



**DRAMA Y ESTRUCTURA
EN LA EXPERIENCIA
FILOSÓFICA DE LA VIDA**

Germán Vélez

DRAMA Y ESTRUCTURA EN LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA DE LA VIDA

Resumen: Quizás la lectura de la obra central de Heidegger, *Ser y tiempo*, siga siendo, ochenta años después de su publicación algo que, según el juicio de cierto académico, resulta tan difícil como nadar en arena. Una dificultad importante que enfrenta el lector de Heidegger tiene que ver con cierta voluntad de introducirse en la estructura del *Dasein* omitiendo el momento del drama. Heidegger designa este momento como las raíces ónticas de la investigación ontológica. Pero las raíces ónticas son siempre las del investigador, las del lector, las de cada uno de nosotros. Al lector de *Ser y tiempo*, puede resultarle acaso inevitable experimentar como distancia insalvable, como abismo, la separación entre la analítica del *Dasein* y aquello de lo cual ella es justamente un análisis, es decir, su propia existencia, su *Dasein*. Esto tiene quizás una explicación: no nos hemos preocupado por determinar la situación hermenéutica propia a partir de la cual la lectura de *Ser y tiempo* se hace posible. En el presente artículo quisiéramos proponer un modo de ingreso en la estructura de la existencialidad, siguiendo una cierta "guía dramática", aquella que puede estar esbozada en algunos pasajes del camino que Zaratustra propone a sus discípulos.

Palabras clave: *Dasein*, analítica existencial, experiencia fáctica de la vida, hermenéutica, interpretación, vida filosófica, drama, estructura.

DRAMA AND STRUCTURE OF PHILOSOPHICAL EXPERIENCE OF LIVE

Abstract: Perhaps reading the central piece of Heidegger, *Being and time*, eighty years after its publication, it's something, according to the opinion of some academic, as difficult as swimming in sand. A major difficulty that face the reader of Heidegger has to do with a certain willingness to get in the structure of *Dasein* omitting the time of the drama. Heidegger designates this time as the ontic roots of the ontological research. But the roots are always the ontic roots of the researcher, of the reader, those of each of us. The reader of *Being and time*, may find the inevitable experience of the unbridgeable distance, the abyss, or the separation between the analytics of *Dasein* and the object of analysis, that is, its very existence, its *Dasein*. There is perhaps one explanation: we have not worried by identifying the hermeneutic situation itself from which the reading of *Being and time* becomes possible. In this article we would like to propose a way of entry into the structure of the existential analytic, following a certain "dramatic guide" one that can be sketched in some parts of the road that Zarathustra proposes to his disciples.

Key words: *Dasein*, analytic of *Dasein*, facticity, factual life, hermeneutics of facticity, interpretation, philosophical life, structure, drama.

Germán Vélez: Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana. Magister en Ciencias Sociales de la Universidad de Antioquia. Candidato a Doctor de la Universidad de París I. Profesor Asociado del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT.

Correo electrónico: gdvelez@gmail.com

DRAMA Y ESTRUCTURA EN LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA DE LA VIDA

1. ZARATUSTRAS O EL DRAMA DE LA EXPERIENCIA DE LA VIDA

En uno de los discursos de Zarathustra titulado "Del leer y el escribir" Nietzsche caracteriza al filósofo como un guerrero. La guerra, el conflicto, la lucha en la cual se involucra el hombre que busca la sabiduría tiene un carácter particular. Aquello que Zarathustra como visionario, como poeta, como filósofo vislumbra y expresa, de modo dramático, supera los límites de una consideración contingente sobre la vida filosófica. Quisiera desarrollar esta idea en dirección a un pensamiento que hizo de la autocomprensión de la filosofía el motivo originario del filosofar: el pensamiento de Heidegger durante los primeros años de su enseñanza en Freiburg, en los cuales se gestó lo esencial de su obra central *Ser y tiempo*.

Así pues, en "Del leer y el escribir" declara Zarathustra:

Despreocupados, irónicos violentos --así nos quiere la sabiduría: es una mujer y ama siempre únicamente a un guerrero. Vosotros me decís: "La vida es difícil de llevar". Mas, ¿para qué tendríais vuestro orgullo por las mañanas y vuestra resignación por las tardes? La vida es difícil de llevar: ¡No me os pongáis tan delicados! Todos nosotros somos bellos burritos y burritas de carga (Nietzsche, 1993, 70).

Sabemos que la palabra "filosofía" es una palabra griega, y que literalmente quiere decir amor o aspiración a la sabiduría. El filósofo está dominado, como filósofo, por esta aspiración, por esta tensión erótica hacia la sabiduría. Podemos decir también que Zarathustra da por descontada esta determinación. Al mismo tiempo la da por descontada y la considera insuficiente, por no decir trivial. Que el filósofo quiera conquistar la sabiduría, es algo que no se le podría reprochar, pero que tenga derecho a eso y que efectivamente pueda alcanzar su meta, es algo de lo cual no sólo depende su deseo o su voluntad de saber. La situación dramática en la que nos involucra Zarathustra, la situación del aspirante a la sabiduría no admite de este amor su versión platónica. Interesa saber sobre todo si ese amor es correspondido.

