

# **Pensamiento, existencia e historicidad: sobre la posibilidad de superación de la metafísica**

**Daniel Quiroz Ríos**

## **Resumen**

Uno de los aspectos característicos de la obra de Martin Heidegger es el constante diálogo que sostuvo con la tradición filosófica de Occidente y, particularmente, con lo que él denominó “pensamiento metafísico”. En el presente ensayo se analizan los fundamentos de este diálogo y el modo como se articuló el proyecto heideggeriano de la superación de la metafísica, tomando como hilo conductor tres conceptos centrales de su obra: existencia (*Ek-sistenz*), pensamiento (*Denken*) e historicidad (*Geschichtlichkeit*). De este modo, se pretende poner de relieve la exigencia de un posicionamiento histórico-historiográfico implícito en la tarea de pensar y la superación de la metafísica, mismo que el filósofo alemán asume desde sus escritos de juventud.

**Palabras clave:** Repetición, destrucción, historiografía, pensamiento histórico.

## **Introducción**

Lo primero que es importante dejar en claro es que el interés que motiva el presente trabajo no debe ser entendido en el sentido de la búsqueda de los procedimientos necesarios para superar el pensamiento que Martin Heidegger denominó “metafísico”. En todo caso, diría que su filosofía no se constituye como una preceptiva de tal cometido. Lo que se ha planteado como problema es la posibilidad misma de pensar la superación de la metafísica; y esto no en el sentido de una actitud escéptica, sino como un esfuerzo por comprender tal posibilidad desde los elementos que la hacen posible.

El despliegue de esta inquietud plantea por lo menos tres problemas que, cuando menos, deberán quedar esbozados, a saber: ¿qué es la metafísica?, ¿cuál es el sentido de su superación?, y ¿en qué radica su necesidad? Resultaría absurdo pretender darles solución en este espacio —si es que de algún modo fuera siquiera concebible algo así como una solución a tales problemas—; sin embargo, eso no significa que simplemente los vaya a pasar por alto. Por el contrario, en la medida en que la inquietud central sea atendida, se pondrá de relieve

la necesidad de un planteamiento explícito de estas preguntas haciéndolas transparentes en su problematicidad y, en esa medida, en su actualidad. De momento basta con mencionar que la metafísica no sólo es el modo particular en que Occidente ha configurado su pensamiento, sino, tomando las palabras de Alberto Constante: “una forma de estar y ser en el mundo, el modo específico de configurarse el mundo que define la historia de Occidente”.<sup>1</sup>

El hilo conductor de este ensayo está marcado por tres conceptos que considero fundamentales para comprender la posibilidad de superación de la metafísica, mismos a partir de los cuales se ha estructurado: existencia (*Ek-sistenz*), historicidad (*Geschichtlichkeit*) y pensamiento (*Denken*).<sup>2</sup> En este sentido, en la primera parte se analizará la concepción heideggeriana del hombre en tanto *Dasein* —cuya esencia es la existencia— en oposición a la concepción metafísica de *animal rationale* o sujeto de conocimiento. No está de más anticipar que la principal crítica que Heidegger dirigió a dichas concepciones es que pasaron por alto la esencial relación del hombre con el ser, fundando el característico olvido del ser en la historia de la metafísica. De tal modo, ahí se tendrá una primera aproximación al significado de la metafísica y los problemas que la envuelven.

En el segundo apartado se particularizará el análisis del *Dasein* y la existencia en el concepto de historicidad que, en palabras de Jorge Eduardo Rivera, se constituye como “el carácter «aconteciente» de la existencia humana”.<sup>3</sup> De cierta forma ahí encontraremos el núcleo del ensayo, pues, como trataré de mostrar, es la historicidad la estructura fundamental que posibilita la superación de la metafísica. He dejado para la última parte el concepto de pensamiento —entendido como pensamiento de la verdad del ser—, debido a que esta es la

---

<sup>1</sup> Alberto Constante, *Heidegger: el «otro comienzo»*, p. 12.

<sup>2</sup> Aquí es necesario realizar una precisión conceptual con respecto a la diferencia entre “existencia” y “existencia”. Cuando escribo existencia me refiero a la esencia del *Dasein*, es decir, a la apertura al ser, y no al sentido corriente del “estar ahí” del ente, la existencia. El manejo de estos términos resulta problemático ya que el significado alemán de *Dasein* es existencia. Por ello desde *Ser y tiempo* se aclara, a raíz del sentido compuesto de la palabra, que *Dasein* (*Da-Sein*) no es tomado en el sentido vulgar del estar ahí, sino como apertura del ser en el ente humano (por ello también he decidido no utilizar la traducción propuesta por Gaos como “Ser-ahí”, pues, en buena medida, esta interpretación evoca sólo uno de los múltiples sentidos que el concepto tiene, anulando su riqueza polisémica). Esto tampoco significa que *Dasein* y humano puedan ser entendidos como sinónimos, pues el *Dasein* es humano pero el humano no necesariamente es *Dasein*. La diferencia radica en la condición que se tiene con respecto al ser y deberá ser tomada en cuenta a lo largo del ensayo. La apertura al ser no es facultad humana, sino experiencia del *Dasein*, y esta experiencia es la existencia, palabra con la que Helena Cortés y Arturo Leyte tradujeron *Ek-sistenz* en la *Carta sobre el humanismo*. Esta distinción no siempre se hace explícita en los trabajos de algunos comentaristas, por ello es necesario señalar que cuando aparezca en alguna referencia textual “existencia”, debe ser entendida en el sentido de *Ek-sistenz*, a menos que se indique lo contrario.

