristotélica.

Ahora bien, el moderno experimento de la investigación no es sólo una observación más exacta desde el punto de vista del grado y el campo que abarca, sino que se trata de un método esencialmente diferente en cuanto a su tipo de confirmación de la ley en el marco y al servicio de un proyecto exacto de la naturaleza. En las ciencias históricas del espíritu, el equivalente de este experimento de la investigación de la naturaleza es la crítica de fuentes. Este nombre designa aquí al conjunto constituido por la búsqueda, selección, confirmación, valoración, preservación e interpretación de las fuentes. Es verdad que la explicación histórica basada en la crítica de las fuentes no pretende conducir los hechos a leyes y reglas, pero tampoco se limita a una mera descripción de los hechos. Tanto en las ciencias históricas como en las ciencias de la naturaleza, el método tiene como meta representar aquello que es constante y convertir la historia en un objeto. La historia sólo puede tornarse objetiva si es pasada. Aquello que es constante en el pasado, aquello que permite que la explicación histórica reúna lo único y lo múltiple, es aquello que siempre ha sido ya, lo comparable. En la permanente comparación de todo con todo, se puede hacer el cálculo de lo comprensible y confirmarlo y consolidarlo como rasgo fundamental de la historia. El sector de la investigación histórica sólo se extiende hasta donde alcanza la explicación histórica. Lo singular, lo raro, lo simple, en definitiva, lo grande de la historia, nunca es algo que se entiende de por sí y por eso mismo siempre permanece inexplicable. La investigación histórica no niega la grandeza de la historia, sino que la explica como excepción. En esta explicación lo grande se mide por el rasero de lo habitual y estándar. Y tampoco puede haber otra explicación histórica, mientras explicar signifique reducir a lo comprensible y mientras la ciencia histórica siga siendo una investigación, es decir, una explicación. Es precisamente porque la ciencia histórica, en tanto que investigación, proyecta y objetiva el pasado en el sentido de un conjunto de efectos explicable y visible, por lo que exige como instrumento de objetivación la crítica de las fuentes. En la medida en que la ciencia histórica se aproxima al periodismo, también dicha crítica cambia de criterios.

Toda ciencia, en tanto que investigación, está fundada sobre el proyecto de un sector de objetos delimitado y es, por eso, una ciencia necesariamente particular. Ahora bien, toda ciencia

particular debe especializarse, en el desarrollo del proyecto por medio de su método, en determinados campos de la investigación. Pero esta especialización no es de ningún modo únicamente la fatal consecuencia que acompaña inevitablemente a la creciente imposibilidad de dominar todos los resultados de la investigación. No se trata de un mal necesario, sino que es la necesidad esencial de la ciencia en tanto que investigación. La especialización no es la consecuencia sino la causa del progreso de toda investigación. El método de la investigación no consiste en dividirse simultáneamente en varios análisis arbitrarios para acabar perdiéndose en ellos, porque la ciencia moderna está determinada por un tercer proceso fundamental: la empresa (2).

Con esta palabra entenderemos por ahora ese fenómeno que hace que hoy día una ciencia, ya sea del espíritu o de la naturaleza, no sea reconocida como tal ciencia mientras no haya sido capaz de llegar hasta los institutos de investigación. Pero no es que la investigación sea una empresa porque su trabajo se lleve a cabo en institutos, sino que dichos institutos son necesarios porque la ciencia en sí, en tanto que investigación, tiene el carácter de una empresa. El método por el que se conquistan los diferentes sectores de objetos no se limita a acumular resultados. Más bien se ordena a sí mismo en cada caso, con ayuda de sus resultados, para un nuevo proceder anticipador. En la maquinaria necesaria en física para llevar a cabo la desintegración del átomo se encierra toda la física existente en la actualidad. Paralelamente, en la investigación histórica sólo se puede utilizar el corpus de fuentes necesario para la explicación cuando las propias fuentes han sido convenientemente verificadas por medio de explicaciones históricas. En estos procesos el método de la ciencia se ve rodeado por sus resultados. El método se rige cada vez en relación con las posibilidades del proceder anticipador abiertas por él mismo. Este tener que regirse por los propios resultados, como camino y medio del método progresivo, es la esencia del carácter de empresa de la investigación. Ahora bien, este carácter es el motivo interno que explica la necesidad de su carácter de institución.

Es en la empresa en donde por vez primera el proyecto del sector de objetos se inscribe en lo ente. Todas las disposiciones que facilitan un acuerdo conjunto y planificable de los modos del método, que exigen el control y planificación recíprocos de los resultados y regulan el intercambio de las fuerzas de trabajo, no son en absoluto, como medidas, las consecuencias externas del hecho de que el trabajo de investigación se extienda y ramifique. Por el contrario, esto se convierte en la señal muy lejana y aún incomprendida de que la ciencia moderna está empezando a entrar en la fase más decisiva de su historia. Sólo ahora empieza a entrar en plena posesión de la totalidad de su propia esencia.

¿Qué es lo que sucede en la extensión y consolidación del carácter de institución de las ciencias? Nada menos que el aseguramiento de la primacía del método por encima de lo ente (naturaleza e historia), el cual se convierte en algo objetivo dentro de la investigación. Basándose en su carácter de empresa, las ciencias consiguen la mutua pertenencia y la unidad que les corresponde. Por eso, una investigación histórica o arqueológica llevada a cabo de manera institucional, está esencialmente más próxima de la investigación física correspondientemente organizada, que una disciplina cualquiera de su propia facultad de ciencias del espíritu, que se habrá quedado detenida en el punto de la mera erudición. Por eso, el decisivo despliegue del moderno carácter de empresa de la ciencia acuña otro tipo de hombres. Desaparece el sabio. Lo sustituye el investigador que trabaja en algún proyecto de investigación. Son estos proyectos y no el cuidado de algún tipo de erudición los que le proporcionan a su trabajo un carácter riguroso. El investigador ya no necesita disponer de una biblioteca en su casa. Además, está todo el tiempo de viaje. Se informa en los congresos y toma acuerdos en sesiones de trabajo. Se vincula a contratos editoriales, pues ahora son los editores los que deciden qué libros hay que escribir (3).

El investigador se ve espontánea y necesariamente empujado dentro de la esfera del técnico en sentido esencial. Es la única manera que tiene de permanecer eficaz y, por lo tanto, en el sentido de su época, efectivamente real. Al lado de esto, aún puede sobrevivir cierto tiempo y en determinados lugares el romanticismo cada vez más inconsistente y vacío de la erudición y la universidad. Pero el carácter efectivo de unidad y, por lo tanto, la realidad efectiva de la

universidad, no reside en un poder espiritual -que parte de ella por el hecho de haber sido alimentado y preservado por ella- para la unificación originaria de las ciencias. La universidad sólo es efectivamente real en tanto que institución que hace posible y visible de un modo ya exclusivo (por el hecho de estar cerrado administrativamente) la tendencia de las ciencias a separarse y especializarse y la particular unidad de las empresas. Es porque las auténticas fuerzas esenciales de la ciencia moderna se vuelven efectivamente reales en la empresa de modo inmediato y evidente por lo que, paralelamente, sólo las empresas de investigación nacidas espontáneamente pueden diseñar y organizar a partir de sí mismas, junto con otras empresas, la unidad interna que les corresponde.

