

¿Morbus hermeneuticus? *Heidegger y la historia de la filosofía*

(Morbus hermeneuticus? *Heidegger and The history of Philosophy*)

Iñigo GALZACORTA MUÑOZ

Recibido: 21 de enero de 2011

Aceptado: 22 de septiembre de 2011

Resumen

Herbert Schnädelbach ha señalado que la creencia en que filosofar consiste en leer obras de otros filósofos es la enfermedad filosófica contemporánea. Tomando a Heidegger como fuente principal de esta deriva hermenéutica del pensamiento contemporáneo, el trabajo examina a qué responde la confrontación heideggeriana con la historia de la filosofía. Más en concreto, se analiza cómo articula Heidegger en la segunda mitad de los años treinta su tesis según la cual comprender las dinámicas que gobiernan nuestro tiempo exige repensar a fondo la historia de la filosofía.

Palabras clave: Heidegger, hermenéutica, historia de la filosofía, historia, modernidad.

Abstract

Schnädelbach has maintained that the belief that to philosophize lies in the reading of other philosopher's works is the illness of the contemporary philosophy. Taking Heidegger as the main source of this hermeneutical philosophy, this paper examines what is behind Heidegger's confrontation with the history of philosophy. In particular, I analyse how Heidegger, during the second half of the 1930s, articulates his view that in order to understand the dynamics that govern our time we need to rethink the history of philosophy thoroughly.

Keywords: Heidegger, hermeneutics, history of philosophy, history, modernity.

1. Heidegger y la «enfermedad hermenéutica»

Herbert Schnädelbach ha señalado al peculiar «ser para el texto» que caracteriza a buena parte de la filosofía contemporánea como principal síntoma de lo que él considera la enfermedad filosófica de nuestro tiempo, a saber, la «enfermedad hermenéutica» o «*morbus hermeneuticus*»¹. Según el diagnóstico de Schnädelbach, una de las manifestaciones más graves de esta enfermedad radica en que los afectados por ella consideran «que filosofar consiste en leer las obras de los filósofos y que la filosofía tiene lugar allí donde se interpretan textos filosóficos»². Schnädelbach advierte de que «las consecuencias de la enfermedad hermenéutica para la filosofía son bastante desoladoras»³. Concebida como exégesis de las obras de los grandes filósofos del pasado, la filosofía hermenéutica no puede corresponder a lo que la sociedad espera de ella, cayendo así en un descrédito generalizado. Lo que la sociedad espera de la filosofía, señala Schnädelbach, es que ésta le ayude a «comprender los poderes que determinan la propia vida», a «orientarse y situarse en un presente cultural que se vive como caótico», y no interpretaciones de Kant, Hegel, Platón o Aristóteles⁴. Por ello, concluye Schnädelbach, no nos puede sorprender que quienes se acercan con interés a la filosofía contemporánea queden pronto decepcionados ante la dimensión eminentemente metafilosófica de ésta y ante la profusión de comentarios que parecen limitarse a interpretar lo que en otras épocas otros pensaron.

Por más que no mencione expresamente su nombre, parece evidente por algunas expresiones utilizadas que Schnädelbach considera el pensamiento de Heidegger como uno de los principales focos de expansión de este virus hermenéutico en la filosofía contemporánea⁵. Así, resulta significativo constatar que algunas

¹ Schnädelbach (1981).

² Schnädelbach (1981), p.3.

³ Schnädelbach (1981), p. 4.

⁴ Schnädelbach (1981), p. 5.

⁵ En efecto, expresiones como «ontología hermenéutica», «destino del ser» o «ser para el texto» parecen señalar directamente a Heidegger y a su escuela como origen de esta enfermedad filosófica contemporánea. Y, de hecho, probablemente hayan sido las dos corrientes filosóficas de inspiración heideggeriana que más influencia han tenido en la filosofía contemporánea, la hermenéutica de inspiración gadameriana y la deconstrucción derrideana, quienes, más allá de sus diferencias, más decididamente han ejercido e impulsado ese «ser para el texto» que Schnädelbach denuncia aquí. Sin embargo, tampoco podemos olvidar que, como ha señalado Puntel (1991, p. 150), esa pasión por la historia de la filosofía que ha caracterizado a buena parte de la filosofía contemporánea ha sido una constante incluso entre aquellos que, como Habermas, han reivindicado, frente a la exaltación, típica de la hermenéutica, del peso la tradición como condicionante de nuestros modos de pensamiento, la fuerza de la reflexión y de una racionalidad crítica suprahistórica capaz de elevarse por encima del peso de la tradición y de los prejuicios (sobre la confrontación entre Habermas y la filosofía hermenéutica, cfr. Apel 1971). En cualquier caso, es un hecho que, a excepción del ámbito de influencia de la filosofía

observaciones realizadas por el propio Heidegger en relación al importante papel que la lectura de textos de la historia de la filosofía desempeña en su propio pensamiento muestran claramente que el pensador de la Selva Negra era bien consciente de la extrañeza y decepción que este proceder pudiera causar cuando nos acercamos a sus trabajos desde algunas de las concepciones heredadas de lo que podemos y debemos esperar de la filosofía. Y no sólo esto, sino que considera además que la *apariencia* de que su proyecto en el fondo no es otra cosa que una forma más, quizás un tanto enrevesada, de leer e interpretar el curso de la historia de la filosofía no constituye una cuestión trivial, sino más bien capital, que atañe al corazón mismo de su proyecto, y a la que, en consecuencia, éste mismo habrá de hacer frente para disolver esta confusión que impide percibir lo que realmente está en juego en su confrontación con la historia de la filosofía. Para comprobar que esto es así basta leer una de las últimas sesiones de sus lecciones sobre Nietzsche del semestre de verano de 1937⁶. Allí, en el marco de unas disquisiciones metateóricas sobre el sentido de su constante confrontación con los grandes pensadores de la historia de la filosofía, Heidegger realiza unas observaciones que hacen frente abiertamente a las

analítica, la filosofía contemporánea se ha convertido en buena medida en una investigación acerca la historia de la filosofía, que la mayor parte de los proyectos de investigación en filosofía abordan cuestiones históricas y que la mayor parte de los cursos impartidos en las facultades de filosofía tiene como objeto autores de la historia de la filosofía (al respecto cfr. Puntel 1991, p. 147). Por ello, no resulta sorprendente que a lo largo de los años 80 y 90 se publicaran diferentes volúmenes colectivos que tenían como propósito justamente el de hacer frente a este estado de cosas, reflexionando acerca de la singular relación de la filosofía con su propia historia (Rorty 1984, Hare 1988, Vattimo 1989, Sandkühler 1991). Una idea común a buena parte de las aportaciones de estos colectivos radica en la defensa de la necesidad de revisar la tradicional oposición, dentro de la que se mantiene Schnädelbach, entre «hacer filosofía» y «hacer historia de la filosofía». Según esta oposición, el único posible interés en la historia de la filosofía de quienes están interesados en los problemas filosóficos «contemporáneos» radica en una «reconstrucción racional» de la historia de la filosofía que, sin miedo a caer en anacronismos, convierta a los filósofos del pasado en interlocutores contemporáneos. Por el contrario, quienes están interesados en la «historia de la filosofía» buscan más bien hacer «reconstrucciones históricas» que hagan justicia con mayor fidelidad posible al contexto en el que surgieron las doctrinas filosóficas del pasado, convirtiendo así las propuestas de los pensadores del pasado en piezas de museo alejadas de nuestros problemas y debates actuales. Sin embargo, como hemos señalado, una constante en los citados trabajos es el propósito de señalar la esterilidad de estas dicotomías mostrando la importancia que tiene la investigación sobre la historia de la filosofía para el abordaje de problemas actuales. Así las cosas, uno de los objetivos del presente trabajo será mostrar el modo en que en la filosofía de Heidegger se trata de superar esta dicotomía, defendiendo la necesidad de repensar la historia de la filosofía como condición necesaria para comprender nuestro propio presente. Por otro lado, prestaremos especial atención al modo en que Heidegger plantea la exigencia de hacer frente al peligro constante de que nuestras reflexiones en torno a la historia de la filosofía se conviertan en aquello que Schnädelbach denuncia: un simple intento de interpretar doctrinas del pasado que en ningún caso hacen frente a urgencias y problemas que hoy nos inquietan, el peligro, por tanto, de que nuestra reflexión histórica acerca de la historia de la filosofía caiga víctima del *morbus hermeneuticus*.