La correspondencia tiene el carácter de despliegue efectivo, de realización o cumplimiento, en la vida, de ese saber. Entonces Zaratustra ingresa en la lógica amorosa de la conquista de la sabiduría, pero considerando algo que está más allá de la tendencia autónoma del filósofo. En el amor a la sabiduría están involucrados por lo menos el filósofo, la sabiduría y el amor mismo. Como toda experiencia de la vida, la filosofía, comporta esa triada intencional básica: el uno, el otro y su vínculo. Tal vez sólo si consideramos la filosofía como experiencia de la vida podamos comprender porqué Zaratustra define la tensión amorosa de la filosofía de un modo que podríamos designar como inverso o contrario al modo habitual.

Para emplear un esquema al que la llamada teoría del conocimiento nos ha acostumbrado desde hace algún tiempo, podemos decir que en la situación descrita por Zaratustra la sabiduría no es considerada como simple objeto del conocimiento. El hecho de que Zaratustra se detenga a pensar qué es aquello que la sabiduría quiere, constituye un cambio de perspectiva que hecha por tierra toda concepción de la filosofía como actividad de aprehensión de un objeto, el cual se encontraría pasivamente enfrente de un sujeto. La voluntad o el deseo de la sabiduría es, para decirlo también en aquella terminología inadecuada, el índice de lo que concebimos como propio del ámbito subjetivo. De modo formal y externo podemos afirmar, entonces, que la imagen con la cual Zaratustra nos presenta la sabiduría indica un camino diferente al de la experiencia tradicional, llamémosla, metafísica del conocimiento.

Pero, ¿qué sería entonces del conocimiento si desistiéramos de la cómoda representación del sujeto que aprehende un objeto que se encuentra ahí enfrente, aprehensión por medio de la cual se apropia de su verdad como algo que a partir de ese momento sabe, puede dar cuenta de ello, en fin, está cierto? ¿Qué pasa entre sujeto y sujeto, recíprocamente vueltos uno sobre otro, ya en la entrega del uno al otro, ya en el rechazo o la negativa de alguno de ellos? Acaso ocurra que nos veamos obligados a renunciar a este esquema y a esta misma polaridad arbitraria, y que comencemos a pensar el problema de la filosofía como problema de la experiencia fáctica de la vida. Esta expresión cuyo sentido fue elaborado por Heidegger al comienzo de su enseñanza en Freiburg quizás corresponda estructuralmente a la experiencia que Zaratustra nos transmite de un modo poético.

Así pues, la primera indicación que podemos extraer de esta puesta en escena de la experiencia filosófica corresponde a una transformación de la perspectiva desde la cual habitualmente nos representamos el problema del conocimiento. Para acceder a la sabiduría, nos dice Zaratustra, no sólo es necesaria una decisión, una voluntad de saber, en fin, un deseo de saber. Al mismo tiempo es necesaria una correspondencia que proviene de aquello que trasciende a aquel que pretende la sabiduría. Pero aquello que trasciende al filósofo juega a su vez un papel activo en la constitución de la tensión erótica que vincula a uno y otro. El reconocimiento

del papel activo del otro es algo que podríamos designar como la suspensión de la actitud dogmática en filosofía. En el prólogo a *Más allá del bien y del mal* Nietzsche vuelve sobre esta imagen, aunque de un modo menos categórico: "Suponiendo que la verdad sea una mujer", nos dice, su conquista exigiría medios diferentes a los empleados hasta ahora por la filosofía dogmática (Nietzsche, 1985, 17).

En Nietzsche el dogmatismo es la actitud opuesta al perspectivismo. Este es, como lo afirma un poco más adelante en el prólogo "condición fundamental de toda vida". Entonces, si el perspectivismo es condición fundamental de toda vida, ¿en qué sentido hemos de comprender la afirmación según la cual la verdad, digámoslo de modo más claro, la verdad de la vida, es una mujer? ¿Qué quiere decir "perspectivismo" como condición de la vida y por qué la verdad de este perspectivismo es una mujer?

En uno de sus fragmentos póstumos dice Nietzsche: "La verdad es el tipo de error sin el cual no podría vivir una determinada especie de seres vivos. El valor para la vida decide en última instancia" (Nietzsche, 1992, 80). Evitemos el silogismo que de aquí podría extraerse y avancemos un poco más en dirección a comprender la interna implicación de estos elementos. Nietzsche define la verdad como error necesario para la vida: a esto es a lo que llama perspectivismo. En otro fragmento póstumo esta idea es ampliada. La verdad es la apariencialidad del mundo. El mundo aparente está ordenado según el punto de vista, es decir, según la perspectiva de la utilidad para la conservación y el incremento de poder de un determinado género animal (Nietzsche, 1992, 120). Por esta razón podemos comprender que el dogmatismo, por ejemplo, el platónico y su invención de un bien en sí, constituye una negación del perspectivismo. Pero siendo esta condición fundamental de la vida, es entonces el dogmatismo, al mismo tiempo una negación de la vida, es una forma de nihilismo.

