

## LA HISTORIA, LO HISTÓRICO Y LA HISTORICIDAD EN HEIDEGGER<sup>1</sup>

*History, Historical and Historicity in Heidegger*

José Manuel CHILLÓN  
Universidad de Valladolid

Recibido: 13 de enero de 2016  
Aceptado: 30 de mayo de 2016

### RESUMEN

Para que la *Historie* sea posible como *Geschichte*, esto es, para que los acontecimientos sean algo más que meras colecciones de vestigios pasados, es preciso que lo histórico (*geschichtlich*) de la historia se entienda como engarzado en la historicidad, en la *Geschichtlichkeit*. En el § 6 de la Introducción a *Ser y tiempo* se entiende que la historicidad remite a la temporalidad del *Dasein* y por tanto a su finitud. Pensar la historicidad exige a su vez la superación de la historia en cuanto historia del ente, en cuanto historia del olvido del ser. Y, cómo no, pensar el ser, el acontecer del ser y del *Dasein* que como tal acontecimiento está siendo, está dándose, está historiándose.

*Palabras clave:* historicidad, temporalidad, historia, metafísica, *Ereignis*.

### ABSTRACT

In order to the “*Historie*” is possible as “*Geschichte*”, that is, so that the events are more than mere collections of past vestiges, it is necessary that

1. Este artículo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación del MINECO cuya referencia es FF12015-63794-P.

the historical (geschichtlich) of history is understood as enshrined in the historicity, in Geschichtlichkeit. In § 6 of the Introduction to 'Being and Time' Heidegger understands that the historicity refers to the temporality of Dasein, to its finitude. Thinking of the historicity requires, as its main task, overcoming history as history of entities, in terms of history of forgotten being. And, of course, to think the being, the happening of being and Dasein which, as such event, is being, is occurring, it is historicizing.

*Key words:* historicity, temporality, history, metaphysics, *Ereignis*.

### 1. LA HISTORICIDAD EN EL TRÁNSITO HERMENÉUTICO DE LA FENOMENOLOGÍA

Ir a las cosas mismas no puede resolverse sin acudir al suelo donde resulta incardinada toda comprensión humana. Acceder a este ámbito de lo preteorético<sup>2</sup> (que es siempre “un algo antepredicativo” [*vorprädikatives Etwas*]), a este ámbito de la vida no tematizado por la filosofía, es la clave de bóveda de toda la filosofía de Heidegger. Este interés por lo preteorético había aparecido ya en su tesis de habilitación de 1915 sobre la doctrina del juicio en Duns Escoto, en la que afirma que las categorías que usa el intelecto no son puras formas vacías de contenido, sino que remiten a estructuras preteoréticas pertenecientes a la vida histórica. De alguna manera, la *haecceitas* de Escoto (en cuanto remite a una individualidad fáctica que escapa al control de los conceptos universales) pone a Heidegger sobre la pista de la singularidad irreductible de lo individual. Lo curioso es que la filosofía surge de la experiencia fáctica de la vida; recuérdese al Conde York (*Ser y tiempo*, § 77) y su opinión sobre el hecho de no poder separar la filosofía sistemática de la histórica porque la filosofía es ya siempre manifestación de la vida. ¿Por qué se ha perdido esta orientación?

Los objetos deben tomarse tal como ellos en sí mismos se muestran, es decir, tal y como aparecen ante un determinado mirar. Ese mirar surge de un estar orientado en ellos, de un estar ya familiarizado con lo ente. Este estar familiarizado es en la mayoría de los casos fruto de un haber oído, de un estar presente<sup>3</sup>.

2. En realidad, como señala ADRIÁN ESCUDERO, J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder 2010, p. 103: «si se toma como punto de referencia una gramática especulativa en lugar de una lógica trascendental, entonces pasamos de un yo pienso anónimo a un yo actúo concreto y miembro de una comunidad de lenguaje igualmente concreta. Esto supone comprender la razón desde su anclaje histórico: he aquí la verdadera enseñanza que extrae el joven Heidegger de su estudio sobre Duns Escoto».

3. HEIDEGGER, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2013, p. 99. Por eso, la fenomenología no es una ciencia cualquiera sino una *Urwissenschaft*.

Acceder a este terreno de la facticidad<sup>4</sup> implica encontrarse con la situación real, vital y práctica del hombre concreto y por tanto hacer un sitio a la historicidad en la filosofía. Facticidad es pues, el nombre de nuestro existir propio<sup>5</sup>, explica Heidegger en las lecciones de 1923 de Friburgo tituladas *Ontologie*. De este modo, la fenomenología sólo podrá llevarse a cabo en cuanto hermenéutica. La verdad de la fenomenología exige la comparecencia en la teoría de la situación fáctica del hombre situado *en el mundo* (y por tanto, exige un replanteamiento de la trascendencia del yo y, por consiguiente, de la filosofía neokantiana) pero también exige la comparecencia en la teoría de la única pregunta filosófica merecedora de serlo, la pregunta por el ser que no ha dejado de constituir una *gigantomaquia* que debe abordarse desde el horizonte de la experiencia del tiempo. La vida –escribe Pöggeler– se echa a vivir al mundo. Ella no es el yo desde el cual haya que tender un puente hacia las cosas, sino que es ya siempre vida en el mundo. No hay yo y luego cosas. En el fondo, este era el sentido profundo de la intencionalidad husserliana: la correlación entre sujeto y objeto, entre yo y mundo, el acceso pues, al ámbito previo a la parcelación epistemológica diseccionadora de la subjetividad y de la objetividad tematizada por el racionalismo y por el empirismo ¿No habrá que despedirse –se pregunta Dilthey– del pensar metafísico por haberse desconectado de la vida histórica acontecida, por haber sido incapaz de *concebir desde la vida*?<sup>6</sup>.

En Heidegger, vida y conciencia histórica van siempre de la mano, van indisolublemente ligadas a la *transformación hermenéutica de la fenomenología*<sup>7</sup>. Esta precomprensión en la que ya siempre estamos es la primera evidencia, si es que se puede hablar así, de la historicidad radical de la existencia humana. Lo que la fenomenología ha denominado conciencia –se puede decir, siguiendo el § 66 de *Ser y tiempo*– antes de nada acontece, existe, es

4. *Faktizität* es un término que se refiere a individual, accidental, histórico y temporal, opuesto al ámbito de la *Logizität*, que es la esfera de lo intemporal, de la validez absoluta de lo apodíctico, según el esquema neokantiano cuyas discusiones posteriores tienen que ver con la relación posible entre esos dos ámbitos disjuntos.

5. Según Gadamer, «la facticidad del *Dasein* es la existencia que no es susceptible ni de fundamentación ni de deducción en cuanto base ontológica del planteamiento fenomenológico y no del puro cogito». GADAMER, H. G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2008, p. 319.

