

HABITAR POÉTICAMENTE EL MUNDO. DISCUSIÓN EN TORNO A LO IMAGINARIO EN NIETZSCHE Y HEIDEGGER

Ricardo Sánchez García

Resumen: Realizamos una indagación sobre la relación entre filosofía y poesía en Nietzsche y Heidegger tomando como eje el concepto de lo «originario». Para llevar a cabo esto desglosamos nuestra investigación en dos apartados. Primero, se expone un análisis del modo cognoscitivo de estar en el mundo como inevitable suelo desde el que encarar la cuestión. En Nietzsche dicho análisis se tornará en enfrentamiento con un habitar poético, para el que la realidad sólo «es» en el lenguaje en tanto que metáfora, sólo comparece en ese uso del lenguaje. En Heidegger dicho análisis se tornará en enfrentamiento con un habitar cotidiano, el cual será considerado como el modo adecuado de presentación del ser del Dasein debido a que no está mediado por supuestos. Pero ese ideal de adecuación, de no mediación de supuestos, le llevará a desenmascarar el habitar cotidiano como derivado, y con ello aparecerá el habitar poético como el propiamente originario. Segundo, teniendo ya a disposición dos modos de habitar poéticamente el mundo, quedará despejado el camino para realizar un estudio de la diferencia fundamental entre ambos. Se pondrá de manifiesto que en el concepto de lo «originario» está la clave de esa diferencia.

1. NIETZSCHE: EL CONCEPTO Y LA METÁFORA

Nos centramos en el breve texto nietzscheano *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, texto fundamental para alcanzar inteligibilidad acerca de la temática que vamos a desarrollar. Para poder entender de un modo riguroso la tesis nietzscheana por excelencia acerca del conocimiento debemos retro-

traernos a la idea clave de dicho texto: es *la idea del intelecto como instancia que sólo genera ilusiones, fingimientos*. Veremos a qué apunta esa provocativa afirmación. En una narración de carácter mítico Nietzsche nos cuenta cómo hubo un tiempo, en los remotos orígenes, en el que el hombre, debido a cualquier motivo –ya sea al aburrimiento, a su deseo de vivir en sociedad, o a cualquier otro–, se decidió a hacer un tratado de paz con sus semejantes por el cual se constituyó la sociedad. Desde aquel momento los individuos quedaron vinculados entre sí, lo cual trajo un gran problema, que fue el de tener que llegar a múltiples acuerdos arbitrarios en todos los órdenes de la vida comunitaria para poder convivir. Pero sobre todo necesitaron acordar un modo de designar las cosas, de expresar sus sentimientos, etc., que les permitiera entenderse entre sí y realizar fácticamente con éxito todos los acuerdos.

Pues bien, Nietzsche localiza en esa necesidad de crear designaciones fijas de las cosas, etc., el origen de la distinción entre verdad y mentira. Así pues, mediante ese lenguaje «se llega a inventar una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria»¹. Uniformidad y obligatoriedad, nos dice Nietzsche. Uniformidad porque se conviene en designar a las cosas de acuerdo con un *determinado* significado. Puede haber otros muchos, pero aquel al que se ha llegado es considerado como el verdadero, pues posibilita el entendimiento mutuo. Obligatoriedad porque gracias a ese acuerdo surge una *obligación de ajustarse* a las designaciones convenidas.

Fruto de ese acuerdo aparece, como acabamos de decir, la verdad. Habrá verdad siempre que el que hable se ajuste al modo de designar acordado. Claro está, queda en manos de cada individuo el ajustarse o no a ello, con lo cual la verdad pende, en último término, de la voluntad del individuo. Por ello estamos ante una verdad moral: la sociedad descansa sobre el supuesto de que sus ciudadanos tienen voluntad de ser veraces cuando hablan y expresan sus ideas. La cuestión es que al igual que se puede optar por ser veraz, no obstante también se puede optar por su contrario, a saber, por mentir, esto es, por «hacer aparecer lo irreal como real; alguien dice “soy rico” cuando la designación correcta para su estado sería justamente “pobre”»².

¿Qué es entonces la realidad? No hay lo real sin más, sino lo real para alguien. En Nietzsche, lo real es el conjunto de designaciones acordadas por la sociedad y sobre las que se edifica el entendimiento mutuo entre los ciudadanos. Pero lo real no es sólo lo real para alguien, sino para alguien que tiene la voluntad de hablar según el modo acordado. En definitiva, la realidad no sólo se manifiesta a través del lenguaje, sino que es lo que el lenguaje dice que debe ser realidad. De ahí que para determinar qué sea real no se apele a una supuesta realidad allende el lenguaje, garante de toda adecuación, sino a qué uso del lenguaje es aquel en el que la sociedad ha fijado sus acuerdos

¹ F. NIETZSCHE, *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 20.

² *Ibíd.*, p. 20.

sobre el modo de designar. Y es que la cuestión está en que en principio no hay mayor legitimidad en designar, por ejemplo, unos dientes como blancos o como perlas. La realidad no nos proporciona criterio alguno. Es siempre el sujeto quien termina decidiendo. Así, lo que deba entenderse por realidad oculta en su seno un interés, una voluntad, una decisión de alguien.

Nietzsche ha puesto en juego ya los conceptos de verdad, realidad y lenguaje. Hay otra idea fundamental en el texto que sirve para completar un entendimiento adecuado de esos términos. Nos referimos al concepto de *olvido*. Decíamos más arriba que la sociedad sólo se erige y subsiste mediante el establecimiento de acuerdos en el modo de designar las cosas, etc. Esos acuerdos son, estrictamente hablando, decisiones, las cuales determinan qué es lo que va a ser real, esto es, qué uso del lenguaje será el válido dentro de la sociedad. Y todo ello sólo es posible mantenerlo gracias a una sed de verdad, a una voluntad de verdad que tiene que reinar en el corazón de todos sus miembros. Pues bien, para Nietzsche todo este proceso está sometido a una ilusión primera y fatal, a saber, no tanto la de pensar que un uso del lenguaje es mejor que otro, sino la de alzarlo como el único que muestra la realidad y que es verdadero. El hombre se dejó seducir por su propia sed de verdad y por su anhelo de vivir de un modo seguro, con cierta calma. Claro está, esa ilusión es necesaria para que se constituya sociedad, pero lo que no procede es que sobre ello caiga el tupido velo del olvido, esto es, que se llegue a un momento en el que los miembros de la sociedad piensen que el uso del lenguaje legitimado es el único verdadero, y, por ende, que lo real sea sólo lo que en él se muestra. En otras palabras, lo que no puede consentirse es que se imponga, por así decirlo, una dictadura en donde el poder y la verdad recaigan sobre un solo uso del lenguaje, y los demás usos se vean menospreciados, y teniendo que ejercitarse sólo en la clandestinidad, no en la claridad del ágora, bajo el amplio y acogedor espacio de lo público.

«Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas»³. Aquí aparece el concepto de "metáfora", que en Nietzsche constituye la materia de todo lenguaje. En efecto, cada lenguaje es metafórico y ese solo hecho le incapacita en la intención de abarcar por sí mismo lo que deba entenderse por realidad. La metáfora es individual, muestra únicamente aspectos de una cosa, y su virtud está en su productividad infinita. Por lo tanto, decir que todo lenguaje es metafórico, es decir ni más ni menos que no hay primacía de uno de ellos sobre los demás. Y esta igualdad en los distintos usos del lenguaje determina un hecho importante: que todos *desvelan* la realidad, y en esa medida que todos son verdaderos. Por lo mismo, en la constitución de la sociedad lo que se da es la primacía de uno de ellos, y esto rompe la situación de igualdad descrita, puesto que inmediatamente se genera la ilusión de que

³ *Ibíd.*, p. 23.

el lenguaje elegido es el que muestra la realidad de un modo veraz. Así, se termina olvidando su origen metafórico y para Nietzsche un lenguaje de ese tipo termina siendo encubridor. Sin embargo, el lenguaje que no cae en ese olvido mantiene vivo aquello que le caracteriza como tal, a saber, el ser desvelador. Nietzsche dedica muchas páginas de su texto a mostrar esos dos usos presentes en todo lenguaje: el uso que encubre y el uso que desvela. Veamos ambos con brevedad.

Centrémonos en el primero. Como dice Nietzsche, podemos caracterizarlo como aquel que rigió los destinos de Occidente durante un largo minuto, «el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”; pero, a fin de cuentas, sólo un minuto»⁴. Fue el imperio del conocimiento, del “homo rationalis”, que creía que «los ojos del universo tenían telescópicamente puesta su mirada en sus obras y pensamientos»⁵. A ese uso encubridor del lenguaje lo define Nietzsche como uso cognoscitivo porque trabaja bajo el siguiente supuesto: *el de la posibilidad de aprehender la cosa misma por medio de la palabra*. Un uso así, según Nietzsche, sólo puede ejercitarse convirtiendo las palabras en conceptos, y estos «se forman por equiparación de casos no iguales»⁶. La equiparación, por ende, es el trabajo de encontrar, por ejemplo, ante las infinitas hojas concretas, cada una de ellas distinta de las demás, algo *común* que compartan todas. De este modo, podremos llegar a decir que todo lo que tiene determinadas características es una hoja. Se llega así al concepto “hoja”. ¿Qué ganamos con ese concepto? En la medida en que es algo que caracteriza a toda hoja, por ello el concepto recoge ciertamente la *esencia* de las hojas concretas. Así, con el concepto llegamos, por un lado, a aquello que hace posible que una hoja concreta sea hoja, y, por otro lado, a aquello que nos permite un conocimiento de aquella. En efecto, ¿cómo podemos saber que esto que tengo en mis manos es una hoja, si no es porque en el conjunto de contenidos más o menos contingentes que están ante mí hay unos rasgos que están necesariamente en esta y en cualquier hoja, haciendo posible el enunciado “esto es una hoja”? Y, ¿acaso el conocimiento no es de lo universal, de la esencia?

Raro proceso, pues, el que nos ha llevado de lo concreto al concepto, pues en último término parece que hemos llegado al hecho de que es este el que permite, por un lado, que una hoja sea real, y, por otro lado, que pueda ser conocida. Y no sólo esto, sino que justamente con él parece que hemos llegado a un «arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo»⁷. Esa es la cuestión, a saber, que el propio

⁴ *Ibíd.*, p. 17.

⁵ *Ibíd.*, p. 18.

⁶ *Ibíd.*, p. 23.

⁷ *Ibíd.*, p. 24.

devenir cognoscitivo acaba haciendo del concepto algo inalcanzable. Lo verdaderamente real termina esfumándose, siendo arquetipo, y entonces, ¿qué realidad puede ser aquella que siempre se nos escapa? ¿Acaso lo real no se nos ha convertido en mera figura de humo inaprehensible? ¿Y acaso con ello no hemos terminado haciendo de lo real lo más lejano a nosotros? El supuesto bajo el que trabajaba el uso cognoscitivo del lenguaje se ha roto: *lo real no se deja aprehender a través del concepto*. En definitiva, para Nietzsche el uso cognoscitivo del lenguaje, al moverse por conceptos, olvida su origen metafórico y con ello termina cayendo en la ilusión de que aprehende las cosas mismas, mientras que lo que le sucede es que las pierde.

Hay un segundo uso del lenguaje, que llamaremos *metafórico*. Ante todo, dicho uso no se sirve de las palabras para mostrar "algo como algo", si bajo esa estructura entendemos que hay siempre una referencialidad última a un concepto, como lo pone de manifiesto el conocimiento. Ahora bien, en el uso metafórico también la cosa comparece en el lenguaje como esto o aquello, y, aunque parezca contradictorio, trabaja sobre el mismo supuesto del uso cognoscitivo: *hay aprehensión de la cosa misma por medio de la palabra*.

En este uso del lenguaje se trata a las palabras no como conceptos, sino como metáforas. ¿Por qué la metáfora? Ante todo porque no se forma por equiparación de casos no iguales. No, la metáfora, como hemos dicho ya, no es un universal sino, contrariamente, algo concretísimo, que señala sólo un aspecto determinado de la cosa. Así, en el lenguaje una cosa aparece como roja, de determinado tamaño, pero también como siendo útil para algo, o como suscitadora de un recuerdo o una deidad. Esto es interesante, pero, ¿por qué reparar en un uso que sólo se limita a la singularidad? ¿Qué importancia tiene destacar la individualidad de las cosas? Un hecho nos parece contundente: un lenguaje que se sirve de metáforas es un lenguaje que parece atenerse a lo que hay, y tal como lo hay, esto es, en toda su individualidad. Por ello todo apunta a que estamos, al contrario que en el uso cognoscitivo, ante un uso sin referencialidad a instancia alguna *fuera de* lo dado ahí de un modo concreto.

Ahora bien, lo que hay son cosas, y esas cosas son este árbol, ese coche..., la cosa está ahí. Pero, ¿qué es la cosa? Este árbol, por ejemplo, es una sustancia con tales y cuales propiedades. Pues, sí, es eso, pero es que también es la morada del pájaro que viene del Norte, aquello que ofrece su fresca sombra en las cálidas tardes de verano o que sirve para calentarme las frías noches de invierno. Así, pues, ¿no se nos muestra la cosa primero bajo un aspecto suyo, luego bajo otro distinto y así hasta nunca acabar? En efecto, la cosa es ese aspecto concreto, pero es que luego es aquel otro aspecto y así sucesivamente, de tal modo que la cosa es, es..., es continua repetición del "es" que señala la diferencia entre los distintos aspectos bajo los que se muestra ella misma. La cuestión está en que la cosa es irreductible a esa pluralidad de aspectos. Por tanto, *la realidad misma nos está presente en plenitud, sin mediaciones, únicamente en un lenguaje que le es fiel y la muestra en toda su exuberancia de rasgos, en toda su*

pluralidad irreductible. El uso metafórico del lenguaje es capaz de reproducir aquello que define a lo real en cuanto tal: su infinitud, su inagotabilidad.