⁶ Se trata de las lecciones que llevan por título «Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen», en Heidegger (1998c), pp. 225-424.

objeciones planteadas por Schnädelbach medio siglo después. En efecto, Heidegger reconoce ante sus oyentes que su «meditación histórica (*geschichtliche Besinnung*) sobre la esencia de la metafísica no tiene otro *aspecto* que el de un breve extracto de un manual cualquiera de historia de la filosofía»⁷. Y esto es así, dice, porque allí donde el proceder filosófico que él considera urgente para nuestro tiempo «tiene lugar en sus primeros intentos, persiste la *apariencia* de que se trata simplemente de un planteamiento modificado de la anterior interpretación “histórica” (*historisch*) de la historia de la filosofía»⁸. En este sentido, continúa Heidegger, este proceder se enfrenta necesariamente a una «ulterior *apariencia*», a saber, la de que «la investigación histórica (*geschichtlich*) se limita a aquello que ya ha sido, y no tiene el valor y sobre no todo tiene la capacidad de decir él mismo algo “nuevo”»⁹. Y sin embargo, Heidegger considera que todo esto no es sino una *necesaria apariencia*. Una apariencia que sólo persiste en la medida en que «todavía nadie vislumbre y sobre todo nadie pueda sopesar en todo su alcance que a pesar de la hegemonía de la técnica y de la total “movilización” técnica del planeta ... surge un poder fundamental del ser radicalmente otro: la *historia* (*die Geschichte*)». Una «historia» que, dice Heidegger, no coincide con aquello que habitualmente la «historia (*Historie*) se representa como su objeto»¹⁰.

El objetivo de este trabajo consiste en examinar a qué responde la singular deriva del pensamiento heideggeriano por la que éste adopta el «aspecto» de una mera exégesis de textos pertenecientes a la historia del pensamiento. Dicho de otro modo, se tratará de comprender qué es lo que está en juego en la permanente confronta-

⁷ Heidegger (1998c), p. 404. El subrayado es mío.

⁸ *Ibidem*. El subrayado es mío.

⁹ *Ibidem*. El subrayado es mío. También en otros textos de la época Heidegger muestra una preocupación similar. Así en Heidegger (1984), pp. 33 y s. advierte de que su proceder *parece* una «renuncia a y una huida ante lo que urge y hace falta, a saber, preguntar por uno mismo en lugar de tan sólo informar de lo que en épocas pasadas se ha pensado» o en Heidegger (1997), p. 62 observa que su pensamiento necesariamente comienza «en la forma insignificante de una investigación histórica de la metafísica occidental» y, por tanto, «casi como una trivial curiosidad por lo que ya ha sido» (Heidegger (1997), p. 62).

¹⁰ Heidegger (1998c), p. 404. Heidegger juega aquí con los dos términos alemanes para ‘historia’, el germánico *Geschichte*, en el que resuena el verbo ‘*geschehen*’, ‘acontecer’, ‘suceder’, y el latino ‘*Historie*’. A pesar de que no es extraño que ambos términos se utilicen como sinónimos, en los ámbitos cultos el término *Historie* se emplea para referirse a las narraciones de los hechos históricos, mientras que *Geschichte* refiere al propio acontecer de la historia. De este modo, una opción para verter al castellano estos dos términos dando cierta cuenta de sus diferentes matices en el original sería traducir *Geschichte* por ‘historia acontecida’ e *Historie* por ‘historia narrada’ o ‘narración histórica’. Sin embargo, teniendo en cuenta 1) que el peculiar uso que Heidegger hace de estos términos va más allá de esta distinción, utilizando el término *Historie* para referirse a la concepción heredada de la historia y la voz *Geschichte* para nombrar esa nueva concepción de lo histórico que él mismo trata de pensar, y 2) que en la propia lengua alemana estos términos en ocasiones se emplean de forma indistinta, hemos optado por traducir ambas voces por ‘historia’ introduciendo entre paréntesis el término original. Para un excelente exposición de la historia de estos dos términos, cfr. Koselleck (1975).

ción de Heidegger con los grandes textos de la historia de la filosofía. De este modo, se pretende contribuir a la comprensión de lo que está en el origen de esa singular deriva de buena parte de la filosofía contemporánea para la que, en palabras de Schnädelbach, «filosofar consiste en leer las obras de los filósofos». Ahora bien, como veremos, si algo se desprende de las reflexiones heideggerianas es justamente la esterilidad de algunas de las dicotomías en que se sostiene el diagnóstico de Schnädelbach. Pues, en efecto, defenderemos que una de las aportaciones fundamentales del pensamiento heideggeriano radica en la consideración de que si queremos alcanzar a «comprender los poderes que determinan la propia vida» y «orientar[nos] y situar[nos] en un presente cultural que se vive como caótico» es preciso aprender a leer las obras de los filósofos. Ahora bien, para entender en qué sentido esto es así debemos en primer lugar esclarecer qué es lo que busca Heidegger en su lectura de los grandes pensadores de la historia de la filosofía. Pues sólo entonces podremos comprender cuál es la vinculación entre la historia de la filosofía y ese otro poder fundamental del ser que en las anotaciones que acabamos de citar Heidegger denomina «*die Geschichte*» y contrapone a la hegemonía de la técnica y de las formas heredadas de concebir nuestra relación con lo histórico. Nuestro análisis se centrará principalmente en diversos textos de la segunda mitad de los años treinta, esto es, del periodo en que Heidegger esboza las líneas generales de su pensamiento de madurez y al que pertenecen todas estas declaraciones que venimos de citar.

2. La pregunta por la pregunta de la metafísica y el pensamiento de la historia del ser

En efecto, todas estas consideraciones acerca del sentido de su propio proceder fueron hechas por Heidegger en el curso de unas lecciones sobre Nietzsche dictadas en el semestre de verano de 1937, esto es, en un momento en que Heidegger se halla inmerso en la elaboración de los temas, términos y planteamientos característicos de su planteamiento tardío. Como es sabido, es en estos años cuando Heidegger perfila el significado de términos como *Ereignis* o *Lichtung*, cuando por primera vez concibe este pensamiento como «pensamiento de la historia del ser» o cuando los temas centrales de su análisis de la técnica moderna adquieren un papel fundamental en su pensamiento. En este sentido, todas estas consideraciones que una y otra vez encontramos en los textos de estos años sobre el hecho de que este «pensamiento de la historia del ser» necesariamente aparece bajo el «aspecto» de una mera «investigación histórica de la metafísica occidental» y por tanto como una «trivial curiosidad por lo que ya ha sido»¹¹ deben tomarse como un importante tes-

¹¹ Heidegger (1997), p. 62

timonio de algunas de las preocupaciones de Heidegger en un momento en el que se halla inmerso en una reflexión acerca del sentido y la dirección de su propio proceder. Ahora bien, ¿cuál es ese aspecto bajo el que formalmente se presenta este pensamiento de la historia del ser? ¿En qué sentido aparenta éste no ser sino una simple contribución a una comprensión filosóficamente apropiada del propio despliegue histórico de la filosofía?

Si algo nos permite comprobar, ya desde la primera lectura, la publicación a lo largo de las últimas décadas de una serie de manuscritos inéditos en que a partir de 1936 Heidegger trató de orientar su pensamiento tras renunciar a seguir la perspectiva adoptada en *Ser y tiempo* es que, más allá de la pluralidad de temas que Heidegger aparentemente trata en sus trabajos de esta época, la cuestión que da unidad a su pensamiento no es otra que la reflexión acerca de la propia tarea de la filosofía o, más concretamente, acerca de si y cómo es aún hoy posible y necesario seguir ocupándose con filosofía. La filosofía, advierte Heidegger una y otra vez a lo largo de estos textos, se encuentra hoy en un momento decisivo de su historia, un momento en que se ha de decidir entre su disolución – o adaptación más o menos forzosa – en un pensamiento tecnocientífico entregado a la producción y gestión del mundo tanto en su dimensión material como cultural, o la apuesta por «otro comienzo», por un intento de distanciarse de las formas heredadas de concebir y desarrollar la actividad filosófica. Como es sabido, Heidegger dedicará todos sus esfuerzos a esta última labor.

A lo largo de los textos de esta época, Heidegger caracteriza este movimiento con el que la filosofía de nuestro tiempo hace frente a lo que él considera su tarea más propia como el «paso» (*Übergang*) de la «pregunta rectora» (*Leitfrage*) a la «pregunta de fondo» (*Grundfrage*)¹². La «pregunta rectora» mienta la pregunta heredada de la filosofía primera o metafísica, esa pregunta que toma su forma fundamental en Aristóteles como conclusión del proceso de constitución griega de la filosofía y que, según Heidegger, determina, a través de algunas transformaciones que no suprimen la dependencia – no siempre consciente – respecto del planteamiento griego de la cuestión, la dirección del quehacer filosófico cuando menos hasta Nietzsche. Por el contrario, la «pregunta de fondo» es uno de los nombres con los que Heidegger trata de caracterizar la dirección de su propia interrogación. Como es sabido, ambas cuestiones tienen el «ser» como tema de pensamiento. Sin embargo, la forma en que este «ser» es en cada caso buscado y considerado marca la distancia que se abre entre la «pregunta de fondo» y la «pregunta rectora» de la metafísica¹³. Como veremos, será también esta singular forma en que en la «pregunta de fondo» se interroga por el «ser» lo que hace que la filosofía heideggeria-

¹² Cfr., p.ej., Heidegger (1989), p. 171.

