

# EL LENGUAJE DE LA METAFÍSICA

## Hans-Georg Gadamer

Primera publicación bajo el título: «Anmerkungen zum Thema "Hegel und Heidegger"», en Hermann Braun, Manfred Riedl (comps.), *Natur und Geschichte. Festschrift für Karl Löwith*, Stuttgart, 1968, pp. 123-131. Traducción de Angela Ackermann Pilári en: GADAMER, H-G., *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 73-82.

La fuerza que emanaba de la energía condensada de Martin Heidegger a comienzos de la década de 1920 arrastró de tal manera a las generaciones que volvieron de la Primera Guerra Mundial y a los que entonces comenzaron sus estudios, que la aparición de Heidegger -mucho antes de que esto llegara a expresarse en su propio pensar- parecía conllevar la ruptura total con la filosofía académica tradicional. Era como un ponerse en marcha hacia lo desconocido, que oponía algo nuevo a todos los poderes del Occidente cristiano meramente dedicados a la cultura erudita. Una generación sacudida por el derrumbe de toda una era quería comenzar totalmente de nuevo sin retener nada de lo vigente hasta entonces. Hasta en el lenguaje, en el llevar la propia lengua alemana a la altura del concepto, cualquier comparación con lo que hasta entonces se había llamado filosofía parecía superado por Heidegger, y esto a pesar de los constantes e intensos esfuerzos de interpretación que caracterizaban precisamente la docencia académica de Heidegger y su ahondar en Aristóteles y Platón, en Agustín y Tomás de Aquino, en Leibniz y Kant, en Hegel y Husserl.

Eran cosas demasiado inhabituales las que se presentaban y discutían bajo estos nombres. Cada una de estas figuras de nuestra tradición filosófica clásica parecía completamente transformada y parecía expresar una verdad tan inmediata y subyugante que se fundía completamente con el pensamiento de su resuelto intérprete. La distancia que separa nuestra conciencia histórica de la tradición parecía inexistente; también la distancia tranquila y de seguridad de sí misma con la que la historia de los problemas del neokantianismo estaba acostumbrada a evaluar la tradición, así como todo el pensamiento contemporáneo que se podía escuchar desde las cátedras, parecían de repente unas empresas puramente lúdicas.

De hecho, la ruptura con la tradición que se produjo en el pensamiento de Heidegger representaba al mismo tiempo una incomparable renovación de la misma, y sólo poco a poco los seguidores llegaron a ver cuánta crítica había en la apropiación y cuánta apropiación había en la crítica. Ahora bien, hay dos grandes clásicos del pensamiento filosófico que durante mucho tiempo quedaron en una extraña ambigüedad, y que destacaron tanto por su afinidad como por su distancia radical: Platón y Hegel. Desde el comienzo, Platón quedó puesto bajo una luz crítica, en la medida en que Heidegger había asimilado y transformado fecundamente la crítica aristotélica al bien, subrayando especialmente el concepto de analogía de este. No obstante fue Platón quien brindó el lema para *Ser y tiempo*, y sólo después de la Segunda Guerra Mundial se terminó la ambigüedad en la que había quedado Platón gracias a su resuelta integración en la historia del ser. En cuanto a Hegel, sin embargo, el pensamiento de Heidegger sigue dando vueltas en torno a él hasta el presente, en intentos siempre nuevos de delimitación. Su

dialéctica del pensamiento puro se impuso con nueva fuerza vital frente al oficio fenomenológico, demasiado rápidamente olvidado y desaprendido por la conciencia del tiempo. Por eso fue Hegel quien no solamente incitaba a Heidegger a una constante autodefensa, sino con el que Heidegger se fusionaba desde la óptica de todos aquellos que intentaban defenderse de la pretensión del pensamiento de Heidegger. En el nuevo radicalismo con el que Heidegger resucitó las preguntas más antiguas de la filosofía para darles una actualidad renovada ¿quedaría realmente superada la forma definitiva de la metafísica occidental y se realizaría una nueva posibilidad metafísica que Hegel había omitido? ¿O se trataba del círculo vicioso de la filosofía reflexiva que paralizaba a todas estas esperanzas de libertad y liberación y que coaccionaba también al pensamiento de Heidegger a volver dentro de su radio de fascinación?

