

## NOTAS CRÍTICAS

### Tras algunas “marcas” de un pensar en “camino”

Dante Klocker

*Hitos*, de MARTIN HEIDEGGER. MADRID, ALIANZA EDITORIAL, 2000, 392 pp., 3.800 PTA. (Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.)

La metáfora del “camino”, que a los lectores de habla hispana nos evoca inmediatamente a Machado, era, como se sabe, muy del gusto de Heidegger para señalar el rasgo más propio del auténtico pensar, consciente de su tarea y de su finitud y provisionalidad radicales. Incluso la edición de sus obras completas ofrece la siguiente indicación acerca de lo que por encima de todo debe buscarse en ellas: *Wege, nicht Werke*, es decir, “caminos” que invitan a ser andados y desandados y “no obras” acabadas y cerradas. El decir pensante consiste sólo en abrir “en el lenguaje surcos apenas visibles [...] más tenues que los surcos que el campesino, con paso lento, abre en el campo” [p. 297]. Únicamente puede (y debe) contribuir al trazado de un camino que no preexiste, sino que sólo puede construirse por y en el caminar mismo. De este modo, el pensamiento que se despliega preguntando, oteando, sugiriendo, deja como testimonio de sus ensayos y sus gestos “hitos” (*Wegmarken*), “marcas” indicadoras de “una serie de estancias y paradas en el camino” [p. 11]. Y es éste seguramente el título más acertado para nombrar esta miscelánea que recoge escritos heideggerianos de una abigarrada variedad de épocas y temas y de la que, gracias a la traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés, disponemos por primera vez en castellano en su versión completa.

En el primero de estos textos, escrito entre 1919 y 1921, con ocasión de una recensión crítica a la obra de Karl Jaspers *Psicología de las visiones del mundo*, Heidegger presenta lo que, en esa etapa temprana de su pensamiento, considera como objeto temático y método de la reflexión filosófica y simultáneamente la ejerce conforme a estas indicaciones. En esta época, en continuidad con el proyecto de constituir a la filosofía como *ciencia originaria de la vida* (1919-1920), se propone elaborar una *ontología* de la *existencia*, esto es, investigar la vida concreta, fáctica, ejecutiva, histórica en cuanto a la

constitución de su *ser*. El dispositivo metódico para el acceso, aprehensión y verificación relativos a este objeto es proporcionado por una *fenomenología* de orientación *hermenéutica*. La tarea de la interpretación fenomenológica es traer al “darse” a la “cosa misma” (el “yo” o “sí-mismo” en el cumplimiento activo del “soy”) y de hacerlo manteniéndose en el modo primario en que éste se ofrece para sí en la “preocupación” por sí mismo, es decir, a partir de aquella familiaridad previa y más originaria que la consideración objetivadora.

La comprensión filosófica, en cuanto perteneciente ella misma al existir fáctico, es, como toda interpretación, esencialmente *histórica*; tiene lugar desde una determinada *situación hermenéutica*, la cual consiste en el conjunto de “presupuestos” que delimitan el horizonte de comprensión. Este concepto de “situación hermenéutica” —que será ampliamente desarrollado en escritos posteriores— aparece aquí anticipado a través del concepto de *Vorgriff*, esto es, la *captación previa* de la cosa, que orienta y posibilita la comprensión. Por eso, todo intento riguroso y metódico de interpretar conceptualmente la existencia no podría eludir el desmontaje crítico del modo previo de concebirla, determinado por la tradición.

La crítica es una crítica fenomenológica en sentido auténtico; “carece de presupuestos”, pero no en el sentido peyorativo de que lo que está “a mano” en la propia situación histórico-espiritual objetiva se extienda al En-sí de “las cosas mismas”, pasando por alto que cualquier acto consumado de visión vive dentro de una determinada orientación y en una anticipación (*Vorgriff*) que le constituye por adelantado su región [...]. El sentido de la originariedad no es una idea supra o extrahistórica, sino que se muestra en el hecho de que la propia falta de presupuestos sólo puede ganarse en una autocrítica fáctica e históricamente orientada [p. 18].