El uso metafórico nos proporciona dos hechos que hay que tener presentes. Primero, el concepto muestra la cosa misma, pero no de un modo absoluto. Por ejemplo, decir que la cosa real es una *x* incognoscible no deja de tener su verdad, pues ella misma es tal que se deja aprehender como incognoscible, pero es verdad desde la metáfora de las cosas como substancias. Ahora bien, no podemos pretender pensar que lo real sea sólo incognoscible, pues esto equivale a absolutizar una metáfora y a implantar sobre ella un régimen despótico en la realidad. En definitiva, el uso metafórico retrotrae el concepto a su génesis metafórica y a su vez le marca sus límites. Segundo, sólo logramos estar en la realidad siéndole fieles, manteniendo abierta su pluralidad y protegiéndola de posibles absolutizaciones. Tenemos que ser guardas de esa apertura. Pero no sólo eso, sino que también somos artistas, puesto que manteniendo abierta la realidad del modo descrito, podremos al mismo tiempo ejercitarnos como creadores de metáforas, con el fin de que la realidad se nos desvele bajo un nuevo aspecto. En tanto que incidimos cada vez más en el uso metafórico del lenguaje, sentimos la divina productividad que atesoran las palabras, y vivimos en estado de euforia. A este hecho se refiere Nietzsche cuando afirma que «el hombre está como hechizado por la felicidad cuando el rapsoda le narra cuentos épicos como si fueran verdades, o cuando en una obra de teatro el cómico, haciendo el papel de rey, actúa más regiamente que un rey en la realidad»⁸. Somos lo que Nietzsche llama hombres intuitivos o creativos, que son «como héroes desbordantes de alegría, tomando como *real* solamente la vida disfrazada de apariencia y belleza»⁹.

2. HEIDEGGER: CONOCIMIENTO Y COTIDIANIDAD

Centrémonos en *Ser y Tiempo*. «El conocimiento es un modo del *Dasein* que se funda en el "ser-en-el-mundo"»¹⁰. Esta es la afirmación con la que Heidegger resume el párrafo decimotercero. Comencemos, pues, llenando de contenido esa afirmación tan tajante con el fin de explicitar cómo Heidegger comprende el conocimiento. La estructura del "ser-en-el-mundo" mienta la peculiaridad del ser del *Dasein*, puesto que para éste ser mienta un "ahí", y, por ende, ser es siempre apertura, es "ser en", y es, además, apertura de algo, de un "mundo". Ser es, pues, "ser-en-el-mundo". Pero reparemos por un momento en el ser como "ser en". En principio, la estructura del "ser en" no parece mentar una relación *espacial* entre dos entes (yo y mundo). Entonces, ¿cómo debemos entender ese "en"?: «"en" procede de "habitar en", "estar

⁸ *Ibíd.*, p. 35.

⁹ *Ibíd.*, p. 37. Las cursivas son nuestras.

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Universitaria, 1997 (trad. Jorge E. Rivera), pp. 88-89. [en trad. de J. Gaos, p. 75].

acostumbrado con "...»¹¹. Según esto, "ser" mienta no sólo el factum de que hay mundo, sino también de que hay un habitar mundo, el cual hay que entenderlo como un habitar *en medio del mundo*¹². En este sentido todo "ser en" es "ser en medio de", y así "ser-en-el-mundo" es "ser en medio del mundo". Con todo esto Heidegger señala un hecho significativo: «el *Dasein* no es jamás «primeramente» un ente, por así decirlo, desprovisto de "ser en", al que de vez en cuando le viniera en gana establecer una «relación» con el mundo. Tal relacionarse con el mundo no es posible sino *porque* el *Dasein*, en cuanto "ser-en-el-mundo", es como es. Esta constitución de ser no surge porque, fuera del ente con carácter de *Dasein*, haya también otro ente que esté ahí y que se encuentre con aquél. Este otro ente puede «encontrarse con» el *Dasein* sólo en la medida en que logra mostrarse desde él mismo dentro de un mundo»¹³. Como hemos indicado ya, decir *Dasein* es decir "habito en medio de un mundo".

Ahora bien, todavía falta señalar el hecho de que ese habitar en medio del mundo implica de suyo ya un cierto trato con aquello en lo que habitamos, o como lo llama Heidegger, un cierto modo de "ocuparse de"¹⁴. El *Dasein* es en el mundo ya siempre en un modo concreto del ser en medio de aquello en lo que habita, de tal manera que ya es en el mundo en un modo del ocuparse con ello. Efectivamente, el verbo "habitar" ya señala un modo en que el *Dasein* es en medio del mundo, a saber, en el modo de la familiaridad con lo que hace frente en el mundo. En este sentido "habitar" es sinónimo de "morar", que viene a significar el residir habitualmente en un lugar.

Pues bien, hemos conseguido dibujar la estructura del "ser-en-el-mundo" en sus rasgos más generales. Así, ya podemos arrojar un poco de luz sobre aquella cita que servía de conclusión al parágrafo decimotercero. El hecho de que el conocimiento sea un modo fundado en el "ser-en-el-mundo" nos hace caer en la cuenta de que en él encontramos un peculiar modo de entender la estructura del "ser en". La cuestión ahora será indagar más a fondo ese carácter de "fundado" que caracteriza al conocimiento, puesto que, ¿a qué peculiaridad está aludiendo Heidegger con ese término? ¿Qué nos quiere hacer ver con ello?

¹¹ *Ibíd.*, p. 80. [en trad. de J. Gaos, pp. 66-67].

¹² Debe señalarse que en adelante traduciremos la expresión «*sein bei*» como «ser en medio de», no como «ser cabe». Optamos, pues, por la traducción de Jorge E. Rivera Cruchaga, en vez de por la canónica de J. Gaos. Para este aspecto invitamos al lector a que lea la nota que Jorge Eduardo Rivera tiene en su importante y tan necesaria traducción de la obra de Heidegger, concretamente en la página 465.

¹³ *Ibíd.*, pp. 83-84. [en trad. de J. Gaos, p. 70]. Nota: es de resaltar la traducción que se hace del término alemán «*zunächst*». J.E. Rivera lo traduce como «primeramente», mientras que J. Gaos lo traduce como «inmediatamente».