<sup>3</sup> Jorge Eduardo Rivera, “Notas del traductor” en Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 455.

experiencia originaria en la que acontece la superación. Sin embargo, lo que ahí me interesa no es simplemente comprender por qué en el pensamiento está la superación de la metafísica, sino principalmente profundizar en el vínculo que hay entre pensamiento e historicidad. Como ya se habrá podido suponer, lo que sugiero es que el pensamiento tiene el modo fundamental de ser de la historicidad, y, en ese sentido, que todo pensamiento es histórico. Ahora resta indagar en el significado e implicaciones de esta afirmación. Sin más, comencemos con el primero de los conceptos.

### **I. *Dasein* y ex-sistencia: el problema del ser y la esencia del hombre**

En cierto sentido, me atrevería a decir que este par de conceptos —*Dasein* y existencia— con frecuencia resultan ser los más familiares de todo el plexo conceptual heideggeriano, exceptuando únicamente, quizá, su concepto de ser. Sin embargo, esto no significa que sean también los más comprendidos; por el contrario, es esta misma familiaridad la que permite que sean prestos con mayor frecuencia a confusiones y malentendidos. Ejemplo de esto lo podemos encontrar en la recepción que tuvo la ontología fundamental de Heidegger en Francia, particularmente la que dio pie al desarrollo del existencialismo humanista de Sartre y que, posteriormente, el propio filósofo alemán tildaría en su *Carta sobre el «humanismo»* de simple inversión de una postura metafísica.<sup>4</sup> De tal modo, para una mejor comprensión de estos conceptos, y particularmente el de existencia, me remitiré a las motivaciones que dieron lugar a su constitución.

Lo primero que es importante dejar en claro con respecto a la relación entre estos conceptos es que la existencia es la esencia del *Dasein*. Por supuesto, tal como se ha señalado unas líneas más arriba, esta esencia no debe ser entendida en el sentido lógico de *potentia* o sustancia. Cuando Heidegger habla de esencia se refiere al modo originario de ser que, para el caso concreto del *Dasein*, “justamente consiste en ser una existencia”.<sup>5</sup> Tomemos un fragmento de la *Carta* donde Heidegger expresó brevemente el significado de la existencia, para ahondar en su sentido: “A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia”.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Como el propio Heidegger lo señala, el meollo de este malentendido se encuentra en el sentido lógico que conservan los conceptos de existencia y esencia en tanto *actus* y *potentia*, mismo que se puede apreciar en la célebre expresión sartreana: “la existencia precede a la esencia”. Martin Heidegger, “Carta sobre el «humanismo»” en *Hitos*, p. 270. En adelante me referiré a este texto únicamente como *Carta*.

<sup>5</sup> Carlos Herrera de la Fuente, *Ser y Donación. Recuperación y crítica del pensamiento de Martin Heidegger*, p. 44.

<sup>6</sup> Martin Heidegger, “Carta sobre el «humanismo»”, p. 267.

A esta expresión filosófica que da cuenta de la existencia es necesario hacerle una importante aclaración. El hecho de que se hable de “claro del ser” no significa que la existencia sea el lugar donde el ser se presenta con determinada claridad, es decir, donde el ser se muestre, pues el mostrarse es un fenómeno exclusivo del ente y, por tanto, estaríamos pasando por alto la diferencia ontológica expresada en *Ser y tiempo*: “el «ser» no es lo que se dice un ente”.<sup>7</sup> El sentido de la expresión de Heidegger está referido a —por decirlo de algún modo— la relación íntima entre el ser y el *Dasein*. Esto, de cierta forma, es algo que ya en *Ser y tiempo*, e incluso antes, Heidegger había señalado: “*La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein.*”<sup>8</sup> Pero, ¿de dónde surge la necesidad de expresar esta relación entre ser y *Dasein*?

Durante mucho tiempo se ha mencionado que la cuestión fundamental que marcó la trayectoria filosófica de Heidegger de principio a fin es la pregunta por el sentido del ser. Más allá de las objeciones que a esta afirmación le podríamos plantear, lo que nos interesa es mostrar la relación que esta preocupación por el ser tiene con la necesidad de realizar una concepción originaria del hombre. En el §2 de *Ser y tiempo* Heidegger distinguió tres elementos estructurales de la pregunta por el sentido del ser del siguiente modo: 1) lo puesto en cuestión, que en este caso es el ser; 2) lo preguntado, que aquí es el sentido del ser; y, por último, 3) lo interrogado, que, en este caso, dado que “ser quiere decir ser del ente”,<sup>9</sup> es el ente respecto de su ser.