El verdadero sistema de la ciencia reside en la síntesis del proceder anticipador y la actitud que hay que tomar en relación con la objetivación de lo ente resultante de las planificaciones correspondientes. La ventaja que se le exige a este sistema no es una unidad de relación cualquiera de los sectores de objetos, bien calculada y rígida, sino la movilidad más grande posible, libre aunque regulada, en la transformación o reiniciación de las investigaciones en las tareas rectoras correspondientes. Cuanto más exclusivamente se reduzca la ciencia a la puesta en marcha y control de su modo de trabajo, tanto más libres de toda ilusión se concentrarán estas empresas en centros e institutos de investigación especializados y de modo tanto más irresistible alcanzarán las ciencias la consumación de su esencia moderna. Pero cuanto más en serio y de modo más incondicionado procedan la ciencia y los investigadores con la figura moderna de su esencia, de modo tanto más evidente e inmediato se pondrán a sí mismos al servicio de la utilidad general, mientras que también se verán tanto más obligados a retirarse sin reservas al público anonimato que acompaña a todo trabajo útil para la generalidad.

La ciencia moderna se basa y al mismo tiempo se especializa en proyectar determinados sectores de objetos. Estos proyectos se despliegan en los correspondientes métodos asegurados gracias al rigor. El método correspondiente en cada caso se organiza en la empresa. El proyecto y el rigor, el método y la empresa, al plantearse constantes exigencias recíprocas, conforman la esencia de la ciencia moderna y la convierten en investigación.

Estamos reflexionando sobre la esencia de la ciencia moderna con la intención de reconocer su fundamento metafísico. ¿Qué concepción de lo ente y qué concepto de la verdad hacen posible que la ciencia se torne investigación?

El conocimiento, en tanto que investigación, le pide cuentas a lo ente acerca de cómo y hasta qué punto está a disposición de la representación. La investigación dispone de lo ente cuando consigue calcularlo por adelantado en su futuro transcurso o calcularlo a posteriori como pasado. En el cálculo anticipatorio casi se instaura la naturaleza, en el cálculo histórico a posteriori casi la historia. Naturaleza e historia se convierten en objeto de la representación explicativa. Dicha representación cuenta con la naturaleza y ajusta cuentas con la historia. Sólo aquello que se convierte de esta manera en objeto **es**, vale como algo que es. La ciencia sólo llega a ser investigación desde el momento en que se busca al ser de lo ente en dicha objetividad.

Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-representación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación. Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes. El título de su obra principal reza: «Meditationes de prima philosophia», esto es, «Consideraciones sobre la filosofía primera». *hArP aÛfsolif* es el nombre aristotélico para aquello que más tarde se llamará metafísica. Toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantendrá dentro de la interpretación de lo ente y la verdad iniciada por Descartes (4).

Pues bien, si la ciencia en tanto que investigación es una manifestación esencial de la Edad Moderna, aquello que constituye el fundamento metafísico de la investigación debe

determinar en primer lugar y mucho antes toda la esencia de la Edad Moderna. Podemos ver la esencia de la Edad Moderna en el hecho de que el hombre se libera de las ataduras medievales liberándose a sí mismo. Pero por correcta que sea esta caracterización, resulta superficial. Tiene como consecuencia esos errores que impiden captar el fundamento esencial de la Edad Moderna y medir también a partir de allí el alcance de su esencia. No cabe duda de que la Edad Moderna ha traído como consecuencia de la liberación del hombre, subjetivismo e individualismo. Pero tampoco cabe duda de que ninguna otra época anterior ha creado un objetivismo comparable y que en ninguna otra época precedente adquirió tanta importancia lo no individual bajo la forma de lo colectivo. Lo esencial aquí es el juego alternante y necesario entre subjetivismo y objetivismo. Pero precisamente este condicionamiento recíproco nos remite a procesos de mayor profundidad.

Lo decisivo no es que el hombre se haya liberado de las anteriores ataduras para encontrarse a sí mismo: lo importante es que la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto. Naturalmente, debemos entender esta palabra *subjectum*, como una traducción del griego *nonem* *Üexopé*. Dicha palabra designa a lo que yace ante nosotros y que, como fundamento reúne todo sobre sí. En un primer momento, este significado metafísico del concepto de sujeto no está especialmente relacionado con el hombre y aún menos con el Yo.

Pero si el hombre se convierte en el primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad.

El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal. Pero esto sólo es posible si se modifica la concepción de lo ente en su totalidad. ¿En qué se manifiesta esta transformación? ¿Cuál es, conforme a ella, la esencia de la Edad Moderna?

Cuando meditamos sobre la Edad Moderna nos preguntamos por la moderna imagen del mundo. La caracterizamos mediante una distinción frente a la imagen del mundo medieval o antigua. Pero ¿por qué nos preguntamos por la imagen del mundo a la hora de interpretar una época histórica? ¿Acaso cada época de la historia tiene su propia imagen del mundo de una manera tal que incluso se preocupa ya por alcanzar dicha imagen? ¿O esto de preguntar por la imagen del mundo sólo responde a un modo moderno de representación de las cosas?

¿Qué es eso de una imagen del mundo? Parece evidente que se trata de eso: de una imagen del mundo. Pero ¿qué significa mundo en este contexto? ¿Qué significa imagen? El mundo es aquí el nombre que se le da a lo ente en su totalidad. No se reduce al cosmos, a la naturaleza. También la historia forma parte del mundo. Pero hasta la naturaleza y la historia y su mutua y recíproca penetración y superación no consiguen agotar el mundo. En esta designación está también supuesto el fundamento del mundo, sea cual sea el tipo de relación que imaginemos del fundamento con el mundo (5).

La palabra 'imagen' hace pensar en primer lugar en la reproducción de algo. Según esto, la imagen del mundo sería una especie de cuadro de lo ente en su totalidad. Pero el término 'imagen del mundo' quiere decir mucho más que esto. Con esa palabra nos referimos al propio mundo, a él, lo ente en su totalidad, tal como nos resulta vinculante y nos impone su medida. 'Imagen' no significa aquí un calco, sino aquello que resuena en el giro alemán: 'wir sind über etwas im Bilde', es decir, 'estamos al tanto de algo'. Esto quiere decir que la propia cosa se aparece ante nosotros precisamente tal como está ella respecto a nosotros. Hacerse con una imagen de algo significa situar a lo ente mismo ante sí para ver qué ocurre con él y mantenerlo siempre ante sí en esa posición. Pero aún falta una determinación esencial en la esencia de la imagen. «Estar al tanto de algo» no sólo significa que lo ente se nos represente, sino que en todo lo que le pertenece y forma parte de él se presenta ante nosotros como sistema. «Estar al tanto» también implica estar enterado, estar preparado para algo y tomar las consiguientes disposiciones. Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo que el hombre puede tomar sus disposiciones, como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante

él, esto es, en un sentido decisivo, quiere situar ante sí (6). Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde, el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. En donde llega gen del mundo, tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad. Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente.

Pero en cualquier lugar en el que lo ente no sea interpretado en este sentido, el mundo tampoco puede llegar a la imagen, no puede haber ninguna imagen del mundo. Es el hecho de que lo ente llegue a ser en la representabilidad lo que hace que la época en la que esto ocurre sea nueva respecto a la anterior. Las expresiones «imagen del mundo de la Edad Moderna» y «moderna imagen del mundo» dicen lo mismo dos veces y dan por supuesto algo que antes nunca pudo haber: una imagen medieval y otra antigua del mundo. La imagen del mundo no pasa de ser medieval a ser moderna, sino que es el propio hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna. Por el contrario, para la Edad Media, lo ente es el ens creatum, aquello creado por un dios creador personal en su calidad de causa suprema. Ente quiere decir aquí pertenecer a un determinado grado dentro del orden de lo creado y, en tanto que elemento así causado, corresponder a la causa creadora (analogía entis) (7). Pero el ser de lo ente nunca reside en el hecho de que, llevado ante el hombre en tanto que elemento objetivo, se vea dispuesto en su sector de asignación y disponibilidad y sólo consiga ser de ese modo.