Se puede decir que el despliegue de la filosofía tardía de Heidegger apenas encontró crítica alguna que no se remitiera en último término a la posición de Hegel, ya sea en el sentido de la ubicación negativa de Heidegger dentro de la titánica sublevarción especulativa de Hegel que fracasó -así lo enjuició por primera vez Gerhard Krüger[i] y muchos otros después de él-, ya sea en el otro sentido positivamente hegeliano de que Heidegger no sería lo bastante consciente de su propia cercanía a Hegel y que por esto no llegaría a hacer realmente justicia a la posición radical de la lógica especulativa.

Esta crítica se desplegaba sobre todo con respecto a dos campos problemáticos. Uno era que Heidegger parecía compartir con Hegel la inclusión de la historia dentro del propio enfoque filosófico, y el otro, la secreta y no penetrada dialéctica adherida a todos los enunciados esenciales de Heidegger. Si Hegel trató de penetrar filosóficamente la historia de la filosofía desde el punto de vista del saber absoluto, es decir, de elevarla a una ciencia, lo que Heidegger describió como la historia del ser y concretamente como la historia del olvido del ser, tuvo una pretensión de alcance similar. Ciertamente, en Heidegger no se encuentra nada acerca de aquella necesidad del progreso histórico, que definía el esplendor y la miseria de la filosofía hegeliana. Al contrario, la historia recordada y conservada en el saber absoluto, es decir, en el presente absoluto, es para él casi la clave del radical olvido del ser que se ha introducido en la historia mundial de Europa durante el siglo posthegeliano. Es un destino y no la historia (recordada y comprensible) lo que comenzó con el pensamiento ontológico de la metafísica griega y que llevó el olvido del ser a su extremo en la ciencia y la técnica modernas. Sin embargo, por muy propio que sea a la constitución temporal del ser humano el estar expuesto a la imprevisibilidad del destino, esto no excluye presentar y legitimar siempre de nuevo la exigencia de pensar lo que es a la luz de la marcha de la historia occidental, y así también Heidegger parece defender una genuina consciencia de sí misma de la historia, e incluso de referencia escatológica.

El segundo motivo de la crítica parte de la indeterminación e indeterminabilidad de lo que Heidegger llama el «ser», y trata de interpretar la supuesta tautología de un ser que es él mismo, con los medios de Hegel, como una segunda inmediatez encubierta, que se desprendería de la mediación total de lo inmediato. Cuando Heidegger se explica a sí mismo, ¿acaso no están en juego verdaderas oposiciones dialécticas? Tenemos la tensión dialéctica entre ser-

arrojado y proyecto, entre la autenticidad y la inautenticidad de la nada como velo del ser y, finalmente y sobre todo, el movimiento de flexión bidireccional [*Gegenwendigkeit*] entre verdad y error, desocultamiento y ocultamiento, que constituye el acontecer del ser en tanto acontecer de la verdad. La mediación entre ser y nada en la verdad del devenir, es decir, en la verdad de lo concreto, que desarrolló Hegel, ¿no delimitó ya el marco conceptual dentro del cual únicamente puede situarse esta doctrina heideggeriana del *movimiento de flexión bidireccional* [*Gegenwendigkeit*] de la verdad? ¿Es posible ir realmente más allá de la superación del pensamiento racional que trajo consigo el extremar dialécticamente y especulativamente las oposiciones del entendimiento, y aun llegar a una superación de la lógica y del lenguaje de la metafísica en su conjunto?