El problema que esto suscita es que se debe determinar “¿En cuál ente se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser?”.<sup>10</sup> La respuesta a esta cuestión es de sobra conocida, pues, si de algún modo pudiéramos hablar de un ente privilegiado para leer en él el sentido del ser, ese ente sería el mismo que plantea la pregunta, que en todo caso somos nosotros mismos; el *Dasein* es el ente privilegiado, pues a su ser le va la comprensión del ser, y precisamente por ello Heidegger dirá, dos años después en su lección inaugural titulada *¿Qué es metafísica?*, que “toda pregunta metafísica sólo puede ser

---

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, p. 13. Las referencias a *Sein und Zeit* variarán entre la versión de José Gaos y Jorge Eduardo Rivera dependiendo de la claridad con que algún pasaje particular sea expresado.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera p. 33.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>10</sup> *Idem.*

preguntada de tal modo que aquel que la pregunta —en cuanto tal— está también incluido en la pregunta, es decir, está también cuestionado en ella”.<sup>11</sup>

En este sentido, la motivación que dio lugar al concepto de existencia como esencia del *Dasein* ha sido la necesidad de *repetir* la pregunta que interroga por el ser, tal como el propio Heidegger lo planteó en el §1 de *Ser y tiempo*. Y aquí nuevamente es necesario hacer una precisión conceptual. El término alemán que Heidegger utiliza es *Wiederholung*, y tal como en sus *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* lo aclara, no debe ser tomado en el sentido corriente de imitación de algo ya hecho, sino como el acto mediante el cual se lleva a cabo la comprensión: “*comprender* no significa aceptar sin más el conocimiento establecido, sino repetir: repetir originariamente lo que es comprendido en términos de la situación más propia y desde el prisma de esa situación”.<sup>12</sup>

Después de esta aclaración, aparece con cierta evidencia el posicionamiento histórico que implica un cuestionamiento ontológico como el que plantea Heidegger a lo largo de su obra. Por ello, diré que, si bien la pregunta por el sentido del ser se ha interpretado como el hilo conductor de su pensamiento, la motivación que ha dado lugar a esta pregunta ha sido la necesidad de pensar en la superación de esa historia que, en todo caso, ha condicionado nuestra estancia en el mundo y el modo de estar en relación con los entes, y que, no está de más decir, desde hace tiempo se ha tornado problemática. Aquí valdría la pena retomar las palabras de Carlos Herrera, quien menciona con respecto al pensamiento de la verdad del ser que: “Volver a ese pensar original es la forma en la que, según nuestro autor, se puede proponer un nuevo comienzo de la historia occidental. Eso es a lo que él llama *superación de la metafísica*.”<sup>13</sup>

Sin embargo, para “volver a este pensar original”, es necesario plantear la esencial relación del hombre con el ser, frente a concepciones metafísicas como la de *animal rationale* y sujeto de conocimiento. Por ello, aparentemente podríamos encontrar una respuesta en el humanismo entendido como un esfuerzo por reconducir al hombre a su esencia, pero de esto surge nuevamente una objeción de Heidegger, y es que los distintos humanismos que conocemos dependen de las diversas concepciones que se tiene de la libertad y naturaleza del

---

<sup>11</sup> Martin Heidegger, “¿Qué es Metafísica?” en *Hitos*, p. 93.

<sup>12</sup> Martin, Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, p. 33. En adelante me referiré a este texto únicamente como *Informe Natorp*.

<sup>13</sup> Carlos Herrera, *Ser y donación*, p. 38.

hombre, y no de la comprensión del sentido del ser.<sup>14</sup> Aquí valdría la pena referir las palabras de Heidegger:

Por muy diferentes que puedan ser estos distintos tipos de humanismo en función de su meta y fundamento, del modo y los medios empleados para su realización y de la forma de su doctrina, en cualquier caso, siempre coinciden en el hecho de que la humanitas del homo humanus se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad. Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. *Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica.*<sup>15</sup>

Dicho lo anterior, se presenta de manera clara el rasgo que para Heidegger ha caracterizado la historia de la metafísica: el olvido del ser. Este olvido no tiene la connotación de un descuido que, por una desafortunada coincidencia, tuvo lugar en determinada época histórica y se extendió hasta nuestros días. Por el contrario, el olvido es un fenómeno originario del hombre, quien, al estar sujeto la mayor parte del tiempo a la cotidianidad, se mantiene en una actitud natural frente al mundo; dicho sea de otro modo, en una comprensión mediana del ser. En ese sentido, el olvido da lugar a lo que Heidegger llamó “caída” en la medida en que obstruye la posibilidad de pensar la donación de sentido que subyace en toda experiencia humana con lo ente. De tal forma, la caída se constituye como la relación cotidiana con el mundo en la que el significado de las cosas se presenta como una obviaidad.

Ante la caída, Heidegger plantea la reconducción del hombre a su esencia a través de una *analítica existencial*, cuyo cometido es hacer transparente al *Dasein* en sus estructuras fundamentales. A su vez, el problema de la relación del hombre con el mundo, que antaño se había circunscrito a la filosofía en términos de teoría del conocimiento, adquiere un nuevo sentido eminentemente ontológico, en el que ya no es suficiente preguntar por los modos como se hace inteligible lo real, sino penetrar en las estructuras previas que posibilitan y condicionan nuestra relación con el mundo. A tal transparencia Heidegger la denominó “cuidado”, y tal como se mostrará más adelante, no depende de una serie de conocimientos teóricos, sino de un cambio de actitud frente a las cosas. De este modo, llegamos a la segunda parte de este trabajo, en la cual profundizaremos en una de esas estructuras fundamentales

---

<sup>14</sup> Martin Heidegger, “Carta sobre el «humanismo»”, p. 265.