¹⁴ Hemos optado por la traducción de '*Besorgen*' por 'ocuparse', que es la traducción por la que se inclina Jorge E. Rivera, y no por la de 'curarse de', que es la opción de J. Gaos. Nuevamente remitimos al lector a la nota que a este respecto tiene Jorge E. Rivera en su traducción, en la página 465.

El “ser-en-el-mundo” es siempre ya un determinado modo de estar en medio del mundo estando ocupado con lo que en él aparece. El *Dasein* habita el mundo en un determinado respecto. Pero, ¿en qué respecto? Ya hemos apuntado a ello más arriba. «*Ich bin* (yo soy) quiere decir habito, me quedo en.... el mundo como lo de tal o cual manera familiar»¹⁵. El *Dasein* habita el mundo en el modo de la familiaridad. ¿Por qué en ese modo y no en otro? Antes de contestar a esto traigamos aquí un hecho muy importante: *lo que Heidegger desarrolla a lo largo de toda su obra es un modo adecuado de presentación del ser del Dasein, dado que su ser es distinto al de los demás entes*. Para conseguir esto hay que empezar por acceder a un correcto punto de partida, un correcto acceso al ente que es en cada caso el *Dasein*. Aquí está la cuestión que a nosotros nos interesa: ese punto de partida. Heidegger mismo alude a ello en el importante párrafo séptimo, que trata justamente de la cuestión del método: «Puesto que fenómeno, en sentido fenomenológico, mienta siempre y solamente el ser, y ser es siempre el ser del ente, para la puesta al descubierto del ser se requerirá primero una *adecuada* presentación del ente mismo. Por su parte, el ente deberá mostrarse en el modo de acceso que corresponde a su propia condición. (...) La tarea preliminar de asegurarse “fenomenológicamente” del ente ejemplar como *punto de partida* para la analítica propiamente dicha, ya está siempre bosquejada por la finalidad de ésta»¹⁶.

Pues bien, como decíamos líneas más arriba, el ser del *Dasein*, en tanto que es “ser en el mundo”, está ya en un modo concreto en medio de los entes, y ocupado de ellos. Por tanto, ¿qué modo de ser será justamente aquel que constituya el punto de partida para un análisis que nos proporcione una adecuada presentación del ente que es el *Dasein*? El problema estará en dar cuenta de por qué hay un señalado modo de ser en el mundo que se considera primero en el orden de la presentación del ser del *Dasein*. Heidegger dice que alumbrar ese modo primero «no significa construir al *Dasein* a partir de una posible idea concreta de existencia. Justamente al comienzo del análisis, el *Dasein* no debe ser interpretado en lo diferente de un determinado modo de existir»¹⁷. Esto arroja luz sobre el tema, pues entonces ese punto de partida puede ser considerado como primero porque *no se sustenta sobre una idea concreta del ser del Dasein*. Se trata de que en el comienzo no haya supuestos teóricos, no haya mediaciones de ningún tipo que marquen una diferencia y, por ende, la inclinación por un determinado existir. Así, concluye Heidegger, ese peculiar punto de partida lo constituirá un modo de ser que será el de la *indiferenciación* y en el cual el *Dasein* se dará de un modo *inmediato*: «el *Dasein* debe ser puesto al descubierto en su indiferente inmediatez y regularidad»¹⁸. Heidegger engloba los conceptos de inmediatez y regularidad bajo el

¹⁵ *Ibíd.*, p. 81. [en trad. de J. Gaos, p. 67].

¹⁶ *Ibíd.*, p. 60. [en trad. de J. Gaos, pp. 47-48]. Las cursivas son nuestras.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 69. [en trad. de J. Gaos, p. 55].

¹⁸ *Ibíd.*, p. 69. [en trad. de J. Gaos, p. 55].

de "cotidianidad", de tal modo que a esa indiferencia cotidiana que constituye el punto de partida para una adecuada presentación del ser del *Dasein* la llamará medianidad¹⁹.

Vayamos ahora de nuevo al párrafo decimotercero. Después de las explicaciones dadas puede quedar en claro lo que supone la frase de que el conocimiento está fundado en el "ser-en-el-mundo": no sólo que el conocimiento es un modo de "ser en medio del mundo" y de ocuparse de él, sino también y ante todo que el conocimiento pone en juego una cierta idea concreta del *Dasein* y de su ser. Por ello es un modo de "ser-en-el-mundo" fundado, porque es un modo de ser definido y mediado por ciertos supuestos. Pues bien, Heidegger pretende mostrar, por un lado, que esos supuestos no pueden hacer que el conocimiento sea el modo primero y originario de ser en el que acontezca el ser del *Dasein*, y, por otro lado, que por ello mismo el conocimiento supone un ámbito anterior en el orden del ser, bajo el cual sí es posible ese acontecer. Centrémonos ahora en mostrar todo esto.

Como acabamos de decir, el conocimiento es un modo de ser definido y mediado por ciertos supuestos que hacen de él un modo derivado del "ser-en-el-mundo". Ahora bien, en tanto que son supuestos que concretan ya en cierto respecto y en una dirección determinada el ser del *Dasein*, por ello mismo sobre ellos se habrá levantado un peculiar modo de entender el "ser-en-el-mundo" y el *Dasein*. Todo esto es ya para nosotros claro. Pues bien, Heidegger señala que su supuesto fundamental es el de «entender el conocimiento como una "relación entre sujeto y objeto"»²⁰. El *Dasein* se comprende como sujeto y el mundo es comprendido como objeto. Esto va a determinar el devenir del conocimiento. Heidegger dice que el primer problema que implicaría ese planteamiento propio del conocimiento es el de cómo caracterizar el "ser en" dentro de un "ser-en-el-mundo" cognoscitivo. A lo que se alude es al hecho de que el conocimiento está abocado a una interpretación no fenomenológica de esa estructura dado que la entiende como una relación de ser entre dos entes, que son *puestos juntos*. En el conocimiento, la naturaleza se presenta «como siendo lo que se conoce»²¹. Pero el conocimiento no se encuentra en ese ente, sino en el ente que soy, con lo cual el conocimiento sólo "es" en éste.

Ahora bien, aun perteneciendo el conocimiento al ente que soy yo, no obstante pertenece a él de un modo peculiar y distinto a como puedan pertenecerle al mismo ente las propiedades físicas que le caracterizan en cuanto ente. La pertenencia del conocer al ente que soy es, pues, peculiar. Y demorando nuestra atención en esa peculiaridad damos con el hecho de que el conocer pone de manifiesto justamente la *interioridad* desde la que aparece, y con ello

¹⁹ «*Durchschnittlichkeit*». Optamos también en este caso por la traducción de Jorge E. Rivera, y no por la de J. Gaos, que traduce por 'término medio'.

²⁰ *Ibíd.*, p. 86. [en trad. de J. Gaos, p. 72].