6. En opinión de Gadamer, los auténticos precursores de la posición heideggeriana de la pregunta por el ser en el marco de la facticidad no fueron tanto Dilthey y Husserl cuanto Nietzsche (Cfr. GADAMER, H. G., *Verdad y método*, ed. cit., p. 323).

7. Esta es la tesis de RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 1996.

*abí* de modo histórico (*geschichtlich*): su existir es un acontecer, un suceder histórico<sup>8</sup>. A partir de ahí, será preciso estudiar por qué se ha disimulado esa conciencia del acontecer histórico ocultando así esta índole ontológica hasta provocar la reducción de la historicidad del *Dasein* al presencialismo del puro ser *en* el tiempo. ¿Cuáles fueron las fuentes heideggerianas de esta concepción de lo histórico?

La lectura de Brentano y su trabajo sobre *Los modos de decir ser en Aristóteles* le ponen sobre la pista de la filosofía del Estagirita. La filosofía práctica de Aristóteles, cree Heidegger, constituye la primera tematización de la facticidad. La toma en consideración de la *praxis*, así como su comprensión, capital en este momento, de los libros de la *Física*, es interpretada por Heidegger como una primera comprensión del problema del tiempo (que es *kinesis tou biou*) y de la historia que no han podido ser de ningún modo pensadas por el pensamiento teórico. La lectura de algunos de los capítulos de *Ética a Nicómaco*, en especial aquel en el que aparecen las distintas formas de estar en la verdad y el capítulo VI dedicado a la *frónesis*, orientan a Heidegger en la dirección de una filosofía ya no preocupada por la verdad en el sentido científico sino en el sentido de *los modos en los que el ser se hace disponible para el hombre*, así como por la vida humana en lo que tiene de singular e irreductible a ninguna conceptualización, tal y como se advierte en la propuesta de la virtud de la prudencia, comprendida ahora en clave existencial. Y algo más. La vida virtuosa es una vida decidida por el hombre que tiene que vérselas ahora (una vez acabado el ideal paradigmático de Platón y por tanto sin poder saber qué es el bien) con decisiones no del todo claras, con circunstancias demasiado convulsas, con medios respecto de fines no del todo transparentes. No es evidente cómo hay que vivir. El riesgo de la acción pone en juego la libertad del hombre que está continuamente haciéndose cargo de su existencia de forma propia o impropia, esto es, convirtiendo su vida en una *poiesis* que obvia la peculiaridad de la vida humana, o aceptando el *tener que actuar* y la finitud correspondiente a quién no sabe absolutamente qué debe hacer y al ser puramente contingente de este agente.

Otra de las influencias decisivas para el forjado de su hermenéutica de la facticidad fue lo que él llamó la experiencia del cristianismo primitivo. La escatología paulina de los capítulos 4 y 5 de la carta a los Tesalonicenses y de otros capítulos de las cartas (1Cor 1, 20; 2Cor 12, 5-10; Rom 8, 19-25, entre otros muchos) ponen de manifiesto la especial vinculación del hombre creyente que

8. «La proposición “el Dasein es histórico” se revela como una proposición ontológico-fundamental». HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Biblioteca de Grandes Pensadores, 2002, § 66.

no vive en el tiempo sino que vive el tiempo mismo. La esperanza cristiana está, por definición, desligada del tiempo en cuanto mensura de lo sucedido, y se vincula, por el contrario con el tiempo vivido, el tiempo de lo porvenir que es siempre el tiempo que no es presente, el tiempo de la inseguridad determinada por el advenir de un final, de la *parousia*, que siempre está llegando y que devasta las certezas de la inautenticidad de la vida mundana. Un tiempo no cronológico sino kairológico que, por tanto, se resiste a ser objetivado, cuantificado y que, para el que lo vive, se le presenta como el tiempo de la angustia, del cuidado. Interesa, pues, rescatar la experiencia cristiana no por el contenido concreto de su fe sino por su actitud: la actitud de espera activa, de vigilancia ante una venida definitiva que plenificará y otorgará sentido definitivo al recapitular (*anakefalaiothēnai*) todo lo anterior como si el futuro de lo porvenir estuviera ya latiendo en el pasado de lo sido. La inminente *parousia* convierte el tiempo del cristiano en un tiempo de advenimiento constante en el que la autenticidad de la existencia viene marcada por cómo es su trato con las cosas del mundo que le rodean. Sólo la vivencia interior, sólo la comprensión del mundo circundante desde su propio mundo y el desapego consecuente con las cosas y su aparente seguridad, muestran el compromiso del hombre con el mundo *como si no* fuera lo único definitivo. La experiencia de la facticidad del cristianismo primitivo explica bien por qué el desasosiego angustioso ante lo porvenir puede ser conscientemente ocultado por la seguridad y la certeza que elimine esta inquietud vital. Tal ha sido la experiencia de la historia en cuanto relato de lo ente presente que contempla el pasado como siendo pasado. Y no solo la experiencia del cristianismo primitivo trabajada en *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, sino que en *Agustinus und der Neoplatonismus* partiendo del libro X de las *Confesiones* retoma el modo de pensar desde la experiencia fáctica: los hombres aman la verdad que se revela pero rechazan la verdad en la que ellos mismos resultan revelados. El hombre querría que todo se le revelase pero quedar oculto él mismo. Tesis que, según Heidegger, abandona al final el propio Agustín pues piensa el tiempo propio del desasosiego de la vida fáctica desde el quietismo que presupone la *fruitio Dei* propio del neoplatonismo<sup>9</sup>. Lutero volverá, según Heidegger<sup>10</sup>, a recobrar esta profunda

9. Según Pöggeler: «Si se interpreta el tener experiencia de Dios como *fruitio Dei*, si se disfruta de Dios como sosiego del corazón, entonces Dios quedará al margen del desasosiego de la vida fáctico-histórica y será desplazado y acallado en su más propia intimidad vital». PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986, p. 44.

10. Según Heidegger, las investigaciones para llevar a cabo la tarea de la destrucción de la historia de la ontología arrancan de la escolástica tardía y del primer periodo teológico de Lutero. Cfr. HEIDEGGER, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, 2002.

vuelta a la facticidad de la vida rechazando la *theologia gloriae* que proviene de la más alta especulación metafísica, en virtud de la *theología crucis* ante la cual la ciencia de los sabios aparta la mirada, precisamente donde Dios ha actuado fácticamente: la pasión y la locura de la cruz.