El acceso a nuestro problema se halla sin duda en el problema de la nada y su represión por la metafísica, como lo formuló Heidegger en su lección inaugural en Friburgo. En esta perspectiva aparece la nada en Parménides y en Platón, pero también la definición de lo divino como *energeia* sin *dynamis* en Aristóteles es la completa destitución de la nada. Desde la experiencia privativa de la existencia humana, tal como se da en las experiencias del sueño, de la muerte y del olvido, se entiende a Dios como el saber infinito que lo ente posee acerca de sí mismo, como la presencia ilimitada de todo lo presente. Pero al lado de esta destitución de la nada, que llega hasta Hegel y Husserl, aparece otra serie de motivos que coopera en el pensamiento de la metafísica. Mientras que la metafísica aristotélica culmina en la pregunta: «¿Qué es el ser de lo ente?», la pregunta planteada por Leibniz y Schelling: «¿Por qué es lo ente y no más bien nada?», que Heidegger llamó directamente la pregunta fundamental de la metafísica, aguanta expresamente la confrontación con el problema de la nada. El análisis del concepto de la *dynamis* en Platón, Plotino, en la teología negativa, en Cusano, Leibniz y hasta Schelling, del que parten Schopenhauer, Nietzsche y la metafísica de la voluntad -y en nuestro siglo el dualismo de impulso y espíritu de Max Scheler, la filosofía del aún-no de Ernst Bloch etcétera- pero también fenómenos de la dimensión hermenéutica tales como la pregunta, la duda, el asombro etcétera, pueden mostrar que la comprensión del ser, pensado desde su presencia, siempre está amenazada por la nada. En este sentido, el arranque de Heidegger parte de una preparación interna en el tema de la metafísica misma.

Para hacer comprensible la necesidad inmanente del movimiento del pensar que Heidegger llama el «viraje» [*Kehre*] con el fin de demostrar que esto no tiene nada que ver con una inversión dialéctica, hay que partir del hecho de que ya la autocomprensión trascendental-fenomenológica de *Ser y tiempo* es esencialmente diferente de la de Husserl. Especialmente en el análisis husserliano de la constitución de la conciencia del tiempo se puede mostrar que la autoconstitución de la presencia originaria (que Husserl podría definir tal vez como una especie de potencialidad originaria) está plenamente basada en el concepto del esfuerzo constitutivo, y por ello queda referida al ser de la objetividad vigente. La autoconstitución del ego trascendental, un problema que se puede seguir retrospectivamente hasta la quinta Investigación lógica, se mantiene, por tanto, plenamente dentro de la concepción tradicional del ser, a pesar de e incluso debido a la horizontalidad absoluta que debe constituir el fondo trascendental de toda objetividad. Ahora bien, hay que conceder que en Heidegger el punto de partida trascendental de lo ente al que le importa su ser y la teoría de los existenciales en

*Ser y tiempo* conllevan la apariencia trascendental como si el pensamiento de Heidegger sólo fuera, por hablar en términos de Oskar Becker,<sup>[ii]</sup> la elaboración de otros horizontes, hasta ahora no fijados, de la fenomenología trascendental, que conciernen la historicidad de la existencia. Mas, en verdad la empresa de Heidegger significa algo por completo diferente. Si bien encontró un primer punto de arranque en el concepto de la situación límite formulado por Jaspers, este concepto sirvió para la preparación de la pregunta por el ser en un sentido radicalmente cambiado, no para la elaboración de una ontología regional en el sentido de Husserl. También el concepto de «ontología fundamental», construido miméticamente según la «teología fundamental», representa un apuro. La conexión interna de autenticidad e inautenticidad de la existencia, de desocultamiento y ocultamiento, que en *Ser y tiempo* aparecía más en el sentido del rechazo de un pensamiento del afecto eticista, se mostró más y más como el verdadero núcleo de la pregunta por el ser. La *ek-sistencia* y la *in-sistencia*, como lo formula Heidegger en «De la esencia de la verdad», aún están pensadas desde la existencia humana, pero cuando dice allí: la verdad del ser es la no-verdad, es decir el ocultamiento del ser en el «yerro», ya no se puede pasar por alto el cambio decisivo en el concepto de la «esencia» [*Wesen*], que resulta de la destrucción de la tradición griega de la metafísica dejando atrás tanto el concepto tradicional de esencia como el de fundamento de la esencia.