¹³ Por ello, Heidegger escribe 'ser' con una grafía obsoleta ('*Seyn*') para distinguirlo del 'ser' ('*Sein*') como tema de la metafísica.

na dedique especial interés a la lectura de los grandes textos de la historia de la metafísica y que, por tanto, su «aspecto» o «apariencia» sea justamente el de un mero interés por lo que otros, en otras épocas ya pasadas, pensaron. Como hemos señalado, es Aristóteles quien da a la «pregunta rectora» su forma definitiva y decisiva que determinará, por más que varíe en sus términos, el curso entero de la filosofía occidental: *tí tò ón hè ón*, qué es lo ente en tanto que ente. Con ello, la pregunta metafísica por el ser busca determinar en cada caso en qué consiste el ser de lo ente, entendiendo por «ser» tanto como la «entidad» (*Seiendheit*) de lo ente, aquello más común o general (*to koinon*) que posee todo «lo que es» por el mero de ser algo que es, y lo ha hecho a través del «enunciado» como hilo conductor para dicha determinación¹⁴. Frente a ello, dirá Heidegger, la «pregunta de fondo» no pregunta ya por el ser de lo ente, esto es, no busca ya una determinación de la entidad de lo ente, sino que pregunta por el ser mismo en su «sentido» (*Sinn von Sein*), en su «verdad» (*Wahrheit des Seyns*), en su «acaecimiento esencial» (*Wesung des Seyns*) o en su historia (*Geschichte des Seyns*)¹⁵. De este modo, advierte Heidegger en una nota que a nuestro juicio resulta fundamental para comprender la distancia que media entre ambos planteamientos, si a lo largo de la historia de la «pregunta rectora» de la metafísica, que es tanto como decir a lo largo de la historia de la filosofía occidental, «el ser de lo ente, la determinación de la entidad ... [es] la *respuesta*», por el contrario, para la «pregunta de fondo» que él trata de poner en marcha, «el ser *no es respuesta ni ámbito de respuesta*»¹⁶. No se trata, por tanto, de elaborar una nueva ontología, de ofrecer una nueva determinación del «ser» que supere los posibles errores cometidos por las anteriores. Se trata, dice Heidegger, de otra cosa¹⁷. Pero, ¿de qué se trata? Para la «pregunta de fondo», continúa Heidegger, «ser» no constituye respuesta ni ámbito de respuesta. Por el contrario, dice, en ella «él mismo es abierto como *dominio* y de este modo sacado a la luz como lo no sometido y nunca sometible»¹⁸. Ahora bien, ¿en qué consiste este «ser» que es puesto de manifiesto como algo que «domina» y que, sin embargo, rehúsa ser dominado? ¿Cuál es la relación entre este «ser» tal y como es puesto de manifiesto por la «pregunta de fondo» y el «ser» en tanto que aquello cuya determinación constituye respuesta para la «pregunta rectora»?

Inmediatamente después de señalar que para la «pregunta de fondo» «ser» no constituye respuesta, sino eso que en ella se destaca como ejerciendo cierto domi-

¹⁴ Y este planteamiento permanece el mismo a través de la diversidad de formas en que históricamente esta pregunta ha adoptado, es decir, tanto si se pregunta por la entidad de lo ente como si se pregunta por la objetividad de lo objetivo, la certeza de lo cierto, la libertad de lo libre, etc.

¹⁵ Heidegger (1989), pp. 10 y s. y *passim*.

¹⁶ Heidegger (1989), p. 76. El subrayado es en parte mío.

¹⁷ Cfr. p.ej., Heidegger (1998a), p. 32.

¹⁸ Heidegger (1989), p. 76.

nio, Heidegger añade unas anotaciones que parecen indicar el sentido en que la «pregunta de fondo» descubre el «ser» – es decir, eso cuya determinación para la «pregunta rectora» constituye en cada caso respuesta – como algo que domina rehuendo ser dominado, al tiempo que muestra en qué sentido el proceder de esta «pregunta de fondo» adopta la forma de una investigación sobre los lugares decisivos de la historia de la metafísica. Dice allí Heidegger:

La pregunta rectora, expuesta en su estructura, deja reconocer en cada caso una posición de fondo (*Grundstellung*) respecto de lo ente como tal, i.e. una posición del que pregunta (ser humano) sobre un fondo (*Grund*) que no es como tal sondable (*er-gründbar*) ni en general cognoscible desde la pregunta rectora, pero que es puesto de manifiesto mediante la pregunta *de fondo*¹⁹.

Así, pues, lo que según estas observaciones la «pregunta de fondo» descubre y saca a la luz es que quienes preguntan la pregunta rectora, es decir, quienes a lo largo de la historia de la metafísica han buscado y establecido, en la diversidad de figuras en que históricamente se ha desarrollado esta cuestión, una determinación de la entidad de lo ente, lo han hecho siempre y en cada caso desde un fondo o fundamento que, sin embargo, dice Heidegger, no resulta como tal «sondable» o «cognoscible» desde el preguntar de esta pregunta. De este modo, ese «ser» que en la pregunta de fondo se descubre como algo que domina y rehúye ser dominado parece tener que ver con la forma en que históricamente la determinación de la entidad de lo ente por parte de la filosofía ha tenido lugar desde cierto «fondo» o «fundamento» que ella asume en cada caso sin tener consciencia de él. En este sentido, desde la pregunta de fondo la historia de la metafísica se descubre como la historia de la búsqueda y el establecimiento de un fundamento desde el que determinar en qué consiste el ser de lo que es, la entidad de lo ente, pero que, sin embargo, resulta en cada caso determinada por la asunción impensada de un fondo o fundamento infundado que dirige la dirección de su propio fundamentar.

Ahora bien, más allá de cómo estructura Heidegger en concreto esta relación de la metafísica con ese fondo infundado, lo que por el momento nos interesa constatar es que esta «posición de fondo» que ha dirigido el preguntar de la pregunta heredada por el ser sin que, sin embargo, haya sido cuestionado por quienes se planteaban esta pregunta, es puesta de manifiesto o sacada a la luz desde este estado de incuestionabilidad en la medida en que, dice Heidegger, la «pregunta rectora» de la historia de la metafísica es «expuesta en su estructura». De este modo, un momento decisivo de esta «pregunta fondo» fondo consiste justamente en la «exposición» o «explicación» (*Entfaltung*) de la «pregunta rectora» de la metafísica²⁰. En efecto,

¹⁹ Heidegger (1989), p. 77.

²⁰ Heidegger (1998b), pp. 408 y ss.

dice Heidegger, una característica fundamental del proceder de la metafísica radica en que ella «es y sigue siendo *esfuerzo por la respuesta* y por el hallazgo de esta respuesta». En este sentido, continúa, «en la medida en que esta pregunta más sea y siga siendo pregunta rectora, menos se pregunta por la pregunta misma»²¹. Frente a este embarcarse inmediatamente en la búsqueda de una respuesta para la pregunta de la metafísica, la pregunta de fondo de Heidegger parece querer suspender o poner entre paréntesis ese esfuerzo por hallar respuesta para, por el contrario, examinar la pregunta misma, esto es, para preguntar por la propia pregunta. Si la pregunta rectora busca dar respuesta a la pregunta por el ser de lo ente, esto es, busca determinar en qué consiste la entidad de lo ente, la «pregunta de fondo», dice Heidegger, busca «situarse expresamente dentro de las conexiones y remisiones (*Bezüge*) que se abren y salen a la luz cuando uno se apropia de todo eso que tiene lugar en el preguntar de la pregunta»²². En este sentido, se ve obligado a reconocer una vez más Heidegger ante sus oyentes, este «preguntar sobre la pregunta tiene el aspecto de un extravío y una extravagancia, esta *apariencia* tampoco se puede negar», este proceder «*parece ser* tan sólo un preguntar sobre el preguntar – esta *apariencia* está ahí»²³.

