

21.- Heidegger. *Un nuevo camino del pensar*. En L. ALVAREZ, *Hermenéutica y acción*, Valladolid, 1999, pp. 305-326

*RESUMEN: Según Heidegger, desde Platón y Aristóteles la filosofía ha seguido el ideal de las ciencias, ha pretendido tener visiones del mundo (Weltanschauungen) y se ha apartado del mundo de la vida, que es el lugar propio de la filosofía. La fenomenología ha vuelto a este lugar; pero tampoco se ha desligado suficientemente del ideal de la ciencia. Heidegger tiene una fenomenología hermenéutica y propone un nuevo camino del pensar.*

## 1. El lugar propio de la filosofía

La filosofía de Heidegger ha querido ser desde el comienzo un nuevo modo de filosofar, frente a la filosofía precedente y en particular frente a las corrientes filosóficas dominantes en su tiempo.

Este modo de filosofar es desde un principio la fenomenología hermenéutica, en la cual se da también una evolución a lo largo del pensar heideggeriano. En realidad, Heidegger no dejó nunca de hacer fenomenología hermenéutica, aunque estos nombres aparezcan con mucha frecuencia en el joven Heidegger y no consten de manera explícita en el Heidegger posterior.

La fenomenología heideggeriana tiene desde un principio una preocupación fundamental, heredada de Husserl: La pregunta por el mundo de la vida. Heidegger está convencido de que la filosofía en su desarrollo histórico ha seguido demasiado el ideal de las ciencias, la vía de la explicación por las causas, que más tarde será considerada por Heidegger como la interpretación técnica del pensar. No es éste, según él, el lugar propio de la filosofía; el lugar de la filosofía es el mundo de la vida: "El problema de la evidencia de lo que es filosofar se ha tomado siempre muy a ligera. Si se toma este problema en sentido radical, se encuentra que la filosofía surge de la experiencia fáctica de la vida (*faktische Lebenserfahrung*). Y luego retorna, en la experiencia fáctica de la vida, a ésta misma. El concepto de experiencia de la vida es fundamental. Designando la filosofía como un comportamiento cognoscitivo y racional, no se dice nada; así se cae bajo el ideal de la ciencia. Y así se oculta precisamente la dificultad principal"<sup>1</sup>.

Pero la filosofía tiene un camino andado de hecho, tiene una historia. Conducir la filosofía a su lugar de origen significa cambiar radicalmente la marcha de esa historia: "La filosofía misma sólo se puede alcanzar mediante un giro (*Umwendung*) en aquel camino. Pero no mediante un simple giro, de tal modo que mediante él el conocer se dirija a otros objetos, sino de modo más radical, mediante un verdadero cambio (*Umwandlung*)"<sup>2</sup>.

Este cambio es designado por Heidegger en algún caso como el final de la filosofía: "Tengo la persuasión de que ha llegado el final de la filosofía. Tenemos ante nosotros tareas totalmente nuevas, que no tienen nada que ver con la filosofía"<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt 1995, p. 8

<sup>2</sup> *ibid.*, p. 10

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt 1994, p. 1

## 2. La destrucción fenomenológica

Las citas precedentes muestran ya que, según Heidegger, antes de construir se impone una crítica o destrucción de la historia precedente. Se trata de la destrucción fenomenológica, que estará presente a lo largo de toda la filosofía heideggeriana, aunque vaya recibiendo nombres diferentes. En un principio Heidegger habla más de destrucción, aunque ésta no es nunca una destrucción en el sentido de aniquilación de lo precedente. Heidegger dice que construir a partir de una experiencia fáctica de la vida es muy difícil. De ahí que siga desde el comienzo un camino más fácil: El del diálogo con la historia de la filosofía<sup>4</sup>. En las clases de 1920 Heidegger considera como una ingenuidad pensar que se pueda comenzar una construcción desde cero, prescindiendo de la tradición filosófica. "La vuelta a las cosas mismas", afirmada por Husserl, no es esto, según Heidegger. "Consiste más bien en consumir de manera siempre más originaria la propia situación fáctica y de prepararla, en la consumación, para la facticidad"<sup>5</sup>.

Esta postura frente a la historia de la filosofía no parece acentuar el carácter de destrucción y de hecho Heidegger abandonará luego esta terminología. Posteriormente hablará de superación (*Überwindung, Verwindung*) de la metafísica, conceptos que tampoco implican un dejar de lado la metafísica en su historia, sino un recuperar la esencia de la misma.

En los primeros años de docencia, Heidegger practica la destrucción fenomenológica ante todo con las visiones del mundo (*Weltanschauungen*). Este título, según él, es mucho más que una corriente; en realidad se refiere a toda la historia de la filosofía: "La historia de la filosofía muestra a ésta en toda la multiplicidad de sus formulaciones como algo que está siempre, de algún modo, en relación con la pregunta por las visiones del mundo... por encima de todas las diferencias particulares, filosofía y visión del mundo son idénticas o no idénticas, pero existe relación entre ellas"<sup>6</sup>.

Toda filosofía ha tendido, según Heidegger, a ser visión global del mundo y de la vida:

"La mira de los grandes filósofos tiende a algo último, en todos los sentidos, a algo general y con validez general. La lucha interna con los enigmas del mundo y de la vida intenta llegar a un reposo, estableciendo algo definitivo acerca del mundo y de la vida. De manera objetiva: Toda gran filosofía alcanza su plenitud en una visión del mundo (*Weltanschauung*); toda filosofía es metafísica"<sup>7</sup>.