La temporalidad del *Dasein*, ahora ya en *Ser y Tiempo*, consiste en un *advenir presentando que va siendo sido* (*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*). Es este *advenir* (que en realidad es un movimiento mediante el cual el *Dasein* se hunde en su propia finitud<sup>11</sup>), para el que ha sido ciega la metafísica que no ha hecho la diferencia ontológica, el que es posibilitado por la temporalidad determinada por la muerte. De si se afronta decididamente o no depende la autenticidad de nuestro existir. Así pues, la primacía de *lo sido*, de lo pasado, depende de que la historia misma tenga su raíz en el advenir, en el futuro. Parece que Heidegger reconoce a partir del § 72 de *Ser y tiempo* que la analítica existencial ha resultado unilateral al quedar fuera de consideración el estar vuelto hacia el comienzo (*Sein zum Anfang*) y el extenderse (*Erstreckung*) entre el nacimiento y la muerte<sup>12</sup>. Se ha pasado por alto lo que Dilthey llama “la trama de la vida” (*Zusammenhang des Lebens*)<sup>13</sup>, que no es una mera secuencia de vivencias que tienen que ver con la concepción vulgar del tiempo. Vivencias planteadas como secuencias en las que la única verdadera parece ser la vivencia presente, el ahora. Parece que Nietzsche fue sensible a una forma nueva de pensar el tiempo con su *eterno retorno*. Recuértese a este respecto el pasaje *Del gran anhelo* de *Así habló Zaratustra* donde describe su *pensamiento más profundo* en un diálogo que se establece con su propia alma: «Oh alma mía, yo te he enseñado a decir ‘hoy’ como se dice ‘alguna vez’ y ‘en otro tiempo’ y a bailar tu ronda por encima de todo aquí, ahí, allá»<sup>14</sup>. Sin embargo, según Heidegger, esto sólo fue un conato de un intento de superación que, al final, siguió perpetuando el pensar metafísico representativo. Una idea que se observa particularmente en los análisis que Heidegger realiza sobre el ‘instante’ en Nietzsche. Un instante en el que se condensa la eternidad

11. Así lo define PATOCKA, J., *Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Herder 2003, p. 275.

12. Véase el trabajo de WALTON, R., «Temporeidad e historicidad», en: RODRÍGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Madrid, Tecnos, 2015, pp. 371-397.

13. DILTHEY, W., *El mundo histórico*, México, FCE, 1944, p. 221. Recuértese aquel *dictum* de Dilthey: por las venas del sujeto conocedor que construyeron Locke, Hume y Kant no corre verdadera sangre.

14. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2000, p. 305. Por no recordar aquel otro: «El nombre del portón está escrito arriba: instante (...) Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo» (p. 225).

que no puede ser medida cronológicamente<sup>15</sup>. En realidad, cree Heidegger, la *redención de la venganza*, como paso previo para la superación del hombre actual y la llegada del superhombre, no es sino una nueva forma de relación con el tiempo y, por tanto, el rechazo de todo lo que contraría a la voluntad y tenga algo que ver con el pasado. De esta manera, ese pasado queda redimido al ser continuo retorno una y otra vez<sup>16</sup> en vez de solidificado y encapsulado en un ayer inaccesible. Se intenta así conseguir imprimir al devenir el carácter de ser como expresión máxima de la voluntad de poder que sigue insistiendo, advierte Heidegger, en humanizar el mundo *sintiéndonos en él cada vez más como señores*<sup>17</sup>. Por eso Nietzsche, aun estando en los umbrales de la superación de la metafísica, sigue abigarrado a ella aunque sea desde un pensamiento de la subjetividad ahora entendido ya no *more cartesiano* (como pensar de la conciencia y del alma) sino como pensamiento del cuerpo.

Se tergiversa la concepción de nuestro ser histórico cuando no se entiende que no somos seres históricos porque acontezcan hechos históricos, sino más bien al contrario: pueden sucedernos (*geschehen*) tales acontecimientos porque somos históricos (*geschichtlich*). Lo histórico que merece ser destacado por una fenomenología hermenéutica es precisamente no el mero suceder de los sucesos sino aquello del ser que los hace existencialmente posibles en cuanto sucesos. Esta historicidad constitutiva de las entrañas del *Dasein* está, como no puede ser de otra manera, estrechamente vinculada a la esencia del *Dasein*, a la cura que rezuma de *temporalidad*. Esto es, porque el *Dasein* es temporal en el fondo de su ser, es posible lo histórico. Teniendo en cuenta que ya no se plantea el problema husserliano de la conciencia como unidad en la multiplicidad o corriente de vivencias *en la unidad de su curso*, sino que la temporalidad que otorga *la unidad original de la estructura de la cura* nos pone sobre la pista de una unidad *ex-tatica*.

Cuando la existencia se gesta o sucede de tal modo que asume la posibilidad de la muerte, entonces la existencia encuentra su gestarse original al que Heidegger llama destino (*Schicksal*) y que no puede separarse de lo que Heidegger llama *Geschick* o destino colectivo. La tradición se ha fraguado como la imposibilidad de retrotraerse a lo ya sido precisamente por haber huido de la temporalidad limitada que le es peculiar: la muerte. Asumir esta

15. «Desde este portal del instante corre hacia atrás un largo, eterno callejón: detrás de nosotros hay una eternidad». HEIDEGGER, M., *Nietzsche I*, Madrid, Destino, 2000, p. 243. «Los dos callejones, futuro y pasado, no se chocan, corren uno detrás del otro» (p. 255).

16. Sobre estas cuestiones, puede verse KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, Buenos Aires, Altamira, 1995.

17. Cfr. HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, Madrid, Destino 2000, p. 247.

temporalidad pone al *Dasein* en el *estado de resuelto*, esto es, en la prolongada constancia (*erstreckte Ständigkeit*) de la existencia en su mismidad. No se trata pues de un suceso que pasa en el efímero presente sino de un acontecer (*Geschehen*) que implica tanto movilidad (y no movimiento como sería propio de los entes que no tienen la peculiaridad del *Dasein*) como persistencia (que no es tampoco perdurar, *Beständigkeit*) y que debe ser entendida como estabilidad del sí mismo, *Selbständigkeit*. Existir no es un estar dado, sino que es un realizarse, un gestarse histórico. Considerar al *Dasein* como una ristra de secuencias instantáneas imposibilita el genuino análisis ontológico del extenderse del *Dasein* desde el nacimiento a la muerte. Y es que en la esencia del *Dasein* está ya incluido el *entre* (*Zwischen*) que se relaciona con el nacimiento y la muerte en el que el nacimiento no es algo pasado que ya no está, ni la muerte algo futuro que todavía no ha llegado, sino que el *Dasein* es el *entre* en relación a la unidad que se da entre la condición de arrojado (pasado) y el estar vuelto hacia la muerte (futuro) inherente al cuidado.