La oposición entre dogmatismo y perspectivismo como modos de apropiación de la verdad de la vida comienza a mostrar su sentido. Pero sigue siendo por lo menos difícil determinar en qué sentido se dice de la verdad o de la sabiduría que es una mujer. En realidad, ya se ha mencionado el elemento decisivo con respecto a este problema: la afirmación "la sabiduría es una mujer, ama siempre únicamente a un guerrero", creo que puede comprenderse a partir de la segunda frase del pasaje citado de los fragmentos póstumos: "El valor para la vida decide en última instancia". Los atributos del guerrero son en algunas versiones del Zarathustra la despreocupación, la ironía y la violencia, en otras se le añade a este grupo de atributos el valor, la valentía. Esta peculiar omisión y adición es muy llamativa. El hecho de que sea nuevamente en estos fragmentos que se reitera el valor con respecto a la verdad es algo que quizás da la pauta para la interpretación. ¿Qué decide el valor para la vida? Decide su apariencialidad, el modo como la vida es vista. Podría decirse que el valor de la vida es correlativo de la valentía del guerrero. Si la vida no entrega su verdad sino a un guerrero, acaso quiera esto

decir que solo admite como *partenaire* en la configuración y ordenamiento del mundo a un aspirante capaz de conservar e incrementar mediante su acción el poder de esta misma vida.

¿Pero qué necesidad tendría la vida de semejante perspectivismo selectivo, de tales exigencias amorosas? Tal vez sencillamente porque "la vida es difícil de llevar". La exigencia de la vida hacia el perspectivismo tiene como propósito el que una afirmación como esta no sea elevada al rango de verdad en sí. "La vida es difícil de llevar" es una afirmación en la cual se expresa un punto de vista sobre la vida. Hay alguien que allí habla y que al hacerlo quiere a su vez consolidar un tipo de vida que le es propio. Zaratustra reacciona inmediatamente a esta afirmación proponiendo por lo menos dos perspectivas: el orgullo en las mañanas y la resignación en las tardes. La frase del cansancio y la fatiga ante la vida se escucha como delicadeza o afectación desde las dos perspectivas mencionadas. El tono del perspectivismo es irónico, obliga a salir del melodrama y a ingresar en la tragicomedia de la vida.

La conquista de la sabiduría como aspiración del filósofo es algo que se realiza en el lenguaje y en el modo como la verdad de la vida accede al lenguaje. La expresión "la vida es difícil de llevar" constituye un modo habitual e inmediato de la experiencia de la vida, de aquella experiencia que Heidegger designa como experiencia fáctica. Pero nos preguntamos por aquello que hace posible, al interior de esa experiencia, la transformación en experiencia filosófica. Las indicaciones de Zaratustra apuntan en la dirección del modo como se posibilita un decir filosófico, una experiencia filosófica y no meramente fáctica sobre la vida. El valor para la vida decide en última instancia. La decisión mediante la cual o a partir de la cual se cumple esta transformación es una decisión gobernada por el valor para la vida. ¿Por qué?

La respuesta de Zaratustra al lamento de sus discípulos no está exenta de ironía. Ellos dicen: "La vida es difícil de llevar, la vida es una carga pesada". Pero no hay compasión en la respuesta de Zaratustra, primero hay burla y después ironía: "No se pongan tan delicados, de otro modo no va a quererlos la sabiduría". Orgullo en la mañana y resignación por la tarde es lo que aconseja Zaratustra para soportar el peso de la vida. Pero este peso se revela con particular intensidad a quienes pretenden conquistar la sabiduría. Zaratustra tampoco está por encima de las dificultades de la vida, él mismo experimenta en sí una cierta pesadumbre de la vida:

[...] Cuando vi a mi demonio lo encontré serio, grave, profundo, solemne: era el espíritu de la pesadez, --él hace caer a todas las cosas.

No con la cólera, sino con la risa se mata. Adelante, ¡matemos el espíritu de la pesadez! (Nietzsche, 1993, 70).

El espíritu de la pesadez es el demonio de Zaratustra, su enemigo íntimo, su contendiente en la guerra. La guerra del pretendiente a la sabiduría es guerra contra su propio demonio. "La vida es difícil de llevar", es una declaración proferida bajo el dictado del espíritu de la pesadez. En Alemán la pesadez y la dificultad se construyen a partir de la misma palabra: *schwer*, difícil, pesado. La vida es *schwer*, difícil de llevar, de cargar, *tragen*. El espíritu que dicta estas palabras es el espíritu de la *Schwere*, de la pesadez. Gravedad, profundidad, solemnidad y seriedad son el grupo de atributos con los cuales Zaratustra describe el estado en que se encuentra su demonio. Pero estos atributos son antagónicos de la despreocupación.