Lo que significa la implicación mutua de ocultamiento y desocultamiento y lo que representa el nuevo concepto de «esencia», puede mostrarse muy bien con medios fenomenológicos en algunas experiencias importantes del pensar de Heidegger: en el ser de lo material como útil [*Zeug*], cuya esencia no consiste en su carácter importuno [*Aufsässig-keit*] de objeto, sino en su estar-a-la-mano [*Zuhandenheit*] que permite que, más allá de él, siempre se esté ya trabajando; en el ser de la obra de arte, que encierra su verdad de tal manera en sí misma que ésta no se manifiesta de ningún otro modo que en la obra -aquí, desde el lado del observador o receptor, corresponde a la «esencia» el quedarse contemplándola-; en la cosa, que se sostiene en sí misma como una y única, «no empujada a nada», destacada por su insostituibilidad frente al concepto del objeto de consumo tal como pertenece a la producción industrial. Y, finalmente, en la palabra: también ésta no tiene su «esencia» en su completa enunciación, sino en lo que deja sin decir, como se puede demostrar especialmente en el enmudecer y el silenciar. La estructura común del «ir siendo» [*Wesen*], que se manifiesta en estas cuatro experiencias de pensar, es un «ser ahí» que abarca tanto el ser ausente como el ser presente. En sus primeros años en Friburgo, Heidegger dijo una vez en una clase: «No se puede perder a Dios como se pierde una navaja de bolsillo». Pero, en realidad, ni siquiera uno puede perder su navaja simplemente «así por las buenas» de modo que ya no esté. Cuando se ha perdido un objeto de uso, como una navaja, al que se está acostumbrado desde hace mucho, éste demuestra su existencia porque se lo echa en falta constantemente. También la «ausencia de los dioses» de Hölderlin o el silencio del florero chino de Eliot no son su no ser-ahí, sino son su «ser», en el sentido más denso, por su silencio. El hueco que abre lo que falta no es un lugar en lo que está a la vista que permanece vacío, sino que forma parte del ser-ahí de aquel al que falta algo y está «pre-sente» en él. Así se puede concretizar el «ir siendo» [*Wesen*], y así se puede demostrar cómo lo presente es al mismo tiempo ocultamiento del ser-presente.