Sólo desde la conciencia de esta facticidad puede abriarse el horizonte de la temporalidad. Es esta unidad extática la que, al provocar la unidad y el sentido del relato histórico, ofrece el hilo argumental que pueda explicar el devenir histórico. Sería impropia una historiografía que relatara el pasado como un conjunto de vestigios de lo que ya no es. El *Dasein* no puede ser pasado. El pasado lo tienen los entes que ya no están a la mano. La determinación del pasado en cuanto *Vergangenheit* no corresponde al haber sido (*Gewesenheit*) en cuanto constitutivo de la unidad extática de la temporalidad. La propiedad de la historiografía procede de la consideración del pasado en cuanto apropiado y asumido como herencia de nuestro destino. El problema de la historia debe ser llevado —explica Heidegger— a su *enraizamiento originario*, esto es, al lugar ontológico de la historicidad. «De este modo, junto al pensar que objetiva la historia acontecida que convierte lo pasado en una cosa, se alza un actuar de tipo revolucionario que intenta asir el futuro y hacerse dueño de la historia acontecida»<sup>18</sup>. A esto «no objetivable» de la historicidad de la vida fáctica, le corresponde un carácter de *complimentación* que es histórica, que acontece en la historia que es el *pleroma* del tiempo. A pesar de lo cual y, sin embargo, Pablo, Agustín y Kierkegaard, que han tenido oportunidad de ponerse frente a la experiencia fáctica de la vida de la fe cristiana, se han quedado presos de un tipo de tratamiento metafísico que, al pensar el ser como constante ser presente (*Vorhandenheit*), no han podido entender profundamente la *temporalidad* que da cumplimiento a la vida fáctica.

18. PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, ed. cit., p. 36.

Todo esto nos pone sobre la pista de que la experiencia metafísica del pensar la historia que está constituida por lo óptico de la misma (*Historie*) no satisface y más bien oculta la experiencia fáctica, la experiencia de la finitud y de la historicidad. La existencia auténtica, siguiendo *Ser y tiempo*, consiste en no diluirse la existencia en los entes *que nos hacen frente* y de los que nos *cuidamos*, sino en pensar la existencia en cuanto vuelta hacia la muerte como futuro propio que se retrotrae al haber sido originario marcado por la condición de arrojado. Nosotros, explicará Heidegger en *Ontologie*, estamos en medio de esa caída que ha constituido toda la historia fraguada como encubrimiento de lo originario. Y lo originario es precisamente lo que ahora debe ser pensado mediante el desmantelamiento, el desmontaje, la superación, la deconstrucción de la historia que ha sido siempre la historia del ser objetivado, confundido con el ente. Lo que sucede es que la metodología fenomenológica debe hacerlo así: superar implica previamente asumir y de alguna manera, fenomenológicamente, reducir, esto es, reconducir hasta los cimientos de lo originario para sacar a la luz la historia en cuanto *historia del encubrimiento* que es la *historia del ser*.

## 2. SUPERACIÓN DE LA HISTORIA, SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA

La historia, tal y como se ha entendido desde el conjunto de los vestigios del pasado conectados como en ristas de acontecimientos, es fruto de una determinada manera de entender el ser como ser del ente. Ente entendido como lo objetivable, lo conceptualizable, lo mensurable, lo otro del hombre. Para Heidegger, la metafísica es nuestra historia y la comprensión de esa historia es indispensable para todo filosofar.

Pero a Heidegger no le interesa la historia, precisamente por haber falseado la autenticidad de lo humano en un presencialismo que impide hacerse cargo del ser que ha permanecido oculto en la patencia del ente. Sin embargo, la historia ha de ser asumida para ser superada. De esto trata el comprender histórico en Heidegger. Hay que volver sobre la historia para volver a repetirla pensando lo no pensado, haciendo historia sin atender a lo histórico de la misma sino a la historicidad. Se trata de poner al descubierto la comprensión del ser que constituye la metafísica y también el límite de esa comprensión, lo que en la interpretación de Nietzsche se denominará *el rasgo nihilista de la metafísica*<sup>19</sup>. Y esta tarea es posible exactamente ahora, en el tiempo del final de la filosofía.

19. HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, ed. cit., p. 343.

El pensamiento de Heidegger anuncia, ante el colapso de la metafísica que evidencia el fin de la filosofía, la posibilidad de un nuevo comienzo (*Beiträge*) desde la propia noción de superación de la metafísica. Pensar la metafísica sin *interpretación metafísica de la metafísica* consiste en dejar ser al *ser* y, por tanto, no constreñirlo en las apocopadas estructuras conceptuales de la historia de la metafísica<sup>20</sup>. La no conceptualidad de este pensar que supera la historia, la falta de docilidad metafísica –lo vamos a ver enseguida–, es la mejor señal del camino del ser que es el camino de la historicidad, el camino de lo perpetuamente cuestionable, de la eterna pregunta, en suma, del camino del pensar. Mientras el pensamiento de la historia se ha constituido como la ciencia del ente vertebrada por respuestas, el pensar de la historicidad no es sino constitutivo de envolventes preguntas, de incansables interrogaciones, pues ante el misterio no cabe otra respuesta que no sea otra vez una pregunta.

Por eso, al pensar la historicidad, no hacemos sino tratar de comprender, entendiendo que esta relación hermenéutica entre lo que somos y el ser en el que estamos nos sitúa en la insalvable realidad humana de lo finito, de lo temporal, de lo histórico<sup>21</sup>. En esa relación hermenéutica, el *Dasein* se entiende como *geworfener Entwurf*, un proyecto arrojado lejos ya del concepto de sujeto soberano y autónomo de la Ilustración. No puede olvidarse que el sentido de este arrojamiento le viene dado por la proyección del *Dasein* hacia su poder ser, y el no poder retroceder más acá del estado de arrojamiento es la tesis fundante de la hermenéutica de la facticidad.

¿Qué significa para un pensar que necesita *superar la historia* esto de que la filosofía ya se ha cumplido, que la metafísica ha dado lo máximo de sí? El final de la filosofía cursa como apoteosis de la civilización científico-técnica o cibernética. La tesis es que este final, este acabamiento (*Vollendung*) de la filosofía<sup>22</sup>, no es sólo una consecuencia desafortunada sino

20. «En las que el ser mismo se ha entregado a la determinación en forma de entidad». HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, ed. cit., p. 403.

21. Comprender, explica Gadamer (GADAMER, H. G., *Verdad y método*, ed. cit., p. 324), no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, que diría Husserl, sino que es la forma originaria de realización del *Dasein*, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión en diversas direcciones, la comprensión es el modo de ser del *Dasein* en cuanto que poder ser y posibilidad. Más adelante escribe: «En Heidegger, se hace visible la estructura de la comprensión histórica en toda su fundamentación ontológica, sobre la base de la futuridad existencial del ser humano» (GADAMER, H. G., *Verdad y método*, ed. cit., p. 326).

22. Acabamiento de la filosofía que se refiere al «lugar en el que se reúne el todo (*das Ganze*) de su historia en su posibilidad límite». HEIDEGGER, M., «Das Ende der

más bien un destino consecuente de la metafísica. Las ciencias han asumido como tarea propia lo que fue siempre el intento de la filosofía: exponer –explica Heidegger siguiendo la terminología husserliana– las ontologías regionales (naturaleza, historia, derecho, arte...) e implantar un determinado concepto de teoría que tiene que ver con el dominio del carácter operacional del pensar representativo, que es el pensar calculador. Esa obsesión por transformar creativamente el mundo exterior para dominarlo provoca en el hombre el pensar omniabarcante del razonamiento que reduce lo humano al hacer, al producir<sup>23</sup>, y agota, anula o impide que surja el pensar reflexivo, el pensar *más pensante*. Por eso, insiste Heidegger en que toda la historia de la filosofía, y por supuesto toda la historia, puede perfilarse desde el continuismo que supone el privilegio del ente frente al pensamiento del ser.