Queda redefinido así el célebre imperativo de la fenomenología husserliana de la “ausencia de supuestos” (*Voraussetzunglosigkeit*), que ya no consistirá en la inviable desconexión de las teorías previas mediante una decisión metódica, sino en la “apropiación” de la situación hermenéutica a través de la investigación histórica. Se asume el potencial crítico del principio husserliano, pero dotándolo de una eficacia de la que inicialmente carecía por partir de una idea aún ingenuamente ahistórica de la comprensión humana. Perteneciente a su naturaleza que la presencia operante de los supuestos no pueda ser desactivada, sino sólo parcialmente identificada y, sólo de este modo, sometida a crítica.

Con esta finalidad, Heidegger, en estas breves pero enjundiosas “anotaciones”, someterá a crítica la mencionada obra de Jaspers. En ellas puede apreciarse con claridad lo que será, desde sus inicios, una constante en el pensar heideggeriano y un legado para la hermenéutica contemporánea: el reconocimiento de la *historicidad* constitutiva e irremediable del filosofar y, con esto, de la necesidad de asumir el conocimiento historiográfico como pieza imprescindible del método filosófico. A partir de aquí “el problema de la re-

lación de la historia de la filosofía y la sistemática filosófica es un problema falso de raíz” [p. 41]<sup>1</sup>.

Este diálogo filosófico con la tradición se realiza, en estos años, fundamentalmente en dos direcciones: la ontología aristotélica<sup>2</sup> y la experiencia y reflexión cristianas, de las que, por otra parte, tenía un amplio conocimiento<sup>3</sup>. Heidegger mismo reconocerá años más tarde a los estudios teológicos de su juventud como una de las fuentes fundamentales de su pensar<sup>4</sup>. En este contexto se hace comprensible la conferencia titulada “Fenomenología y teología” de 1927, también incluida en esta recopilación. En ella se analiza la relación entre el conocimiento filosófico y el teológico, entendido como “interpretación conceptual de la existencia cristiana” [p. 58], tal como se atestigua en la fe y para la fe. Heidegger defiende aquí la absoluta autonomía del saber teológico con respecto a las demás formas de conocimiento científico en cuanto a la elaboración conceptual y los modos de evidenciación [p. 63]. El posible aporte de la filosofía se limita a una función de “coorientación” o “corrección” del “contenido precristiano” (y, por tanto, comprensible de manera puramente racional) de los conceptos teológicos.

Como apéndice aparece un pequeño texto del año 1964 pensado como contribución a un debate teológico sobre “El problema de un pensar y un hablar no objetivadores en la teología actual”. El primer problema consistirá en determinar “si todo pensar, en cuanto pensar y todo hablar, en cuanto hablar, ya son objetivadores o no” [p. 66], lo cual conducirá, además, a plantear la relación existente entre pensar y hablar, entre pensamiento y lenguaje. Conforme a los conclusiones obtenidas se deberá establecer si se trata de un auténtico o un falso problema para la teología. A pesar de tratarse de una opinión difundida responderá, tal como viene haciéndolo desde sus primeros escritos, negativamente a la primera cuestión. Habría, en efecto, modalidades de pensamiento y experiencia, con sus correspondientes formas de decir, que no consisten en re-presentar, en poner-enfrente lo existente como un opuesto constatable y disponible. Sólo pueden describirse como re-presentación el pensar y hablar técnico-científico, los cuales, a pesar de su carácter local, amenazan con extenderse a todos los ámbitos de la vida.

Con respecto a la segunda cuestión afirmará la “mutua pertenencia (identidad) de pensar y hablar”. De este modo, la filosofía del último Heidegger asume radicalmente la inspiración fundamental del llamado “giro lingüístico” en una versión hermenéutica: “es el lenguaje el que ‘tiene’ al hombre, en la medida en que el hombre pertenece al lenguaje y el lenguaje es el primero que le abre el mundo y con ello su morar en el mundo” [p. 71]. La *lingüisticidad* será, pues, otro rasgo que define su estilo de pensamiento. Puesto que el saber teológico nada tiene que ver con el conocimiento objetivo de la ciencia natural, concluye que el problema planteado al comienzo carece de sentido.

El opúsculo *De la esencia del fundamento*, del año 1928, constituye, como señala el mismo Heidegger, una “irradiación” de la perspectiva hori-

zónico-trascendental presentada en *Ser y Tiempo*<sup>5</sup>. En esta última obra se planteaba como pregunta central y decisiva la que se refiere al sentido del ser como tal y en general y se adopta como “vía” tentativa para su esclarecimiento la interpretación ontológica del *Dasein* humano por tratarse de aquel ente en que tiene lugar la “apertura” del ser. Conforme a este proyecto, se pretende exponer la constitución última del existir como *temporalidad* y ésta, a su vez, como “horizonte” a partir del cual siempre y necesariamente se comprende algo así como “ser”.