Así las cosas, al menos externamente, esta «pregunta de fondo» tiene el aspecto de un simple «preguntar por la pregunta» de la metafísica, esto es, de una investigación histórica y metafilosófica que renuncia a dar respuestas para limitarse a poner de manifiesto y sacar a la luz «todo eso que tiene lugar en el preguntar de la pregunta» de la filosofía. El pensamiento de la historia del ser, dice Heidegger, «sólo puede empezar como un minucioso examen histórico (*geschichtlich*) de la historia del ser» que «necesariamente se posterga en la forma insignificante de una investigación histórica (*historisch*) de la metafísica occidental». Sin embargo, advierte, esta «apariencia historicista» (*historische Anschein*) de su proyecto «arrebata a éste de primeras su única y más propia necesidad». Pues, en la medida en que esta «apariencia histórica» persiste, el pensamiento de la historia del ser «resulta insignificante, casi como una trivial curiosidad por lo que ya ha sido»²⁴. Así pues, ¿cuál es esa «necesidad» a la que trata de corresponder el proyecto heideggeriano y que, sin embargo, queda desfigurada por su «apariencia histórica»? ¿A qué responde el interés heideggeriano por descubrir «todo eso que tiene lugar en el preguntar de la pregunta» de la metafísica? ¿Hay aquí algo más que una trivial curiosidad por conocer lo que otros en otras épocas pensaron?

²¹ Heidegger (1998b), p. 408.

²² Heidegger (1998b), p. 410.

²³ Heidegger (1998b), p. 411. El subrayado es mío.

²⁴ Heidegger (1997), p. 62.

3. La necesidad de la pregunta por la pregunta de la metafísica: modernidad, técnica y abandono del ser

Si leemos desde esta perspectiva los textos de este periodo, encontramos una y otra vez reflexiones que expresan la preocupación de Heidegger por mostrar a qué responde este «preguntar por la pregunta», qué es lo que está en juego detrás de su intento de «tomar finalmente en serio la metafísica»²⁵, de renunciar a dar una nueva respuesta a esta cuestión para repensar *a fondo* – en su *trasfondo* – la historia de los diferentes intentos de determinar, en la variedad de formas que históricamente ha adoptado esta cuestión, la entidad de lo ente. En este sentido, por ejemplo, en el preámbulo (*Vorblick*) de los *Beiträge zur Philosophie* podemos leer:

«Pero, ¿de dónde le viene a la filosofía futura su apremiante necesidad (*Not*)? ¿No debe ella misma – iniciando – despertar ante todo y en primer lugar esa apremiante necesidad?»²⁶.

Así pues, ¿a qué situación o estado de cosas, a qué urgencia responde la necesidad que impulsa esa «filosofía futura» que Heidegger se esfuerza por esbozar en este texto? ¿Es esa situación, ese estado de cosas algo obvio y evidente, algo a la vista de todos, o está más bien encubierto por las formas hegemónicas de comprender la propia situación? ¿No debe quizás la propia «filosofía futura» comenzar *despertando* ella misma la conciencia de esa necesidad? O, volviendo a los términos anteriormente empleados, ¿no deberá el propio pensamiento de la historia del ser comenzar mostrando que lo que allí se pone en juego es algo más que una trivial curiosidad por la historia de un concepto? Y, en efecto, si observamos desde esta perspectiva la estructura formal de los *Beiträge zur Philosophie*, inmediatamente comprobamos que la primera sección del texto, titulada «La resonancia» (*Der Anklang*), plantea como objetivo explícito de todo lo allí escrito, justamente, el de lograr «el reconocimiento de la apremiante necesidad»²⁷, el reconocimiento, por tanto, de la situación que exige, según Heidegger, tomar finalmente y por primera vez en serio «todo eso que tiene lugar en el preguntar de la pregunta» de la metafísica. En este sentido, si, como hemos visto, aquello que «arrebata a éste [al pensamiento de la historia del ser] su única y más propia necesidad» es esa «aparición historicista» que lo hace aparecer como una «insignificante investigación histórica acerca de la metafísica occidental», «como una trivial curiosidad por lo que ya ha sido»²⁸, entonces este intento de despertar y reconocer en primer lugar la necesidad

²⁵ Heidegger (1989), p. 175.

²⁶ Heidegger (1989), p. 99.

²⁷ Heidegger (1989), p. 107.

²⁸ Heidegger (1997), p. 62.

que impulsa a la filosofía futura ha de buscar justamente diluir o quebrantar esta «apariencia historicista». Y, como pudimos ver en la anotación extraída del curso sobre Nietzsche, esto tendrá que ver con la experiencia de ese «otro poder del ser» que allí se denominaba «la historia» (*die Geschichte*) y se contraponía a la hegemonía de la técnica y de las formas heredadas de concebir nuestra relación con la historia (*die Historie*). Todo parece indicar, por tanto, que eso que aquí se denomina «la historia» y se postula como algo que, encubierto y desfigurado por las formas habituales de pensamiento, hoy urge por encima de todo pensar, se ha de hallar en una singular relación con eso que Heidegger denomina «la metafísica». Habrá que ver en qué sentido esto es así.

Ya esta anotación de las lecciones del semestre de verano de 1937 en las que se señalaba a «la historia» como aquello que había de mostrar el verdadero alcance de la meditación heideggeriana sobre la esencia de la metafísica dejaba entrever la existencia de una singular relación entre esa historia oculta y la hegemonía moderna de la técnica. La experiencia del «alcance» de esa historia (*Geschichte*) en su distancia frente a lo que se constituye como objeto habitual de la historia (*Historie*) tiene lugar, decía Heidegger, «a pesar de» de la hegemonía de la técnica y de la movilización total del planeta por parte de ésta. Esta experiencia de la historia (*Geschichte*) se busca, por tanto, en cierta contraposición – por tanto en cierta relación – con la imparable expansión de la técnica moderna. Y, de hecho, desde la primera lectura de este primer momento articulador de los *Beiträge zur Philosophie*, comprobamos que es justamente en este contexto, en la búsqueda de un *reconocimiento* de esa *apremiante necesidad* a la que trata de corresponder Heidegger con su meditación histórica o pensamiento de la historia del ser, donde se esbozan por primera vez las líneas fundamentales de su análisis del papel decisivo de la técnica en el devenir histórico moderno. En efecto, en el análisis de la modernidad como una época dominada por lo que aquí se denomina «la manipulación» (*die Machenschaft*)²⁹, esto es, por la concepción según la cual «todo “se hace” y “se puede hacer”»³⁰, Heidegger busca encontrar un «eco» o «resonancia» de una «historia larga y encubierta, que se encubre a sí misma» que «debe ser experimentada como el acontecimiento de fondo de nuestra historia» (*Grundgeschehnis unserer Geschichte*)³¹, a saber: «el abandono del ser» y su «cristalización final» en el «olvido del ser». Pues este «abandono del ser», este autoencubridor acontecimiento de fondo de nuestra historia, ha de ser «experimentado como la apremiante necesidad

²⁹ Como anotará Heidegger años después, «“*Machenschaft*” es el nombre provisional para *Gestell*» (Heidegger (1998b), p. 445). Con él trata de nombrar la hegemonía del modelo del «hacer» (*Machen*) o la «producción» en la comprensión occidental del ser.

³⁰ Heidegger (1989), p. 108.

³¹ Heidegger (1989), p. 112.

que *impulsa hacia el tránsito* [al otro comienzo, a la pregunta de fondo, al pensamiento de la historia del ser] e ilumina éste como el acceso a lo por-venir»³².

Ahora bien, ¿a qué se refiere Heidegger con ese autoencubridor acontecimiento de fondo de nuestra historia? ¿Cuál es la relación de esto con la imparable expansión de la técnica en el mundo moderno? Y, sobre todo, ¿de qué manera cabe aquí reconocer esa apremiante necesidad a la que se trata de corresponder con la pregunta de fondo, esto es, con el examen minucioso de «todo eso que tiene lugar en el preguntar de la pregunta» de la metafísica?

Como hemos señalado, «manipulación» es el término empleado por Heidegger en estos años para caracterizar la concepción de lo ente hegemónica en la modernidad. «Manipulación», anotará Heidegger en los *Beiträge zur Philosophie*, mienta la «interpretación de lo ente como lo re-presentable y re-presentado». Donde «representable», añade, «quiere decir formulable en la producción y ejecución»³³. Y esto, conforme a una lógica extrema que considera no sólo que «lo ente como tal es lo re-presentado», sino también que «sólo lo re-presentado es ente»³⁴. Así, la «manipulación», dirá en *Besinnung*, «es el establecerse y disponerse en la manipulabilidad de todo, y de tal modo que se establece de antemano el carácter imparable del incondicional ajuste calculador de cualquier cosa»³⁵. El término quiere por tanto caracterizar nuestro tiempo por la creencia – en sentido orteguiano – en que todo es por principio cognoscible y susceptible de ser producido, dominado y controlado por ese conocimiento. El mundo aparece así como una inmensa colección de objetos, esto es, de entidades susceptibles de ser puestas ante nosotros y así dispuestas para la inspección cognoscitiva de sus propiedades. Ser objeto (*Gegenstand*) de la representación (*Vorstellung*) supone en el fondo ser material disponible (*Bestand*) para la producción (*Herstellung*), esto es, para la transformación del mundo conforme a los fines impuestos por la voluntad del sujeto de la representación y la producción. En la modernidad, señala Heidegger, «todo “se hace” y “se puede hacer” con sólo reunir la “voluntad” para ello»³⁶, de suerte que, «lo que aparentemente supone una resistencia y un límite para la manipulación, para ella sólo es material para seguir trabajando e impulso hacia el progreso»³⁷.