Que el ente esté a disposición del *Dasein* ha sido la consecuencia más plausible del sobresaliente papel de la epistemología en la filosofía que arranca en los griegos como metafísica de la representación y culmina apoteósicamente en la modernidad. Así lo explica Heidegger en «La época de la imagen del mundo»<sup>24</sup>. Y toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantendrá dentro de la interpretación de *lo ente* y de la verdad iniciada por el filósofo francés. De hecho, la inversión metafísica llevada a cabo por Marx y Nietzsche, según Heidegger, sigue operando dentro del pensamiento *representacionista*<sup>25</sup>. Pero esto no es un burdo ataque a la modernidad. La metafísica está ya lastrada en sus inicios. Heidegger detecta que en Platón, desde el momento en que la *entidad del ente* se determina como *eidós*, se

---

Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en: HEIDEGGER, M., *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, Max Niemeyer, 1976, pp. 61-80. Hay varias traducciones al castellano; tomamos como referencia «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en HEIDEGGER, M., *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1998.

23. El pensar exacto nunca es el pensar más riguroso, si bien es cierto que el rigor obtiene su esencia de esa clase de esfuerzo con el que el saber preserva siempre la referencia a lo esencial de lo ente. El pensar exacto se vincula a lo ente únicamente en el cálculo y sirve únicamente a aquel. Todo calcular disuelve lo contable en lo contado a fin de usarlo para el próximo recuento. El calcular no permite que surja otra cosa más que lo contable. Cfr. HEIDEGGER, M., *Qué es metafísica*, Madrid, Alianza, 2014, p. 57.

24. HEIDEGGER, M., «La época de la imagen del mundo», en: HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 75-95.

25. «Ningún contramovimiento; pues todos los contramovimientos están en su parte esencial codeterminados por su contra-qué [...]. Y por ello nunca es suficiente un contramovimiento para una transformación esencial de la historia». HEIDEGGER, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Almagesto, 2003, p. 158.

está perpetuando el hecho de que el mundo se convierta en imagen y la verdad en la ‘corrección de la mirada’, *orthotes tes eideos*<sup>26</sup>.

La filosofía, en cuanto metafísica<sup>27</sup>, piensa el ente como ente en la forma del *representar*, pero de un representar que presupone un fundamento: el ser del ente. Este *einai* significa *venir a la presencia*. La esencia de esta venida a la presencia se halla escondida profundamente en el nombre inicial del ser<sup>28</sup>. Y es esta impronta de la presencia la que provoca lo que Heidegger llamará la *estructura ontoteológica* de la metafísica<sup>29</sup>, por la que *lo ente* está siempre en referencia al ser que, a su vez, es concebido como ser de los entes en cuanto a su fundamento, ya sea como causa de lo real, posibilidad trascendental de la objetividad de los objetos, mediación dialéctica del movimiento del Espíritu Absoluto, del proceso histórico de producción, como voluntad de poder, etc.<sup>30</sup>.

A esta forma metafísica de pensar que concibe que la característica suprema del *ov* es el *aei*, *la constancia, la persistencia*<sup>31</sup>, le ha estado oculto, desde Anaximandro hasta Nietzsche, la verdad del ser<sup>32</sup>. Para todos ellos

26. Toda la metafísica, llega a decir Heidegger, habla la lengua de Platón. Y cómo no la de Aristóteles y la de toda la tradición escolástica derivada de él con el descubrimiento, entre otras cosas, de un saber primero que accede al ente primero, acto puro abismado en su propio pensamiento y por tanto poniendo los cimientos de la metafísica *ontoteológica*.

27. Seguimos aquí a HEIDEGGER, M., «El final de la filosofía y la tarea del pensar», ed., cit., pp.78 ss.

28. «Pero para nosotros, *einai* y *ousia*, así como *par* y *apousia*, nos dicen antes de nada lo siguiente: en el presentarse reina de modo impensado y oculto, el presente y la perduración, esto es, se presenta el tiempo. Por consiguiente, el ser como tal es desencubierto por el tiempo. Y así, el tiempo remite al desocultamiento, es decir, a la verdad del ser». Cfr. HEIDEGGER, M., *Qué es metafísica*, ed. cit., p. 84.

29. «La metafísica occidental ya era desde su principio en Grecia, y antes de estar vinculada a este título, ontología y teología». HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 121.

30. Para Heidegger, voluntad de poder y eterno retorno forman parte del pensamiento único de Nietzsche. «La voluntad de poder, en su esencia y por su posibilidad interna, es eterno retorno de lo mismo [...] Nietzsche fusiona aquí las dos determinaciones fundamentales del ente que provienen del inicio de la filosofía occidental: el ente como devenir y el ente como consistencia». HEIDEGGER, M., *Nietzsche I*, ed. cit., pp. 375 y 376.

31. Así se refiere a la metafísica de la presencia en los cursos del semestre de verano de 1941 titulados «El decir inicial del ser en la sentencia de Anaximandro», en HEIDEGGER, M., *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza, 2005, p. 152.

32. Todavía hoy –viene a decir Heidegger– el que se dé un interés por la filosofía no es un testimonio fehaciente de la disposición a pensar. «Sin duda hay hoy una ocupación seria con la filosofía y sus preguntas. Hay un loable derroche de erudición para investigar su historia [...]. Todo ello no nos concede la garantía de que nosotros mismos pensemos

resulta muy extraño este juego de luces y sombras que encierra el concepto de *aletheia* o *el estado de no hallarse en ningún encubrimiento*. Incluso para el propio Husserl, que con su *zurück zu den Sachen selbst* parecía volver a suscitar un nuevo interés por la metafísica. Sin embargo, esta interpretación husserliana de la *aletheia* que culmina en su concepto de evidencia continúa la estela marcada por Platón cuya filosofía transforma el contenido del concepto, explica Heidegger, en puro *no encubrimiento de la presencia, exactitud de la representación y justeza de la enunciación*<sup>33</sup>.

En la Introducción a *Qué es Metafísica*, se pregunta, en esta clave, hasta qué punto la ausencia de la referencia del *Dasein* al ser y el olvido de dicha ausencia han determinado la filosofía de la Edad Moderna y sus epígonos actuales. Qué sería del hombre –se cuestiona Heidegger– si la ausencia del ser abandonase al hombre en manos del ente de manera siempre más excluyente y única, de modo que el hombre quedase carente de la referencia del ser a su esencia y al mismo tiempo ignorante de tal carencia. Y sobre todo, la cuestión filosóficamente más relevante consistiría en saber si todavía podemos percatarnos de algunos síntomas que más que prevenirnos del olvido nos sumergen en la dirección opuesta<sup>34</sup>. Pues bien, esto ya ha sucedido, muchos de esos síntomas son los que revelan la enfermedad de la sociedad tecnificada y pueden resumirse en la consideración de las cosas como objetos de consumo, la consideración de las cosas desde el punto de vista de su productibilidad. Esta es la contrapartida práctica de la historia del pensamiento del ente.