En continuidad con este enfoque, Heidegger intentará replantear y dilucidar la cuestión del *fundamento* en y desde lo que aquí se llama ámbito de la “trascendencia”, entendida como estructura fundamental del *Dasein*. De esta manera, se buscará la esencia del fundamento a través de una investigación *trascendental*, si se tiene en cuenta que “con este término se nombra todo lo que pertenece esencialmente a la trascendencia y que recibe prestado de ella su interna posibilidad. Y es sólo por eso por lo que también el esclarecimiento e interpretación de la trascendencia pueden tildarse de discusión ‘trascendental’” [p. 121]. Con esta búsqueda de las “condiciones de posibilidad” últimas y fundantes en la estructura ontológica *a priori* de la existencia se da una original apropiación del trascendentalismo kantiano, tal como lo muestra también el estudio acerca de la *Crítica de la Razón Pura* que Heidegger realiza en esta misma época<sup>6</sup>.

Así, el complejo ser-verdad-fundamento de la filosofía tradicional, cuya naturaleza y conexiones se busca problematizar y comprender, se polarizará finalmente en torno a la idea de *libertad* o *voluntad* entendidas como *esencia proyectivo-configuradora de sentido* perteneciente al *Dasein*. Por eso, la tesis central será, precisamente, ésta:

La libertad como trascendencia no es sólo un “tipo” particular de fundamento, sino *el origen del fundamento en general* [...]. Fundamentando, la libertad *da* y *toma* fundamento [p. 141].

Esta eficacia del fundar se diversifica en: 1) “instituir” un horizonte de mundo, en cuya apertura resulta desencubrible lo que es; 2) con esto, “tomar suelo”, instalándose, en medio de lo existente y, finalmente, 3) “dar fundamentos”, en el sentido de “hacer posible la pregunta por el por qué” en todas sus formas, por tanto también la búsqueda racional explicativo-demostrativa. Ahora bien, todo comportamiento con respecto a lo existente —también el interrogativo— supone como su condición de posibilidad una previa patencia del ente (verdad óptica) y la comprensión de su ser, en primer término vaga y preconceptual:

La comprensión del ser, en cuanto la *respuesta* absolutamente más previa que se puede dar, ofrece la primera y la última *fundamentación* (*Begründung*) [...]. Pues-

to que aquí se desvelan el ser y la constitución del ser, la fundamentación trascendental (en cuanto dar fundamentos) significa *verdad ontológica* [p. 145].

Estos múltiples modos de fundar no son cronológicamente sucesivos, sino que deben pensarse como co-originariamente enraizados en la unidad trascendental de la libertad. A partir de ella se hace comprensible la relación entre fundamento y *verdad*. Sobre esta misma base deberá mostrarse de qué manera el “fundamento” es, a su vez, un carácter esencial del *ser en general*. “El fundamento es inherente a la esencia del ser porque sólo hay ser (no ente) en la trascendencia” [p. 147].

El complejo ser-verdad-fundamento queda, de este modo, reinterpretado en función de la centralidad del *Dasein* humano, generador de apertura. Pero este fundar, rendimiento esencial de la libertad finita, queda él mismo sin-fundamento, y aquí reside su “carácter abismal”. “En cuanto *tal* fundamento (*Grund*), la libertad es el *no-fundamento*, o el abismo (*Ab-grund*) del *Dasein*” [p. 148].

Este mismo tema será tratado nuevamente *in extenso*, tras casi treinta años de evolución de su pensamiento, en *La proposición del fundamento*<sup>7</sup>, donde, además, lleva a cabo expresamente la autocrítica de su primera posición. A la luz de la nueva perspectiva que caracteriza al llamado “segundo Heidegger”, precisamente el que surge al abandonar el proyecto de elaborar una “ontología fundamental” como “analítica existencial”, la localización del “fundamento” se desplaza desde el *Dasein* hacia el *ser mismo*.