También son visiones del mundo en un sentido más restringido las disciplinas filosóficas que buscan su fundamento en un conocimiento crítico, como la ética, la estética, la filosofía de la religión o la teoría de los valores: "También aquí culmina la filosofía en una

<sup>4</sup> M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p.18

<sup>5</sup> M. HEIDEGGER, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Frankfurt 1993, pp. 29-30

<sup>6</sup> M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt 1987, p. 11

<sup>7</sup> *ibid.*, p. 8

*Weltanschauung*, pero crítica y científica. La construcción de una tal *Weltanschauung* es también ciertamente cosa de la toma de postura personal del filósofo sobre la vida, el mundo, la historia. Pero esta toma de postura está reglamentada por los resultados de la filosofía científica"<sup>8</sup>.

Heidegger, por su parte, afirma que la filosofía es otra cosa; "que la construcción de una visión del mundo no pertenece de ninguna manera a la filosofía, tampoco como objeto de límite; que ella misma representa un problema extraño a la filosofía".

Pero si esto es así, la filosofía como ha sido hasta ahora se convierte ella misma en un problema fundamental: "Ella misma es problema. La pregunta cardinal se plantea a la esencia, al concepto mismo de filosofía"<sup>9</sup>.

El tema de la destrucción es, pues, fundamental y se refiere a la historia entera de la filosofía.

De manera más explícita y general habla Heidegger de destrucción en las clases de 1920. También aquí la destrucción fenomenológica se refiere a toda la filosofía precedente e incluso a la teología cristiana: "La explicación radical de la problemática fenomenológica... sabrá tomar un aspecto destructivo frente a la filosofía griega (Platón y Aristóteles) e igualmente frente a la filosofía moderna desde Descartes; de tal manera que con ello prepare claramente la destrucción positiva y decisiva de la filosofía y teología cristianas"<sup>10</sup>.

En estas clases, Heidegger considera diversas filosofías en torno al concepto de *a priori* con unas pretensiones de validez absoluta. "Se habla de *a priori* lógico, ético, estético e incluso religioso; de validez lógica y ética, así como de validez estética general y de carácter religioso absoluto"<sup>11</sup>.

El *a priori* no se limita a la filosofía platónica, como es obvio, sino que abarca todas aquellas filosofías que lleguen a ideas absolutas o seguras de la razón, o a la afirmación de valores. Se extiende, en general, a todo lo que se oponga a la relatividad de lo histórico del mundo de la vida. Heidegger cree que la transcendencia sobre lo histórico y lo empírico ha guiado las aspiraciones de la filosofía en su historia y ha caracterizado el concepto de la misma. Tampoco ha desaparecido lo *a priori* en la filosofía kantiana o neokantiana, sino que más bien se ha intentado en ella llegar a lo *a priori* en los tres ámbitos: Pensar, querer, sentir. Así sucedería en la afirmación de los valores lógicos, éticos y estéticos en Windelband. También Max Scheler afirmaría lo *a priori* al considerar al hombre como esencia vital y espiritual, capaz de dirigir el acontecer humano e histórico, precisamente intentando realizar un *a priori* ideal<sup>12</sup>.

Ni siquiera con la entrada de lo histórico en la filosofía moderna ha desaparecido la idea platónica del *a priori*. Heidegger considera en el curso de 1920-1921 dos visiones de la historia, junto a la platónica: La de Spengler y la de Dilthey y Simmel. En ambos casos, como en la teoría platónica, se ve una tendencia a la seguridad (*Sicherungstendenz*). En

---

<sup>8</sup> *ibid.*, p. 9

<sup>9</sup> *ibid.*, p. 12

<sup>10</sup> M. HEIDEGGER, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, p. 12

<sup>11</sup> *ibid.*, pp. 21-22

<sup>12</sup> *ibid.*, pp. 68-71

Spengler el mundo histórico es visto como la realidad fundamental, como la *única* realidad en un devenir. Y en el caso de Dilthey y Simmel, por un lado se afirma la historia y por otro se permanece relacionado con las ideas. La forma que adquiere la historia en estos autores se rige aún por normas de verdad y de valores<sup>13</sup>.

La destrucción fenomenológica heideggeriana se extiende también en parte a la fenomenología de Husserl, ya desde el principio del filosofar heideggeriano, e incluso al problema de las vivencias tal como se entienden en la psicología o en la estética.

Como ya hemos dicho, Heidegger siguió ejerciendo la destrucción fenomenológica a lo largo de su filosofía. En *Ser y tiempo* se habla aún explícitamente de destrucción. Ejemplos concretos de la misma se pueden ver luego en escritos conocidos, como *El origen de la obra de arte* o *La pregunta por la técnica*. Posteriormente Heidegger deja de hablar de destrucción para hablar de superación de la metafísica.

Aquí nos hemos centrado en los primeros escritos heideggerianos, para hacer ver que el tema de la superación está presente en su programa filosófico desde un principio, aunque por entonces se acentúe más el carácter destructivo y menos el de recuperación. Pero ya desde el principio la destrucción fenomenológica no pretende aniquilar la filosofía o metafísica anterior, ni dejarla de lado, sino que quiere dialogar con ella y recuperar la esencia originaria, presente en un momento y olvidada luego. Así lo indicaría el siguiente paso, en el que Heidegger, refiriéndose a Aristóteles, habla de "desmonte" (*Abbau*), más bien que de destrucción. "Desmonte significa aquí: Vuelta a la filosofía griega, a Aristóteles, para ver cómo un determinado concepto originario llega a decaer y a ocultarse, y para ver que nos encontramos en este decaimiento. En relación con nuestra situación, hay que reconstruir la situación originaria"<sup>14</sup>.

Heidegger escribía esto en 1923. Este sentido tendría también la conocida vuelta a los griegos, o vuelta a los comienzos, en la que Heidegger insistirá más tarde.