²¹ *Ibíd.*, p. 86. [en trad. de J. Gaos, p. 73].

delinea el «espacio» de la subjetividad como «espacio» interior. *El sujeto que conoce no es un ente ahí delante, sino que en virtud del conocer, se manifiesta que todo conocimiento lo es de algo que está ahí, enfrentándose con quien conoce, el cual, por ello mismo, es algo que ilumina y desde el que el conocimiento arranca.* Por tanto, el conocimiento nos da dos conceptos: el de la *exterioridad* en la que consiste el mundo en tanto que conocido, y el de la *interioridad* del ente que soy yo. La interioridad conoce aquello que se le opone, que se le enfrenta, que es su contrario. Son los conceptos de sujeto y objeto.

Uno de los problemas más característicos de este planteamiento es el de lograr determinar cómo el sujeto pueda salir de esa interioridad que le caracteriza a una esfera no sólo distinta, sino opuesta a la suya. La cuestión es fundamental porque en esa salida a la exterioridad se cifra el hecho de que el conocimiento pueda conseguir su objeto, esto es, se cifra la objetividad en la que consiste todo conocer. Otra cuestión es también la de determinar cómo deba ser el objeto para que el sujeto pueda conocerlo. En definitiva, en estos y en otros cuantos problemas se ha demorado el conocimiento desde sus propios orígenes hasta hoy en día. Pero la cuestión está en que la base sobre la que se sustentan todos es la del esquema sujeto/objeto. Es más, para Heidegger lo grave es que todo ello muestra cómo el conocimiento ha resbalado siempre sobre la verdadera cuestión fundamental: «la pregunta por el modo de ser del sujeto cognoscente»²². Ciertamente que ha habido atisbos de tratar esa cuestión, como, por ejemplo, el de decir que la interioridad en la que consiste el sujeto no es la propia de una cápsula o una caja. Pero no se aclara positivamente qué sea esa interioridad, en qué se funda ésta, la cual caracteriza al sujeto en tanto que cognoscente. Pues bien, si realmente se hubiera pensado a fondo esa cuestión fundamental que Heidegger recrimina al conocimiento, entonces se hubiera llegado al hecho de que *el conocimiento es un modo de ser del Dasein en cuanto "ser-en-el-mundo"*. Pero llegar a esa conclusión implica de suyo acabar con el conjunto de problemas que caracterizan al conocimiento, y ello porque esa afirmación acaba con el supuesto fundamental del que partía. Efectivamente, decir que el conocimiento es un modo de ser del "ser-en-el-mundo", tiene una primera y evidente consecuencia, a saber, que en el conocimiento ya ciertamente estamos en el mundo que pretendidamente deberíamos alcanzar, y que constituía el problema por excelencia del conocimiento: «¿qué podría preguntarse aún si suponemos de antemano que el conocimiento ya está en medio de aquel mundo que él tendría que alcanzar precisamente trascendiendo al sujeto?»²³ Como puede verse, se rompe de pleno con los conceptos de interioridad y exterioridad que caracterizaban respectivamente a sujeto y objeto.

²² *Ibíd.*, p. 86. [en trad. de J.Gaos, p. 73].

²³ *Ibíd.*, p. 87. [en trad. de J.Gaos, p. 74].

Pero, aparte de esta crítica al conocimiento, el hecho de que éste sea un modo de ser del "ser-en-el-mundo", nos mueve a indagar qué modo sea en concreto. Y ya dijimos que es un modo fundado, derivado, y, por ende, mediado, con lo cual «tendremos que afirmar que el conocimiento se funda de antemano en un "ya-ser-en-medio-del-mundo"»²⁴. A este respecto también podemos traer aquí la afirmación, según la cual, «el sentido ontológico del conocimiento, del cual hemos dicho que es un modo fundado del "ser-en-el-mundo", no logra poner al descubierto lo que solamente está-ahí (*die Vorhandenheit*) sino *pasando a través* de lo a la mano en la ocupación»²⁵. En definitiva, nuestra conclusión es que el conocimiento es un modo de ser fundado en el "ser-en-el-mundo", y por ello está abocado a ser un modo secundario. ¿Pero entonces tenemos que afirmar que *el modo primero y originario de "ser-en-el-mundo" es el de la cotidianidad*? Desde las explicaciones que hasta ahora nos ha dado Heidegger la respuesta sería afirmativa. Una cita del propio Heidegger corrobora ese hecho: «el "ser-en-el-mundo" como ocupación está *absorto*²⁶ en el mundo del que se ocupa. Para que el conocimiento como determinación contemplativa de lo que está-ahí llegue a ser posible, se requiere una previa *deficiencia* (*Defizienz*) del quehacer que se ocupa del mundo»²⁷. Pero veremos como la respuesta afirmativa a la mencionada pregunta se irá tornando negativa.

3. ¿UN HABITAR ORIGINARIO? NIETZSCHE Y HEIDEGGER ENFRENTADOS

Podríamos decir que el breve análisis que hemos realizado sobre el conocimiento ha puesto de manifiesto dos modos *previos* de habitar el mundo: el habitar poético y el habitar cotidiano. Queremos ahora caracterizar a ambos de un modo más detenido para ver si es que los dos van en una misma dirección y hacia una misma meta. Lo que primero cabe señalar es que en ambos se encuentran dos modos de entender al hombre y de descubrir el mundo. En Nietzsche el habitar poético es un habitar artístico, en el que el hombre tiene las tareas de ser *guardián* de la apertura pluriforme del mundo y también *creador-desvelador* de nuevas maneras de presentarlo. En esta medida es el hombre intuitivo, aquel «que poseído de placer creador, arroja las metáforas sin orden alguno y remueve los mojonos de las abstracciones de tal manera que, por ejemplo, designa al río como el camino en movimiento que lleva al hombre allí donde habitualmente va»²⁸. Por todo ello el mundo se desvela como naturaleza "viva" –entendida en su sentido más evocador–, como divino, radiante, misterioso, trágico, etc.

²⁴ *Ibíd.*, p. 87. [en trad. de J.Gaos, p. 74].

²⁵ *Ibíd.*, p. 99. [en trad. de J.Gaos, p. 85].

²⁶ Es la traducción del adjetivo alemán '*benommen*'. J. Gaos prefiere traducir por 'embargado'.

²⁷ *Ibíd.*, p. 87. [en trad. de J.Gaos, p. 74].

²⁸ F. NIETZSCHE., *op. cit.*, pp. 35-36.