Como expresión clara de este “giro” que tendría lugar en su pensamiento hacia fines de los años veinte y comienzos de los treinta, Heidegger señala el escrito *De la esencia de la verdad* de 1930 [p. 279]. En él, por una parte, se continúa con la crítica al concepto tradicional de verdad como coincidencia entre el enunciado y la cosa —ya iniciada, por ejemplo, en *Ser y Tiempo*, §44— a partir del concepto de “des-ocultación”, traducción del griego *aletheia*. Nuevamente se afirma el carácter derivado de la verdad proposicional y la necesidad de buscar su condición de posibilidad en una instancia más originaria [p. 157]. En *Ser y Tiempo* ésta consistía en el carácter “abridor” (*erschliessend*) o descubridor como constitución ontológica de la existencia. Ahora, en cambio, la respuesta será la siguiente: “*La esencia de la verdad, entendida como conformidad del enunciado, es la libertad*” [p. 158], pero “libertad” —también un concepto central, como se vio, en *De la esencia del fundamento*— no significa exactamente lo mismo que allí. Más que un modo de ser del *Dasein* en cuanto proyecto configurador de mundo, se trata ahora del fundamento que lo posibilita y, como tal, “es ella misma en su esencia más originaria que el hombre”<sup>8</sup>. Por eso se afirma:

El hombre no la “posee” como quien posee una propiedad, sino que, como mucho, ocurre lo contrario: la libertad, el ser-aquí (*Da-sein*) ex-sistente y desencubridor, posee al hombre [p. 161].

Lo propio del hombre es pertenecer y estar internamente dominado por el ámbito de despejo (*Lichtung*), que a la vez lo constituye y es soportado por él. Con esto, la verdad, antes entendida como carácter ontológico del *Dasein* humano se convierte en “rasgo fundamental del Ser”. Es el ser mismo el que, como acaecer des-ocultante, se destina en y “arroja”<sup>9</sup> al hombre a su “claro”. De este modo, el enfoque horizontal-trascendental propio de la analítica de la existencia desarrollada en *Ser y Tiempo*, da paso a la perspectiva “de la historia del ser” (*seinsgeschichtlich*) pensado como “acontecimiento”<sup>10</sup>. Pero, si la verdad es la verdad *del* ser (donde el genitivo debe ser leído en el sentido de “acaecida por y desde el ser”) y es entendida como “des-ocultación”, el imperar de lo oculto —por tanto la “no-verdad”— pertenece necesariamente a la esencia de la verdad y lo hace como “acontecimiento fundamental”, incluso “más antiguo que todo carácter abierto” [p. 164]. Todo desvelamiento implica simultánea e inseparablemente ocultación. En este escrito se señalan dos modos de ocultación: el misterio y el error<sup>11</sup>.

El misterio, la ocultación por antonomasia, “el encubrimiento de lo oculto”, “el primer y más vasto no-desocultamiento, esto es, la auténtica no-verdad” [p. 164], indica la indisponibilidad última y fundante que soporta la totalidad del aparecer. No se trata de ningún “en-sí” que a modo de trasmundo metafísico se esconda detrás o más allá de lo que aparece, sino de algo así como su propio pliegue o re-verso. La donación de presencia, rasgo del ser acaeciente, se retrae en favor del don: el ente. Esta ocultación desvelante a su vez se oculta a sí misma en cuanto tal y cae en el olvido; el hombre, huyendo ante el espanto del misterio, se aferra al aseguramiento que proporciona lo accesible y factible, *in-siste* en lo abierto del ente, del que puede disponerse a través del cálculo y la planificación. Podría verse en esto una crítica aún incipiente y temprana (ampliamente desarrollada en su pensamiento posterior) al mundo de la técnica como modo privilegiado de relación con lo existente.

El otro modo de ocultación, el error,

es la estancia abierta y el fundamento del error. El error no es una falta aislada, sino el reino (el dominio) de la historia de los intrincados entramados de todos los modos de errar. Todo comportarse tiene su manera de errar. El error se extiende desde la más común de las equivocaciones, confusiones o errores de cálculo hasta el perderse y extraviarse en las actitudes y decisiones que son esenciales [...]. El error domina por completo al hombre en la medida en que lo confunde [p. 167].