### 3. Mundo de la vida y filosofía

Heidegger repite en sus primeros años de docencia que el lugar propio de la filosofía es el mundo de la vida, en el cual se da la experiencia filosófica fundamental de la vida fáctica. Esta experiencia es compleja: "La experiencia fáctica de la vida es algo del todo característico... Experiencia de la vida es más que simple experiencia que adquiere un conocimiento (*kenntnisnehmende Erfahrung*); significa la postura total activa y pasiva del hombre ante el mundo. Si miramos la experiencia fáctica de la vida únicamente en la dirección del contenido experimentado, lo que es experimentado -lo vivido- lo designamos como 'mundo', no como 'objeto'. 'Mundo' es algo en lo cual uno puede vivir (en un objeto no se puede vivir)"<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, pp. 35-49

<sup>14</sup> M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt 1988, p. 76

<sup>15</sup> M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 11

Como se ve, se trata aquí de un concepto de experiencia distinto de la experiencia empírica, que está más ordenada a un conocimiento. Heidegger nos previene frente a este concepto restringido de experiencia: "La palabra experiencia está muy sobrecargada en la terminología filosófica del siglo 19"<sup>16</sup>

Esto no significa que la experiencia del mundo de la vida esté desprovista de todo conocimiento. Heidegger ve la filosofía ante todo como un comportamiento vital, pero es también comportamiento cognoscitivo (*erkennendes Verhalten*). En la experiencia global del mundo de la vida está presente también, según Heidegger, una toma de conciencia (*Kenntnisnahme*)<sup>17</sup>.

Pero la experiencia en el mundo de la vida es, ante todo, una experiencia global y compleja, que se da en la vida, en un comportamiento vital, más global que el conocer en sentido estricto: "La vida fáctica es una relación vital de tendencias. Experiencia es un determinado comportamiento, en el cual se me hace accesible algo en el mundo de la vida; de tal manera que lo que yo veo me lo apropio de algún modo, de manera que lo experimentado en la forma como me aparece, se hace *disponible*. Y esto en un doble sentido: *activo* (en tanto que puedo disponer de ello) y *pasivo* (en tanto que lo que entra en posesión mía es determinante de alguna manera para las experiencias posteriores en el curso de la vida...). Esta disponibilidad es un fenómeno que hay que mirar, aunque sea difícil. De ella pueden partir determinadas tendencias, sin que yo viva en éstas. En este sentido se habla de experiencia política, religiosa, etc. de la vida"<sup>18</sup>.

También el concepto de mundo es algo particular en este contexto fenomenológico heideggeriano. No se trata del cosmos material u objetivo, aunque éste no esté ausente, sino del mundo de la vida. El vivir concreto, dice Heidegger, es vivir *en* algo, *de* algo, *para* algo, *con* algo, *hacia* algo. "El significado intransitivo-verbal 'vivir' se hace explícito, se hace presente de forma concreta como vivir 'en' algo, 'frente' a algo, 'para' algo, 'hacia' algo, 'de' algo. El *algo*, que indica su multiplicidad de relaciones con el vivir, en estas expresiones preposicionales aparentemente recogidas y enumeradas sólo de forma ocasional, lo fijamos con el término *mundo*"<sup>19</sup>.

El mundo no es, pues, una realidad objetiva que exista de antemano, como el cosmos o la naturaleza, sino el mundo del vivir humano. "Con la categoría fenomenológica de mundo designamos al mismo tiempo, y esto es importante, *lo que* es vivido, aquello de lo cual se mantiene la vida y junto a lo cual se detiene... De manera formal (y fácilmente equívoca) se puede decir: La vida tiene en sí misma relación con el mundo; vida y mundo no son dos objetos que tengan existencia por sí mismos, como una mesa, con la cual está en relación espacial la silla que está ante ella"<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt 1993, p. 208

<sup>17</sup> M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 12

<sup>18</sup> *ibid.*, p. 208

<sup>19</sup> M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Frankfurt 1985, p. 85

<sup>20</sup> M. HEIDEGGER, *ibid.*, p. 86

El mundo que describe Heidegger aquí es el mundo de la vida, el conjunto de relaciones en que se desenvuelve ésta. El autor ve este mundo como mundo complejo y habla de varios sentidos del mismo. Hay un sentido más general de mundo, que es el mundo circundante (*Umwelt*), el círculo en el cual se desarrolla nuestra vida y que nos acompaña siempre. Pertenecen a él: Comarca, campiña, objetos, ciudades y lugares desiertos. Pero pertenece también a él el mundo compartido (*Mitwelt*): Padres, hermanos, conocidos, extraños, etc. Y pertenece sobre todo nuestro propio mundo (*Selbstwelt*): Lo que encuentra mi vida y le da su ritmo propio y personal<sup>21</sup>.

No se dan mundo sin vida, ni vida sin mundo. Ambos conceptos se complementan: "Nuestra vida es el mundo en que vivimos; en el cual entran y dentro del cual discurren en todo tiempo las tendencias de la vida. Y nuestra vida es solamente *como vida* en tanto que vive en un mundo"<sup>22</sup>.

Todos tienen un mundo de la vida, con el que están familiarizados, que es comprendido sin necesidad de pensar en él de modo explícito: "Todo hombre lleva en sí un fondo de comprensibilidades y de accesibilidades inmediatas (*Verständlichkeiten und unmittelbaren Zugänglichkeiten*). Para determinados grupos de hombres existen determinadas porciones de mundo, que son accesibles a cada uno de manera semejante: Los objetos de uso de la vida diaria, medios de transporte, organizaciones públicas..., ciertas instituciones accesibles a todos..."