La interpretación moderna de lo ente está aún más alejada del mundo griego. Una de las más antiguas sentencias del pensamiento griego sobre el ser de lo ente dice así: ὁτὶ ῥῆγ ἕα ὁτὶ νῦεν νῦτς et ὕαξ **ianäe**. Esta frase de Parménides quiere decir que la percepción de lo ente pertenece al ser porque es él el que la exige y determina. Lo ente es aquello que surge y se abre y que, en tanto que aquello presente, viene al hombre como a aquel que está presente, esto es, viene a aquel que se abre él mismo a lo presente desde el momento en que lo percibe. Lo ente no accede al ser por el hecho de que el hombre lo haya contemplado primero, en el sentido, por ejemplo, de una representación como las de la percepción subjetiva. Es más bien el hombre el que es contemplado por lo ente, por eso que se abre a la presencia reunida en torno a él. Contemplada por lo ente, incluida y contenida dentro de su espacio abierto y soportada de este modo por él, involucrada en sus oposiciones y señalada por su ambigüedad: ésta era la esencia del hombre durante la gran época griega. Por eso, a fin de llevar su esencia a su cumplimiento, este hombre tenía que reunir (*nieg;il*) eso que se abre a sí mismo en su espacio abierto, salvarlo (*niezÅs*) mantenerlo atrapado y preservarlo y permanecer expuesto (**Žlhyæien**) a todas las disensiones de la confusión. El hombre griego **es** en tanto que percibe lo ente, motivo por el que en Grecia el mundo no podía convertirse en imagen. Por el contrario, el hecho de que para Platón la entidad de lo ente se determine como *wodäe* (aspecto, visión), es el presupuesto, que condicionó desde siempre y reinó oculto largo tiempo de modo mediato, para que el mundo pudiera convertirse en imagen (8).

A diferencia de la percepción griega, la representación moderna tiene un significado muy distinto, que donde mejor se expresa es en la palabra *raepresentatio*. En este caso, representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas. En donde ocurre esto, el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen. Pero desde el momento en que el hombre se sitúa de este modo en la imagen, se pone a sí mismo en escena, es decir, en el ámbito manifiesto de lo representado pública y generalmente. Al hacerlo, el hombre se pone a sí mismo como esa escena en la que, a partir de ese momento, lo ente tiene que re-presentarse a sí mismo, presentarse, esto es, ser imagen. El hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo.

Pero la novedad de este proceso no reside en absoluto en el hecho de que ahora la posición del hombre en medio de lo ente sea sencillamente otra diferente respecto a la del hombre medieval o antiguo. Lo decisivo es que el hombre ocupa esta posición por sí mismo, en tanto que

establecida por él mismo, y que la mantiene voluntariamente en tanto que ocupada por él y la asegura como terreno para un posible desarrollo de la humanidad. Sólo a partir de este momento puede decirse que existe algo similar a una posición del hombre. El hombre dispone por sí mismo el modo en que debe situarse respecto a lo ente como lo objetivo. Comienza ese modo de ser hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad. La época que se determina a partir de este acontecimiento no sólo es nueva respecto a la precedente a los ojos de una contemplación retrospectiva, sino que es ella la que se sitúa a sí misma y por sí misma como nueva. Ser nuevo es algo que forma parte del mundo convertido en imagen.

Así pues, si se interpreta el carácter de imagen del mundo como la representabilidad de lo ente, no queda más remedio, para captar plenamente la esencia moderna de la representabilidad, que rastrear a partir de esa palabra y concepto tan desgastados -«representar»- la fuerza originaria de su nombre: poner ante sí y traer hacia sí. Gracias a esto, lo ente llega a la estabilidad como objeto y sólo así recibe el sello del ser. Que el mundo se convierta en imagen es exactamente el mismo proceso por el que el hombre se convierte en *subjectum* dentro de lo ente (9).

Es sólo porque el hombre se ha convertido en sujeto de modo general y esencial, y en la medida en que eso ha ocurrido, por lo que a partir de entonces hay que plantearle la pregunta expresa de un Yo limitado a su gusto y abandonado a su arbitrariedad o el Nosotros de la sociedad, si quiere ser como individuo o como comunidad, si quiere ser una persona dentro de la comunidad o un mero miembro de un grupo dentro de un organismo, si quiere y debe ser como Estado, nación y pueblo o como la humanidad general del hombre moderno, si quiere y debe ser el sujeto que **ya es en tanto** que ser moderno. Sólo allí en donde el hombre ya es esencialmente sujeto, existe la posibilidad de caer en el abuso del subjetivismo en sentido del individualismo. Pero, del mismo modo, sólo allí en donde el hombre **permanece** sujeto, tiene sentido la lucha expresa contra el individualismo y a favor de la comunidad como meta de todo esfuerzo y provecho.

El entretrejimiento de ambos procesos, decisivo para la esencia de la Edad Moderna, que hace que el mundo se convierta en imagen y el hombre en *subjectum*, arroja también una luz sobre el proceso fundamental de la historia moderna, el cual, a primera vista, parece casi absurdo. Cuanto más completa y absolutamente esté disponible el mundo en tanto que mundo conquistado, tanto más objetivo aparecerá el objeto, tanto más subjetivamente o, lo que es lo mismo, imperiosamente, se alzarán el *subjectum* y de modo tanto más incontenible se transformará la contemplación del mundo y la teoría del mundo en una teoría del hombre, en una antropología. Así las cosas, no es de extrañar que sólo surja el humanismo allí donde el mundo se convierte en imagen. Pero del mismo modo en que en la gran época griega era imposible algo semejante a una imagen del mundo, tampoco era posible que prevaleciera algún tipo de humanismo en dicho momento. Por eso, el humanismo en sentido histórico estricto, no es más que una antropología estético-moral. Aquí, este nombre no se refiere a una investigación científico-natural del hombre, ni significa la doctrina fijada por la teología cristiana acerca de un hombre creado, caído y redimido. Este nombre designa aquella interpretación filosófica del hombre que explica y valora lo ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre (10).

El arraigo cada vez más exclusivo de la interpretación del mundo en la antropología, que se inicia a finales del siglo XVIII, encuentra su expresión en el hecho de que la posición fundamental del hombre frente a lo ente en su totalidad se determina como visión del mundo. Fue a partir de esta época cuando dicha palabra se introdujo en el uso lingüístico. En cuanto el mundo se convierte en imagen, la posición del hombre se comprende como visión del mundo. Ciertamente que el término 'visión del mundo' se presta fácilmente al malentendido de que se refiere a una mera contemplación pasiva del mundo. Por eso, ya desde el siglo XIX se ha insistido en que la visión del mundo significa también e incluso principalmente una visión de la vida. El hecho de que, de todas maneras, el término 'visión del mundo' se haya mantenido como nombre para la posición del hombre en medio de lo ente, es la prueba de lo decididamente que el mundo se ha convertido en

imagen en cuanto el hombre ha llevado su vida como subjectum a la posición principal en el centro de toda relación. Esto significa que lo ente sólo vale como algo que es, en la medida en que se encuentra integrado en esta vida y puesto en relación con ella, es decir, desde el momento en que es vivido y se torna vivencia. Al igual que cualquier tipo de humanismo resultaba inadecuado para los griegos y que en la Edad Media era imposible una visión del mundo, del mismo modo también resulta absurda una visión católica del mundo. En la misma medida en que lo necesario y normal es que todo tenga que convertirse en vivencia para el hombre moderno, cuanto más ilimitadamente se apropia de la configuración de su esencia, del mismo modo, es absolutamente cierto que los griegos no sufrían vivencias cuando celebraban sus fiestas olímpicas.