Como se ve, este concepto de verdad como des-ocultación, como el desvelar que vela y *se* vela, (o, como dice Heidegger en otro lugar, de “lucha originaria” y, por tanto, co-pertenencia originaria de claro y ocultación), en-

vuelve la *totalidad* del estar-en-el-mundo, y no sólo algunos “comportamientos” (*Verhalten*) especiales de éste con respecto a lo existente, tales como, por ejemplo, el teórico-científico. *Todo comportarse*, tanto teórico como práctico, se mueve dentro lo despejado de un determinado ámbito parcial y móvil, al igual que se le cierran, por esto mismo, otras posibilidades de visibilidad. En este oscilante juego de claro-oscuro inherente a toda forma de patencia reside el error y la parcialidad como condición inevitable del juicio, la praxis y las opciones humanas en general. Resulta significativo que se afirme esto justamente en el momento en que se están sentando las bases del proyecto político y bélico más nefasto de nuestro siglo, del cual el mismo Heidegger fue por un breve lapso activamente partícipe. Cabe preguntar: este error del que se habla en el pasaje citado como potencia histórica que domina al hombre ¿exime a los sujetos de toda responsabilidad frente a las propias equivocaciones? ¿están éstos entregados e inermes ante su poder de engaño sin lograr de ningún modo sustraerse a él?

En cuanto confusión, el errar también contribuye a esa posibilidad, que el hombre es capaz de extraer de la ex-sistencia, de *no* dejarse confundir, desde el momento en que experimenta el propio errar [p. 167].

Por su parte, *La doctrina platónica de la verdad* (1930-1931) es otro texto clave para comprender la crítica de Heidegger al concepto tradicional de verdad. En él reaparecen las tesis fundamentales del escrito anterior —la idea de verdad como des-ocultación; ésta, a su vez, como rasgo propio del ser; finalmente, por tanto, la insuficiencia del concepto de verdad como “adecuación”—, pero en una perspectiva histórica. La relevancia de la filosofía de Platón reside en que su “doctrina de la verdad no es nada pasado. Es ‘presente’ histórico [...] como esa realidad fundamental de la historia universal del globo terrestre que [...] lo domina todo” [p. 197]. Según la interpretación propuesta por Heidegger, en Platón tendría lugar “un giro en la determinación de la esencia de la verdad” [p. 173].

Esta transformación fundamental, que determina toda la historia de occidente desde Platón hasta Nietzsche, es señalada gráficamente de esta manera: “la *aletheia* pasa a estar bajo el yugo de la *idea*” [p. 192]. Esto significa que la verdad, pensada por los presocráticos como acontecer de des-ocultación (es decir, procedencia desde lo oculto y, como tal, referencia permanente a lo oculto en su irreductibilidad), se determina ahora a partir de lo “no oculto” mismo, que en cuanto *pura presencia* —llamada por Platón “*idea*”— se ofrece a una captación adecuada [p. 195]. Con esto se desplaza al mismo tiempo el lugar de la verdad: “como desocultamiento sigue siendo todavía un rasgo fundamental del ente mismo. Por el contrario, como corrección del ‘mirar’, se convierte en la marca distintiva del comportamiento humano en relación con lo ente” [pp. 192-3], esto es, en propiedad del entendimiento y del enunciado.

La “filosofía” consistirá, a partir de aquí, en dirigir la mirada a la realidad suprasensible de la “idea”; será, por tanto, meta-física.

Como se sabe, Heidegger ha llevado a cabo una aguda confrontación crítica con la historia del pensamiento occidental globalmente caracterizado como “metafísica”. Dicha crítica en las obras que preparan el proyecto de *Ser y Tiempo* o se mantienen bajo su influjo o adoptan la forma de una “destrucción” (o “de-construcción”) de la ontología tradicional. Ésta es efectuada desde una reflexión pretendidamente más originaria, pero a la que se continúa entendiendo como “metafísica”, en cuanto “ciencia absoluta” y “trascendental” del “ser”<sup>12</sup>. Años después, en cambio, se propugnará el abandono de *todo* pensamiento metafísico.