Y en cada una de estas porciones de mundo el hombre se entiende y sintoniza con los que lo comparten, tanto en saberes como en apreciaciones y valores<sup>23</sup>.

En este mundo de la vida hay, pues, un saber inmediato, del que surge luego el saber científico en sus diferentes formas. Hay quienes se dedican a estudiar diferentes partes del mundo: El aire, la luz, el calor, los bosques, los minerales, los animales, el hombre. Este es el ámbito de las ciencias naturales. Otros se dedican a estudiar la vida del hombre desde diferentes puntos de vista: La economía, la historia o la psicología. En todos estos casos se dan saberes sistemáticos, elevándose el conocimiento de "lo que se vive de modo ingenuo y práctico" a un nivel más alto desde el punto de vista cognoscitivo<sup>24</sup>.

En este mundo de la vida surgen también las visiones del mismo; visiones que le dan un significado al mundo y a la vida y que se extienden a la vida en su plenitud. Visiones religiosas, visiones panteístas, estéticas, biológicas, etc. Y del mundo de la vida surge también la visión filosófica: "Toda filosofía auténtica ha nacido de la necesidad de la plenitud de la vida; no de una aparente teoría del conocimiento ni de la pregunta ética fundamental"<sup>25</sup>.

El objeto propio de la filosofía, su verdadero campo debería ser este mundo de la vida: "El ámbito originario de la filosofía no es ningún principio último, ningún axioma.

---

<sup>21</sup> M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 33-34

<sup>22</sup> *ibid.*, p. 34

<sup>23</sup> *ibid.*, p. 34

<sup>24</sup> *ibid.*, p. 35

<sup>25</sup> *ibid.*, pp. 150; cf. pp. 36-37

Tampoco es la idea del pensar puro (como piensan Cohen y Natorp). Tampoco es nada mítico o místico (esto es, sólo religiosamente comprensible)"<sup>26</sup>

¿Qué ha de ser, pues, o cómo ha de ser realmente la filosofía? "Filosofar no es la postura ante un contenido, que es comprendido en la realización del filosofar; no es un ámbito objetivo, que presenta un conjunto objetivo; no es una objetividad en una relación teorética... La racionalidad de la filosofía será... sólo una aclaración inmanente de la misma experiencia de la vida, que permanece en esta misma, que no sale fuera y se convierte en objetividad. La filosofía está dominada por una experiencia fundamental que se renueva constantemente, de tal modo que la racionalidad se da en esta misma experiencia fundamental y su contenido se debe formar en ella. No hay, por lo tanto, disciplinas filosóficas (como lógica, ética, estética, filosofía de la religión)"<sup>27</sup>.

La filosofía se diferencia de las ciencias; se diferencia también de las visiones del mundo, propias de las corrientes filosóficas a lo largo de la historia, que han querido seguir el método de las ciencias; y se diferencia de las disciplinas filosóficas tradicionales, que se dan dentro de esas mismas visiones del mundo. El contenido de la filosofía, se dice en la última cita, se debe formar a partir de la experiencia fundamental, del mundo de la vida, experiencia que se renueva constantemente.

Pero entonces surge esta pregunta: ¿Cómo llegar a comprender esa experiencia y cómo expresarla? Durante los primeros años de docencia, Heidegger critica con frecuencia la psicología, por sus pretensiones de dar una explicación originaria de las vivencias del yo en el mundo de la vida. Heidegger afirma que la psicología es también una ciencia y que usa el método de las ciencias positivas. Este método se queda en una experiencia más o menos inmediata, que no llega al mundo propio (*Selbstwelt*) preteorético que yace más allá de dicha experiencia<sup>28</sup>.

El camino para llegar a esa experiencia fundamental sería la fenomenología. Pero también aquí cabe hacer distinciones. Desde un principio, Heidegger se muestra crítico con la fenomenología de Husserl, quien también se ha dejado llevar demasiado por la filosofía de las esencias. "El método destacado del conocimiento fenomenológico ha sido designado en la fenomenología hasta ahora como conocimiento de la esencia o como conocimiento eidético. Pero el sentido de lo eidético está demasiado separado y se ha unido demasiado con la idea de validez general o universal. 'Esencia' se hace equivalente de 'especie'"<sup>29</sup>.

La fenomenología de Heidegger quiere afirmar desde un principio la existencia histórica fáctica y quiere permanecer fiel a ella, sin ir a parar a ideas o esencias universales. En este sentido considera las vivencias ya en sus primeras clases, en 1919. Estas se dan en un sujeto concreto y en un acaecer histórico constante. "El tener vivencias (*Erleben*) no es una cosa que exista en bruto, que comience y que cese como un hecho (*Vorgang*)"<sup>30</sup>. Las

<sup>26</sup> *ibid.*, p. 202

<sup>27</sup> M. HEIDEGGER, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, pp. 171-172; cf. *id.*, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 18

<sup>28</sup> M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 89-92

<sup>29</sup> M. HEIDEGGER, *ibid.*, pp. 240-241

<sup>30</sup> M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, p. 69

vivencias no son hechos objetivos. Así los entienden la psicología y la misma fenomenología de Husserl. A este tipo de vivencias contraponen Heidegger las vivencias como acaecer (*Erlebnis als Ereignis*): "El tener vivencias (*Erleben*) no pasa ante mí, como una cosa que pongo ahí, como un objeto, sino que yo mismo 'la acaezco' para mí (*er-eigne es mir*) y ella 'se acaece' (*es ereignet sich*) según su esencia"<sup>31</sup>.