La experiencia de la vida filosófica enfrenta al espíritu de la pesadez, pero aquello que Zaratustra percibe como su enemigo íntimo es en los discípulos un impersonal y no bien reconocido peso de la vida. "La vida es algo difícil de llevar", es una expresión que adquiere condensación, que se agudiza en el mundo propio de Zaratustra: "Cuando vi a mi demonio lo encontré serio, grave, profundo, solemne".

Si tomamos estas condiciones como punto de partida para la experiencia filosófica, llegamos entonces a la pregunta, ¿cómo es posible aspirar a la sabiduría? ¿Cuáles son las condiciones necesarias para conquistar aquella esquiva dama? Nietzsche pone en boca de su héroe el drama del conocimiento. La sabiduría se conquista, en primer lugar, en una batalla en la cual se enfrenta el aspirante consigo mismo, con sus propios demonios, con aquello que opone las mayores resistencias. Pero no se trata de un problema psicológico, o no lo es sino de modo derivado. Que el filósofo, el aspirante a la sabiduría tenga que enfrentarse consigo mismo es algo que tiene una explicación acaso sencilla: el saber que pretende el filósofo es un saber de un carácter particular, ya lo hemos mencionado antes: sabiduría de la vida. La vida es aquello a lo cual se dirige el cuestionamiento filosófico. Pero la vida tomada como aquello a lo que tiende la interrogación filosófica no es un objeto, no es algo que se encuentre ahí en frente de un sujeto que conoce. La vida es originariamente experiencia de la vida en el mundo propio. En primer lugar, la vida es aquella que cada vez uno mismo, yo mismo vivo. Así, entendida, la sabiduría no es una sabiduría sobre la vida, sino propiamente de ella. La sabiduría de la vida es una autointerpretación de la vida en dirección a la explicitación de un saber.

La dificultad, el peso de la vida no es entonces una resistencia suplementaria, una presión añadida al ya difícil problema del conocimiento de la vida como objeto. En el conocimiento filosófico, el peso de la vida hace parte de la experiencia dentro de la cual el mismo conocimiento se constituye. Ese peso no es entonces el obstáculo que una vez vencido nos abriría, de par en par, las puertas de una sabiduría apacible y ligera. La filosofía sólo puede ser desplegada, realizada, llevada a cumplimiento mediante la transposición en interpretación o en conocimiento del propio peso o dificultad con que la vida se resiste al pensamiento. El esfuerzo

del filósofo y al mismo tiempo su particular valentía, consiste en trasponer en conocimiento la autointerpretación fáctica, regular y cotidiana podríamos decir también, en la cual la vida se experimenta a sí misma, como peso y dificultad. Pero esta dificultad, considerada como forma de relación de la vida consigo misma, este modo de tener ella misma experiencia de sí misma quiere decir que la vida inhibe desde su propia experiencia la tendencia emergente al pensamiento o a la experiencia filosófica.

La vida no quiere pensar. El espíritu de la pesadez, que hace caer todas las cosas, hace caer la vida misma en el abismo de la ignorancia. En general, la vida persiste en este estado y no se deja aprehender. No tiene necesidad de emerger de este estado de indiferencia. Heidegger designó en su primera enseñanza como autosuficiencia esta indiferencia de la vida con respecto al modo de experimentarse a sí misma, dicho en otras palabras, el hecho de que la vida fáctica inhibiera su propia tendencia a pensar cómo vivir. Por ello la filosofía es lucha contra la indiferencia de la vida misma, lucha contra su tendencia permanente a la caída o al hundimiento.

Así pues, cuando afirmamos que el problema "Del leer y el escribir" es el problema de la posibilidad de la filosofía, estamos diciendo que la filosofía como aspiración a la sabiduría de la vida no emerge espontáneamente de la vida, aunque no emerge tampoco de algo distinto a la vida misma. Es en ella, a partir de ella y volviendo sobre ella que emerge la filosofía. Su posibilidad está vinculada con el eros. La aspiración, el deseo, el amor a la sabiduría hacen parte de la vida, pero por lo general esta aspiración no llega a manifestarse plenamente como tal. Bajo el peso de la vida puede sucumbir una férrea voluntad de saber. Pues el deseo de la filosofía como deseo de la experiencia filosófica de la vida tiene que hacerse guerrero si quiere alcanzar su meta. Aquella peculiar violencia mencionada por Zaratustra, es en este punto, violencia ejercida contra la tendencia autosuficiente de la vida. En términos del drama zaratustriano el espíritu de la pesadez constituye una guía óptica para descubrir lo que a nivel estructural podríamos designar con Heidegger como la tendencia de la experiencia de la vida a caer en la significatividad. Esta significatividad, con la cual definimos el mundo de nuestra vida y de nuestro quehacer cotidiano provee continuamente respuestas a las exigencias de la vida e incluso a las exigencias más elevadas. El despliegue de la significatividad mundana hace de la filosofía una experiencia superflua.