El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora la configuración de la producción representadora. En ella, el hombre lucha por alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas. Como esa posición se asegura, estructura y expresa como visión del mundo, la moderna relación con lo ente se convierte, en su despliegue decisivo, en una confrontación de diferentes visiones del mundo muy concretas, esto es, sólo de aquellas que ya han ocupado las Posiciones fundamentales extremas del hombre con la suprema decisión. Para esta lucha entre visiones del mundo y conforme al sentido de la lucha, el hombre pone en juego el poder ilimitado del cálculo, la planificación y la corrección de todas las cosas. La ciencia como investigación es una forma imprescindible de este instalarse a sí mismo en el mundo, es una de las vías por las que la Edad Moderna corre en dirección al cumplimiento de su esencia a una velocidad insospechada por los implicados en ella. Es con esta lucha entre las visiones del mundo con la que la Edad Moderna se introduce en la fase más decisiva y, presumiblemente, más duradera de toda su historia (1 I).

Una señal que evidencia este proceso es que en todas partes aparece lo gigantesco bajo las formas y disfraces más diversos. Por ejemplo, lo gigantesco también se muestra en el sentido de lo cada vez más pequeño. Estamos pensando en las cifras de la física atómica. Lo gigantesco se afirma bajo una forma que precisamente parece hacerlo desaparecer: en la aniquilación de las grandes distancias gracias al avión, en la representación en toda su cotidianeidad, producida a placer y sin ningún esfuerzo, de mundos extraños y lejanos gracias a la radio. Pero creer que lo gigantesco es simplemente el vacío extendido hasta el infinito de lo que sólo es cuantitativo, es pensar de manera demasiado superficial. Tampoco se piensa con el suficiente alcance cuando se opina que lo gigantesco, bajo la forma de esas interminables cosas nunca vistas, nace únicamente de una ciega pasión por la exageración y la superación. Y no se piensa en absoluto cuando se cree haber explicado el fenómeno de lo gigantesco con la palabra 'americanismo' (12).

Lo gigantesco es más bien aquello por medio de lo cual lo cuantitativo se convierte en una cualidad propia y, por lo tanto, en una manera especialmente señalada de lo grande. Cada época histórica no sólo es diferentemente grande respecto a las otras, sino que además tiene su propio concepto de grandeza. Pero en cuanto lo gigantesco de la planificación, el cálculo, la disposición y el aseguramiento, dan un salto desde lo cuantitativo a una cualidad propia, lo gigantesco y aquello que aparentemente siempre se puede calcular por completo, se convierten precisamente por eso en lo incalculable. Lo incalculable pasa a ser la sombra invisible proyectada siempre alrededor de todas las cosas cuando el hombre se ha convertido en subjectum y el mundo en imagen (13).

Por medio de esta sombra, el mundo moderno se sitúa a sí mismo en un espacio que escapa a la representación y, de este modo, le presta a lo incalculable su propia determinabilidad y su carácter históricamente único. Pero esta sombra indica otra cosa cuyo conocimiento nos está vedado en la actualidad (14). El hombre no podrá llegar a saber qué es eso que está vedado ni podrá meditar sobre ello mientras se empeña en seguir moviéndose dentro de la mera negación de su época. Esa huida a la tradición, entremezclada de humildad y prepotencia, no es capaz de nada por sí misma y se limita a ser una manera de cerrar los ojos y cegarse frente al momento histórico.

El hombre sólo llegará a saber lo incalculable o, lo que es lo mismo, sólo llegará a preservarlo en su verdad, a través de un cuestionamiento y configuración creadores basados en la meditación. Ésta traslada al hombre futuro a ese lugar intermedio, a ese Entre, en el que pertenece al ser y, sin embargo, sigue siendo un extraño dentro de lo ente (15). Hölderlin ya lo sabía. Su poema titulado «A los alemanes» concluye con estas palabras:

En verdad, nuestro tiempo de vida está
estrechamente limitado.
Vemos y contamos la cifra de nuestros años.
Pero los años de los pueblos
¿qué mortal los ha visto?
Si tu alma alza nostálgico el vuelo por encima
de tu propia época, tú en cambio permaneces triste
en la fría ribera
junto a los tuyos y jamás los conoces.

Apéndices

(1) Esta meditación no es ni necesaria para todos ni realizable o tan siquiera soportable por todos. Por el contrario, la falta de meditación forma buena parte de las distintas etapas de la realización y la empresa. Sin embargo, el cuestionamiento de la meditación nunca cae en la ausencia de fundamento y la incuestionabilidad, porque pregunta previamente por el ser. Para la meditación, el ser es siempre lo más digno de ser cuestionado. En él, la meditación encuentra la mayor resistencia externa, lo que le impele a ajustar cuentas con eso ente que se ha deslizado en la luz de su ser. La meditación sobre la esencia de la Edad Moderna sitúa al pensamiento y la decisión en el campo de influencia de las fuerzas esenciales propias de esta Edad. Dichas fuerzas actúan tal como actúan, sin dejarse afectar por las valoraciones cotidianas. Frente a ellas, sólo queda la disponibilidad para la resolución o la huida a la ahistoricidad. Pero para eso no basta con asentir a la técnica o plantear absolutamente la «movilización total» -cuando ha sido reconocida como existente- a partir de una posición incomparablemente más esencial. De lo que se trata en primer lugar y siempre es de comprender la esencia de la era a partir de la verdad del ser que reina en ella, porque sólo así se experimenta al mismo tiempo aquello que es más digno de ser cuestionado y que soporta y vincula desde el fundamento a un crear en dirección al porvenir, dejando atrás a lo que está ahí para que la transformación del hombre se convierta en una necesidad surgida del propio ser. Ninguna época se deja relegar por el poder de una negación. La negación sólo elimina al negador. Pero para poder seguir en el futuro afirmándose en su esencia, la Edad Moderna exige, gracias a su esencia, un alcance y una originalidad de la meditación para las que tal vez estemos preparando ya algo los que vivimos, pero que no podemos llegar a dominar todavía.

(2) La palabra 'empresa' no tiene aquí un sentido peyorativo. Puesto que la investigación es, en su esencia, empresa, la actividad empresarial de la pura empresa -siempre posible- despierta también la apariencia de la suprema realidad, tras la que se lleva a cabo el destierro del trabajo de investigación. La empresa se convierte en pura empresa cuando durante el proceso ya no se mantiene abierta a la realización siempre nueva del proyecto, sino que abandona tras de sí dicho proyecto como si fuera algo dado sin ni siquiera confirmarlo, limitándose a perseguir los acontecimientos que se van acumulando para confirmarlos y contarlos. Hay que combatir siempre la mera empresa precisamente porque la investigación es empresa en su esencia. Claro que si sólo buscamos lo científico de la ciencia en una callada erudición, parecerá como sí el rechazo de

la empresa equivaliera a una negación del esencial carácter de empresa de la investigación. Pero cuanto más pura sea la conversión de la investigación en empresa, hasta llegar a hacerse con su propio rendimiento, tanto más constantemente crecerá en ella el peligro de la pura actividad empresarial. Finalmente, se producirá un estado en el que la distinción entre una y otra clase de empresa no sólo ya no será perceptible, sino incluso irreal. Es precisamente este estado de equilibrio entre lo esencial y lo inesencial, dentro de la media de lo que se da por supuesto como algo evidente, el que hace que la investigación como figura de la ciencia y, en general, la Edad Moderna, sean duraderas. Pero ¿dónde encuentra la investigación el contrapeso frente a la mera empresa dentro de su propia empresa?