Sin embargo, la propia pregunta *qué es metafísica* pregunta más allá de la metafísica, esto es, nace de un pensamiento que ya se ha introducido en la superación de la metafísica, observa Heidegger<sup>35</sup>. De hecho, la pregunta *qué es metafísica* es la pregunta por el ser. Por eso la propia pregunta presupone un desmantelamiento de la metafísica que implica, siguiendo el doble sentido de *Verwindung*, tanto *reponerse* de la propia metafísica como *remontar*

---

o estemos dispuestos a aprender a pensar. Por el contrario: la ocupación con la filosofía puede simularnos muy pertinazmente la apariencia de que pensamos puesto que filosofamos sin cesar». HEIDEGGER, M., *Qué significa pensar*, Madrid, Trotta, 2005, p. 17.

33. Cfr. HEIDEGGER, M., «Platons Lehre von der Wahrheit», en: HEIDEGGER, M., *Wegmarken*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1967, pp. 109-144. Aquí Heidegger ha insistido en que la verdad es un tránsito. Un tránsito que no se resuelve nunca porque es el tránsito de lo oculto a lo desoculto, en el que lo oculto se refugia pero no desaparece en lo desoculto.

34. Cfr. HEIDEGGER, M., *Qué es metafísica*, ed. cit., p. 75.

35. HEIDEGGER, M., *Qué es metafísica*, ed. cit., p. 49. Más adelante insistirá: «La metafísica piensa el ser en la entidad de lo ente aunque sin poder pensar la verdad del ser en el modo de su pensar».

la metafísica para volver a pensar su origen. La idea de que es urgente un desmantelamiento de la tradición para hacerse con la *cosa misma* recorre la filosofía de Heidegger desde sus primeros pasos fenomenológicos. En *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, vincula la tarea filosófica de remontar la tradición con la necesidad de «sacar a la luz la historia del encubrimiento». Desmontar aquí ya aparece como *retornar*<sup>36</sup>.

Más, el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) no puede ser saldado con el intento de captura del mismo. Fundamentalmente porque la diferencia ontológica radica en que el ser no puede ser objetivado, como se acaba de señalar. La única manera de esta aproximación al ser es reconociendo que el ser es eso, abandono, olvido y que sólo repitiendo y reiterando<sup>37</sup> la historia de ese olvido, que es la única manera posible de *destruir la metafísica*, puede el hombre descubrirse como lugar (*Da*) de la verdad del ser (*Sein*). La tarea de la destrucción no afecta primordialmente al pasado, advierte Jean Grondin, sino al día de hoy, al letargo ontológico del presente. Esta es la tarea del pensar. En esta medida, la intención de la destrucción es positiva<sup>38</sup>. De hecho, Heidegger reconoce que el olvido no tiene efectivamente ningún significado negativo, al menos etimológicamente. En griego significa ocultamiento como cobijo, preservación. De esta manera, sin olvido (*lethe*) no habría desocultamiento y, por tanto, no habría verdad (*a-letheia*).

Volver a pensar lo no pensado es recuperar la historia desde la necesidad de pensar la historicidad para desentrañar de ella lo que quedó reservado y oculto al pensar filosófico. Es un regreso al fundamento de la metafísica<sup>39</sup> que tiene

36. «Desmontar quiere decir aquí retorno a la filosofía griega, a Aristóteles, para ver cómo lo que era originario decae y queda encubierto y para ver cómo nosotros estamos en medio de esa caída». HEIDEGGER, M., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1982, p. 99.

37. La repetición heideggeriana frente a la reflexión husserliana es, según R. Rodríguez, una primera idea de aproximación de lo que es hermenéutica. De esta manera, la actitud filosófica ya no será tanto un giro de la mirada (*Blickwendung*) cuanto una prolongación de ese movimiento de autocomprensión que se encuentra en la vida fáctica. Cfr. RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 1997.

38. GRONDIN, J., «La destrucción hermenéutica fenomenológica de la pregunta por el ser», en: RODRÍGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, ed. cit., pp. 15-37. De la cita, p. 34.

39. Escribe Hölderlin en *Retorno a la patria*: «solamente aquel que busca lo hogareño desde la intemperie es transferido a lo hogareño del suelo natal». Hay que arrancar de más allá —escribe Heidegger en las lecciones del semestre de invierno de 1937-1938— justamente del ser mismo y por vez primera, y por eso, esto es a su vez un comienzo; pero como éste tampoco se da sin el primero, es, por tanto, otro comienzo. Cfr. HEIDEGGER, M., *Posiciones metafísicas del pensamiento occidental*, Barcelona, Herder 2011, p. 47.

que hacerse eco del abismo (*Ab-grund*) de la verdad del ser que da que pensar al pensar pensante mediante un *salto*<sup>40</sup>. Un salto porque no puede decirse que haya continuidad entre la pregunta que guía el proyecto metafísico ontoteológico y la pregunta fundamental por la verdad del ser o por el ser mismo. Se trata de un salto en el sentido de que el pensar deja de tener contenido intencional para pasar a pensar lo indisponible de la verdad del ser, lo hasta ahora impensado de eso que ha sido pensado.

El final de la metafísica es el tiempo de la recapitulación de su historia en el límite de sus posibilidades. Pero esto no significa que el *pensar reflexionante*, que en cuanto pensamiento del inicio es un pensar *rememorante*<sup>41</sup>, tenga ahora una tarea reparadora respecto de lo que no puede ser captado por el pensar representativo. La metafísica, a la que desde Platón hasta Nietzsche, le fue negada la verdad del ser –escribe Löwith– pertenece a la historia del suceder de la verdad en que la verdad se da y se niega<sup>42</sup>. Y es que es el ser el que se da como olvido, como lo reservado y guardado. Por eso al darse se sustrae y al sustraerse nos «arrastra consigo. Cuando estamos bajo la corriente del sustraerse, nos hallamos en camino hacia lo que nos atrae, y nos atrae escapándonos»<sup>43</sup>.

### 3. PENSAR LA HISTORICIDAD: LA AUTENTICIDAD DEL PENSAR

En las lecciones de Friburgo de 1951-52, aclara Heidegger que *lo más merecedor que debe pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos*<sup>44</sup>. Ello no se debe a que los hombres no se dirijan suficientemente bien a aquello que da que pensar, sino al hecho de que lo que merece ser pensado se aparta de nosotros, se ha apartado desde hace tiempo sustrayéndose de una manera tal que, sin embargo, le hace conservar una *peculiar e incomparable cercanía*<sup>45</sup>.