<sup>15</sup> *Idem*. Las cursivas son mías.

del *Dasein* que, tal como trataré de mostrar, ocupa un lugar primordial en la comprensión de la posibilidad de superar la metafísica, a saber: la historicidad (*Geschichtlichkeit*).

## II. De la historicidad del *Dasein* a la superación de la metafísica

Como ya se ha mencionado, uno de los fenómenos originarios del hombre es lo que Heidegger denominó “caída”. Si bien, este fenómeno tiene dos expresiones distintas, en el fondo deben ser entendidas como dos caras de una misma moneda cuyo valor es el olvido del ser. Su primera expresión es el hombre como reflejo del mundo. Para ocupar la terminología empleada en la *Carta*: la interpretación que el hombre hace de sí mismo recae en el “lenguaje bajo la dictadura de la opinión pública”.<sup>16</sup> La segunda expresión de la “caída” —y la que más nos interesa— se da al quedar el *Dasein* “a merced de su propia tradición, más o menos explícitamente asumida”.<sup>17</sup>

Ahora bien, como ya se había mencionado, el correlato resolutivo de la “caída” se encuentra en el “cuidado”, es decir, en la transparencia ontológica del *Dasein*, y, tal como Heidegger advierte en *Ser y tiempo*: “El ser del *Dasein* tiene su sentido en la temporeidad.”<sup>18</sup> Debido a que, más que la temporeidad, lo que nos interesa es comprender la historicidad, sólo haremos un par de aclaraciones básicas acerca de tal concepto. En primer lugar, es importante señalar que la temporeidad es la concepción originaria del tiempo que, de acuerdo al planteamiento de Heidegger, ha quedado olvidada en el predominio de una concepción vulgar (*vulgär*) cuyo origen se encuentra en la *Física* de Aristóteles.<sup>19</sup> La principal crítica dirigida a la concepción aristotélica del tiempo es que se constituye de un modo impersonal dando lugar a la idea de un tiempo infinito y cuantificable.<sup>20</sup> Como consecuencia —señala

---

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 262.

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, p. 42.

<sup>18</sup> *Ibid*, p. 40. El término que aquí aparece como temporeidad es la traducción propuesta por Jorge Eduardo Rivera a *Zeitlichkeit*, y no debe ser confundido con la “temporiedad del ser” (*Temporalität des Seins*).

<sup>19</sup> *Ibid*, p. 433-434.

<sup>20</sup> Aunque, tal como Enrico Berti ha mostrado, la complejidad del concepto aristotélico de tiempo difícilmente podrá ser apreciada a partir de una visión parcial de los textos del filósofo estagirita. En la *Metafísica*, en la *Ética*, en la *Poética* y en la *Retórica*, hay una aproximación al tiempo humano, en el que aparecen ya algunas características que Heidegger atribuirá a su concepción originaria del tiempo. Con esto, no se pretende demeritar la propuesta de Heidegger en *Ser y tiempo*, sino dar cuenta del intenso diálogo con la tradición metafísica y el alcance de su apropiación productiva: “Esta es una tendencia que Heidegger muestra continuamente: Heidegger critica a Aristóteles, pero al mismo tiempo toma algunos conceptos de la filosofía aristotélica y se los apropia, utilizándolos en su propia filosofía”. Enrico Berti, *Ser y tiempo en Aristóteles*, pp. 29-30.

Heidegger— el *Dasein* emprende la “huida ante su existencia propia [...] una huida ante la muerte”.<sup>21</sup>

En el marco de la crítica al concepto vulgar de tiempo, se pone de relieve el reconocimiento de la esencia del *Dasein* en la finitud. Pero colocar la finitud en el núcleo del problema de la existencia implica algo más que señalar la muerte como destino inminente del hombre. Esencialmente, la finitud significa la ausencia de un fundamento fijo que rijan el movimiento de la existencia. Las implicaciones que este reconocimiento tiene me parece que son expresadas magistralmente por Ortega y Gasset en su ensayo *Historia como sistema*, donde afirma que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*.<sup>22</sup> Es por ello que la historicidad, como un “modo de ser tempóreo del *Dasein*”<sup>23</sup> y, particularmente, como “la ‘estructura del ser’ del ‘gestarse’ del [Dasein]”,<sup>24</sup> se encuentra al centro del problema de la finitud y la existencia. Dicho lo anterior, podemos continuar pensando las implicaciones del ocultamiento de la historicidad en la concepción vulgar del tiempo y, particularmente, en el problema de la asimilación de la tradición en tanto expresión de la caída.

La aclaración del concepto de historicidad se encuentra, antes que en el Capítulo Quinto de la Segunda Sección de *Ser y tiempo*, en el §6 de la Introducción, donde se proyecta la tarea de una destrucción de la historia de la ontología.<sup>25</sup> Lo primero que es importante decir acerca de la destrucción o desmontaje de la tradición es que no tiene el sentido negativo que en primera instancia nos podría sugerir dicho concepto. No se pretende desechar todo lo que se ha pensado para comenzar de cero. El sentido de la destrucción es positivo en la medida en que se busca una “apropiación productiva [del pasado]”.<sup>26</sup> Sin embargo, para que pueda haber una efectiva apropiación es necesario des-encubrir la historicidad que responde a una condición originaria del *Dasein*:

El Dasein «es» su pasado en la forma propia de *su* ser, ser que, dicho elementalmente, «acontece» siempre desde su futuro. En cada una de sus formas de ser y, por ende,

---

<sup>21</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, p. 437.