La traducción de estos conceptos es difícil y resulta insuficiente. Las ideas no lo son tanto: Yo mismo hago acaecer la vivencia; ésta es mía, acaece para mí, me la apropio (*eigne*) y la hago mía, la integro en mí mismo. Y yo acaezco en un mundo circundante viviendo en él ocupándome de él. Se están adelantando aquí las ideas de Dasein como ser en el mundo, como cuidado (*Besorgen, Sorge*) y como temporalidad, que aparecerán más desarrolladas en *Ser y tiempo*.

Con esto Heidegger se distancia de un principio fundamental de Husserl que afirma: "El método fenomenológico se mueve completamente en actos de reflexión". Heidegger comenta acerca de este principio: "Al dirigir la mirada de modo reflexivo convertimos en (vivencia) *mirada* una vivencia antes no mirada, sino vivida simplemente y sin reflexionar". Esto equivale a decir que a la vivencia vivida la hacemos "objeto" y la vivencia es des-vivida (*ent-lebt*)<sup>32</sup>.

Este paso es importantísimo, ya que Heidegger viene a decir -en otras palabras- que la comprensión de las vivencias se da mediante otras vivencias dentro del movimiento vital, que sigue sin pararse. No hay posibilidad de llegar a puntos fijos, a ideas o a esencias puras. Ahora bien, esto es la intuición hermenéutica: "La vivencia de la vivencia (*das Erleben des Erlebens*), que se apodera de sí misma y se toma a sí misma, es la intuición que comprende (*verstehende*), la intuición hermenéutica (*die hermeneutische Intuition*)"<sup>33</sup>.

La fenomenología de Heidegger es desde un principio fenomenología hermenéutica, tal como entiende él este concepto: Hermenéutica como autoexplicación de la facticidad y desde dentro de la facticidad. Pero si esto es así, la fenomenología heideggeriana ha de ser intuición, o mejor, comprensión y expresión: "La totalidad del conocimiento fenomenológico es un conjunto de estadios de la comprensión y de la expresión"<sup>34</sup>. O con otras palabras más precisas: La fenomenología heideggeriana es descripción: "Todo comprender se realiza en la intuición. De ahí proviene el carácter descriptivo del método fenomenológico"<sup>35</sup>.

#### 4. Problemas de la fenomenología

---

<sup>31</sup> *ibid.*, p. 75

<sup>32</sup> *ibid.*, pp. 99-100

<sup>33</sup> *ibid.*, p. 117

<sup>34</sup> M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 238

<sup>35</sup> *ibid.*, p. 240

¿Ha de ser esto realmente la filosofía? Que ésta deba plantearse el ámbito originario del mundo de la vida, parece un hecho. Pero ¿será posible llegar a él y describirlo sin que deje de ser "vital"? ¿Han de ponerse ahí los límites del concepto de filosofía? Una tarea así ¿no es más bien poesía o literatura? Por entonces Heidegger no sólo cree posible llegar al ámbito originario del mundo de la vida, sino que además piensa que una filosofía así es ciencia originaria de este mundo de la vida (*Ursprungswissenschaft vom Leben*).

En las clases de 1919/1920: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger intenta hacerlo ver de manera explícita. Para ello recurre una vez más a la destrucción fenomenológica, poniendo de relieve las insuficiencias de la psicología y de la fenomenología de Husserl. Esta parte de las clases de Heidegger resulta convincente. Pero a la hora de intentar presentar una fenomenología como ciencia originaria, las reflexiones heideggerianas convencen menos. Una vez más se llega a la descripción fenomenológica del mundo de la vida, que no debe destruir el carácter vital del mismo. Esta descripción no sería ni poesía, ni mística, ni irracionalismo, ni caos, sino que sería racional y sería ciencia con un rigor particular, que "no tiene nada que ver con la exactitud racionalista de las ciencias naturales"<sup>36</sup>. Se daría dentro de una comprensión del mundo de la vida. Esta comprensión tendría su "comprobación intuitiva" y su evidencia particular, una evidencia fenomenológica, diferente de la evidencia matemática<sup>37</sup>.

Se trataría, en todo caso, de una ciencia *sui generis*. Por estos años Heidegger está aún influenciado por la idea de la ciencia en general y de Husserl en particular, y quiere a toda costa hacer de la fenomenología una ciencia. El mismo Heidegger abandonará pronto esta idea y esta terminología.

Pero aparte de esta idea de una fenomenología como ciencia originaria, queda también preguntas formuladas antes: ¿Ha de ser realmente la filosofía la descripción fenomenológica indicada? ¿Será posible llevar a la expresión la experiencia fundamental sin hacerla *ipso facto* teoría? Y si no, ¿en qué se diferenciaría una filosofía así de la poesía, de la experiencia artística, de la experiencia religiosa, etc.? ¿Qué es realmente la filosofía?

Una respuesta de hecho a estas preguntas la daría Heidegger en sus posteriores análisis fenomenológicos acerca de la vida religiosa, acerca de la verdad, etc.; y sobre todo en el intento de una ontología fundamental, en *Ser y tiempo*. Esta obra es un buen ejemplo de cómo a partir del mundo de la vida se podría llegar al sentido del ser y construir así una ontología fundamental. Heidegger parte, en efecto, del Dasein como ser en el mundo, en su cotidianidad; y mediante el método fenomenológico-hermenéutico, intenta llevar a la expresión la comprensión que el Dasein tiene del ser. Para llegar a ésta hay que dar varios pasos: El primero es llegar a la comprensión del propio ser del Dasein; con esto se lograría el horizonte para la pregunta por el ser en general; y desde ahí habría que llegar al sentido del ser en general.

Este programa heideggeriano se quedó sin terminar. Heidegger no logró dar más que el primer paso. Al final de éste se encontró con la temporalidad (*Zeitlichkeit*) como ser del Dasein. El ser del Dasein no "es" ya, sino que se temporaliza, acaece temporalmente.