40. «La superación solo es posible y creativa cuando se realiza desde su propio fundamento inicial y, por tanto, oculto: como salto». HEIDEGGER, M., *Posiciones metafísicas del pensamiento occidental*, ed. cit., p. 73.

41. Para Löwith, el pensamiento de Heidegger sobre el ser es una ‘remembranza’ (*andenken*); no en vano pensar es *Denken* que, por cierto, Heidegger aproxima etimológicamente a *Danken*, agradecer, en cuanto que el pensar de ser agradecido al ser. Cfr. LÖWITH, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, FCE, 2006.

42. LÖWITH, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, ed. cit., p. 232.

43. HEIDEGGER, M., *Qué significa pensar*, ed. cit., p. 20.

44. *Ibid.*, p. 17.

45. *Ibid.*, p. 79.

Al pensar en la técnica moderna, en la que el objeto es fruto de una voluntad de poder humana, a la vez que el hombre se sabe, como sujeto, atrapado por el objeto, se ha descubierto el modelo de lo que puede resumir el legado filosófico de Heidegger: la íntima copertenencia entre hombre y ser. Lo que merece ser pensado es este *Ereignis* que nos permite anticipar, en la constatación de la íntima relación de la técnica con el hombre, la íntima vinculación, también, entre el *Dasein* y el ser. Lo inicial del pensar que todavía no ha sido pensado mediante el pensar es precisamente que la verdad del ser es tanto el acaecimiento propicio como la retirada o la demora en la comparecencia del fundamento y el hombre que, como signo abierto, se encuentra en una permanente remisión recíproca con la verdad del ser. Hombre y ser no se copertenecen ópticamente sino ontológicamente, en la medida en que esa copertenencia acontece, es histórica. Desde los orígenes del pensar, lo vamos a ver enseguida con *La sentencia de Anaximandro*, se sabe que el pasado del haber sido arrojado y el futuro que adviene en forma de apertura y de proyecto, en forma de contingencia propia de un ser de posibilidades, están siempre vinculados.

De este modo, el pensar auténtico vuelve a remitirnos a esa posible síntesis entre las dos etapas de Heidegger marcadas por la controvertida *Kehre*, ya que el pensar no sólo determina lo que el hombre es, diferenciándolo de los demás entes precisamente en que por el pensar se abre al ser, sino que el ser, nada es sin referencia al pensar. Ser y hombre, escribe Pöggeler, no son algo que primero tuvieran consistencia por sí mismos y luego se necesitaran *more dialectico* sino que ellos son únicamente «en la transferencia, en la apropiación que va del uno al otro»<sup>46</sup>.

En nuestra opinión, lo que signifique pensar la historicidad debe ponerse en relación con lo que desde los primeros momentos de su *Hermenéutica de la Facticidad* y sobre todo desde *Ser y tiempo* se entendió como la esencia del *Dasein*: el *cuidado*. La *Sorge* o la *cura* constituye la anticipación de una realidad todavía por venir. *Anticiparse-a-sí (sich-vorweg-Sein) estando-ya-en-el (mundo) en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo)*, es la definición del modo de ser del *Dasein*<sup>47</sup> que determina la prioridad temporal de futuro como estructura fundamental de la existencia humana esencialmente proyectiva frente al exclusivo interés por el presente propio de la temporalidad de los entes

46. PÖGgeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, ed. cit., p. 156.

47. Seguimos aquí la traducción de Rivera: HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, § 41. Nunca podemos hacernos ajenos al cuidado pues se da «existencialmente a priori antes es decir, desde siempre, en todo fáctico comportamiento y situación del *Dasein*».

que meramente subsisten (*Vorhandenheit*), entendiendo ya, al menos en el contexto de *Ser y tiempo*, hasta qué punto subsistir se opone a *ex-sistir*. La noción eminentemente teórica de intencionalidad como relación fecundamente teórica entre el sujeto y el objeto abanderada por la fenomenología, deja paso a otra relación más fundante y filosóficamente obviada, una relación pre-teórica entre el hombre y los entes: el cuidado. Pero el cuidado, después, cuando el pensar se desplace de la cuestión de la existencia a la de la verdad que acontece como algo indisponible para el propio pensamiento, puede entenderse, en nuestra opinión, como una consecuencia de la íntima copertenencia entre ser y hombre marcada por el inapelable pastorear de éste en cuanto *tener que* reunir para cobijar lo disperso ante sí, sin que este cobijo implique que lo cobijado sea puesto a su disposición. Por cierto que el *logos* es ya una facultad peculiar de reunión, de cobijo de lo disperso<sup>48</sup>. Por eso, aunque el obrar no puede ser entendido nunca como un obrar en el sentido de producción de efectos técnicos, como el obrar es un actuar debe entenderse «como un dar la mano, ayudar, preparar»<sup>49</sup>.

El pensar la historicidad nos permite aventurar que la filosofía ahora, en tiempos postfilosóficos, tiene que ver precisamente con esa actitud en la que el hombre se acostumbra a familiarizarse con el misterio que lo envuelve tanto como le sugiere meditación tras meditación, volver a lo mismo<sup>50</sup>, a lo que al hombre le va, sin que de ello pudiera obtenerse respuesta ninguna sino distintos grados de aproximación al fundamento, sin fondo y por tanto abismal (*Ab-gründigste*) de todo.

48. «El ser verdadero del logos –explicó en *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 37–, es el *aletheuein*». El *lógos* tiene el carácter de *intérprete* en el doble sentido de *Kundgebung* y *Auslegung*, esto es, en el doble sentido de manifestación e interpretación: «Hence, the general direction of the early Heidegger's approach is set out: trough logos as hermeneia to the copformance of ousia/aletheia». SHEENAN, TH., «Hermeneia and apophansis. The early Heidegger on Aristotle», en: VOLPI, F., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, 1988, pp. 67-80, de la cita p. 70. Unas pocas páginas después, Thomas Sheenan aclara que ya en el Fragmento 93 de Heráclito se dice que en el oráculo de Delfos, el dios Apolo con su *oute legei, oute kriptei...* muestra hasta qué punto el decir significa desocultar, destapar, revelar. «Logos is a synthetic disclosure, and for that reason disclosure can take the form of speech, where nouns and verbs are synthesized for the purpose of expressing one's pathos, one's disclosive submission to the world» (art. cit., p. 74).

49. BIEMEL, W., «Heidegger como maestro fenomenológico», *Taula* 13-14 (1990), p. 30.

50. *Lo mismo (tauta)* nombra, según lo explica en «El decir inicial del ser en la sentencia de Anaximandro», «aquello hacia lo cual todo el pensar inicial dirige su pensamiento: la mismidad de aquello que es salida de la *proveniencia* y entrada en la *desaparición*». HEIDEGGER, M., *Conceptos fundamentales*, ed. cit., p. 152.