Ahora bien, para comprender lo que está en juego en el análisis heideggeriano de la hegemonía moderna de esta noción de manipulabilidad o factibilidad total de

³² *Ibidem*.

³³ Heidegger (1989), p. 108 y s.

³⁴ Heidegger destaca que esta extensión del modelo de la producción en la comprensión del ser se ve obligada a reconocer cierta dimensión que no es totalmente dócil a este modelo. Sin embargo, sólo puede ser concebida desde una perspectiva que la reconoce «pero al tiempo la hace inofensiva», esto es, como «vivencia» (*Erlebnis*) interior del sujeto. Heidegger (1989), p. 109.

³⁵ Heidegger (1997), p. 16.

³⁶ Heidegger (1989), p. 108.

³⁷ Heidegger (1989), p. 109.

lo ente es preciso advertir que este carácter virtualmente omnímodo de la *Machenschaft* no ha de ser tan sólo entendido en la dirección de la expansión ilimitada del dominio del ser humano sobre la naturaleza, de su capacidad para producir «cosas» y alterar el mundo «material». Antes bien, el dominio técnico de la naturaleza mediante máquinas constituye para Heidegger «tan sólo la forma primitiva parcial e incompleta» de la *Machenschaft*. Pues es sólo cuando ésta ejerce su dominio sobre la cultura, los valores, las ideas, en definitiva, sobre todo eso que podemos denominar lo *histórico*, cuando «se transforma en primer lugar y por primera vez lo ente en su totalidad conforme a la *Machenschaft*»³⁸. En este sentido, anotará Heidegger en otro lugar, «el inicio de la compleción (*Vollendung*) de la modernidad se anuncia en que ahora, por primera vez, la historia mundial *se hace*»³⁹. De este modo, el análisis heideggeriano del carácter omnímodo de esta concepción por la cual lo ente en su totalidad aparece de antemano como objeto de una posible producción calculada presta especial atención a la «historia» (*Historie*) en tanto que «producción representadora de la “historia” (*Geschichte*)»⁴⁰, es decir, en tanto que concepción de la relación del ser humano con el acontecer de la historia como algo que se puede prever, planificar y producir.

El análisis heideggeriano de la expansión de la *Machenschaft* al ámbito de la relación del ser humano con el mundo de la historia se articula principalmente en torno a los conceptos de «cultura» y «cosmovisión» (*Weltanschauung*) como representativos de la forma en que en la modernidad se concibe la relación del ser humano con la historicidad, con el ámbito de lo vivencial y significativo, con el mundo de los «valores». De hecho, conforme al análisis heideggeriano la característica principal de estas dos formas hegemónicas de concebir nuestra relación con lo histórico consiste en que ambas piensan esta dimensión del sentido y la significatividad del mundo desde los «valores». Según Heidegger, lo esencial de la «cultura» y la «cosmovisión» como horizonte desde el que el ser humano piensa la producción de su propia historicidad es que desde esta perspectiva es el ser humano quien en cada caso pone desde sí y por sí los «valores», «fines» e «ideales» que deben ser realizados, para posteriormente establecer las vías y los medios de esta realización⁴¹. En este sentido, toda esta concepción de la «cultura» y la «cosmovisión» como producción, realización, cuidado y gestión de los valores que el ser humano pone por sí y ante sí como camino de su propia realización «presupone en cada caso la concepción del ser como *Machenschaft* (productibilidad representadora)»⁴². Por

³⁸ Heidegger (1997), p. 176.

³⁹ Heidegger (1999), p. 97.

⁴⁰ Heidegger (1997), p. 182.

⁴¹ Heidegger (1997), p. 402. Cfr. tb. Heidegger (1997), p. 68, Heidegger (1999), p. 116 y Heidegger (1989), p. 24.

⁴² Heidegger (1997), p. 62.

ello, observa, «la propia “cultura” pertenece a la esencia de la “técnica” comprendida metafísicamente»⁴³. Una esencia de la técnica que, sin embargo, señala Heidegger, jamás se podrá comprender adecuadamente desde este horizonte⁴⁴.

Ciertamente, no nos puede sorprender en exceso que el análisis heideggeriano de la «hegemonía de la técnica» preste especial atención al modo en que este modelo de la productibilidad total de todo lo que es se expande al horizonte bajo el que se comprenden las relaciones del ser humano con su propia historicidad. Pues, en efecto, como ya hemos señalado, toda la problemática que aquí se esboza parece querer llegar a mostrar justamente la incapacidad de nuestros esquemas heredados de pensamiento para pensar de forma apropiada esa «historia» (*Geschichte*) que tiene lugar a pesar de la «hegemonía de la técnica» y de su movilización total del planeta. En este sentido, esta «historia» a la que aquí se señala parece tener que ver con cierta remisión de nuestra historicidad a un ámbito que se caracteriza por su irreductibilidad a los esquemas de pensamiento derivados de las nociones de representación y producción. Por ello, señala Heidegger, la «cultura» y la «cosmovisión», en tanto que formas de concebir nuestra historicidad desde este horizonte, suponen el «desarraigo del ser humano» y «la separación de su esencia respecto de la historia (*Geschichte*)»⁴⁵. Son modos, por tanto, en los que ese «acontecimiento de fondo de nuestra historia» al que Heidegger trata de apuntar se encubre, oculta y desfigura a sí mismo.

Ahora bien, ¿de qué manera cabe experimentar aquí esa apremiante necesidad a la que responde el proyecto heideggeriano de un pensamiento de la historia del ser? ¿Cuál es la relación de todos estos fenómenos analizados por Heidegger con ese autoencubridor acontecimiento de fondo de nuestra historia que Heidegger denomina «abandono del ser»? En primer lugar, es preciso recordar que, como Heidegger advierte una y otra vez, se malinterpreta tanto esta noción de «abandono del ser» como los fenómenos que a él se asocian si se comprenden en el sentido de algo así como una «decadencia» (*Verfall*)⁴⁶. En efecto, dice Heidegger en referencia al abandono del ser, «todo esto no es mera decadencia, sino historia primera del ser mismo, la historia del primer inicio y de lo que él deriva, y así necesariamente queda como resto o residuo»⁴⁷. Incluso esto que queda como resto o residuo, añade, «no es ningún mero “negativo”». Pues es justamente esto lo que, en la medida en que la meditación histórica sobre el sentido del ser y de su determinación en la historia de la metafísica se pone en camino, «pone de manifiesto en primer lugar el abandono del ser». Sólo entonces, concluye Heidegger, se descubre que «el ser *se oculta* en el carácter manifiesto de lo ente»⁴⁸.

⁴³ Heidegger (1999), p. 149. Cfr. tb. Heidegger (1997), p. 170.

⁴⁴ Heidegger (1999), p. 117.

⁴⁵ Heidegger (1997), p. 169.

⁴⁶ Heidegger (1989), pp. 111 y 133, Heidegger (1997), p. 232, Heidegger (1999), p. 147.

⁴⁷ Heidegger (1989), p. 111.

⁴⁸ *Ibidem*.

Así las cosas, este «acontecimiento de fondo de nuestra historia» que Heidegger denomina «abandono del ser» está íntimamente vinculado a la historia del «primer inicio» y de lo que de él deriva, esto es, a la historia de la metafísica o, dicho de otro modo, a la historia de todo eso que ocurre cuando el preguntar de la pregunta rectora de la metafísica tiene lugar. Más en concreto, observa aquí Heidegger, este abandono del ser acontece, de un modo que habrá aún que precisar, en cierta relación que se establece entre lo que propiamente tiene lugar en el preguntar de la pregunta y lo que de este preguntar deriva, esto es, lo que queda como «resto» o «residuo» de este preguntar. En este sentido, si, como hemos visto, tratando de responder a su pregunta la metafísica ha buscado, en la pluralidad de formas históricas que esta cuestión ha adoptado, la determinación de la entidad de lo ente, de los criterios que establecen en qué consiste que algo sea, el «abandono del ser» parece nombrar la historia de la forma en que estos criterios siguen siendo efectivos cuando la interrogación filosófica ya ha quedado atrás, cuando estos criterios derivados del cuestionamiento filosófico ya no se reconocen en tanto que criterios, sino que simplemente son tenidos por algo obvio o natural. En este sentido, observa Heidegger en otro lugar, que «el ser abandone lo ente» no quiere decir que lo ente haya quedado «aislado» o «separado» del ser, sino al contrario, que se encuentra «referido a él», «asignado o adjudicado a él» (*ihm zugewiesen*), pero de tal modo que «se abandona a él»⁴⁹, esto es, termina por tomar por una pura obviedad esa remisión o adjudicación a una determinada interpretación de lo que quiere decir *ser*. Dicho de otro modo, los criterios sobre el ser de lo ente establecidos en el preguntar de la pregunta siguen siendo efectivos, pero de tal modo que ahora se ocultan en el «descubrimiento de lo ente ... en un aparecer aparentemente sin trasfondo y en resumidas cuentas sin fondo», en «la revelación de lo “natural”», en «el aparecer de las cosas mismas»⁵⁰. Sin embargo, para comprender adecuadamente a qué apunta Heidegger con este «acontecimiento de fondo» de nuestra historia, debemos hacer aún alguna precisión.