En Heidegger hemos puesto de manifiesto como sólo se logra explayar de un modo adecuado el ser del *Dasein* en el peculiar modo del “ser-en-el-mundo” cotidiano, esto es, en un habitar el mundo cotidianamente. Pues bien, dicho habitar es aquel en el que «el bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento «en las velas». Con el descubrimiento del “mundo circundante” comparece la naturaleza así descubierta»²⁹. El hombre que habita así el mundo es un hombre de la cotidianidad de término medio, cuyo ser es un ser-caído; es lo que Heidegger denomina el existir como “uno más de tantos” (*das Man*). Y el mundo se descubre aquí como lo a la mano, lo utilizable, lo medible, etc. Es curioso observar como un mundo que es descubierto de ese modo posee justamente el rasgo fundamental que define al hombre cotidiano: la indiferenciación. Para él el bosque que está detrás de su casa es igual a, por ejemplo, la Selva Negra, pues al fin y al cabo los troncos de sus árboles, etc., *sirven para* lo mismo, y no difieren en gran cosa, si acaso en su calidad y, por ende, en el precio de venta. Sin embargo, en Nietzsche, ya lo hemos dicho, el mundo es siempre único: por ejemplo, pasear por los márgenes de un río no es lo mismo que hacerlo por los de otro. Allí donde podemos descubrir el mundo, allí se nos manifiesta su carácter único e intransferible. Por lo tanto, comienzan a hacerse patentes ya las diferencias que presentan los dos modos de habitar que estamos tratando.

Ahora bien, es importante caer en la cuenta de que justo después de la cita que acabamos de reproducir, Heidegger dirá que «de su modo de ser a la mano –del modo de comparecer la naturaleza bajo el mundo circundante– se puede prescindir, y ella misma puede ser descubierta y determinada solamente en su puro estar-ahí. Pero a este descubrimiento de la naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que “se agita y afana”, nos asalta, nos cautiva como paisaje. Las plantas del botánico no son las flores en la ladera, el “nacimiento” geográfico de un río no es la “fuente soterraña”»³⁰. Preguntemos: ¿una naturaleza que se agita y afana, es una naturaleza propia de la cotidianidad mediana? No, a nuestro entender. Y a este respecto nos sentimos en la obligación de aludir, aunque somos conscientes de que este no sea el espacio más adecuado para señalar esto, que la traducción de Jorge Eduardo Rivera incurre en un error de omisión –error no presente en la traducción de José Gaos– que puede llevar, según nuestro entender, a que respondamos afirmativamente a la pregunta formulada. La cuestión está en que J. E. Rivera traduce «Pero a este descubrimiento de la naturaleza le queda oculta la naturaleza....», omitiendo el adverbio alemán «auch» («también») después del verbo. Ese adverbio señala el hecho de que tanto al mundo circundante como al mundo en tanto que puro estar-ahí, a ambos les queda velada la naturaleza como lo que se agita y afana. Pero, entonces, ¿qué nos quiere mostrar Heidegger con ello? ¿Por qué señalar ahora esa insuficiencia del habitar cotidiano para desvelar una naturaleza de tono claramente poético?

²⁹ M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 98 [en trad. de J. Gaos, p. 84].

³⁰ *Ibíd.*, p. 98. [en trad. de J. Gaos, p. 84].

Es bien conocido cómo en el desarrollo posterior del pensamiento de Heidegger se va dando cada vez más prioridad a un modo poético de habitar el mundo, muy cercano al estilo de Nietzsche, y en el cual sí cabe una naturaleza que se agite y afane. Pero a nosotros nos interesa saber no tanto que dicho habitar tenga también un espacio en la obra de Heidegger, sino más bien el lugar concreto que ocupa dentro de su quehacer filosófico. A lo que estamos apuntando, en último término, es a que Heidegger no habla como por casualidad de una naturaleza que se agita y se afana, no lo trae a colación sin ningún motivo, sino todo lo contrario, pensamos que con ello nos está insinuando la posibilidad de que el habitar cotidiano, al quedarle velada una naturaleza como la mencionada, con ello ponga de manifiesto su insuficiencia para mostrar adecuadamente el ser del *Dasein*, y de este modo quede invalidado como lugar originario de dicha mostración. Entonces la pregunta es: ¿si el habitar cotidiano se desvela como no originario, entonces será el habitar poético aquel que muestre el ser del *Dasein* de un modo adecuado, originario? Y así, ¿puede pensarse que en Heidegger el habitar poético va progresivamente desplazando al habitar cotidiano en la labor de presentación adecuada del ser del *Dasein*?

Lo anterior nos lleva a tratar dos temas importantes: primero, la disputa en Heidegger entre el habitar cotidiano y el poético por ser el habitar originario. Segundo, como resultado de esa disputa se abrirá una discusión inevitable entre Nietzsche y Heidegger acerca de si el habitar poético es o no originario. Ahora bien, debemos proceder con claridad en todo este tema. Por ello estimamos que es conveniente introducir aquí primero una breve exposición acerca del lugar –si es que realmente ocupa alguno– de lo “originario” en el texto de Nietzsche.

Creemos que en el caso del pequeño artículo de Nietzsche un buen modo de encarar el tema de lo “originario” es haciendo una breve exégesis sobre lo que sea la realidad. A este respecto hemos encontrado una cierta ambigüedad justamente en cómo deba entenderse lo real. Hay un texto muy revelador a este respecto: «la omisión de lo *individual* y de lo *real* nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible»³¹. Según el texto, si algo es real, es lo individual, y, como dice un par de páginas más adelante, *lo real vendrá a ser el mundo de las primitivas impresiones intuitivas*. Así, hay una evidente relación entre lo individual, lo intuitivo y lo real, por lo que es normal que sea sólo la metáfora el único modo en que el lenguaje pueda tener acceso a la realidad, puesto que, como dijimos ya, sólo aquella está capacitada para mostrar lo individual y concreto. Ahora bien, la mencionada ambigüedad de la que hablamos se encuentra en la segunda parte del texto citado. En él se nos da la clave acerca de qué tipo de realidad

³¹ F. NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 24. Las cursivas son nuestras.

es esa que se afirma. Sencillamente, la realidad no está ahí ante los ojos como pudiera parecer en un principio, aunque fuese una realidad todo lo intuitiva e inaprensible que se quiera, sino que Nietzsche nos sorprende diciendo que la realidad es una *x*, definida por su *inaccesibilidad* e *indefinibilidad*. En lo referente a su indefinibilidad la cosa es clara si recordamos de nuevo lo esencial de la crítica que Nietzsche hizo al conocimiento. Ella mostró que la realidad no puede ser definida, ya que definir "sensu stricto" es una actividad que está posibilitada por -y, por ende, supone- el concepto, y, como dijimos, «todo concepto se forma por *equiparación* de casos no iguales»³². Definir implica *imponer un modo* de manifestación de la realidad, la del logos predicativo, que termina objetivando aquello sobre lo cual se realiza la predicación. Pero lo curioso está en que la realidad es *inaccesible*. Con ello Nietzsche alude a que *la realidad sólo es en la metáfora*, que la realidad es ni más ni menos que aquello que se nos pone de manifiesto en la metáfora. La realidad sólo "es" en el lenguaje en tanto que metáfora, sólo comparece en ese uso del lenguaje. Sin duda, con ello lo que se afirma es que la realidad es constitutivamente plural, y todo intento de cerrarla en una dirección es violentarla. Una poesía, un sistema filosófico, una novela, un teorema matemático, una ley de la Física, etc., todas ellas son formas de expresar la realidad mientras sean conscientes de que son metáforas y, por ende, de que no agotan cada una por sí sola la pluralidad de aquella. Al fin y al cabo, ¿es más adecuado decir que los dientes son como perlas o que son formaciones duras, blancas y engastadas en las mandíbulas?