---

<sup>36</sup> *ibid.*, p. 137

<sup>37</sup> *ibid.*, p. 240

Con esto se acentúan los problemas ya encontrados en años anteriores. No se trata sólo de la dificultad de llevar a la expresión una comprensión de un acaecer del mundo de la vida sin sacarlo de su proceso vital, sin des-vitalizarlo. Ahora se acentúa el hecho de que el mismo comprender es acaecer histórico y temporal, porque el Dasein que comprende es precisamente así; porque su ser es la temporalidad. El carácter de proceso y de acaecer se centra sobre todo en el mismo Dasein. La hermenéutica de la facticidad resulta aquí más problemática y la pregunta por el sentido del ser no encuentra una respuesta. La ontología fundamental queda interrumpida<sup>38</sup>.

Las dificultades no desaparecen con el evolucionar del pensar heideggeriano, sino que se acrecientan. El acento se desplaza de la temporalidad del Dasein a la temporalidad de la desocultación en general; desocultación dentro de la cual se encuentra el mismo Dasein, que debe dejarla acaecer.

Y finalmente Heidegger llega a la idea de evento, de un acaecer de cuatro: cielo, tierra, dioses y mortales; de un acaecer que da ser y que da tiempo, y que constituye al hombre y lo demás en lo suyo propio. El mundo de la vida, que aparece ya en los primeros escritos de Heidegger, es al final cuadro, o cuadrado de los cuatro elementos mencionados. El hombre acaece en el evento: acaece dentro del acaecer mismo; y éste es destino<sup>39</sup>.

## 5. ¿Postmodernidad?

Lo que precede podría inducir a considerar a Heidegger como un filósofo postmoderno o al menos como un precursor de la llamada filosofía postmoderna. Y de hecho son varios los autores que han visto a Heidegger, de uno u otro modo, en relación con la postmodernidad. Habermas, en su libro *El discurso filosófico de la modernidad* le reprocha a Heidegger haber sido uno de los principales precursores y responsables del actual pensamiento postmoderno. Rorty o Lyotard no le reprochan esto, sino más bien el no haber sido suficientemente radical en este sentido. En todo caso, lo consideran también como un precursor de la postmodernidad. Vattimo critica las posturas de estos autores y la interpretación que dan de Heidegger. Pero también él, de manera más explícita y desde un conocimiento mucho mejor de Heidegger, ve a éste como auténtico inspirador del llamado pensamiento débil, expresión acuñada por Vattimo. Aún más, sería Heidegger el que nos marca la verdadera pauta de lo que ha de ser una verdadera filosofía postmoderna. Esta es, según Vattimo, verdadero nihilismo, relacionado sobre todo con la ausencia de fundamento. Todo esto estaría presente ya en Heidegger<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Cf. sobre esto M. BERCIANO, *Temporalidad y ontología en el círculo de Ser y tiempo*. En *Themata* 7 (1990) 13-50

<sup>39</sup> Cf. M. BERCIANO, *El evento (Ereignis) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger*. En *Acercamiento a la obra de Martín Heidegger*, Salamanca 1991, pp. 911-18; id., *Superación de la metafísica en Martín Heidegger*, Oviedo 1991, esp. cap. II-VIII

<sup>40</sup> Cf. M. BERCIANO, *Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger*. En G. VATTIMO - M. BERCIANO y otros, *Filosofía, política y religión. Más allá del pensamiento débil*, Oviedo 1996, pp. 81-136; id., *Heidegger, Vattimo y la deconstrucción*. En *Anuario filosófico*, 26 (1993) 9-45; id., *Heidegger y la postmodernidad*. En *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 23 (1996) 199-217

No cabe duda de que lo dicho hasta ahora parece dar motivo para pensar que en Heidegger está ya presente un pensamiento postmoderno, en el que no sólo no tendría cabida un sistema, sino que además parecería imposible toda construcción filosófica. Las ideas expuestas, de las que apenas hemos hecho mención, aparecen repetidamente en los escritos de Heidegger y parecerían fundamentar sobradamente una filosofía postmoderna, un pensamiento débil e incluso un nihilismo, según hace ver Vattimo. Pero por otra parte, Heidegger niega expresamente que su pensar sea un nihilismo semejante al de Nietzsche, con el cual lo relaciona Vattimo. Eso sí, Vattimo afirma también que para afirmar el nihilismo en Heidegger hay que ir más allá de sus propios textos; y se centra sobre todo en la ausencia de fundamento en la filosofía heideggeriana, y en las ideas de evento (*Ereignis*) y de rememoración (*Andenken*), que vendrían a sustituir al fundamento propio de la metafísica. La filosofía debería limitarse a recoger y reunir los monumentos históricos, mirando más al pasado que al futuro.

Es obvio que una interpretación del pensamiento de Heidegger puede ir más allá de sus propios textos. Pero parece también obvio que antes tendrá que centrarse en los propios textos y en los contextos de los mismos. Las ideas expuestas y los textos en que se fundan Vattimo y otros autores para intentar hacer de Heidegger un postmoderno, son ciertamente heideggerianos. Pero en dichas exposiciones se prescinde de otros textos y contextos igualmente heideggerianos, que nos apartarían de clasificar así a Heidegger. Será necesario tener también éstos en cuenta. Aquí nos vamos a limitar a indicar algunas ideas fundamentales.

La primera de ellas es un saber, un pre-saber o una experiencia del hombre o del Dasein en el mundo de la vida, en el mundo histórico o en el evento del mundo. Esta idea está ya presente en la fenomenología y creemos que es constante a lo largo de la filosofía de Heidegger.