4. Historia y sentido del ser: la filosofía y lo no-pensado

Hemos visto que uno de los términos que Heidegger utiliza para caracterizar su intento de tematizar esa dimensión a la que denomina «historia» es el de «meditación histórica» (*geschichtliche Besinnung*). Y, ciertamente, la elección del término ‘*Be-sinnung*’ no resulta en ningún caso accidental. Antes bien, con ello se quiere expresar que ella atiende justamente al «sentido» (*Sinn*) de lo que acontece, de la historia⁵¹; que es en esa dimensión a la que Heidegger denomina «sentido» donde

⁴⁹ Heidegger (1998d), pp. 36 y 38.

⁵⁰ Heidegger (1989), p. 133.

⁵¹ Cfr. p.ej. Heidegger (1984), p. 35.

tiene lugar ese «acontecimiento de fondo» que el análisis de la hegemonía de la técnica en el mundo moderno muestra como aquello que hoy hace falta pensar. Como es bien sabido, «sentido» no es un término cualquiera para Heidegger, sino que, ya desde *Ser y tiempo*, desempeña un papel fundamental en el planteamiento de la cuestión. En efecto, el tratado de 1927 arrancaba anunciado que aquello por lo que la obra preguntaba, su objetivo, no era el «ser», sino, más bien, el «sentido del ser»⁵². De este modo, esta noción de «sentido» servía ya entonces para marcar cierta distancia respecto a la forma en que tradicionalmente la pregunta por el ser había sido planteada. A lo largo de la obra «sentido» quedaba definido como el «horizonte» o «fondo sobre el cual» tiene lugar, en cada caso, la comprensión. Cuando comprendemos algo, decía Heidegger, «decimos que tiene sentido». Sin embargo, añade, «en rigor, lo que se comprende no es el sentido, sino lo ente o su ser». De este modo, el «sentido» no constituye aquello que en cada caso es comprendido, sino el horizonte desde el cual dicha comprensión tiene lugar o, dicho en la terminología de *Ser y tiempo*, «el en dónde la comprensibilidad de algo se sostiene»⁵³. Como es también sabido, conforme al punto de partida de la obra es el «tiempo» aquello que constituye el «sentido del ser», esto es, el fondo sobre el cual u horizonte atemático desde el que en cada caso se comprende el ser de todo aquello que es. En este contexto, Heidegger contraponía la concepción del tiempo como la serie ilimitada de los «ahoras» que habría constituido el sentido, esto es, el horizonte atemático o fondo sobre el cual de la comprensión ontológica occidental, a un tiempo originario en que futuro, pasado y presente, esto es, presencia y no-presencia, siempre-ya acontecen entrelazados y dando lugar a la irreductible significatividad de aquello que *es*. Así, en la medida en que el tema de la «meditación histórica» es el «sentido» o la «verdad» del ser⁵⁴, todo parece indicar que este «abandono del ser» que Heidegger postula como «acontecimiento de fondo» de nuestra historia tendrá que ver justamente con la vinculación que Heidegger establece entre «todo eso que tiene lugar en el preguntar de la pregunta rectora» de la metafísica y la cuestión del «sentido».

Pero, ¿qué es eso que tiene lugar en el preguntar de la pregunta de la metafísica? ¿Cuál es su relación con la cuestión del «sentido» o la «verdad» del ser? Tanto en *Ser y tiempo* como en los desarrollos posteriores, el tener lugar de la pregunta de la metafísica, esto es, la conversión del ser de lo ente en tema de un cuestionamiento *expreso*, es asociado al acontecer de cierta dinámica o movimiento, cierto «vuelco» (*Umschlag*), directamente relacionado con eso a lo que hemos apuntado con la cuestión del sentido, el tiempo y la verdad. En efecto, ya en el tratado de 1927 este

⁵² Heidegger (1993), pp. 5 y s.

⁵³ Heidegger (1993), p. 151.

⁵⁴ Sobre la relación entre «sentido» y «verdad» del ser, y su papel en la evolución del pensamiento heideggeriano, cfr. Heidegger (1986), pp. 334 y ss.

«vuelco» era íntimamente vinculado a aquello que desde los inicios de la filosofía es tenido por «el primario y propio “lugar” de la *verdad*» y que, por tanto, constituye el «único hilo conductor para el acceso a lo propiamente ente y para la determinación del ser de lo ente», es decir, «el enunciado»⁵⁵. Sólo gracias al enunciado, reconoce Heidegger en *Ser y tiempo*, es posible algo así como un «puro mostrar mirado atentamente», es decir, una relación teórica con las cosas en la que se «determina lo presente-ahí-delante (*Vorhandenen*) en su estar-ahí-delante-presente-así-y-así (*So-und-so-vorhandensein*)» abriendo así «en primer lugar el acceso a algo así como *propiedades*»⁵⁶. Sin embargo, señala también, a una con esto tiene lugar un «vuelco» que desfigura el modo en que, antes de todo intento expreso de tematizar y determinar el ser de las cosas al hilo de la estructura enunciativa, éstas ya aparecían como siendo siempre ya esto o lo otro. En efecto, a lo largo de *Ser y tiempo* se había tratado de mostrar que antes de toda tematización expresa del ser las cosas éstas siempre ya aparecen *como algo*, dotadas de una fáctica e irreductible significatividad en la que la existencia humana siempre ya se halla inmersa. Y que esta fáctica e irreductible significatividad arraiga en cierta totalidad de proyecciones y remisiones atemáticas, cierta totalidad que, «permanentemente ya vislumbrada de antemano», «está ahí antes de toda consideración e investigación» y a la que Heidegger denomina «mundo»⁵⁷. Así las cosas, uno de los puntos claves del tratado radicaba en la consideración de que esta fáctica y preteórica significatividad constitutiva de nuestra relación con las cosas se sostiene en la permanente remisión de cada cosa a cierto fondo al que, sin embargo, le es inherente permanecer atemático, latente, oculto. La presencia significativa de cada cosa, el *como qué* aparece ésta ante mí, remite a cierto fondo no-presente, se sostiene en cierto juego de ocultamiento y desocultamiento⁵⁸. Un juego de ocultamiento y desocultamiento que, sin embargo, conforme al análisis fenomenológico heideggeriano, resulta encubierto y desfigurado en la medida en que la mirada teórica centra exclusivamente su atención en la cosa misma y en sus propiedades. La apropiación expresa del ser la cosa no comprende este ser desde la remisión a ese fondo oscuro y atemático en que echa raíces la presencia fáctica e irreductiblemente significativa de las cosas, sino tan sólo a partir de aquello que está «presente-ahí-delante». Ahora bien, Heidegger señala en *Ser y tiempo* que, en la medida en que la mirada teórica sobre las cosas

⁵⁵ Heidegger (1993), p. 154.

⁵⁶ Heidegger (1993), p. 158. Un indicio de la centralidad de esta dinámica que acontece en relación a mundo, cosa y enunciado en la problemática de fondo de *Ser y tiempo* es que en los diferentes momentos en que se apunta a esta cuestión, Heidegger emplaza a su tratamiento en el replanteamiento expreso de la cuestión del sentido del ser en la tercera sección de la primera parte que, como es sabido, nunca llegó a ver la luz. Al respecto cfr. Heidegger (1993), pp. 100 y 160.

⁵⁷ Heidegger (1993), p. 75.

⁵⁸ Sobre el posterior desarrollo por parte de Heidegger de este juego entre ocultamiento y desocultamiento como constitutivo de la verdad, cfr. Heidegger (1996a), en especial p. 152.

otorga primacía a aquello que está ahí delante, a lo presente, ésta no puede aparecer ante esta mirada teórica sino como primariamente asignificativas. En consecuencia, la significatividad bajo la cual éstas aparecen en nuestra «vivencia» sólo puede ser pensada como «significados» o «valores» que son «puestos» o «añadidos» por el «sujeto»⁵⁹.