(3) La creciente importancia de la entidad editorial no sólo está motivada por el hecho de que el editor (a través del comercio de los libros, por ejemplo) esté más capacitado para saber cuáles son las necesidades del público, ni porque domine el negocio mejor que los autores. Lo que ocurre es que su propio trabajo tiene la forma de un procedimiento planificador que se autoorganiza con la mirada puesta en la manera de llevar el mundo a la imagen del público y afirmarlo en ella por medio de la producción encargada y cerrada de libros y escritos. La preponderancia de las colecciones, series, revistas periódicas y ediciones de bolsillo ya es una de las consecuencias de ese trabajo editorial y a su vez coincide con las intenciones del investigador, las cuales no sólo pueden darse a conocer y alcanzar un reconocimiento más fácil y rápido a través de una serie o colección, sino además lograr una eficacia dirigida sobre un frente mucho mayor.

(4) La posición metafísica fundamental de Descartes está soportada históricamente por la metafísica platónico-aristotélica y se mueve, a pesar del nuevo comienzo, dentro del mismo planteamiento: ¿qué es lo ente? El hecho de que en las «Meditaciones» de Descartes no aparezca esta pregunta, así formulada, lo único que demuestra es lo esencialmente que determina ya la posición fundamental la respuesta modificada a la pregunta. La interpretación cartesiano de lo ente y de la verdad es la que pone las bases para que exista la posibilidad de una teoría del conocimiento o una metafísica del conocimiento. Descartes es el primero gracias al que el realismo se coloca en una postura que le obliga a demostrar la realidad del mundo exterior y a salvar a lo ente en sí.

Las transformaciones esenciales de la posición fundamental de Descartes, que se alcanzaron en el pensamiento alemán a partir de Leibniz, no superan en absoluto dicha posición fundamental. Lo que hacen es desarrollar su alcance metafísico y crear los presupuestos del siglo XIX, el hasta ahora más oscuro de los siglos de toda la Edad Moderna. Consolidan de manera mediata la posición fundamental de Descartes, de una forma que las hace casi irreconocibles a ellas mismas, aunque no por ello dejan de ser menos reales. Frente a esto, la mera escolástica cartesiano y su racionalismo, han sufrido la pérdida de toda fuerza para la ulterior configuración de la Edad Moderna. Con Descartes comienza la consumación de la metafísica occidental. Pero dado que semejante consumación a su vez sólo es posible como metafísica, el pensamiento moderno tiene su propia grandeza.

Con la interpretación del hombre como subjectum, Descartes crea el presupuesto metafísico para la futura antropología, sea cual sea su orientación y tipo. En el advenimiento de la antropología Descartes celebra su mayor triunfo. Con la antropología se inaugura el paso de la metafísica hacia el proceso del mero cese y eliminación e toda filosofía. Que Dilthey negara la metafísica, que en el fondo ya no comprendiera su planteamiento y se sintiera impotente frente a la lógica metafísica, es la consecuencia interna de su posición fundamental antropológica. Su «filosofía de la filosofía» es una forma elegante de supresión antropológica y no una superación de la filosofía. Por eso, toda antropología -en la que ciertamente se usa a placer de toda la filosofía existente hasta ahora, aunque se declara superflua en tanto que filosofía- goza ahora de

la ventaja de ver claramente lo que conlleva la afirmación de la antropología. Con ello, la situación intelectual alcanza determinada claridad, mientras que las trabajosas elaboraciones de productos tan absurdos como las filosofías nacionalsocialistas sólo crean lograr confusión. Es verdad que la visión del mundo requiere y usa la erudición filosófica, pero no precisa de ninguna filosofía, porque en tanto que visión del mundo ha adoptado una interpretación y conformación propia de lo ente. Hay algo que, sin embargo, ni siquiera la antropología puede conseguir: superar a Descartes o incluso rebelarse contra él, porque ¿cómo puede la consecuencia atacar al fundamento sobre el que se alza?

Descartes sólo es superable a través de la superación de aquello que él mismo fundamentó, a través de la superación de la metafísica moderna o, lo que es lo mismo, de la metafísica occidental. Pero superación significa aquí cuestionamiento originario de la pregunta por el sentido, es decir, por el ámbito del proyecto y, en consecuencia, por la verdad del ser, pregunta que se desvela al mismo tiempo como pregunta por el ser de la verdad.

(5) El concepto de mundo, tal como se desarrolla en «Ser y Tiempo» sólo puede comprenderse desde el horizonte de la pregunta por el «ser-ahí» [Da-sein], pregunta que por su parte permanece incluida dentro de la pregunta fundamental por el sentido del ser (no de lo ente).

(6) A la esencia de la imagen le corresponde la cohesión, el sistema. Con esto no nos referimos a la simplificación y reunión artificial y externa de lo dado, sino a la unidad de la estructura en lo re-presentado como tal, unidad que se despliega a partir del proyecto de objetividad de lo ente. En la Edad Media, el sistema es imposible, pues allí lo único esencial es el orden de las correspondencias, concretamente el orden de lo ente en el sentido de lo creado por Dios y previsto como tal creación suya. El sistema aun resulta más ajeno al mundo griego, por mucho que en los tiempos modernos se hable erróneamente de sistema platónico y aristotélico. En la investigación, la empresa es una determinada conformación y disposición de lo sistemático en las que éste determina al mismo tiempo la disposición en una relación de reciprocidad. Allí donde el mundo se convierte en imagen, el sistema se hace con el dominio, y no sólo en el pensamiento. Pero donde el sistema es guía, también cabe siempre la posibilidad de la degeneración hacia la exterioridad de un sistema que simplemente ha sido fabricado y ensamblado. De hecho, esto es lo que ocurre cuando falta la fuerza originaria del proyecto. Aún no se ha comprendido la singularidad, diversa en sí misma, de la sistemática que se advierte en Leibniz, Kant, Fichte, Hegel y Schelling. Su grandeza reside en que, frente a Descartes, no se despliega a partir del subjectum como ego y substancia finita, sino, ya sea, como en Leibniz, a partir de la mónada, como en Kant, a partir de la esencia trascendental de la razón finita, arraigada en la imaginación, como en Fichte, a partir del Yo infinito, como en Hegel, a partir del Espíritu como saber absoluto o, como en Schelling, a partir de la libertad en tanto que necesidad de todo ente, el cual como tal ente, sigue estando determinado por la diferencia entre fundamento y existencia.

Para la interpretación moderna de lo ente, la noción de valor es tan esencial como la de sistema. Únicamente donde lo ente se ha convertido en objeto del re-presentar se puede decir de algún modo que lo ente pierde su ser. Esta pérdida se percibe de una manera tan poco clara y vaga que rápidamente se ve colmada de nuevo y de tal modo que al objeto y a lo ente interpretado como tal se les asigna un valor y, en general, se mide lo ente por valores y los propios valores se convierten en la meta de toda actividad. Dado que la actividad se comprende como cultura, los valores se convierten en valores culturales y, a su vez, éstos se convierten en la expresión de las supremas metas del crear al servicio de un asegurarse el hombre como subjectum. De ahí ya sólo falta un paso para convertir a los propios valores en objetos. El valor es la objetivación de las metas de las necesidades del instalarse representador en el mundo como imagen. El valor parece expresar que es precisamente en la posición de relación con él donde se

lleva a cabo lo más valioso y, sin embargo, el valor es Justamente el impotente y deshilachado disfraz de una objetividad de lo ente que ha perdido toda relevancia y trasfondo. Nadie muere por meros valores. A la hora de entender el siglo XIX resulta muy esclarecedora la particular posición intermedia mantenida por Hermann Lotze, el cual reinterpretó las ideas de Platón como valores y, al mismo tiempo, emprendió bajo el título «Microcosmos» el «Ensayo de una Antropología» (1856), una antropología que bebe todavía del espíritu del Idealismo alemán contribuyendo a alimentar su nobleza y la simplicidad de su modo de pensar, pero que al mismo tiempo se abre al positivismo. Como el pensamiento de Nietzsche permanece preso de la idea de valor, no le queda más remedio que explicar lo más esencial del mismo de una manera regresiva en tanto que inversión de todos los valores. Sólo cuando se consigue comprender el pensamiento de Nietzsche con independencia de la noción de valor, llegamos al punto desde el que la obra del último pensador de la metafísica se convierte en una tarea del preguntar y la hostilidad de Nietzsche contra Wagner se comprende como una necesidad de nuestra historia.