<sup>22</sup> José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, p. 55.

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, p. 40.

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, p. 30.

<sup>25</sup> Una aproximación más profunda, y también más justa, al valor del §6 de *Ser y tiempo* con respecto al problema de la relación entre pensamiento histórico e historiografía la podemos encontrar en el trabajo de Roberto Fernández Castro, “Historicidad e historiabilidad: una distinción fenomenológica a propósito del parágrafo seis de *Ser y tiempo*” en *La experiencia historiográfica*, pp. 97-107.

<sup>26</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, p. 42.



también en la comprensión del ser que le es propia, el *Dasein* se ha ido familiarizando con y creciendo en una interpretación usual del existir.<sup>27</sup>

Esta interpretación usual del existir está fundada en lo que ya hemos aludido como dictadura de la opinión pública, que en todo caso es la colonización anónima del pensamiento —si es que hablar de pensamiento en esta situación nos fuera permisible—. En todo caso, el ocultamiento de la historicidad impide la comprensión de la tradición y se limita a las pretensiones objetivistas de conocimiento típicas en la *ciencia* histórica. Por el contrario, la historicidad debe ser entendida como una estructura anclada a la propia existencia, es decir, como el modo en el que se constituye el propio acontecer del *Dasein* y del cual se desprende todo preguntar histórico, aunque esto en un sentido insólito, es decir, no necesariamente en el modo científico de la historiografía moderna.

Este sentido histórico es insólito porque no se pregunta por el origen cronológico del acontecer, ni traza una línea causal que va del pasado al presente asumiendo una concepción homogénea del tiempo. El sentido histórico del *Dasein* remite al carácter extático del tiempo, al originario “*advenir que va siendo sido*”<sup>28</sup> en el que ya siempre nos encontramos. En esta condición originaria del *Dasein* acontece algo así como una síntesis temporal (para utilizar la terminología husserliana) en la cual pasado, presente y futuro suenan al unísono. Ese es el sentido de la temporeidad, el des-encubrimiento del anclaje originario en el tiempo con respecto a las actitudes que se conjugan en el aquí y ahora: en el advenir como continua proyección, en el sido como anclaje a la tradición que nos precede, y en el siendo como ese continuo gestarse. De modo que, en principio, la destrucción es una actitud que hace justicia a la originaria historicidad del *Dasein*.

Ahora bien, frente al sentido de la caída en tanto asimilación endurecida y encubridora de la tradición, el cuidado se presenta como la vía que vuelve accesible lo transmitido por ella. Pero, con todo esto, ¿cómo es que aquí tiene cabida el problema de la superación de la metafísica? Quizá en este punto valga la pena aclarar el sentido que tiene la superación (*Überwindung*) en Heidegger. En primer lugar, en previsión de posibles malentendidos, Heidegger señala que cuando habla de superación no se debe entender su sentido en clave de progreso: “Si se atiende a su esencia, en realidad la filosofía no progresa nada. Se pone en su

---

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 41.

<sup>28</sup> Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, p. 378.

lugar para pensar siempre lo mismo. Progresar, es decir, marchar más allá de ese lugar, es un error que sigue al pensar como esa sombra que él mismo arroja”.<sup>29</sup>

Ahora bien, tal como Carlos Herrera lo señala, el modo en que Heidegger presenta el concepto *Über-windung*, pone de manifiesto el sentido esencial de la palabra:

Con ello pretendía darle énfasis al sustantivo *Windung*, que por sí solo significa vuelta, espira, retorcimiento, torsión. *Über-windung* pasaba a significar “sobre-retorcimiento, “sobre-torción” o, mejor aún, “re-vuelta” a la historia de la Metafísica, esto es, una vuelta insistente sobre los orígenes de la Metafísica con la finalidad de ir más allá de ella.<sup>30</sup>

De cierto modo, Herrera sugiere que la superación de la metafísica se constituye como una vuelta a los orígenes que, evidentemente, se correspondería con el sentido ya aludido de la destrucción en tanto alcance de “una fluidez de la tradición endurecida, [...] deshacerse de los encubrimientos producidos por ella”.<sup>31</sup> Con todo esto, se supone una correspondencia entre la destrucción y la repetición en la medida en que pretenden instaurar un diálogo con la tradición que permita hacerla transparente en su origen, a la vez que se tornen evidentes sus limitaciones inherentes. De ahí que, tal como Herrera lo señala, “para superar la Metafísica, Heidegger exigía ser más metafísico que los metafísicos”.<sup>32</sup> Quizá resulte paradójico afirmar que la superación de la Metafísica se encuentre en la propia Metafísica; sin embargo, esta paradoja nos abre el campo de análisis para pensar la posibilidad misma de la superación. ¿Cómo es posible que encontremos un espacio como posibilidad de superación dentro de aquello que se pretende superar? Esta es la pregunta que guiará el último apartado de este trabajo.