Nietzsche llega a decir que es la Fantasía el lugar por el que accedemos a la realidad, pues ésta se caracteriza por su inagotabilidad, por su muestra de fertilidad al ser capaz de mostrar siempre nuevos aspectos de las cosas, y justamente la Fantasía se caracteriza por su inagotable capacidad para engendrar o producir metáforas. Para quien la realidad es algo que queda totalmente vedado es, como hemos visto ya, para aquel que trata de conocerla, que la considera como algo independiente del hombre, como aquello que tiene subsistencia en sí misma y que puede ser aprehendida con el concepto. No, una realidad así permanece oculta, y, como dice Nietzsche, en el fondo, no resulta ser más que una realidad humanizada, antropomórfica. Pero para quien sabe de la importancia de la metáfora, para el hombre creativo, la realidad se le hace presente a cada momento, y como dice Nietzsche «la naturaleza entera revolotea alrededor de él»³³. Para el hombre creativo la *inaccesibilidad* no ha lugar, sino que lo que acaece es justamente la *inagotabilidad*, y de ello da fe el propio lenguaje metafórico. Pero esa afirmación nos lleva a preguntar lo siguiente: ¿qué lugar puede jugar lo originario en todo ello? ¿Cómo puede reivindicarse lo originario si se afirma que la realidad es pluriforme, y, por ende, no señala una forma como prioritaria a las demás? Esperemos un

³² *Ibíd.*, p. 23.

³³ *Ibíd.*, p. 35.

poco más para dar cumplida satisfacción a todas estas comprensibles perplejidades.

Centrémonos ahora brevemente en Heidegger. En el párrafo decimoquinto de *Ser y Tiempo* se dice: «el martillar no tiene un mero saber del carácter pragmático del martillo, sino que se ha apropiado de ese útil en la forma más adecuada que cabe. En este modo del trato que es el uso, la ocupación se subordina al para-algo que es constitutivo del respectivo útil; cuanto menos sólo se contempla la cosa-martillo, cuanto mejor se eche mano del martillo usándolo, tanto más originaria será la relación con él, tanto más desveladamente comparecerá como lo que es, como útil. El martillar mismo descubre la «manejabilidad» específica del martillo. El modo de ser del útil en que éste se manifiesta desde él mismo, lo llamamos el “ser a la mano”. Sólo porque el útil tiene este «ser-en-sí» y no se limita a encontrarse ahí delante, es disponible y manejable»³⁴. Lo que ahora nos interesa es el nuevo matiz con el que Heidegger enriquece el habitar cotidiano, a saber, con la evocadora expresión “ser-en-sí”. Que esto es así lo vuelve a repetir el propio Heidegger cuando afirma que «el “ser a la mano” es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es “en sí”»³⁵.

Podemos ir caracterizando ese “ser en sí” con distintos términos que el propio Heidegger ha ido explicitando a lo largo del primer texto reproducido. Hacer que el útil comparezca tal como es “en sí” supone una determinada forma de *apropiarnos* de él, una forma que no es resultado de una adecuación del útil a nosotros, sino todo lo contrario, es una forma en la que somos nosotros quienes nos adecuamos al útil, y sólo sobre esa *adecuación* puede haber apropiación. Además, esa adecuación consiste en cómo usamos el útil, de tal manera que cuanto mejor lo usemos, más nos adecuaremos a sus exigencias para una utilización óptima, y con ello lo que estaremos haciendo es apropiándonos del útil como útil. Pues bien, en esa apropiación lo que comparece es el útil mismo *tal como es él mismo*, en tanto que útil. Por ende, en el uso correcto de él, y consiguientemente en el no reparar en él, en el usarlo del modo más adecuado a sus exigencias, comparece *desde sí mismo*. En definitiva, después de estas breves explicaciones parece claro que *el ámbito de la cotidianidad es aquel en el que comparece la cosa tal como es “en sí”*.

Ahora bien, dado que el ámbito de la cotidianidad es aquel en el que las cosas comparecen tal y como son en sí mismas, por ello puede ser caracterizado como aquel que tiene un trato *directo* con la cosa, sin mediar ningún tipo de supuesto. En el párrafo decimocuarto, después de señalar cómo el *Dasein* pasa por alto el fenómeno de la mundaneidad (*Weltlichkeit*) en la forma de ser del conocimiento, se nos dice que «se requieren particulares precauciones si se desea lograr, para el acceso al fenómeno de la mundaneidad,

³⁴ M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 97. [en trad. de J.Gaos, p. 82].

³⁵ *Ibíd.*, p. 99. [en trad. de J.Gaos, p. 85].

el adecuado punto de partida fenoménico que haga imposible *todo pasar por alto*³⁶. Heidegger alude a la expresión "punto de partida" para situar la cotidianidad. Mas lo importante aquí es el final de la cita: ese *punto de partida* tiene que ser tal que no se deje tras de sí *ningún supuesto*, debe ser un punto de partida *inmediato*, pues sólo así podrá ser un punto de partida *originario*. Ahora, teniendo presente la expresión "ser en sí", podemos fácilmente caer en la cuenta de que sólo cuando la cosa se nos da desde sí misma, comparecerá en lo que ella misma es, y en esa medida habremos conseguido un verdadero punto de partida originario, que no pase por alto la cosa misma, su primaria presencia. *El ámbito de la cotidianidad se nos revela de nuevo como aquel en el que la cosa comparece ella misma, tal y como es en sí misma, sin mediaciones, sin supuestos de por medio.*