Pero entonces este problema, es decir, el de la aspiración a la sabiduría y el de la oposición a ese saber, constituyen el problema originario de la vida filosófica. El primer problema de la vida filosófica es así el de la capacidad que tiene la vida para rechazar o inhibir la tendencia que emerge en su propio seno a la objetivación, al conocimiento, al saber. Esa oposición o resistencia es un primer elemento básico de la vida misma. La expresión con la cual los discípulos de Zaratustra manifiestan su posición con respecto al conocimiento es ya un conocimiento de la vida, sólo

que se encuentra, por decirlo así, de tal modo en la superficie y en el meollo de la tarea de la filosofía que no se aprecia como problema filosófico de la vida. La sentencia "la vida es difícil de llevar", no es en lo absoluto una queja, un lamento o un signo de cobardía moral, o no lo es sino de modo formal y externo. Como autointerpretación de la vida en el umbral en que ella misma tiende a trasponerse en saber, constituye una guía, una indicación óptica o existencial que espera todavía desplegarse como interpretación ontológica o existencial.

Esto es quizás característico de los discursos de Zaratustra. Tal vez no haya una mejor introducción a la filosofía que estos discursos, pero acaso no haya tampoco una introducción más ardua. Ella pone en escena, o como hemos dicho, restituye el drama fáctico de la experiencia de la vida, dejándonos ante la puerta de la filosofía sin consumir el paso a la interpretación propiamente filosófica. Con todo, una apropiación, casi diría, una repetición o participación en este drama, garantiza su enraizamiento óptico, es decir, provee la mayor proximidad óptica con respecto a la tarea del conocimiento, proximidad sin embargo, de la cual es correlativa, como ya lo había visto San Agustín, una angustiosa distancia ontológica.

Este breve despliegue del drama del conocimiento provee un camino óptico que nos aproxima al sentido de la problemática existencial heideggeriana. Pero al hablar de "guía óptica" y de "problemática existencial", ya estamos, de alguna manera moviéndonos dentro de la interpretación heideggeriana de la existencia. Pero no nos instalamos en ella de una vez, como si dijéramos de un salto y con la sola fuerza de la voluntad. Alcanzar la posibilidad de un despliegue propio de esta analítica es algo que tiene por condición una situación que no es existencial sino existencial, o también, que no es ontológica sino óptica. Esta condición óptica podemos entenderla como un tener-previo de la problemática, como un reconocer su facticidad como nuestra facticidad, es decir, como nuestra propia condición histórica concreta. En este sentido, el recorrido que hacemos siguiendo los pasos de Zaratustra constituye un modo de ingresar en el campo de la problemática existencial por una vía que no es aún conceptual, y que hemos designado como dramática o poética. Esta inmersión dramática en el problema de la vida filosófica provee las condiciones exigidas por la interpretación existencial y garantiza su enraizamiento fáctico en la vida.

2. HEIDEGGER O LA ESTRUCTURA DE LA FACTICIDAD DE LA VIDA

Ahora quisiera proponer un ejercicio sencillo, una especie de cortocircuito entre el drama zaratustriano y la estructura existencial. Mostraré un paso, sin solución de continuidad del drama a la estructura y a continuación pasaré a comentar los detalles de ese paso y sobre todo las consecuencias.

En "De los predicadores de la muerte" afirma Zaratustra:

Todos vosotros que amáis el trabajo salvaje y lo rápido, nuevo, extraño, --os soportáis mal a vosotros mismos, vuestra diligencia es huida y voluntad de olvidarse a sí mismo. Si creyeseis más en la vida, os lanzaríais al menos al instante. Pero no tenéis en vosotros bastante contenido para la espera -- iy ni siquiera para la pereza! (Nietzsche, 1993, 78).

En el primer párrafo del primer capítulo de la analítica existencial, titulado "El tema de la analítica del *Dasein*" Heidegger propone lo siguiente:

La cotidianidad media del *Dasein* no debe empero tomarse como un mero "aspecto". También en ella, e incluso en el modo de la impropiedad, se da a *priori* la estructura de la existencialidad. También en ella le va al *Dasein*, en una determinada manera, su ser, con respecto al cual él se las ha en el modo de la cotidianidad media, aunque sólo sea huyendo ante él y olvidándose de él (Heidegger, 1998, 69).