Ya desde el comienzo, hablando del mundo de la vida, afirma Heidegger: "Vida no es un enredo caótico de oscuras oleadas; no es un sordo principio de energía, ni un desorden sin fronteras que todo lo absorbe, sino que es *lo que es, sólo como forma concreta y con sentido*"<sup>41</sup>.

Del mundo de la vida se tiene una experiencia global, que abarca mucho más que el conocimiento explícito. Este se da, más bien, dentro de ella: "Experiencia fáctica de la vida es más que simple experiencia que adquiere un conocimiento (*kenntnisnehmende Erfahrung*); significa la postura total activa y pasiva del hombre ante el mundo. Si miramos la experiencia fáctica de la vida únicamente en la dirección del contenido experimentado, lo que es experimentado -lo vivido- lo designamos como 'mundo', no como 'objeto'"<sup>42</sup>.

Este mundo, que se encuentra en el trato humano del vivir cotidiano, tiene un significado: "Aquello hacia lo que y por qué es el cuidar, aquello ante lo que se detiene, hay que determinarlo como significatividad (*Bedeutsamkeit*). Significatividad es una determinación categorial de mundo. Los objetos de un mundo, los objetos mundanos, con carácter de mundo, son vividos en el carácter de significatividad"<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 148

<sup>42</sup> M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 11

<sup>43</sup> M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, p. 90

Estas ideas siguen presentes en *Ser y tiempo*, aunque se expresen con otros términos. Ante todo, una cierta comprensión del ser es necesaria para plantearnos la pregunta por el mismo: "El preguntar, como buscar, necesita de antemano una dirección que venga de lo buscado. Por lo tanto, el sentido del ser nos debe estar disponible en cierto modo. Ha sido indicado: Nosotros nos movemos ya siempre en una comprensión del ser. De esta comprensión surge la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia al concepto de la misma... *Esta permanente y vaga comprensión del ser es un hecho*"<sup>44</sup>.

Al hablar del Dasein como ser en el mundo, vuelve a hablar Heidegger de un saber general, que se da en el ocuparse del mundo. Este saber es anterior al conocer propiamente dicho. "Pero el modo más próximo del andar por el mundo no es, como se ha mostrado, el conocer (*Erkennen*), sino el ocuparse (*Besorgen*) que manipula y usa, y que tiene su propio 'conocimiento' (*Erkenntnis*)"<sup>45</sup>. Y poco después añade Heidegger que este saber no es ciego: "Pero el andar por el mundo que usa y manipula no es ciego; tiene su propio modo de ver, que dirige al manipular y le confiere su específico carácter de cosa"<sup>46</sup>.

Al hablar del comprender y de la explicación en sentido explícito, Heidegger afirma que antes de éstos se da un tener previo (*Vor-habe*), una visión precedente (*Vor-sicht*) y un concepto previo (*Vor-griff*). Cuando se lleva a cabo el comprender explícito se da el sentido. Pero este es posible partiendo de ese tener y saber previos<sup>47</sup>.

Esta apertura originaria la tiene el Dasein por su misma constitución: "Está iluminado quiere decir: Iluminado en sí mismo *como* ser en el mundo; no mediante otro ente, sino de tal modo que él mismo *es* la iluminación. Sólo a un ente iluminado así existencialmente se hace lo existente accesible en la luz y oculto en la oscuridad"<sup>48</sup>.

En escritos posteriores el origen de la apertura o iluminación cambia, pero el hombre sigue siendo el lugar en el que se da la apertura o la iluminación. En esto consiste el ser hombre.

"El hombre sólo se hace presente en su esencia, en la que es solicitado por el ser. Sólo desde esta solicitud ha encontrado aquello en lo cual mora su esencia. Sólo desde este morar tiene el hombre lenguaje, como la mansión que le conserva a su esencia lo extático. Al estar en la iluminación del ser le llamo yo la ek-sistencia del hombre"<sup>49</sup>.

Y esto sucedería también en el evento (*Ereignis*), al cual pertenece el hombre. Pero sobre este concepto hay que decir algo más, ya que tanto Lyotard, como Habermas se refieren a él. Y mucho más se funda en él Vattimo, quien lo considera, con razón, como el concepto fundamental en el Heidegger maduro.

---

<sup>44</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Frankfurt 1977, p. 7

<sup>45</sup> *ibid.*, p. 90

<sup>46</sup> *ibid.*, p. 93

<sup>47</sup> *ibid.*, p. 201

<sup>48</sup> *ibid.*, p. 177

<sup>49</sup> M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*. En *Wegmarken*, Frankfurt 1976, pp. 323-324

Está claro que en un momento del desarrollo de su pensamiento Heidegger habla del evento del ser o del ser como evento; y más tarde, del evento que da ser y da tiempo. En los *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, de los años 1936-1938, Heidegger concibe el ser como evento: "Así, pues, el ser (*Seyn*) es el evento del acto de acaecer (*Ereignis der Ereignung*) el *Da*, aquello abierto en lo cual él mismo vibra"<sup>50</sup>. Aquí se podría hablar de ser como evento o como el acaecer de la apertura. Que en estos escritos el ser siga aún siendo el concepto fundamental lo afirma Heidegger en otro paso, en el que dice que la apertura o *Da-sein* es acaecida mediante el ser (*durch das Seyn*)<sup>51</sup>.

El hombre sigue siendo también aquí el lugar de la apertura: "La pertenencia (del hombre) al ser (*Seyn*) está presente sólo porque el ser (*Sein*) en su unicidad necesita al *Da-sein*; y fundado en él y fundándolo, necesita al hombre. De otro modo no hay presente verdad alguna"<sup>52</sup>. En otras palabras: El hombre está en la apertura del ser, fundado en ella y fundándola, ya que sin él no hay apertura.