Pensar la historicidad es pensar nuestro tiempo como el tiempo de la transición, el tiempo del *entre*, el tiempo de «los dioses huidos y del dios venidero»<sup>51</sup>, del *ya* pero *todavía no*, el tiempo del estar despiertos. Y aquí toca descubrir una nueva forma de pensar que piense esto que sucede. Que no es nada, porque no es ente, pero que es acontecimiento, acaecimiento propicio (*Das Ereignis ereignet*)<sup>52</sup> que en cuanto trata de ser apresado, de ser respondido *entitativamente*, se sustrae. No se trata de pensar de otra manera para que el ser no se sustraiga, ya que el sustraerse como el presentarse son parte del acontecimiento apropiante que es el ser. Se trata de pensar, de meditar este *claro abierto* en el que acontece el inicio del pensar que ya habla, como sucede en Anaximandro, de lo que posibilita el aparecer y el retrotraerse de lo existente.

Según Heidegger, en la sentencia de Anaximandro aparecen dos palabras clave: nacimiento y muerte, que él traduce como *provenir* y *escapar* o *transcurrir*, y que además son parte constitutiva de todo movimiento. La sentencia muestra cómo ya desde antiguo el ser ha sido concebido como devenir. Un devenir este del pensar inicial que no ha sido pensado ni por el concepto de devenir de Hegel o de Nietzsche. En suma, dice Heidegger, la sentencia dice que el ser es *irrupción de la presencia* sin que esto implique necesariamente constancia en la *consistencia que persiste*, es decir, sin que esto suponga el inicio de la metafísica de la presencia. El *provenir*, lo que Anaximandro llama *genesis*, no puede significar el abandono de aquello a partir de lo cual sale a la luz ese provenir. De este modo, el regreso al inicio del pensar es «el regreso hacia el a-partir-de-donde *en cuanto plenitud de la irrupción de la presencia*»<sup>53</sup>. La *irrupción de la presencia* es la *demora* en cuanto tránsito de la *proveniencia* a la desaparición. Es la *ocultación desocultante*<sup>54</sup>.

La tarea del pensar en este tiempo postmetafísico y postfilosófico es no tanto la de clarear la sombra, como intentó hacerlo el platonismo y toda la historia de la metafísica subsiguiente, sino la de mostrar la historicidad en lo crepuscular del mostrarse de la verdad en el que lo patente, lo revelado, lo presente, lo cierto, lo *positum*... siempre remiten a lo latente, lo ausente, lo incierto, lo no pensado. Y para esto se queda corto el decir de la filosofía, para esto el lenguaje del pensar está más que del lado de la ciencia, del lado del poetizar; más que sometido al concepto, libre con el decir de la metáfora... Y por ello también

51. HEIDEGGER, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 67.

52. HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, ed. cit., p. 400.

53. HEIDEGGER, M., *Conceptos fundamentales*, ed. cit., p. 154.

54. Cfr. HEIDEGGER, M., «El decir inicial del ser en la sentencia de Anaximandro», art. cit., p. 150.

el cuidado es una actitud para con el lenguaje<sup>55</sup>, para con la palabra que tiene que albergar la verdad del ser, para el pensar que consiste precisamente en el encuentro por el que el ser llega a ser lenguaje. Pero albergar nunca es colapsar. Por eso el lenguaje, aun siendo *la casa del ser*, no es una construcción del ser humano para su protección, sino la intemperie en la que el pensar no puede hallar cobijo en una palabra que subsuma lo que de por sí es inefable. El lenguaje de los poetas es ahora, en el tiempo en que el pensar es más meditación que respuesta, el *Ereignis* en el que se descubre el misterio que entreadviene al hombre y al ser, y que, así, aclara al tiempo que oculta<sup>56</sup>.

Pensar la historicidad es tanto como reconocer que lo que da que pensar es la huella de un vacío que se hace intransitable con los rudimentos tradicionales de la metafísica. Por eso el pensar ya no histórico nos pone ante la pista de lo ineluctable que es, cómo no, lo inefable precisamente por la nada. La trascendencia del *Dasein*, ese estar *allende* el ente, solo es concebible mediante la nada (*Das Nichts*) que posibilita todo cuestionar y todo conocimiento. *Dasein* –explica Heidegger– es estar sosteniéndose en la nada. De ahí que, decir el ser sea siempre una tarea paradójica, metafórica pero necesaria para el pensar. A ello se refiere Heidegger cuando en las «Palabras conductoras para la meditación sobre el ser» escribe: El ser es lo más vacío y al mismo tiempo la exhuberancia; el ser es lo más común y al mismo tiempo lo único; el ser es lo más comprensible y al mismo tiempo la ocultación; el ser es lo más desgastado y al mismo tiempo el origen; el ser es lo más fiable y al mismo tiempo el a-bismo; el ser es lo más dicho y al mismo tiempo el acallamiento; el ser es lo más olvidado y al mismo tiempo el recuerdo interiorizante; el ser es lo más coactivo y al mismo tiempo la liberación<sup>57</sup>.

## CONCLUSIONES

El pensar esencial, el pensar auténtico es el pensar que piensa el ser y, por tanto, que capta la nada en cuanto el retirarse o el ocultarse del ser

55. En la I Parte de *Einführung in die phänomenologische Forschung*, dedicada a los conceptos de *fenómeno* y *logos* en Aristóteles, aclara que el lenguaje determina al hombre como un ser de posibilidades. De modo que *hablar* es ya la manera privilegiada de *ocuparse*. Cfr. HEIDEGGER, M., *Introducción a la investigación fenomenológica*, Madrid, Síntesis 2006, p. 40.

56. Pensar, viene a decir Heidegger en *Carta sobre el humanismo*, es trabajar por hacer manifiesta la vinculación entre la *ex-sistencia* del hombre, que es su esencia, y la verdad del ser que no *transcurre* sino que simplemente *ocurre*.

57. Son algunos de los títulos de los párrafos de la sección. Cfr. HEIDEGGER, M., *Conceptos fundamentales*, ed. cit., p. 84.

que no ha sido pensado todavía y que posibilita el pensar la historicidad. La historicidad es tanto como el carácter abismático de la verdad del ser constituido por el ocultarse que refiere a lo infinito con quien lo finito del hombre está íntimamente en conjunción recíproca. Este pensar queda (y quedará siempre so pena de tergiversarse otra vez en un pensar metafísico) como tarea pendiente. Ahora bien, pensar la historicidad al modo metafísico es traicionarla. Y de esta hazaña ya sí sería responsable el hombre que, en los tiempos en los que resulta abismado por la apoteosis de la técnica, tiene la posibilidad de dejarse iluminar por el ser, de existir auténticamente, de pensar, de comprender. Pensar es (re)descubrir que el hombre pertenece a la verdad, y no a la inversa. Pensar es abrir caminos, interrogar preguntas... La tarea pendiente es, pues, el *cambio de acorde* en el pensar para que, en el mundo técnico y metafísico sea visible translúcidamente esto que el pensar inicial dejó apuntado y que sólo un lenguaje próximo al poetizar de Hölderlin puede pensar: que el olvido no debe olvidarse.