Zaratustra se dirige a aquellos que aman el trabajo salvaje y lo rápido, nuevo, extraño. Estos son los que él llama predicadores de la muerte, aquellos que no creen suficientemente en la vida, y que se lanzan con impaciencia en el instante, incapaces de estar a la espera, incapaces de permanecer, de demorarse, de estar ociosos. Heidegger se dirige al *Dasein* del hombre en su cotidianidad media. Esta cotidianidad no está exenta, en nuestra época, de trabajo salvaje, de rapidez, de avidez de novedades, de amor por lo extraño. Pero estas condiciones ónticas de la vida cotidiana más que obstáculos a la vida filosófica constituyen su facticidad. El drama de la vida cotidiana no es un mero aspecto, una simple apariencia de la existencia. La estructura se da allí, a *priori*, en el drama, pero este darse a *priori* comporta, desde el punto de vista de la vida filosófica una particular deficiencia. Heidegger designa como impropiedad esa deficiencia de la experiencia dramática de la estructura. El ser del *Dasein* no es aprehendido ni apropiado como tal. En la cotidianidad media domina la huída y el olvido de sí como modos de relación del *Dasein* consigo mismo.

Esto tiene una explicación casi evidente, manifiesta desde el punto de vista óntico: "Os soportáis mal a vosotros mismos". Pero el soportarse bien o mal es quizás secundario con respecto a aquello que ya se ha manifestado como condición óntica de la vida: es difícil de soportar, de llevar, es pesada. Este rasgo característico de la vida, el peso de la existencia, constituye el motivo originario de la vida filosófica y tiene por lo tanto, un lugar fundamental en la estructura.

La huída ante sí y el olvido de sí, en los cuales coinciden drama y estructura de la existencialidad remiten a una experiencia fundamental del ser como carga, como peso. La vida filosófica en Heidegger, tanto como el camino del guerrero

en Nietzsche coinciden en este punto inicial. Pero aquello que es para Zarathustra su demonio, su enemigo íntimo, su archienemigo y protoenemigo, es transpuesto por Heidegger en el elemento fundamental de la estructura del *Dasein*, en su constitución fundamental, la cual es indicada formalmente al inicio de la analítica existencial. Este punto inicial constituye uno de los puntos de resistencia de la analítica en su conjunto. La resistencia proviene del *Dasein* mismo y de una tendencia que le es inherente. En ella también se manifiesta ya el ser como carga y precisamente bajo la forma de una descarga filosófica: concebir el ser del *Dasein* a partir de la interpretación tradicional, metafísica, del ser del ente intramundano. La primera indicación formal del *Dasein* dice:

El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser (Heidegger, 1998, 35).

La comprensión del ser y de su ser, comprensión pre-ontológica, o interpretación mediante la cual ya de antemano el *Dasein* se comprende a sí mismo y se orienta en la existencia es aquello que lo caracteriza y distingue radicalmente del resto de los entes. Pero esta peculiaridad del *Dasein* tiene una consecuencia que agrava su existencia:

La "esencia" de este ente consiste en su tener-que-ser. El "qué" (*essentia*) de este ente, en la medida en que se puede siquiera hablar así, debe concebirse desde su ser (*existentia*) (Heidegger, 1998, 67).

Lo que el *Dasein* es no puede concebirse como un contenido quiditativo, como una esencia, como un *eidos*, aunque la metafísica no haya cesado en su propósito de apaciguar la existencia produciendo en cada época una interpretación que intente clausurar esa pregunta. La constitución de ser del *Dasein*, indicada formalmente en el umbral de la analítica determina el tono de la investigación filosófica como investigación que hace parte de la vida misma, de la existencia misma. La vida filosófica es un modo de vida que asume explícitamente el peso de ese signo de interrogación que pesa sobre el ser del *Dasein* y que lo obliga una y otra vez a remontar la pendiente de su destino intentando cumplir como existencia histórica, particular, concreta, el enigma de su propio ser.

Pero lo característico de la vida fáctica y de la cotidianidad media es que esta pregunta no emerge de modo explícito, aunque ello no quiere decir que su poder no se presente en la vida cotidiana con cierta regularidad, e incluso con la regularidad con la cual la vida cotidiana misma responde a ella, mediante sus propios recursos, a través de diversas estrategias, con la ayuda de los más variados dispositivos construidos para consumir en el *Dasein* la posibilidad de huir ante sí y olvidarse de sí.

Heidegger designaba en sus primeros seminarios de Freiburg este rasgo esencial de la vida fáctica como su autosuficiencia: el hecho de que la vida cubra siempre sus propios gastos, también podríamos decir, el hecho de que la vida encubra

siempre de un modo más o menos completo la experiencia de su propia dificultad y de su propio peso.