Vimos como Heidegger señalaba la diferencia entre el habitar cotidiano y el poético. Nosotros tratamos de ver si éste no termina ocupando el lugar de aquel en la exégesis adecuada del ser del *Dasein*. Desde las últimas explicaciones dadas queda claro que lo que se está disputando es qué habitar es el originario. Pues bien, si realmente se da tal cambio, entonces ello implica dos sencillos hechos: primero, que el habitar cotidiano no muestra la cosa "en sí misma", sin ningún tipo de mediación, esto es, sin supuestos, y, segundo, que en el habitar poético sí que tenemos la realidad misma, sin ningún supuesto, de un modo originario. Pues bien, el primer punto parece invalidado desde el momento en que el propio Heidegger ha caracterizado el habitar cotidiano como aquel en el que la cosa en tanto que útil se me da de un modo inmediato, en sí misma. Sí, claro está que en el manejo de un útil, cuanto menos reparemos en él y mejor lo utilicemos más estará presente en su "ser en sí". Pero, aun así, ¿no será una presencia mediada por algo? ¿Acaso la cotidianidad no es el espacio más mediado por supuestos? Por ejemplo, el utilizar una pluma ya supone todo un saber técnico, etc., sin el que no podría darse dicho trato inmediato con la cosa en tanto que útil. Y lo mismo sucede, por ejemplo, con nuestro habérnoslas con algo tan complejo como ese útil llamado coche, pues implica saber cierto manejo de las marchas, control del volante, destreza con los pedales, amén del saber acerca de como conducirlo correctamente por la ciudad. Por ello, *aunque haya una presentación del útil tal y como es "en sí mismo", no obstante sigue siendo una presentación posibilitada por supuestos*. La cuestión está en encontrar una presentación que no esté ella misma posibilitada por nada previo, sino que sea *pura donación* de la cosa. En definitiva, por el primer punto se desautoriza al habitar cotidiano y a la vez se faculta al habitar poético para ser el estrictamente originario.

³⁶ *Ibíd.*, p. 94. [en trad. de J. Gaos, p. 79]. Las cursivas son nuestras. Justamente hemos optado por la traducción que del término alemán «Überspringen» hace J. Gaos; esa traducción, además de ser más fiel al original, es también más propicia para que el problema que nosotros estamos tratando quede señalado con la suficiente claridad. Sin embargo, la traducción de J. E. Rivera no recoge explícitamente ese importante matiz.

Ahora bien, el segundo punto es el que le lleva a Heidegger a un enfrentamiento con Nietzsche. Ambos comparten la afirmación de que el habitar poético está excluido para un uso del lenguaje cognoscitivo (Nietzsche) o, lo que es lo mismo, para un logos predicativo, objetivador (Heidegger). Por ello ambos defienden un uso del lenguaje distinto, que Nietzsche define como metafórico, y Heidegger como logos antepredicativo. Pero *la diferencia fundamental* entre el habitar poético de Nietzsche y el de Heidegger estriba en que para éste se trata de un habitar originario, donde no hay supuestos de ninguna clase que medien la presencia de la cosa, mientras que para aquél defender algo como originario es absurdo. Veamos esto. La afirmación del habitar poético como originario implica afirmar un ámbito en el que tenemos la cosa misma, no en escorzo o de un modo representativo, sino desde sí misma. Dado que de lo que se trata es de conseguir una presentación adecuada del ser del *Dasein*, entonces en ella el ser del *Dasein* se presenta en sí mismo, sin mediación de ningún tipo, de un modo pleno. Es, pues, una presentación que debe ser entendida como pura donación.

El tema está en que *para Nietzsche es absurdo reivindicar el habitar poético como originario*, porque es imposible que la cosa se nos dé tal y como ella es en sí misma. Para él eso es un ejemplo más de cómo se absolutiza la realidad en una dirección, y cómo con ello se cierra la apertura plural en la que consiste la realidad. Desde la perspectiva de Nietzsche, Heidegger ha caído en la ficción de creer que puede haber una aprehensión de la cosa que sea absoluta, plena, y, aunque sólo sea formalmente, ha incurrido en el mismo error de los "*Erkenntnisstheoretiker*", a saber, el de buscar un "punto de partida" –recuérdese cómo hemos empleado ya varias veces esta expresión–. Son, como diría Nietzsche, hombres que consiguen vivir «con cierta calma, seguridad y consecuencia»³⁷ a base de olvidar el puro devenir en que consiste la realidad, la pluralidad inagotable de formas bajo las que se presenta, ninguna de ellas más genuina o más adecuada que las demás. Sin embargo, el hombre intuitivo «sufre más a menudo porque no sabe aprender de la experiencia y tropieza una y otra vez en la misma piedra en la que ya ha tropezado anteriormente»³⁸.

A nuestro entender, un hecho sí parece claro: la caracterización del habitar poético como originario parece ser un modo de cumplir el ideal fenomenológico de "ir a las cosas mismas". La búsqueda de lo originario es el modo que tiene Heidegger de retomar dicha máxima. Por otro lado, es bien conocido que ese lema fue el único modo que Husserl encontró para levantar a la filosofía de la profunda crisis en la que estaba sumida. Y ahora preguntamos, ¿no será, de igual modo, en Heidegger su reivindicación del habitar poético como originario, un modo de dar a la filosofía un nuevo fundamento, o, mejor dicho, un nuevo suelo en el que germinar? Ahora bien, con esa reivindicación

³⁷ F. NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 29.

³⁸ *Ibíd.*, p. 38.

la filosofía termina quedando sujeta a una experiencia primera originaria, y con ello se enfrenta a la crítica nietzscheana de que ello viola de pleno la tesis sobre la necesidad de que se mantenga abierta la pluriformidad de la realidad. La cuestión es clara: en Heidegger la experiencia originaria es la experiencia poética. Sin embargo, en Nietzsche tan primera es la experiencia poética como la cotidiana, la cognoscitiva, etc., dado que todas tienen el mismo origen metafórico, como hemos visto ya. Sin duda que la crítica tiene su razón de ser, pues, ¿por qué la presentación del ser del *Dasein* tiene que ser sólo originaria en el habitar poético y no en el cotidiano? Heidegger nos ha dicho que porque no está mediado por ningún supuesto, y así hay una donación pura. Pero, ¿acaso la presentación poética no está a su vez mediada por supuestos? *Lo que pondría en duda Nietzsche sería el que hubiera una donación pura.* Además, con ello la filosofía caería de nuevo, tarde o temprano, en la ilusión de creerse el saber elegido, la ciencia de la verdad, la reina de las ciencias. Entonces, ¿qué sería la filosofía para Nietzsche? Podríamos caracterizarla a partir de la definición que Nietzsche dio de la suya propia: «Mi filosofía es un platonismo invertido: cuanto más se aleja de la realidad verdadera, se torna más pura, más bella y más buena. Vivir en la ilusión como el ideal»³⁹. Filosofar es pensar al margen de cualquier intento de absolutizar una experiencia, una forma de realidad, etc., esto es, de hacer de ella lo originario. En definitiva, vemos cómo la discusión entre Heidegger y Nietzsche acerca del tema de lo originario tiene su origen justo a la hora de caracterizar el modo de habitar poéticamente el mundo. Y, en el fondo, con todo ello se pone de manifiesto toda una discrepancia sobre la manera en que deba ser ejercida la actividad filosófica.

³⁹ F. NIETZSCHE, *Escritos y esbozos de 1869*, vol.IX, según edición Naumann (Leipzig), p. 109. Texto recogido en el estudio de H. Vaihinger titulado *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, y que se incluye en el libro de F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 49.