En un momento de alguna manera fronterizo entre ambas propuestas podría situarse la conferencia *¿Qué es metafísica?* (1929), pronunciada por Heidegger como lección inaugural en su retorno a la Universidad de Friburgo, donde se propone mostrar desde dentro la esencia de la metafísica a través del planteamiento y dilucidación de una cuestión que sólo le compete a ella: la *pregunta por la nada*. Esta pregunta, abiertamente excluida por el conocimiento científico (sólo referido a lo “ente”), es rechazada como carente de sentido y hasta peligrosa por oponerse a la “lógica” y propugnar un “nihilismo” pernicioso para la vida y para la acción. Con todo, Heidegger buscará, contra las “objeciones del entendimiento” (o más originariamente que ellas), una “experiencia fundamental de la nada” [p. 98] y la encontrará en el “estado de ánimo” de la angustia. En ella el ente en total parece derrumbarse y, de este modo, remite a lo absolutamente “otro” del ente, el “no” del ente —a partir del cual el ente mismo resulta patente en cuanto tal—: a la *nada*.

Ésta, en la particular perspectiva de Heidegger, coincide con el *ser* mismo, experimentado a partir de su *diferencia* con el ente<sup>13</sup>. Precisamente en este “ir más allá” (*metá, trans*) del ente en total se revela la esencia de la meta-física. Por otra parte el ámbito en que esencialmente tiene lugar este “sobrepasamiento” del ente no es otro que la existencia humana, instalada en la diferencia entre el ser y lo ente. Por eso concluye Heidegger que “la metafísica no es ni una disciplina de la filosofía académica ni un ámbito de ocurrencias arbitrarias. Es el acontecimiento fundamental del *Dasein*. Es el *Dasein* mismo” [p. 107].

A la cuarta edición de este polémico escrito (1943) le fue añadido un epílogo y a la quinta edición (1949), una introducción, publicados ambos en este volumen. Estos textos pertenecen a una etapa posterior en la evolución del pensamiento heideggeriano y, por tanto, resignifican desde el nuevo punto de vista las afirmaciones contenidas en la conferencia. Siguiendo uno de los motivos centrales del llamado “segundo Heidegger”, se la interpreta como un intento de *superación de la metafísica* o de “tránsito desde la metafísica a otro pensar” [p. 311], idea que, por otra parte, ha llegado a ser ya uno de los tópicos del pensamiento contemporáneo. La pregunta por la “esencia” de la

metafísica, tal como está planteada en la conferencia, o por su “fundamento” es entendida, por esa misma razón, como una reflexión no metafísica, o que tiene lugar ya desde una posición de alguna manera externa con respecto a ella. Éste es, creemos, el sentido de la siguiente afirmación:

la pregunta *¿Qué es metafísica?* pregunta más allá de la metafísica. Nace de un pensamiento que ya se ha introducido en la superación de la metafísica [p. 251].

Pero esta pretendida “superación” no se conseguirá abandonando sin más la metafísica como si se tratara de una construcción absolutamente falsa y caduca, sino internándose en ella para sacar a luz lo allí silenciado, excluido, “oculto”, y, por eso mismo “guardado” (no casualmente *verbergen*, ocultar, esconder tiene en alemán la misma raíz que *bergen* salvar, poner a resguardo) como riqueza a ser desentrañada.

Un pensar que piensa en la verdad del ser ciertamente ya no se contenta con la metafísica, pero tampoco piensa contra ella [...]. No arranca la raíz de la filosofía. Le excava el fundamento y le ara el suelo [p. 301].

Lo que yace en el olvido es, para Heidegger, el *ser mismo* en su *verdad*, puesto que «en la medida en que representa siempre lo ente y sólo en cuanto ente, la metafísica no piensa en el propio ser» (p. 300). Este *olvido del ser* no es atribuido a un defecto o negligencia del pensar, sino a un rasgo del ser mismo que, en cuanto des-ocultación (*a-letheia*), al tiempo que se despeja en el “claro” (*Lichtung*), se sustrae.

En otro de los escritos aquí incluidos, *En torno a la cuestión del ser* (1955), el olvido del ser constitutivo de la metafísica es presentado como la “esencia del nihilismo”. “En la fase del nihilismo consumado parece como si no hubiera nada semejante al *ser* de lo ente [...]. El ~~ser~~ permanece ausente de un modo extraño. Se esconde” [pp. 335-6]. La curiosa y sugerente grafía ~~Sein~~ (en otros lugares se recurre también al arcaísmo *Seyn*) es expresión del esfuerzo por buscar una formulación alternativa ante la insuficiencia de la metafísica para pensar al ser en lo que tiene de más propio, es decir, en su carácter de “acontecimiento” (*Ereignis*). En lugar de esto lo re-presenta como realidad subsistente por y para sí independientemente de su captación por parte del hombre; es decir, lo confunde con el ente mientras el ser mismo permanece olvidado. Contra esto, la tachadura produce la “des-com-posición” de este “ser” pensado ópticamente deshaciendo su aparente integridad y representabilidad. La “superación del nihilismo” no es, por tanto, otra cosa que la “superación de la metafísica” [p. 335] como recuperación desde el olvido del ser.