Pero lo realmente interesante en nuestro contexto es constatar que esta dinámica o «vuelco» que la parte publicada de *Ser y tiempo* Heidegger presenta en el curso de un análisis fenomenológico de la existencia constituye en otros textos la línea conductora de su lectura de la historia de la metafísica. En efecto, si atendemos a la exégesis heideggeriana de los momentos decisivos de la historia de la metafísica, comprobamos que es esta misma dinámica, este mismo vuelco, lo que constituye el trasfondo fundamental – el «acontecimiento de fondo» – de la historia del planteamiento de la pregunta por el ser de lo ente. O dicho en otros términos, es justamente este «vuelco» lo que acontece o tiene lugar en el preguntar de la pregunta de la metafísica. Ciertamente, en tanto que relativo a la cuestión del «sentido», esto es, del «horizonte atemático» o «fondo sobre el cual», este «vuelco» como tal no constituye lo explícitamente dicho o pensado por los pensadores esenciales de esta historia. Antes bien, se trata de una dinámica o movimiento que atañe a los intersticios de sus planteamientos, a la *posición de fondo* que en cada caso asume quien plantea la pregunta, pero que como tal queda incuestionada desde el preguntar de la pregunta. Una dinámica que, puesta en marcha por el preguntar de la pregunta, ejerce sin embargo su dominio en el trasfondo impensado por quienes plantean dicha pregunta. En este sentido, la lectura heideggeriana de la historia de la metafísica no busca tanto precisar lo que las principales figuras de esta disciplina explícitamente dijeron o pensaron, sino el modo en que los intentos de estos pensadores por determinar en cada caso en qué consiste que algo sea se hallan íntimamente implicados en esta dinámica o historia que acontece en el trasfondo de lo que ellos explícitamente dijeron o pensaron, y a la que de forma extremadamente somera hemos tratado de apuntar a partir de algunas de las cuestiones desarrolladas en *Ser y tiempo*. Así, es desde esta perspectiva como debemos comprender la interpretación heideggeriana del proceso griego de constitución de la filosofía, en cuyo inicio, en términos como *alétheia*, *physis*, *dike* o *lógos*, aún resuena ese ensamblaje entre presencia y no-presencia, desocultamiento y ocultamiento, pero en cuya conclusión se otorga ya a la estructura enunciativa y a la actualidad una primacía en la que la remisión del ser de cada cosa a lo oculto, a lo no-presente, se sustrae⁶⁰. O del momento en que, siglos después de consumado este vuelco, se vuelve a preguntar la pregunta y se concibe el ser como posición de un sujeto que se pone a sí mismo como

⁵⁹ Heidegger (1993), pp. 99 y s.

⁶⁰ Sobre este proceso como «vuelco», cfr. Heidegger (1998a), Heidegger (1984) y Heidegger (1996b)

garantía de la verdad de todo lo ente en el propio acto de pensar⁶¹. O del momento en que la filosofía comienza a reconocerse a sí misma como este movimiento de vaciamiento de la verdad, esto es, como historia del «nihilismo», pero sólo puede concebirlo a partir de la noción de «valor» y pensar en la salida de él como producción de nuevos valores a partir de un nuevo principio valorativo que reconoce al ser humano como aquel que pone desde sí y para sí los valores⁶². En cada caso, lo que interesa a Heidegger cuando interpreta los textos fundamentales de la historia de la metafísica no es establecer de una vez por todas lo que estos pensadores realmente pensaron, sino más bien examinar su íntima vinculación con esta dinámica que acontece en el trasfondo de sus respectivas posiciones. Una dinámica que es puesta en marcha por el propio preguntar de la pregunta, pero que, sin embargo, en la medida en que este preguntar se entrega inmediatamente a la búsqueda de una determinación de lo ente en tanto que ente, queda impensada como tal.

Ahora bien, debemos aún preguntar, ¿en qué medida constituye esto algo más que un mero interés metafilosófico por comprender la historia de la filosofía, algo que hoy *urge* o *hace falta* pensar? O, retomando los términos con que comenzábamos este trabajo, ¿en qué sentido cabe vislumbrar en este «acontecimiento de fondo» que atraviesa la historia de la metafísica un «poder fundamental» que tiene lugar «a pesar de» la hegemonía del pensamiento tecnocientífico y su imparable dominio sobre la totalidad de lo real? ¿En qué sentido cabe aquí reconocer un estado de cosas que muestra la *apremiante necesidad* de tomar en serio la metafísica y comprender lo que ocurre a lo largo de su historia?

En una importante conferencia de esta época, conferencia en que trata de exponer públicamente algunas de las cuestiones que elabora en la intimidad de su textos privados, Heidegger advierte que es sólo «allí donde la consumación de la modernidad alcanza el desparpajo descomedido de su propia dimensión» donde, simultáneamente, «crece el posible caldo de cultivo para una originaria cuestionabilidad del ser»⁶³. Ahora bien, ¿en qué sentido esto es así? En esta misma conferencia Heidegger observa que un «signo de este proceso» por el que la modernidad parece mostrar abiertamente su propia dimensión radica en que hoy «por doquier y en las más diversas formas y disfraces se manifiesta lo gigantesco»⁶⁴. Sin embargo, advierte, «se piensa de modo excesivamente superficial si se considera que esto gigantesco constituye simplemente el vacío extendido sin fin de lo sólo cuantitativo», que «surge tan sólo del ciego afán por la exageración y superación». Por el

⁶¹ Al respecto, cfr. Heidegger (1998a), Heidegger (1998c), Heidegger (1994).

⁶² Heidegger (1998c).

⁶³ Heidegger (1994), p. 112.

⁶⁴ Heidegger (1994), p. 95. Esto, advierte Heidegger, no tiene lugar sólo en la dirección de lo muy grande. Así, pone como ejemplos de la manifestación de este fenómeno los números de la física atómica o la eliminación de las grandes distancias mediante medios como el avión o la radio.

contrario, dice Heidegger, se trata de un fenómeno que, comprendido de forma adecuada, esto es, a partir de su íntima vinculación con la historia del ser, muestra cómo «lo que aparentemente es totalmente y en todo momento calculable se convierte en lo incalculable»⁶⁵. La llegada de lo «gigantesco» como dimensión propia de nuestro tiempo, dice Heidegger, «sitúa al propio mundo moderno en un espacio que se sustrae a la representación»⁶⁶, pone de manifiesto «aquello que, sustraído a la representación, sin embargo es manifiesto en lo ente y señala al ser oculto»⁶⁷. Pero, ¿qué relación hay entre esta llegada de lo gigantesco y la historia del ser? ¿En qué medida la expansión aparentemente ilimitada del cálculo muestra, sin embargo, cierta dimensión incalculable, que se sustrae a la representación?

La expansión del «cálculo planificador» sobre la totalidad de lo ente, observa Heidegger en una de las anotaciones finales de los *Beiträge zur Philosophie*, «hace lo ente cada vez más re-presentable, más accesible desde todas las perspectivas de la explicación»⁶⁸. De este modo, todas las diferentes dimensiones y direcciones en que lo ente progresivamente se convierte en objeto de la representación y la producción calculadora se unen entre sí formando una imagen unitaria del mundo, haciendo así que «lo ente se amplíe en lo aparentemente ilimitado»⁶⁹. Y sin embargo, puntualiza Heidegger, este aparente crecimiento ilimitado de nuestra representación del mundo, de nuestra imagen del mundo, no es sino «tan sólo aparente». Pues, en realidad, dice, «en el momento en que la planificación y el cálculo ha devenido gigantesco ... el “mundo” deviene cada vez más pequeño»⁷⁰. Y esto, observa, «no sólo en un sentido cuantitativo», esto es, en el trivial sentido de que los avances tecnológicos permiten hoy que información, bienes y personas circulen con enorme rapidez a lo largo del planeta, sino «en un sentido metafísico». En la expansión ilimitada del cálculo y la planificación, lo «ente en tanto que ente, esto es, en tanto que objetual, finalmente se diluye de tal modo en la calculabilidad que el carácter de ser de lo ente en cierto modo desaparece y el abandono del ser se completa»⁷¹. Este mismo proceso de «reducción metafísica del “mundo”», añade Heidegger, «genera un vaciamiento del ser humano». Pues ahora, «la referencia a lo ente como tal pierde en éste [en el ser humano] y con éste todo fin, la referencia en tanto que comportamiento del ser humano se refiere ya sólo a sí mismo y al carácter planificador de su ejecución»⁷². Lo esencial de este fenómeno de lo «gigantesco», dice Heidegger en otro lugar de los *Beiträge*, radica en que en él se pone de manifiesto que en nues-

⁶⁵ Heidegger (1994), p. 95

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Heidegger (1994), p.112

⁶⁸ Heidegger (1989), p. 494

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Heidegger (1989), p. 495

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

tro tiempo «lo ilimitado es lo decisivo». Pero este carácter decisivo de «lo ilimitado», puntualiza, no debe ser entendido como «mero y-así-más-y-más», sino como decisiva «no vinculación a ningún límite de lo *dado*, a *nada* dado y donable *como límite*»⁷³. ¿A qué apunta Heidegger con esto? ¿En qué sentido esta ausencia de límites como dimensión propia de nuestro tiempo señala a la comprensión de todo eso que ocurre en el preguntar de la pregunta de la metafísica, a esa dinámica que hemos visto que acontece en el trasfondo de la historia de la metafísica, como algo que hoy urge y hace falta pensar?