Si se parte de tales experiencias, se pueden captar problemas que tenían que sustraerse al planteamiento trascendental y que sólo aparecían como fenómenos fronterizos. En primer lugar «la naturaleza». Aquí resulta objetivamente justificado el postulado de Becker de una para-ontología, en cuanto la naturaleza ya no es puramente «un caso límite del ser de posibles entes intramundanos»; sólo que Becker mismo nunca se dio cuenta de que su concepto contrario de la para-existencia, que abarca fenómenos tan importantes como los de la existencia matemática y la onírica, es una construcción dialéctica que Becker mismo pensó junto con su contrario calificándola así como una tercera posición, sin percatarse en qué medida corresponde a la doctrina heideggeriana después del «viraje». Un segundo gran complejo de problemas que ahora aparece bajo una nueva luz, es el tú y el nosotros. Conocido por la constante discusión husserliana de la problemática de la intersubjetividad, interpretada en *Ser y tiempo* desde el cuidar del mundo, se puede captar en el diálogo, es decir en el saber escucharse mutuamente, en concreto lo que constituye aquí el modo de ser de la esencia, por ejemplo cuando se percibe lo que impera en el diálogo, o su ausencia en el diálogo atormentador. Pero sobre todo se plantea en un nuevo sentido el profundo problema de la vida y la corporeidad. El concepto de ser-viviente [*Lebe-Wesen*], tal como Heidegger lo usa con énfasis en su «Carta sobre el humanismo», plantea nuevas cuestiones, particularmente las de su correspondencia con el ser-humano [*Menschen-Wesen*] y el ser hablante [*Sprach-Wesen*]. Mas, detrás de ello está la pregunta por el ser sí mismo, que desde el concepto de reflexión del idealismo alemán había sido fácil de determinar, pero que se vuelve enigmático en el momento en que ya no se parte del sí mismo de la autoconciencia o -con *Ser y tiempo*- del ser-ahí humano, sino de la esencia. El hecho de que el ser es presente en el claro [*Lichtung*] y que de este modo el ser humano pensante es una especie de lugarteniente del ser, apunta a una unión originaria de ser y ser humano. El útil, la obra de arte, la cosa, la palabra, en la esencia misma de todo esto se muestra claramente la referencia al ser humano. Pero ¿en qué sentido? Difícilmente en el sentido de que el ser sí mismo humano experimente así su determinación, como ya lo muestra el ejemplo del lenguaje, del que Heidegger dice, no sin sentido, que el lenguaje nos habla en tanto nadie de nosotros lo «domina» realmente (aunque nadie niega que somos nosotros los que lo hablamos).

Aquí se podrían evocar maneras de pensar neoplatónicas, pero se tendrán que descartar cuando uno quiere confrontarse con la pregunta por el sí mismo en Heidegger. Porque un drama cósmico que consistiría en un emanar desde el Uno y el retornar a él que caracterizaría el sí mismo como el punto de giro para el retorno está más allá de lo que aquí es posible pensar. Se podría pensar aquí que lo que Heidegger entiende por «insistencia» contendría la solución. Sin duda hay que pensar desde el olvido del ser lo que Heidegger ha llamado la in-sistencia del ser-ahí y el yerro. Pero ¿es este olvido la única manera del ser-presente? ¿Resulta comprensible así la lugartenencia de la existencia humana? ¿Se puede sostener el concepto de la presencia y del ahí en la referencia exclusiva a la existencia humana cuando se piensa en el brotar de la planta y en el ser viviente? ¿No habría que tomar en un sentido más amplio el concepto de insistencia del que tenía en «De la esencia de la verdad», donde estaba pensado aún plenamente desde lo ente que por primera vez «levantó la cabeza»? ¿Y con ello también la ek-sistencia? El estar entretensado [*Verspanntheit*] del ser viviente en su entorno, del que habla la «Carta sobre el humanismo», significa sin duda que no está abierto para el ser como lo está el ser humano en el conocimiento de su no-poder-ser. Pero ¿no aprendimos de Heidegger que el ser auténtico del ser

viviente no es su propio ser-ahí singular, sino su especie?; ¿y no es la especie «ahí» para el ser viviente, aunque no en el mismo modo en que para el ser humano el ser es ahí en su in-sistencia en el olvido del ser? ¿No constituye el ser de la especie el hecho de que sus miembros se «reconocen» -como dice la expresión de la Biblia de Lutero con profundo sentido-, si bien oculto a ellos mismos como tal reconocimiento, pero sin embargo de manera que desemboca en éste? ¿Acaso no es también in-sistencia la manera en que el animal se refiere sólo a sí mismo (*conservatio sui*) cuidando justamente así de la reproducción de la especie? Preguntas parecidas se podrían plantear para el brotar de los vegetales: ¿es esto sólo pre-sencia para el ser humano? ¿No tiene todo viviente como tal en sí mismo la tendencia de afirmarse e incluso de consolidarse en su ser? ¿No es precisamente su finitud el querer permanecer de esta manera? ¿Y no se aplica esto también al ser humano, o sea que el ser-ahí «en él», como lo llamaba Heidegger, no se debe pensar como una forma de suprema posesión de sí mismo que haría salir al ser humano, como un dios, fuera del circuito de la vida? Toda nuestra teoría del ser humano ¿acaso no está desfigurada por el moderno subjetivismo metafísico y puesto en orden por aceptar que la esencia del ser humano es la sociedad (*zoon politikon*)? ¿No es justamente esto lo que dice el «movimiento de flexión bidireccional» [*Gegenwindigkeit*], que es el ser mismo? ¿Y no significa esto que se vuelve absurdo poner en juego la naturaleza como contrincante del «ser»?