(7) La correspondencia, pensada como rasgo fundamental del ser de lo ente, nos ofrece el esbozo necesario de determinadas posibilidades y maneras de poner en obra la verdad de dicho ser dentro de lo ente. La obra de arte de la Edad Media y la falta de una imagen del mundo en dicha época son inseparables.

(8) Pero ¿no hubo en época de Sócrates un sofista que se atrevió a decir que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, porque son, de las que no son, porque no son? ¿Acaso esta frase de Protágoras no parece salir de boca de Descartes? Y además ¿no comprende Platón el ser de lo ente como aquello que se ha visto, la αἰδῶ? ¿Y la relación con lo ente en cuanto tal no es para Aristóteles la *yirvea*, el puro mirar? Lo que pasa es que la frase sofista de Protágoras no es ningún subjetivismo, desde el momento en que sólo Descartes podía llevar a cabo la inversión del pensamiento griego. No cabe duda de que gracias al pensamiento de Platón y las preguntas de Aristóteles se lleva a cabo un cambio decisivo en la interpretación de lo ente y el hombre, pero aún está encerrado dentro de la comprensión fundamental de lo ente propia del mundo griego. Dicha interpretación es precisamente tan decisiva respecto a ella, que se convierte en el punto final del mundo griego, un final que colabora indirectamente en la posibilidad de preparación de la Edad Moderna. Es por eso por lo que, más tarde, no sólo en la Edad Media, sino a lo largo de toda la Edad Moderna, el pensamiento platónico y aristotélico pudo pasar por ser el pensamiento griego por antonomasia y todo el pensamiento preplatónico por una mera preparación para Platón. Esta larga costumbre de contemplar el mundo griego a través del tamiz de una interpretación moderna y humanista nos impide pensar el ser que se abría a los antiguos griegos en lo que tiene de propio y extraño. La frase de Protágoras reza así: **pn<nvt mhrxt<nv nort;m nŪtsα wopvryn, nÇt nēm nvtnö wÉ its!, nÇt çd ~m nvtnö wÉ xço nits!** (*vid.* Platón, Teeteto 152a).

«El hombre es la medida de todas las cosas (concretamente de aquellas que usa y necesita y por lo tanto siempre tiene a su alrededor, *atam@rx iays°rx*), de las que están presentes, de que están presentes tal como están presentes, y de aquellas a las que les ha sido negada la posibilidad de estar presentes, de que no están presentes.» Aquel ente sobre cuyo ser se decide se entiende aquí como aquello que está presente a partir de sí mismo en esta región, dentro de la esfera del hombre. Pero ¿quién es el hombre? Platón nos informa de ello en el mismo pasaje cuando le hace decir a Sócrates: *nèoxéO vtèo wvp ieg;l wÉ aão nēm atsax§ Ūomα iatenŪaf atèaiot nēm nits! Ūomα aŪo ;d Ūos, atèaiot çd ða Ūos wopryn□ ;d æs et gax Ågα;* «¿Acaso no lo entiende (Protágoras) de este modo? ¿Tal como se presenta a mí una cosa en cada ocasión, tal apariencia tiene entonces para mí, pero tal como se te presenta a ti, así es como es esa cosa para ti? Pero hombre lo eres tú igual que yo».

Según esto, el hombre es el que es en cada caso (yo y tú y él y ellos). Y ¿no coincide este *Ågα* con el ego cogito de Descartes? En ningún caso, porque todo elemento esencial que determina con la misma necesidad ambas posiciones metafísicas fundamentales, la de Protágoras

y la de Descartes, es distinto. Lo esencial de una posición metafísica fundamental abarca lo siguiente:

1. El modo y la manera en que el hombre es hombre, es decir, en que es él mismo; el tipo de esencia de su mismidad, que no es en absoluto igual al de su Yo, sino que se determina como tal a partir de la relación con el ser.
2. La interpretación de la esencia del ser de lo ente.
3. El proyecto de esencia de la verdad.
4. El sentido según el cual el hombre es medida aquí y allá.

Ninguno de los citados momentos esenciales de la posición metafísica fundamental puede comprenderse con independencia de los demás. Cada uno de ellos caracteriza ya por su cuenta la totalidad de una posición metafísica fundamental. Por qué y en qué medida precisamente estos cuatro momentos soportan y estructuran por adelantado una posición metafísica fundamental como tal, es algo que ya no puede plantearse ni contestarse a partir de la metafísica y a través de ella. Es algo que se ha expresado precisamente gracias a la superación de la metafísica.

Ahora bien, para Protágoras, lo ente sigue refiriéndose al hombre en tanto que ἄγῶν. ¿De qué tipo es esa referencia al Yo? El ἄγῶν permanece en el círculo de aquello desocultado que le ha sido adjudicado a él mismo como siendo ése. De esta forma capta todo lo que está presente en ese círculo como eso que es. Esta captación de lo presente se funda en la permanencia en el interior del círculo del desocultamiento. Por medio de la permanencia junto a lo presente, la pertenencia del Yo a lo presente es. Esta pertenencia a lo presente abierto delimita a éste frente a lo no presente. El hombre recibe y preserva la medida para aquello que se presenta o ausenta a partir de dicho límite. En una restricción a lo que se desoculta en cada ocasión, el hombre se da a sí mismo la medida que limita cada vez a un 'sí mismo' con relación a esto y aquello. El hombre no dispone la medida a partir de un Yo aislado al que tiene que supeditarse todo ente en su ser. El nombre de la relación fundamental griega con lo ente y su desocultamiento es el μέτρον (medida), desde el momento en que se compromete a restringirse al círculo de desocultamiento limitado por el Yo y, de este modo, reconoce el ocultamiento de lo ente y la imposibilidad de decisión respecto a su presencia o ausencia o, también, respecto a la apariencia de esa presencia y ausencia. Por eso dice Protágoras (Diels, «Fragmente der Vorsokratiker»; Protágoras B, 4): Ἔρεπ ἢ μὲν ἢ ἄλλῃ οὐκ ἔστιν ἴσθαι τὰ θεῶν, ἀλλὰ οὐκ ἔστιν ἴσθαι τὰ θεῶν, ἀλλὰ οὐκ ἔστιν ἴσθαι τὰ θεῶν. «En lo tocante a saber algo sobre los dioses (lo que en griego quiere decir "contemplar" algo, "ver" algo), no tengo capacidad ni para decir qué son ni qué no son ni cómo puede ser su aspecto (αἴτια).»

Ἐν ἔργῳ ἔστιν ἀποκάλυψις ἴσθαι τὰ θεῶν, ἀλλὰ οὐκ ἔστιν ἴσθαι τὰ θεῶν. «En efecto, son muchas las cosas que nos impiden captar a lo ente como tal; tanto la falta de apertura (el ocultamiento) de lo ente, como la brevedad de la historia del hombre.»