Debe quedar claro a partir de estas consideraciones que el término “metafísica”, tal como ya se indicaba en *¿Qué es metafísica?*, no se refiere a una disciplina teórica especial o a un campo de divagaciones filosóficas, sino que es utilizado como el concepto crítico-hermenéutico fundamental para com-

prender el derrotero seguido por la cultura occidental en su conjunto desde los griegos hasta la actualidad. “Metafísica” y “nihilismo” (concepto con una función similar en el pensamiento nietzscheano) designan un *destino histórico*, esto es, “el evento simple y que todo lo sostiene en la historia occidental, la cual, mientras tanto, está a punto de extenderse hasta ser historia universal”<sup>14</sup>. Desde la reducción platónica del “ser” a “idea” hasta el mundo técnico de la planificación total Heidegger no ve sino un único proceso, cuyo rasgo permanente es, más allá de las rupturas y transiciones de las diferentes épocas, la creciente objetivación de lo existente y el correlativo olvido del ser.

Este estado de cosas no es el resultado de decisiones o acciones humanas (del mismo modo que no puede ser alterado por ellas), sino que parte del carácter de ocultación que pertenece al hacerse presente del ser mismo. Su superación supondría, por tanto, una “nueva donación del ser”, no previsible ni planificable (esto se mantendría en la misma lógica que se pretende romper). La única intervención posible en favor de una tal transformación del estado actual del mundo estaría, a juicio de Heidegger, a cargo de un “pensar preparatorio” o precursor.

En este mismo marco de ideas, la célebre *Carta sobre el humanismo*, dirigida al filósofo francés Jean Beaufret en 1946, constituye un intento por pensar la esencia del hombre más allá de las representaciones metafísicas que, desde Aristóteles hasta Nietzsche, han determinado la historia de la cultura occidental hasta sus últimos y más ruinosos sucesos. Tras la reciente finalización de la segunda guerra mundial, la necesidad de “volver a dar un sentido a la palabra humanismo” y de establecer los límites éticos de la acción humana pasa a primer plano. Heidegger se manifiesta abiertamente “contra el humanismo”, en el sentido de las “interpretaciones humanísticas del ser humano” que, al determinarlos como “animal racional”, “persona” o “subjetividad” se mantienen dentro del horizonte de la metafísica. Es decir, “esta oposición no significa que semejante pensar choque contra lo humano y favorezca a lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Sencillamente, piensa contra el humanismo porque éste no pone la *humanitas* del hombre a suficiente altura” [p. 272].

Para Heidegger, éste debe ser determinado como “ex-sistencia” en el sentido de “estar fuera en la verdad del ser” [p. 269]. Sólo si se piensa al hombre en su constitutiva referencia y pertenencia al ser se experimenta su esencia con suficiente originariedad y, por tanto, se hace justicia a su dignidad. Por otra parte, una nueva experiencia del “claro” del ser en cuanto tal sería lo único capaz de proporcionar un fundamento eficaz para la fijación de normas éticas orientadoras de la acción:

Más esencial que todo establecimiento de reglas es que el hombre encuentre su estancia en la verdad del ser. Esa estancia es la única que procura la experiencia de lo estable. Y el apoyo para toda conducta lo regala la verdad del ser [p. 294].

El recorrido por estos textos da cuenta de la variable pero esencial articulación de *ser* (acontecimiento), *verdad*, *historia*, *lenguaje*, *hombre*, como el complejo temático que constituye la “cosa” a ser abordada por un *pensar pos-metafísico*. Los avatares de cuarenta años de reflexión aquí expuestos no dejan dudas, además, acerca de que lo único permanente de un pensamiento es el camino.