En estos contextos sigue siendo una constante dificultad el evitar el lenguaje de la metafísica que piensa todo esto desde la reflexión y su doctrina de la potencia. Pero ¿qué significa lenguaje de la metafísica? Resulta plausible que la experiencia de la «esencia» no es la del comprender que dispone de lo comprendido. Desde ahí el concepto del recordarse-de [*An-denken*] tiene algo natural. Es verdad que el recordarse mismo es algo y que en él la historia tiene realidad, pero no se memoriza la historia a través del recordarse. Mas ¿qué es lo que sucede en él? ¿Resulta realmente convincente esperar dentro del recordarse algo así como el momento de giro, como lo súbito del destino? Me parece que en el fenómeno del recuerdo lo más importante es que a través de él se retiene y se conserva algo en el ahí, de modo que nunca puede no ser mientras sigue vivo el recuerdo. Aun así, el recordarse no es el agarrarse obstinadamente a un algo que se desvanece; en absoluto se encubre o se niega insistentemente su no ser, más bien contiene algo así como un asentimiento (del que las *Elegías de Duiniso* de Rilke saben mucho). No hay en él insistencia alguna.

Al contrario, la fascinación por el poder hacer y por el poder de la técnica brota de la insistencia, es decir, del olvido humano del ser. Una tal experiencia del ser, que desde Nietzsche llamamos nihilismo, no tiene por sí misma límite alguno. Pero si es una fascinación que surge de una tal obstinación que crece constantemente, ¿no encuentra en sí misma su propio término por el hecho de que lo nuevo siempre se convierte en algo anticuado y precisamente sin que se produzca un acontecimiento especial o un momento de inflexión? ¿No queda perceptible y se hace perceptible el peso natural de las cosas cuanto más monótono suena el ruido de lo siempre nuevo? Es cierto que la idea hegeliana del saber, pensado como absoluta transparencia de sí mismo, resulta un tanto fantástico si ha de proporcionar la plena repatriación en el ser. Pero ¿no podría haber una restauración en el sentido de que el tratar de sentirse en casa en el mundo nunca dejó de realizarse: como la realidad auténtica y no aturdida por la ilusión del poder

hacer? ¿Podría suceder esto si se llega a sentir el carácter onírico de la tecnocracia, la paralizadora indiferencia de todo lo que se puede hacer, dejando libre al ser humano frente a lo más profundamente extraño de la propia finitud del ser? Sin duda, esta libertad no se gana en el sentido de una transparencia absoluta o de un sentirse en casa ya no amenazado por nada. Pero, así como el pensar lo inmemorial, lo anterior a todo pensamiento [*das Unvordenkliche*], preserva lo propio, por ejemplo, el lugar de origen, también lo inmemorial de nuestra finitud se une consigo mismo en el constante convertirse en lenguaje de nuestra existencia, y es «ahí», en las subidas y bajadas, en el nacer y perecer.