Pero antes de concluir esta segunda parte, me gustaría retomar el problema de la “caída” aclarando el sentido paradójico que envuelve el concepto empleado por Heidegger con respecto a la tradición bíblica de la expulsión de Adán y Eva del paraíso. Y aquí nuevamente remitiré a las palabras de Carlos Herrera:

Si para el cristianismo el ser humano pierde el estado de certeza y seguridad del que gozaba en el Paraíso, cayendo en un estado de incertidumbre y angustia, para Heidegger, por el contrario, el Dasein huye de la incertidumbre y la indeterminación

---

<sup>29</sup> Martin Heidegger, “Carta sobre el «humanismo»”, p. 275.

<sup>30</sup> Carlos Herrera, *Ser y donación*, p. 34.

<sup>31</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, p. 43.

<sup>32</sup> Carlos Herrera, *Ser y donación*, p. 18.

original de su ser para refugiarse finalmente en la certeza del mundo cotidiano que le otorga una interpretación del estado de cosas.<sup>33</sup>

En este punto, se hace una segunda caracterización de la Metafísica, pues en un latente olvido del ser se pretende la determinación y dominación de lo ente a partir del establecimiento de fundamentos y principios fijos que brinden certezas, a la vez que estabilidad y comodidad para la vida. Esta huida de la angustia tiene múltiples expresiones, entre las cuales contamos, en primerísimo lugar, a la ciencia y la técnica en tanto fenómenos característicos de la Edad Moderna, entendida, a su vez, como una metafísica radicalizada en el dominio de lo ente.<sup>34</sup> Frente al dominio radicalizado, Heidegger, en un esfuerzo por reiterar la experiencia de pensar la verdad del ser, dirá que “el hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser”.<sup>35</sup> Ahora analicemos en qué consiste la experiencia del pensar.

### III. El pensamiento de la verdad del ser como pensamiento histórico

*En un pensamiento creativo viven mil noches de amor  
olvidadas, que lo llenan de altura y grandeza.*

Rainer Maria Rilke, *Cartas a un joven poeta*

He elegido este fragmento de las *Cartas a un joven poeta* de Rilke debido a que considero que ahí se expresa el profundo anclaje que podemos encontrar entre pensamiento e historicidad. Las mil noches de amor olvidadas son la callada voz de la tradición que es necesario des-encubrir en su origen para apropiárselas productivamente. Y, sin embargo, lejos de que este des-encubrimiento de la tradición implique una caída en el tradicionalismo, da lugar a un pensamiento creativo capaz de dialogar, cuya altura y grandeza radica en el compromiso con la verdad del ser, que, siguiendo la interpretación de Herrera, no es otra cosa que indeterminación absoluta.<sup>36</sup> Esta altura y grandeza se pone de manifiesto desde el inicio de la *Carta*, donde Heidegger erige sobre fundamentos más originarios la concepción de pensamiento y acción:

---

<sup>33</sup> *Ibid*, p. 50.

<sup>34</sup> En este sentido, la caracterización de la Edad Moderna como “época de la imagen del mundo” me parece que expresa de un modo bastante preciso el sentido radicalizado de este dominio sobre lo ente. Lo importante en esta expresión recae no tanto en la posibilidad de tener una imagen de la modernidad como de cualquier otra época, sino que es el hecho mismo de que el mundo deviene imagen en donde reside su esencia. *Vid.* Martín Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, p. 74.

<sup>35</sup> Martín Heidegger, “Carta sobre el «humanismo»”, p. 281.

<sup>36</sup> Carlos Herrera, *Ser y donación*, p. 39.

El pensar no se convierte en acción porque salga de él un efecto o porque pueda ser utilizado. El pensar sólo actúa en la medida en que piensa. Este actuar es, seguramente, el más simple, pero también el más elevado, porque atañe a la relación del ser con el hombre. [...] Penser, c'est l'engagement de l'Être.<sup>37</sup>

Ahora bien, ¿cómo es posible que el hombre sea capaz de pensar?, y aquí es necesario recordar las advertencias que se han hecho con respecto al sentido de la superación. Lo primero que debemos tomar en cuenta, de acuerdo con las lecciones impartidas por Heidegger acerca de la tarea del pensar en 1951, es que “quizá el hombre hasta ahora, desde siglos, ha pensado demasiado poco”.<sup>38</sup> Esta situación conduce a una necesaria disposición de aprendizaje. Pero aprender a pensar no significa adoptar una serie de reglas que nos indiquen cómo pensar o qué pensar, o, en su defecto, atenernos a una enseñanza teórica del pensamiento: “Además los hombres actuales sólo podemos aprender si a la vez desaprendemos; en el caso que nos afecta: sólo podemos aprender el pensamiento si desaprendemos desde la base su esencia anterior. Mas para ello es necesario que al mismo tiempo la conozcamos”.<sup>39</sup>

Aquí nuevamente se revela el anclaje que tiene el pensamiento con las actitudes que anteriormente hemos identificado con la historicidad, es decir: la destrucción y la repetición. Sin embargo, aún no se ha aclarado del todo en qué sentido es el pensamiento histórico. Ya se ha mencionado algo acerca de la relación del ser con el humano y cómo desembocó esta inquietud en el concepto de *Dasein*. Ahora, es necesario pensar el modo en que acontece la relación entre ser y *Dasein*. Atendiendo a la diferencia ontológica diríamos que, mientras que el ente “es”, el ser se “dona” o “se da”. Pero, ¿cómo es que acontece esta donación del ser en el *Dasein*? En la *Carta* Heidegger dice lo siguiente: “Este «se da» reina como destino del ser. Su historia llega al lenguaje a través de la palabra de los pensadores esenciales. Por eso, el pensar que piensa en la verdad del ser es histórico en cuanto tal pensar”.<sup>40</sup>

Lo principal que aquí tendríamos que anotar es el carácter esencial que juega el lenguaje como lugar en el que acontece el ser. No es que esta historia del ser sea el lenguaje mismo, sino que es el lenguaje el elemento donde se hace patente el carácter acontecimental del ser, en él se expresa y resguarda su verdad. De ahí que el lenguaje sea concebido como

---

<sup>37</sup> Martin Heidegger, “Carta sobre el «humanismo»”, p. 259 – 260.