*Departamento de Filosofía*  
*Universidad de Oviedo*  
*Campus de Humanidades, E-33011 Oviedo*  
*E-mail: dklocker@correo.uniovi.es*

#### NOTAS

<sup>1</sup> En este mismo volumen se incluyen otros estudios que podrían considerarse de “historia de la filosofía”, pero que, para Heidegger, no es sino un momento ineludible en el ejercicio del pensar. La apropiación de la tradición, a cuyo horizonte pertenece la reflexión, es el único modo eficaz de ir más allá de ella. La recuperación de sus posibilidades positivas y de sus límites o, como dirá después, la búsqueda de lo no pensado y no dicho que se encierra en lo ya pensado es la intención de *Del último curso de Marburgo* (1928), referido a la *Monadología* leibniziana, *La doctrina platónica de la verdad* (1930-1931), *Sobre la esencia y el concepto de la phúsis*. *Aristóteles*, *Física B, I* (1939), *Hegel y los griegos* (1958), respectivamente la culminación y el origen del pensamiento occidental y *La tesis de Kant sobre el ser* (1961).

<sup>2</sup> Puede verse, por ejemplo, Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, Francfort del Meno, Klostermann, 1994, del semestre de invierno 1921-1922 y *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*, en *Dilthey-Jahrbuch*, 6, 1989, pp. 235-69.

<sup>3</sup> En Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Francfort del Meno, Klostermann, 1995, del semestre de verano de 1920, aparece, por ejemplo, una interesante interpretación del libro X de las Confesiones de San Agustín y de las epístolas paulinas. Hugo Ott señala, además, que uno de sus interlocutores más destacados durante su estancia en Marburgo fue el teólogo Bultmann, quien consideraba a Heidegger “el conocedor de Lutero por excelencia”, como así también de la escolástica y de la moderna teología. (Véase Hugo Ott, *Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1992, p. 137.)

<sup>4</sup> Véase Martin Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, p. 88.

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, Francfort del Meno, Klostermann, 1989, p. 250.

<sup>6</sup> Véase Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973.

<sup>7</sup> Véase Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, GA 10, Francfort del Meno, Klostermann, 1997. (Traducción castellana: Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991).

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, GA 31, Francfort del Meno, Klostermann, p. 134.

<sup>9</sup> El concepto de “condición de arrojado” (*Geworfenheit*), uno de los más célebres de la analítica existencial de *Ser y Tiempo*, adquiere ahora un nuevo sentido. Mientras en aquella obra se agotaba en sí mismo como *factum* infundamentable, como el puro y desnudo “hecho de que es y que ha de ser”, cuyo “desde dónde” permanece oculto, a partir de la *Kehre* apunta hacia la instancia que arroja, hacia el arrojamiento (*Zuwurf*) como tal, perteneciente al hacerse presente del ser mismo [véanse pp. 269, 277, 281, 286, 292].

<sup>10</sup> Véase Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Von “Sein und Zeit” zum “Ereignis”*, en *Von Heidegger her*, Francfort del Meno, Klostermann, 1991, pp. 29-49.

<sup>11</sup> Una distinción similar aparece en la conferencia *El origen de la obra de arte*. Aquí se distingue entre la ocultación como “inicio del claro” y aquella que tiene lugar “dentro de lo descubierto por el claro”. Mientras en este último caso se trata de la *apariencia* o disimulo por el cual el brillo de lo que aparece causa confusión o deja en la sombra otras facetas de lo existente, el primero consistiría en la pura retracción de lo que, propiciando el despejo, se oculta en cuanto tal. (Véase Martin Heidegger, *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 45.)

<sup>12</sup> Véase, por ejemplo, Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, Francfort del Meno, Klostermann, 1975, pp. 15 y 25.

<sup>13</sup> Véanse pp. 102 y 109.

<sup>14</sup> Martin Heidegger, La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”, en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 15. Este artículo resulta particularmente clarificador para entender la relación entre historia de la metafísica y nihilismo, concepto recogido a partir del diálogo con la filosofía nietzscheana. También permite comprender la peculiar índole del diagnóstico de actualidad llevado a cabo por Heidegger. Como él mismo lo expresa, resultaría insuficiente un análisis de tipo político, económico, sociológico, técnico-científico, metafísico o religioso. A cambio de esto Heidegger propone una lectura de nuestra época que, siguiendo a Vattimo, podríamos llamar “ontológica”, en el sentido de que atiende a la *experiencia del ser* dominante.