¿Se trata de la vieja metafísica? Lo que realiza este constante convertirse en lenguaje de nuestro ser-en-el-mundo ¿es sólo el lenguaje de la metafísica? Ciertamente es el lenguaje de la metafísica y, más aún, detrás de él, el lenguaje de la familia de pueblos indogermánicos que permite formular un tal pensamiento. Pero una lengua o familia de lenguas ¿puede llamarse jamás legítimamente el lenguaje de la metafísica sólo porque en él se pensó o, lo que sería más todavía, se anticipó la metafísica? ¿No es el lenguaje siempre el lenguaje de la tierra a la que se pertenece y la realización del progresivo sentirse en casa en el mundo? ¿Y no significa esto que el lenguaje no conoce fronteras y que nunca fracasa, porque tiene infinitas posibilidades del decir a su alcance? Me parece que aquí arranca la dimensión hermenéutica, que demuestra su infinitud interior en el hablar en diálogo. Es cierto que el lenguaje académico de la filosofía está predeterminado por la construcción gramatical de la lengua griega y que en su historia greco-latina ha establecido implicaciones ontológicas que Heidegger puso al descubierto. Pero la universalidad de la razón objetivadora y la estructura eidética de las significaciones lingüísticas ¿están realmente ligadas a estas interpretaciones especiales de *subjectum*, de *species* y de *actus* que se hicieron en Occidente? ¿O son válidas para todas las lenguas? No se puede negar que hay elementos estructurales de la lengua griega y particularmente una concepción gramatical propia de la lengua latina que definen la jerarquía de género y especie, la relación de substancia y accidente, la estructura de la predicación y el verbo como palabra de la acción, en una determinada dirección de la interpretación. Pero ¿no hay manera de elevarse por encima de estas anteriores esquematizaciones del pensamiento? Si se contrapone al precedente del enjuiciamiento occidental, por ejemplo, el uso en el lenguaje oriental de las imágenes que obtiene su fuerza enunciativa del reflejo recíproco entre lo dicho y lo que se quiere decir, ¿no son estos en realidad sólo diferentes modos de decir dentro de algo general y único, es decir, de la esencia del lenguaje y de la razón? ¿No quedan el concepto y el juicio integrados en la vida de significación de la lengua que hablamos y en la que sabemos decir lo que queremos decir?<sup>[iii]</sup> Y, a la inversa, ¿no se puede también incorporar siempre lo subliminal de estos enunciados orientales de reflejo recíproco, lo mismo que el enunciado de la obra de arte, dentro del movimiento hermenéutico que crea consenso? En este movimiento siempre se produce un devenir de lenguaje, ¿y habría que pensar realmente que haya lenguaje en otro sentido que no fuera siempre en el de la realización de este movimiento? También la teoría de Hegel de la proposición especulativa parece pertenecer a este contexto, ya que siempre supera en sí misma la propia culminación en la dialéctica de la contradicción. En el hablar siempre queda la posibilidad de superar la propia tendencia objetivadora, como Hegel superó la lógica del entendimiento, Heidegger el lenguaje de la metafísica, los orientales superan la

diferencia de los ámbitos del ser y los poetas todo lo dado en general. Mas, superar significa: poner en uso.

Hans-Georg Gadamer

---

[i] «Martin Heidegger und der Humanismus», en: *Theologische Rundschau* 18 (1950), págs. 148-178.

[ii] «Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers», en: *Festschrift Husserl*, Halle, 1929. [Reimpreso en: *Dasein und Dawesen*, Gesammelte Aufsätze, Pfullingen, 1963, págs. 11-40.1

[iii] Con esta pregunta retórica, sin duda, J. Derrida no estaría de acuerdo. Más bien vería en ella una última falta de radicalismo que hace recaer también a Heidegger en la «metafísica». Desde su óptica, sólo Nietzsche superó verdaderamente el pensamiento metafísico, y así subordina de manera consecuente el lenguaje a la *écriture* (véase *L'écriture et la différance*). [Sobre el contraste entre la hermenéutica y esta recepción post-estructuralista de Nietzsche véase mis trabajos recientes en *Gesammelte Werke* vol. 2, págs. 330-360 y págs. 361-372.]