Hemos visto que la apropiación heideggeriana de «todo eso que ocurre en el preguntar de la pregunta» de la metafísica descubre como «acontecimiento de fondo» de esta historia cierta dinámica caracterizada como un «vuelco» por el que, en la búsqueda expresa de una determinación de lo ente en tanto que ente, la permanente remisión de las cosas al «mundo», a ese fondo oscuro en que se sostiene la presencia significativa de éstas, se diluye. La mirada teórica pone ante sí la cosa misma, busca determinarla en su forma o en sus propiedades esenciales. Sin embargo, a una con ello, la remisión de la cosa a la negatividad o ausencia en que se sostiene su irreductible significatividad queda negada, desfigurada. Y esto, no como fallo u omisión de quien busca determinar el ser de la cosa en cuestión, sino como consecuente atenerse a aquello que es presente y determinable en la cosa misma. Como resultado de este «vuelco» inherente al tener lugar de la pregunta misma por lo ente en tanto que ente, la tradición occidental, y de forma esencial la modernidad, ha pensado el ser de las cosas desde una «posición de fondo» que otorga privilegio a la actualidad, a la pura presencia desde la que las cosas aparecen como primaria y básicamente asignificativas. Desde esta «posición de fondo», a las cosas no les pertenece un lugar o una finalidad propia y de suyo. De este modo, significados, fines y valores sólo se pueden concebir como productos de un ser humano que se concibe a sí como sujeto, esto es, como aquel que pone desde sí y para sí todo aquello que para él resulta vinculante⁷⁴. De este modo, el análisis heideggeriano de lo gigantesco como dimensión propia de nuestro tiempo muestra justamente cómo la expansión de esta dinámica, la disolución del mundo como un horizonte *dado* en que echan raíces fines, medidas y significados, se convierte en nuestro tiempo en el horizonte normativo de nuestra relación con la totalidad de lo ente. Y esto, no sólo en el ámbito estrictamente filosófico, sino como dinámica que configura lo más propio de la modernidad.

Ya hemos señalado que Heidegger recuerda una y otra vez que malinterpretamos su análisis de la deriva histórica de nuestro tiempo si lo concebimos como el diagnóstico o la denuncia de una «decadencia», como algo meramente «negativo». Así las cosas, esta ausencia de vinculación a límites dados, este vaciamiento del ser

⁷³ Heidegger (1989), p. 136.

⁷⁴ Cfr. p.ej. Heidegger (1998c), p. 126.

humano en el que éste pierde toda referencia a cualquier fin que no haya sido puesto por sí mismo y su propio carácter planificador, esta disolución del mundo y del ser propio de cada cosa en la calculabilidad y productibilidad virtualmente ilimitada, no debería ser comprendida – por más que el tono heideggeriano en ocasiones pueda confundir – como una nostalgia mal disimulada por una época ya pasada donde sí había límites y fines dados que ordenaban nuestra vida conforme a los ritmos de la tierra, nuestro lugar en la comunidad y el respeto a los dioses. Antes bien, de lo que se trata es de escuchar aquí, en esta expansión de lo ilimitado, el eco o la resonancia de lo que, según Heidegger, hoy urge por encima de todo aprender a pensar. Se trata por tanto de vislumbrar aquí esa «historia» a la que Heidegger señala como un poder fundamental que acontece «a pesar de» la hegemonía contemporánea de la técnica y de las formas de pensamiento a ésta asociadas. Y ciertamente, si algo muestra el análisis de Heidegger es que este «acontecimiento de fondo» que, como hemos visto, no sólo determina el trasfondo de la metafísica, sino que *da medida*, por más que como ausencia de ésta, a nuestro tiempo, es algo a lo que nos hallamos esencialmente *arrojados*, algo que ningún caso es puesto, calculado o producido por el ser humano. O, si es producido por éste, lo es en un sentido que exige repensar a fondo nuestra noción habitual de producción técnica. Una dimensión, por tanto, que pone en cuestión el horizonte desde el que la modernidad se concibe a sí misma.

Así las cosas, comprender la filosofía en su despliegue histórico, preguntar por todo eso que ocurre en el preguntar de la pregunta de la metafísica, nada tiene que ver con un trivial interés por examinar lo que otros en otras épocas pensaron. En primer lugar, porque no es lo que los filósofos del pasado propia y explícitamente pensaron lo que interesa, sino el modo en que el horizonte atemático, no-pensado, en que en cada caso se sostiene su interrogación resulta alterado en el curso de la historia por el propio tener lugar de la pregunta de la metafísica. Pero además, porque estas dinámicas, estos movimientos *de fondo* que acontecen a una con el tener lugar de la interrogación metafísica, ni conciernen sólo a la filosofía ni han quedado en ningún caso atrás. Antes bien, es en ellos donde se configura, más allá de las categorías de la producción a partir de las que habitualmente concebimos nuestra propia relación con lo histórico, el horizonte de nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos. Por eso, si lo que la sociedad espera de la filosofía es que ésta le ayude a «orientarse en un presente que se percibe como caótico», a «comprender los poderes que gobiernan la propia vida»⁷⁵, quizás no tenga otro remedio que atender al paciente trabajo de ésta por comprender las peculiares relaciones que se establecen entre lo no-pensado de la metafísica y la historia.

⁷⁵ Schnädelbach (1981), p. 5.

Referencias bibliográficas

- APEL, K.A. et. al. (eds.) (1971): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- HARE, P. H. (ed.) (1988): *Doing philosophy historically*, Buffalo, Prometheus Books.
- HEIDEGGER, M. (1984): *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1986): *Seminare*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1987) [1962]: *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, Max Niemeyer.
- HEIDEGGER, M. (1989): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- HEIDEGGER, M. (1993) [1927]: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer.
- HEIDEGGER, M. (1994) [1950]: «Die Zeit des Weltbildes», en: *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 75-114.
- HEIDEGGER, M. (1996a) [1967]: «Vom Wesen der Wahrheit», en: *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 177-202.
- HEIDEGGER, M. (1996b) [1967]: «Platons Lehre von der Wahrheit», en: *Wegmarken, op.cit.* pp. 203- 238.
- HEIDEGGER, M. (1997): *Besinnung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1998a) [1953]: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer.
- HEIDEGGER, M. (1998b) [1961]: *Nietzsche I*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- HEIDEGGER, M. (1998c) [1961]: *Nietzsche II*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- HEIDEGGER, M. (1998d): *Die Geschichte des Seyns*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1999): «Die Überwindung der Metaphysik», en: *Metaphysik und Nihilismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 1-174.
- HEIDEGGER, M. (2000) [1969]: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer.
- KOSELLECK, R. (1975): «Geschichte / Historie» en: Brunner, O., Conze, W. y Koselleck, R. (eds.) *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache*, Stuttgart, Klett Cotta.
- PUNTEL, L.B. (1991): «The History of Philosophy in Contemporary Philosophy: The view from Germany», en: *Topoi* 10, pp. 147-153.
- RORTY, R., SCHNEEWIND, J. B. Y SKINNER, Q. (eds.) (1984): *Philosophy in History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SANDKÜHLER, H. J. (ed.) (1991): *Geschichtlichkeit der Philosophie. Theorie, Methodologie und Methode der Historiographie der Philosophie*. Frankfurt am Main et. al., Peter Lang.

SCHNÄDELBACH, H. (1981): «Morbus hermeneuticus – Thesen über eine philosophische Krankheit», en: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 1, pp. 3-6.

VATTIMO, G. (ed.) (1989): *Que peut faire la philosophie de son histoire?*, Paris, Editions du Seuil.

Iñigo Galzacorta Muñoz
Departamento de Filosofía
Facultad de Letras
Universidad del País Vasco UPV/EHU
inigo.galzacorta@ehu.es