¿Podemos extrañarnos de que, a la vista de esta circunspección por parte de Protágoras, Sócrates dijera de él (Platón, Teeteto 152b): οὐκ ἔστιν ἴσθαι τὰ θεῶν, ἀλλὰ οὐκ ἔστιν ἴσθαι τὰ θεῶν. «Como (Protágoras) es un hombre prudente, hay que suponer que no habla por hablar (en relación con su frase sobre el hombre como μέτρον).»

La posición metafísica fundamental de Protágoras sólo es una restricción o, lo que es lo mismo, una forma de conservar la posición fundamental de Heráclito y Parménides. La sofística sólo es posible sobre el fundamento de la ἀλήθεια, esto es, de la interpretación griega del ser como presencia y de la verdad como un desocultamiento que, a su vez, sigue siendo una determinación esencial del ser, motivo por el que, aquello que se presenta, se determina como tal a partir del

desocultamiento, y la presencia a partir de lo que ya no está oculto. ¿Hasta dónde se aleja Descartes de los inicios del pensamiento griego, en qué medida es diferente su interpretación del hombre como sujeto? Precisamente porque en el concepto de subjectum aún resuena la esencia griega del ser, la *ἰαυξέωπε* del, *νόνημἔωπε* pero bajo la forma de una presencia irreconocible que ya no cabe cuestionar (concretamente aquello que yace siempre ante nosotros), se puede ver gracias a él la esencia de la transformación de la posición metafísica fundamental.

Una cosa es preservar al círculo del desocultamiento, que se ve limitado en cada caso, por medio de la captación de lo presente (el hombre como *νόνημ*), y otra cosa es adentrarse en el ámbito libre de límites de la posible objetivación por medio del cálculo de aquello representable accesible y vinculante para todos.

En la sofística griega cualquier subjetivismo es imposible, porque en ella el hombre nunca puede ser subjectum. No puede llegar a serlo nunca porque aquí el ser es presencia y la verdad desocultamiento.

En el desocultamiento acontece la *ἀφἄσῆαφ*, es decir, el llegar a aparecer de lo presente como tal para el hombre que está a su vez presente para lo que aparece. Sin embargo, como sujeto representador, el hombre fantasea, es decir, se mueve en la imaginatio, en la medida en que su capacidad de representación imagina lo ente como aquello objetivo dentro del mundo como imagen.

(9) ¿Cómo es posible que lo ente se interprete de forma señalada como subjectum y en consecuencia lo subjetivo pase a dominar? Porque hasta Descartes, e incluso dentro de su metafísica, lo ente, en la medida en que es un ente, es un sub-jectum (*νόνημἔωπε*), eso que yace por sí mismo ahí delante y que, como tal, al mismo tiempo es el fundamento de sus propiedades constantes y sus estados cambiantes. La preeminencia de un sub-jectum destacado por ser incondicionado desde un punto de vista esencial (subyaciendo como fundamento), nace de la aspiración del hombre a un fundamentum absolutum inconcussum veritatis (de un fundamento de la verdad, en el sentido de la certeza, que reposa en sí mismo y es inquebrantable). ¿Por qué y cómo llega esta exigencia a adquirir su decisiva validez? La aspiración nace de aquella liberación por la que el hombre se libera a sí mismo del poder vinculante de la verdad cristiana revelada y la doctrina de la Iglesia en favor de una normativa que se basa en sí misma y se dispone para sí misma. Por esta liberación se replantea nuevamente la esencia de la libertad, esto es, el hecho de estar atado a una obligación vinculante. Pero como, de acuerdo con esta libertad, el hombre que se autolibera es el mismo que dispone la obligación vinculante, a partir de entonces ésta puede determinarse de distintas maneras. Lo vinculante puede ser la razón humana y su ley o lo ente dispuesto y ordenado de manera objetiva a partir de dicha razón o aquel caos aún no ordenado que, como todavía tiene que ser domeñado por la objetivación, exige serlo de hecho en una época.

Pues bien, sin saberlo, esta liberación se libera siempre de las ataduras que le ligan a la verdad revelada, en la que se le da al hombre la certeza y seguridad de la salvación de su alma. La liberación que **se libra** de la certeza de salvación otorgada por la revelación, tenía necesariamente que ser en sí misma una liberación **en favor de** una certeza en la que el hombre se asegurase lo verdadero como aquello sabido por su propio saber. Esto sólo era posible a condición de que el hombre que se liberaba se hiciera garante de la certeza de aquello que podía ser sabido. Pero tal cosa sólo podía ocurrir en la medida en que el hombre decidía por sí mismo y para sí mismo lo que debía significar para él los términos 'posible de ser sabido', 'saber', y 'aseguramiento de aquello sabido' o, lo que es lo mismo, 'certeza'. La tarea metafísica de Descartes pasó a ser la siguiente: crearle el fundamento metafísico a la liberación del hombre a favor de una libertad como autodeterminación con certeza de sí misma. Pero este fundamento no sólo debía ser él mismo cierto, sino que, dado que cualquier norma procedente de otros ámbitos era rechazada, debía ser también de tal género que, gracias a él, la esencia de la libertad a la que

se aspiraba, se plantease como autocerteza. Ahora bien, todo aquello que tiene certeza a partir de sí mismo, tiene que asegurar también al mismo tiempo la certeza de aquel ente por mor del cual debe obtenerse la certeza de semejante saber y debe asegurarse todo aquello susceptible de ser sabido. El fundamentum, el fundamento de dicha libertad, lo que subyace en su base, el subjectum, tiene que ser por lo tanto algo cierto que satisfaga las citadas exigencias esenciales. Pasa a ser necesario un subjectum que destaque desde todas esas perspectivas. ¿Cuál es ese elemento cierto que conforma y da lugar al fundamento? El ego cogito (ergo) sum. Lo cierto es una proposición que expresa que a mismo tiempo (simultáneamente y con una misma duración) que el pensar del hombre, el hombre mismo está también indudablemente presente, lo que ahora significa que se ha dado a sí mismo a la vez que el pensar. Pensar es representar, una relación representadora con lo representado (idea como perceptio).

Representar significa aquí situar algo ante sí a partir de sí mismo y asegurar como tal el elemento situado de este modo. Este asegurar tiene que ser una forma de cálculo, porque sólo la calculabilidad es capaz de garantizarle por adelantado y constantemente su certeza al elemento representador. El representar ya no es esa captación de lo presente en cuyo desocultamiento la propia captación pertenece, como un modo propio de presencia, a eso que se presenta de forma no oculta. El representar ya no es el desencunbrirse para... sino la aprehensión y comprensión de... Ya no reina el elemento presente, sino que domina la aprehensión. El representar es ahora, en virtud de la nueva libertad, un proceder anticipador que parte de sí mismo dentro del ámbito de lo asegurado que previamente hay que asegurar. Lo ente ya no es lo presente, sino aquello situado en el frente opuesto en el representar, esto es, lo que está enfrente. El representar es una objetivación dominadora que rige por adelantado, El representar empuja todo dentro de la unidad de aquello así objetivado. El representar es una coagitatio.