<sup>38</sup> Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 16.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 19-20.

<sup>40</sup> Martin Heidegger, “Carta sobre el «humanismo»”, pp. 275 – 276.

morada del ser, pues es el lugar donde los poetas y pensadores salvan su indeterminación a través de la palabra que guarda ambigüedad, pero también en el silencio que hace justicia al carácter inasible del ser. De este modo, decimos que el pensamiento es histórico en dos sentidos diferentes, aunque estrechamente vinculados: en primer lugar, porque es el pensamiento la acción más originaria a través de la cual se lleva el ser al lenguaje.<sup>41</sup> El pensamiento es lo que permite la donación del ser en favor del *Dasein*. No obstante, este pensamiento está siempre remitido a las palabras que se han comprometido con la verdad del ser. Por ello, y aquí encontramos el otro sentido, Heidegger afirma que “la memoria es la congregación del pensamiento”,<sup>42</sup> pues el pensamiento que piensa la verdad del ser se mantiene a la expectativa de los pensadores esenciales.

Lo que ahora tendríamos que aclarar es en qué sentido la memoria se constituye como congregación del pensamiento. El más superficial lo podríamos encontrar en la tendencia erudita que se encarga de retener el conocimiento de los pensadores haciendo de la memoria su lugar de alojamiento. Pero no es esto a lo que Heidegger se refiere cuando habla de congregación. En sentido esencial, congregar no es simplemente retener por conservar y posteriormente encontrar. La memoria deviene en congregación porque en ella se funda la comunidad del pensamiento de la verdad del ser. La memoria no retiene ningún pensamiento, pues la retención, en tanto mera acumulación, anula la fuerza plástica y vital del pensamiento, tal como Nietzsche ya lo había advertido en la *Segunda Intempestiva*. La memoria congrega el pensamiento de los pensadores esenciales para seguirlo pensado; de este modo se llena de altura y grandeza, tal como Rilke lo expresó en sus cartas.

En este punto valdría la pena completar el fragmento anteriormente referido del *Informe Natorp* en el cual se concluye diciendo que “la crítica de la historia es única y exclusivamente crítica del presente”.<sup>43</sup> Recordar esta frase, de cierta forma, resulta contradictorio con respecto al concepto originario de tiempo y, principalmente, con referencia a la extaticidad. Sin embargo, lo que con ayuda de estas palabras quisiera expresar es que, a la par que el pensamiento piensa las palabras esenciales de la tradición, se hace él mismo un guardián de la morada del ser, resguardando su libre donación e instaurando su

---

<sup>41</sup> *Ibid*, p. 259.

<sup>42</sup> Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 22.

<sup>43</sup> Martin Heidegger, *Informe Natorp*, p. 33.

época histórica. Si se me permite la expresión, el pensamiento es la acción en la cual el *Dasein* deviene histórico a la par que historiográfico.

Esto último podría parecer una traición al sentido que Heidegger imprimió al pensamiento. Basta con aludir al hecho de que la oposición entre pensamiento e historiografía se convirtió en un tópico de la obra posterior al giro [*Kehre*] para abandonar mi propuesta. Pero, del mismo modo que Heidegger, desde sus primeros escritos, asumió la tarea de renovar la filosofía vigente en su época, considero que un compromiso en ningún sentido menor se debería asumir en nuestra época con respecto a la historiografía y el modo de aproximarse al pasado y la tradición. La cuestión se reduce a saber si a la historiografía le va el pensamiento, y si el pensamiento, para ser histórico, necesariamente debe ser también historiográfico. Este problema rebasa los límites de este ensayo, por lo cual únicamente mencionaré que cuando hablo de un posicionamiento histórico-historiográfico, no me refiero de ningún modo al sentido que imprime la ciencia moderna a la historiografía, sino a un modo más originario de entender la relación entre pensamiento e historicidad a partir del concepto de *Historizität* (“la manera de ser del averiguar histórico”).<sup>44</sup>

La importancia de este último concepto radica en la posibilidad de pensar la historiografía fuera de los confines de la simple representación objetiva de los acontecimientos históricos. La averiguación histórica, entendida en el sentido radical que implica la transparencia del *Dasein* en su historicidad, se constituye como apropiación productiva de los momentos decisivos en la historia del ser. Pero este retorno positivo al pasado no puede realizarse desde la tranquilidad que lleva al curioso a remover los archivos. Por el contrario, salvar los momentos decisivos de una historia en su potencialidad significa confrontar el olvido que los encubre, luchar contra aquello que más arraiga en nuestra existencia y mantiene oculto lo esencial. Es en este sentido que toda apropiación positiva del pasado se vuelve dolorosa, porque surge de una necesidad y únicamente en ella tiene sentido. En la medida en que reconozcamos esta relación intrínseca entre la *Historizität* y la historicidad, podremos decir que el pensamiento deviene histórico a la par que historiográfico.