El modo estructural de encubrimiento del modo de vivir la vida, del modo de existir, del carácter de carga de la existencia es la significatividad del mundo. La vida es vida en un mundo que nos es familiar de acuerdo al plexo de significatividades y remisiones en las cuales se mueve, se orienta y se satisface nuestro quehacer cotidiano. La vida como relación con el mundo, como vida en el mundo, o como estar-en-el-mundo es definida por Heidegger como cuidado, cura, *Sorge*. El cuidado es el concepto con el cual la analítica existencial interpreta la relación intencional del *Dasein* con el mundo en la cual se constituyen correlativa y recíprocamente uno y otro.

Lo que quisiera apuntar es al hecho de que por donde miremos esta relación del *Dasein* con su mundo, es difícil reconocer algo así como una tendencia a la vida filosófica. Que el vínculo intencional, el cuidado, se transforme en deseo de hacer explícita la estructura de la existencia como proyecto hermenéutico, o que pretenda una superación del estado de pérdida, sea que se la entienda como huída o como olvido, es algo que no parece hacer parte de la constitución de ser del *Dasein*. Es necesaria una transformación para que ello se produzca, pues de otro modo, la autosuficiencia y la significatividad de la vida fáctica, potencializada quizás con los medios tecnológicos de los cuales disponemos hoy en día, hacen cada vez más débil y temblorosa la posibilidad de despertar en el *Dasein* una aspiración a la sabiduría o a la apropiación de sí-mismo.

Por ejemplo, el hecho de que el mundo real compita de modo muchas veces precario con el mundo virtual de la *world wide web*, y que aquel mundo virtual se defina por una transformación estructural de la significatividad, es decir, que esté determinado estructuralmente por lo que podríamos designar como una hiper-significatividad o una hipertextualidad en el cual las posibilidades de acceso rápido, novedoso y extraño no sólo se han multiplicado sino que han cambiado fundamentalmente de nivel, es algo que puede quizás permitirnos comprender que las estrategias del olvido de sí comienzan a dibujar un modo de estar en el mundo esencialmente a-filosófico.

Con todo, podemos afirmar también que hay cierta contingencia en los medios por los cuales una época se procura las formas para descargarse del peso del ser. Aquello que podemos determinar de modo necesario o estructural es ese peso mismo y la tendencia, también necesaria, a descargarse de él.

Se sabe que la filosofía de Heidegger, a partir de cierto momento, asumió como *leitmotiv*, como tarea, como orientación, la expresión "olvido del ser". Aquello que del olvido corresponde a la filosofía es algo que comenzamos a vislumbrar a partir

de la problemática existencial. El olvido es correlativo de la constitución de ser del *Dasein*, de su entrega a la existencia, de su tener-que-ser.

Existencialmente pensado "olvido" no quiere decir, entonces, laguna o pérdida de contenidos, borramiento, o cualquiera de las representaciones psicologizantes mediante las cuales la ciencia comprende el olvido. La analítica del *Dasein* abre para el olvido una interpretación originaria, de la cual es subsidiaria toda interpretación óptica, existencial o científica. Olvido quiere decir olvido de sí en el sentido de olvido del propio ser. Existencialmente comprendido el olvido es un modo de ser posible del *Dasein*, es una forma de tenerse-a-sí-mismo, y precisamente aquella forma en la cual uno se tiene a sí mismo como perdido.

Pero esta condición óptica de la pérdida de sí es la condición regular, inmediata y cotidiana de estar en el mundo. El olvido antes que ser un acontecimiento que sobreviene en algún momento de la existencia, de manera contingente, esporádica, episódica, constituye más bien nuestro modo regular e inmediato de existir. La autosuficiencia de la vida garantiza que en la significatividad del mundo nuestro existir se interroga y encuentre respuesta en medio de su propio lenguaje, de sus propias posibilidades y de la familiaridad que le es propia. El estado medio, cotidiano garantiza que en este "diálogo del alma consigo misma" siempre sea otro el que responda, y que yo mismo no pueda reconocerme en ese diálogo más allá del uno-mismo, impersonal e irresponsable.

El estado de pérdida, ocultamiento, en fin, olvido de sí-mismo en la vida cotidiana es así el carácter ontológico y positivo de nuestro modo de existir. Por ello cuando Heidegger piensa el olvido y el olvido del ser advierte que éste no debe ser considerado como una omisión en sentido humano sino que tiene un carácter ontológicamente positivo. Constituye un modo eminente y originario de existencia. Al mismo tiempo invita Heidegger a pensar el olvido en sentido griego, particularmente a partir de un cierto momento de su carrera. Pero aquello que encontramos en los griegos remite nuevamente a un sentido originario y positivo de la existencia, olvido como ocultamiento de la naturaleza en Heráclito, olvido como ocultamiento por pudor de un Ulises que no quiere ser visto mientras llora, en fin, la consigna estoica "vive oculto". Pensar el olvido, pues en sentido griego, como ocultamiento, es al mismo tiempo reconocer que la metafísica tranquilizante de la presencia ha cercenado un núcleo primordial de ausencia, una condición fáctica, óptica, históricamente relevante, que manifiesta más bien un poder originario de la ausencia, el ocultamiento y el olvido, en relación con el cual y contra el cual, todo desocultamiento adquiere sentido y posibilidad.