Toda relación con algo el querer, el tomar posición, el sentir, es ya de entrada representadora, es cogitans, lo que se suele traducir por «pensante». Es por eso por lo que Descartes puede adjudicarles a todos los modos de la voluntas y del affectus y a todas las acciones y pasiones, el nombre de cogitatio, por chocante que resulte en un primer momento. En el ego cogito sum el cogitare se entiende en este sentido nuevo y esencial. El subjectum, la certeza fundamental, es la representación simultánea -asegurada en todo momento- del hombre representador con lo ente representado, sea o no humano, esto es, con lo objetivo. La certeza fundamental es el me cogitare = me esse indudablemente representable y representado en todo momento. Esta es la ecuación fundamental de todo calcular que se asegura a sí mismo. En esta certeza fundamental, el hombre está seguro de que, como aquel que re-presenta toda representación y por lo tanto como ámbito de toda representabilidad y, así, de toda certeza y verdad, está asegurado, lo que significa ahora, que **es**. Es única y exclusivamente por el hecho de que el hombre se ve necesariamente co-representado de esta manera en la certeza fundamental (en el fundamentum absolutum inconcussum del me cogitare = me esse) y porque el hombre que se autolibera en favor de sí mismo forma necesariamente parte del subjectum de esta libertad, por lo que dicho hombre puede y tiene que convertirse en ese ente destacado, en ese subjectum, que en relación con el primer y verdadero ente (o ente cierto) goza de la primacía sobre todos los demás subjecta. El hecho de que en la ecuación fundamental de la certeza y, después, en el auténtico subjectum se mencione al ego, no quiere decir que el hombre esté ahora determinado según su Yo, de modo egoísta. Lo único que quiere decir es que ser sujeto se convierte ahora en la característica distintiva del hombre como ser pensante y representador. El Yo del hombre se pone al servicio de este subjectum. Ciertamente, la certeza que subyace en el fondo de éste, es, como tal, subjetiva, esto es, reina en la esencia del subjectum, pero no es egoísta. La certeza tiene carácter vinculante para todo Yo como tal, es decir, como subjectum. Asimismo, todo aquello que desea verse fijado como algo que es, como algo asegurado, por medio de la objetivación representadora, tiene también carácter vinculante. Pero nada puede escapar al control de esta objetivación, que también decide qué cosas deben valer como objetos. La incondicionada eliminación de límites del ámbito de una posible objetivación y del derecho a decidir sobre ella, forma parte de la esencia de la subjetividad del subjectum y del hombre como sujeto.

Ahora también se ha aclarado en qué sentido el hombre quiere y debe ser, en tanto que sujeto, medida y centro de lo ente, lo que significa ahora, de los objetos. El hombre ya no es **no-ente** en el sentido de la medida que constriñe la captación al correspondiente círculo de desocultamiento de lo presente, círculo en el que también todo hombre viene a la presencia. Como subjectum, el hombre es la co-agitatio del ego. El hombre se fundamenta a sí mismo como medida para todas las escalas que se utilizan para medir de alguna manera (para calcular) qué puede pasar por cierto, esto es, por verdadero, por algo que es. La libertad es nueva en tanto que libertad del subjectum. En las «Meditaciones de prima philosophia» se reconduce la liberación del hombre en favor de una nueva libertad a su fundamento, al subjectum. Pero ni la liberación del hombre moderno comienza con el ego cogito ergo sum, ni la metafísica de Descartes es una metafísica construida a posteriori y desde fuera para esa libertad, al modo de una ideología. En la coagitatio el representar reúne todo lo objetivo en la unión de 1a representabilidad. El ego del cogitare encuentra ahora su esencia en esa reunión autoaseguradora de la representabilidad, en la con-scientia. La conscientia es la reunión representadora de lo objetivo con el hombre representador dentro del círculo de la representabilidad garantizada por éste. Todo lo presente recibe de ella el sentido y género de su presencia, que son concretamente los de la presencia en la raepresentatio. La con-scientia del ego, en tanto que subjectum de la coagitatio determina el ser de lo ente en tanto que subjetividad del subjectum así destacado.

Las «Meditaciones de prima philosophia» ofrecen el esbozo para una ontología del subjectum desde la perspectiva de la subjetividad determinada como consciencia. El hombre se ha convertido en el subjectum. Por eso, y según como se comprenda a sí mismo y desee ser, puede determinar y satisfacer la esencia de la subjetividad. El hombre, entendido en la Ilustración como ser con razón, no es menos sujeto que el hombre que se comprende como nación, que se quiere como pueblo, se cría como raza y finalmente se otorga a sí mismo poderes para convertirse en dueño y señor del planeta. Ahora, en todas estas posiciones fundamentales de la subjetividad, y dado que el hombre sigue estando determinado como yo y como tú, como nosotros y vosotros, es posible un tipo distinto de Yo y de egoísmo. El egoísmo subjetivo, para el que, por lo general sin que él lo sepa, el Yo es determinado previamente como sujeto, puede venirse abajo por causa de la inclusión de todo lo relativo al Yo dentro del Nosotros. Con esto, la subjetividad no hace sino adquirir más poder. En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su cima mas alta, desde la que descenderá a instalarse en el llano de la uniformidad organizada. Esta uniformidad pasa a ser el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra. La libertad moderna de la subjetividad se sume por completo en la objetividad adecuada a ella. El hombre no puede abandonar por sus propias fuerzas ese destino de su esencia moderna ni tampoco puede quebrarlo por medio de un acto de autoridad. Pero el hombre puede meditar previamente y concluir que el ser sujeto de la humanidad nunca ha sido ni será jamás la única posibilidad que se le abre a la esencia recién iniciada del hombre histórico. Una nube pasajera sobre una tierra ensombrecida: así es el oscurecimiento que la verdad preparada por la certeza de salvación del cristianismo, extiende como certeza de la subjetividad sobre un acontecimiento que no le está permitido conocer.

(10) La antropología es aquella interpretación del hombre que, en el fondo, ya sabe qué es el hombre y por eso no puede preguntar nunca quién es. En efecto, si hiciera esa pregunta, tendría que declararse quebrantada y superada a sí misma. Y ¿cómo esperar semejante cosa de la antropología, cuando lo único que tiene que hacer propiamente es asegurar a posteriori la autoseguridad del subjectum?

(11) Porque ahora se cumple la total fusión de la esencia moderna, que camina hacia su consumación, con lo evidente. Sólo cuando lo evidente está asegurado por medio de la correspondiente visión del mundo, crece el posible suelo para un cuestionamiento originario del ser que abre el espacio en el que se decidirá si el ser volverá a ser capaz de un dios o si la

esencia de la verdad del ser exigirá la esencia del hombre de manera más originaria. La historia futura sólo se prepara donde la consumación de la Edad Moderna alcanza la soberana falta de miramientos propia de su magnitud.

(12) El americanismo es algo europeo. Es un subgénero, aún no comprendido, de ese gigantismo que sigue libre de trabas y que en absoluto acaba de surgir de la esencia metafísica completa y agrupada de la Edad Moderna. La interpretación americana del americanismo por el pragmatismo está todavía fuera del ámbito metafísico.

(13) La opinión cotidiana sólo ve en la sombra la falta de luz cuando no su negación. Pero la verdad es que la sombra es el testimonio manifiesto, aunque impenetrable, de la luminosidad oculta. Según este concepto de sombra, entendemos lo incalculable como aquello que, a pesar de estar fuera del alcance de la representación, se manifiesta en lo ente y señala al ser oculto.

(14) Pero ¿qué ocurriría si la propia negación tuviera que convertirse en la más elevada y sólida revelación del ser? Entendido desde la metafísica (es decir, desde la pregunta por el ser bajo 1a forma de ¿qué es lo ente?), lo primero que se desvela como lo no ente por excelencia, la nada, es la esencia oculta del ser, la negación. Pero, en su calidad de carácter de nada de lo ente, la nada es la contrapartida más incisiva de la mera nulidad. La nada nunca es nada, de la misma manera que tampoco es algo en el sentido de un objeto; es el propio ser, a cuya verdad será devuelto el hombre una vez que se haya superado como sujeto, esto es, una vez que deje de representar lo ente como objeto.

(15) Este espacio abierto entre dos elementos es el ser-ahí, entendiendo la palabra en el sentido del ámbito extático del desocultamiento y ocultamiento del ser.

Martin Heidegger