---

<sup>44</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, p. 41. Aunque aquí también es importante tomar en cuenta la traducción propuesta por Gaos que, pese al modo confuso y ambiguo, muestra de algún modo el sentido del concepto como *historiograficidad*.

## Conclusión

Con todo lo que hasta aquí se ha mencionado, considero que la tarea necesaria es pensar en qué sentido el pensamiento histórico de la verdad del ser se mantiene como un problema vigente. En primer lugar, creo que tendríamos que considerar hasta qué punto la época histórica denominada como metafísica ha sido superada o, por el contrario, se ha extendido hasta nuestros días. Con seguridad podría decir que, ahora más que nunca, los métodos de dominación sobre lo ente, incluido el hombre, han sido perfeccionados y radicalizados. La colonización de la vida bajo el dominio anónimo de la opinión pública se hace cada vez más evidente en diversos espacios, algo que Arendt identificó con cierta claridad en el fenómeno político y social de cultura de masas.

Sin embargo, este sentido de actualidad me parece, hasta cierto punto, superficial. La tarea del pensar no debe ser entendida como un proceso que conduce a la absoluta resolución de los problemas que invaden a una época, pues esto sería una vuelta a la “caída” a la que ya hemos aludido anteriormente. Por el contrario, es el mismo sentido problemático inherente a la historia del mundo el que da lugar al pensar como una tarea permanente frente a la historia. En tanto exista historia hablaremos de pensamiento, y en tanto exista pensamiento hablaremos de historia. Este es el círculo ineludible que reconoce Heidegger, mismo al que tendríamos que saber cómo entrar y no simplemente negar o tratar de evitar. También es esa la verdad del ser a la que se comprometería unos años después Gadamer, quien, vinculando el problema del pensamiento al de la comprensión, señalaría en *Verdad y método* que “*cuando se comprende, se comprende de un modo diferente*”.<sup>45</sup> A la tarea del pensar, y así también a la de comprender, le es inherente la problemática histórica; y si alguna actualidad se puede atribuir a los planteamientos de Heidegger es en la actitud y doble dimensionalidad que tiene el pensamiento en tanto histórico e historiográfico.

Por último, algo tendríamos que agregar con respecto a la caracterización del hombre como pastor del ser, a la que ya hemos aludido anteriormente. Esto, de algún modo, podría parecer una caída en el determinismo en el sentido en que el *Dasein* espera de un modo pasivo la donación del ser para actuar. Nada más alejado del planteamiento de Heidegger. Si de algún modo se habla de verdad del ser, es en el sentido de lo absoluto indeterminado, que lo primero que nos indica es, paradójicamente, que toda certeza absoluta o principio inamovible

---

<sup>45</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 367.

es una quimera con tintes de dominación. Pensar la verdad del ser, por eso mismo, mantiene una relación estrecha con la historicidad, porque la indeterminación absoluta hace posible la posibilidad de que el estado de cosas sea de un modo distinto. Por tanto, todo pensamiento debe traer consigo una apertura al sentido de lo problemático de la época en que se vive.

Pero para la época de Heidegger, así como para la nuestra, el problema opera desde la propia valoración del pensamiento. En el marco de una interpretación técnica para la cual todo valor reside en lo útil, difícilmente se podrá hacer otra cosa que rechazar o deformar el pensamiento; alinearse a un desenfrenado hacer y producir sin pensar. Por ello, aunque sólo de un modo provisional, diremos con Heidegger que lo más merecedor de ser pensado en la época que ahora vivimos y en el sentido que ya se ha mencionado, es el hecho de que continuamos sin pensar.

## **Bibliografía**

- BERTI, Enrico, *Ser y tiempo en Aristóteles*, traducción de Patricio Perkins, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2011, 120 pp. (Paideia Fenomenológica)
- CONSTANTE, Alberto, *Heidegger: el «otro comienzo»*, México, Afinite Editorial México, 2010, 119 pp.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, 13ª edición, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2012, 701 pp. (Hermeneia, 7)
- HEIDEGGER, Martin, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*, 2ª edición, Madrid, Alianza Editorial, 2014, pp. 63-90.
- \_\_\_\_\_, *El ser y el tiempo*, 2ª ed, traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, 478 pp. (Sección de Obras de Filosofía)
- \_\_\_\_\_, *Hitos*, traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés, Madrid, Alianza, 2007, 395 pp. (Alianza Ensayo)
- \_\_\_\_\_, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, edición y traducción de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002, 117 pp. (Estructuras y Proceso)
- \_\_\_\_\_, *¿Qué significa pensar?*, 3ª ed., traducción de Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2010, 233 p. (Estructuras y Proceso)



- \_\_\_\_\_, *Ser y Tiempo*, 3ª ed., traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2012, 490 pp. (Estructuras y Proceso)
- HERRERA de la Fuente, Carlos, *Ser y Donación. Recuperación y crítica del pensamiento de Martin Heidegger*, México, Fides Ediciones, 2015, 158 pp.
- ORTEGA y Gasset, José, *Historia como sistema*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971, 146 pp. (Austral, 1440)