Podríamos decir que en lugar de persistir en una denegación metafísica de la potencia del olvido, Heidegger parte del reconocimiento de una lucha en la cual la vida filosófica adquiere sentido y posibilidad, como la construcción privativa

de la verdad en el lenguaje griego *a-letheia*, la filosofía se constituye también en un giro, en una transformación, en una privación de la autosuficiencia de la experiencia fáctica de la vida. Pero entonces habría que decir y recordar que la vida es una carga pesada, y que vale más el temblor episódico de esta queja que la negación radical de la dificultad que manifiesta, y que un olvido relativo, parcial, como lo comprendió San Agustín, es decir, aún como un modo intencional de sostener una relación con lo perdido cuenta más en el despliegue de la vida y en la realización del destino personal que la *omnino oblivisci*, el olvido radical en el cual el cierre de las direcciones de acceso a lo perdido cobran con frecuencia el simple aspecto de de una ganancia. El gasto queda cubierto.

EPÍLOGO: ESCRIBIR Y LEER, SER Y TIEMPO

Deliberadamente elegimos como punto de partida para esta elaboración el discurso de Zarathustra titulado "Del leer y el escribir". En lo que precede hemos intentado justificar esa elección. Sin embargo, en el momento de concluir advertimos que el título del discurso ha permanecido extrañamente ajeno a la reflexión propuesta. ¿Cómo se articulan el amor de la sabiduría, el peso de la existencia y el olvido con el leer y el escribir?

Quizás para nosotros, lectores de Heidegger, leer *Ser y tiempo* siga siendo, según el juicio de cierto académico, algo tan difícil como nadar en arena. Sin embargo, el camino que hemos intentado recorrer tal vez nos permita reconocer que una dificultad importante que enfrenta el lector de Heidegger tiene que ver con cierta voluntad de introducirse en la estructura omitiendo el momento del drama. Heidegger, como hemos dicho, designa este momento como las raíces ópticas de la investigación ontológica. Pero las raíces ópticas son siempre las del investigador, las del lector, las de cada uno de nosotros. Al lector de *Ser y tiempo*, puede resultarle acaso inevitable experimentar como distancia insalvable, como abismo, la separación entre la analítica del *Dasein* y aquello de lo cual ella es justamente un análisis, es decir, nuestra propia existencia, nuestro *Dasein*. Esto tiene quizás una explicación: no nos hemos preocupado por determinar la situación hermenéutica propia a partir de la cual algo así como una lectura de *Ser y tiempo* se posibilita. Tal vez Zarathustra hace alusión a esta omisión cuando declara al comienzo de su discurso:

No es cosa fácil comprender la sangre ajena: yo odio a los ociosos que leen
[...] El que a todo el mundo le sea lícito aprender a leer corrompe a la larga
no sólo el escribir, sino también el pensar (Nietzsche, 1993, 69).

La expresión "leer *Ser y tiempo* es como nadar en arena" puede ser el resultado de una corrupción semejante. Quizás para leer *Ser y tiempo* lo que menos haga falta, o quizás lo último que sea necesario o exigido sea justamente haber aprendido a leer. En cambio, participar en el drama del pensar, establecer la propia situación en este drama puede constituir la condición óptica, existensiva o fáctica necesaria para volver dócil el espíritu y para poder descubrir en la letra ajena la propia sangre.

Pero, ¿cómo determinar previamente y desde la propia situación existencial una experiencia que permita comprender qué se expresa en el lenguaje de la analítica como indicación formal del *Dasein*, como olvido y huida, como carga del ser, como entrega al ser, como apropiación de sí, y particularmente, cómo expresar esta experiencia sin afectación, sin despertar lástima, manteniendo la etiqueta, el pudor y el decoro? Aquí ya no se trata del leer sino sobre todo del escribir. Escribir esa experiencia fáctica en la que está enraizada la posibilidad de una analítica exigiría poner al descubierto esas mismas raíces ónticas, la propia historia personal. ¿Habría algo más indecente o más impúdico que ese gesto? ¿Y nos querría la sabiduría entonces, guerreros despreocupados hasta el colmo de la indecencia? Hay otro modo de hacerlo: hablar por boca de un héroe real o inventado. Los filósofos han encontrado o inventado los héroes de sus propias raíces ónticas. Heidegger tenía los suyos: San Pablo, San Agustín, Martín Lutero, Pascal, Kierkegaard. Es una serie muy particular. Nosotros invocamos a Zaratustra, quizás por las mismas púdicas razones aunque quizás también en razón de otras filiaciones.

BIBLIOGRAFÍA

HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.

NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Barcelona: Altaya, 1993.

—. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

—. *Fragmentos póstumos*. Santafé de Bogotá: Norma, 1992.