En el mismo escrito Heidegger afirma que en estar en esta apertura consiste el ser hombre: "¿Quién es el hombre? Aquel que es usado por el ser para sostener el hacerse presente la verdad del ser. Sólo como así usado es hombre el hombre, en cuanto que es fundamentado en el *Da-sein*, esto es, es hecho creador para ser él mismo fundador (*Gründer*) del *Da-sein*. Pero el ser aquí es al mismo tiempo concebido como evento (*Ereignis*)"<sup>53</sup>.

En *Identidad y diferencia* Heidegger deja de considerar el ser como el concepto más fundamental y el evento pasa a ocupar su lugar. Entonces cambia también la relación entre el ser y el hombre. Ahora ambos son constituidos en lo suyo propio en el evento: "Hay que experimentar llanamente este apropiar, donde hombre y ser son apropiados el uno al otro; esto es, hay que entrar en lo que llamamos el evento (*Ereignis*)"<sup>54</sup>. El hombre sigue siendo, en el evento, el lugar de la apertura y de la iluminación; de una iluminación que viene de otro, del evento, pero que se da en el hombre.

¿Qué puede construir el hombre desde esa apertura? De manera más concreta: ¿Qué filosofía o qué pensar puede llevar a cabo? En general, Heidegger cree que en esta apertura al hombre le es dada una comprensión. Cuando el hombre habla o piensa, está ya dando una respuesta a una palabra precedente del evento, que se le ha dirigido a él: "Toda palabra (*Wort*) hablada (del hombre) es ya respuesta (*Antwort*): Contra-habla (*Gegensage*), un decir que oye y que sale al encuentro... El hombre es usado para llevar al sonido del lenguaje la silenciosa *Sage*"<sup>55</sup>.

---

<sup>50</sup> M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Frankfurt 1989, p. 239

<sup>51</sup> *ibid.*, p. 304

<sup>52</sup> *ibid.*, p. 317

<sup>53</sup> *ibid.*, p. 318

<sup>54</sup> M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1976, p. 24

<sup>55</sup> M. HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache*. En *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt 1985, p. 260

El hombre puede responder de varias maneras al lenguaje del evento. Dos modos a los que Heidegger le da importancia son el poetizar y el pensar, mediante los cuales el ser llega al lenguaje. "Pensar y poetizar (*Denken und Dichten*) son en sí el hablar originario, esencial y por eso también último que el lenguaje habla mediante el hombre"<sup>56</sup>

El lenguaje es la casa del ser, el lugar donde el ser encuentra cobijo. "El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y los poetas (*die Denkenden und Dichtenden*) son los vigilantes de esa morada. Su vigilar es el llevar a cabo la manifestación del ser, por cuanto que ellos, mediante su decir, la llevan al lenguaje y la conservan en él"<sup>57</sup>. En este contexto nos interesa más el pensar. Este, según lo que acabamos de ver, se da en el hombre, pero presupone haber escuchado la palabra del evento.

## 6. El camino del pensar en Heidegger

De estos puntos de partida fundamentales no se puede prescindir al hablar de la filosofía de Heidegger. En realidad, Heidegger no habla ya aquí de filosofía, sino de pensar, que sería más originario que la filosofía o la metafísica, que para Heidegger significan lo mismo<sup>58</sup>. Este pensar se da ciertamente en el contexto del evento como destino. Pero del evento como lo describe Heidegger; esto es, de un evento al cual pertenece el hombre, en el cual está como oyente del hablar originario de la *Sage*, del hablar del evento. Estas imágenes vienen a expresar de otra manera el "saber" o la "comprensión" originaria que le es dada al hombre por su mismo ser en el mundo o en el evento, como el lugar de la apertura o de la iluminación, en un mundo que es acaecer histórico o destino. En este contexto describe Heidegger cómo entiende el pensar.

En las clases *¿Qué significa pensar?* Heidegger lo distingue de otros tipos del saber mediante cuatro proposiciones:

- 1) El pensar no conduce a un saber como las ciencias.
- 2) El pensar no aporta una sabiduría útil de la vida.
- 3) El pensar no soluciona ningún enigma del mundo.
- 4) El pensar no da ninguna energía directa para la acción.

En otras palabras: Ni es una ciencia, ni es una filosofía con una visión del mundo, ni proporciona directamente una sabiduría útil para la vida o una energía para obrar<sup>59</sup>.

¿Qué es, pues, el pensar? Heidegger cree que a esta pregunta no se va a poder dar una respuesta definitiva. "La pregunta no sólo no se deja responder ahora, sino que no se va a responder nunca. La pregunta se hace... sólo cada vez más problemática. Si preguntamos desde esa problematicidad, entonces pensamos"<sup>60</sup>. En estas palabras de Heidegger aparece ya

<sup>56</sup> M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, Frankfurt 1995 p. 87

<sup>57</sup> M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 313

<sup>58</sup> M. HEIDEGGER, *ibid.*, p. 364

<sup>59</sup> M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, p. 161

<sup>60</sup> *ibid.*, p. 164

el pensar como un preguntar desde la problematicidad y como un proceso que no parece tener fin.

De manera un poco más concreta y positiva describe luego Heidegger este pensar: "El pensar mismo es un camino. Nosotros correspondemos a este camino sólo así: Permaneciendo en camino... Para lograr estar en camino tenemos que ponernos en marcha. Y esto se entiende en un doble sentido: En primer lugar, abriéndonos nosotros mismos a la perspectiva y dirección del camino; y en segundo lugar, caminando, esto es, dando los pasos mediante los cuales el camino se hace camino. El camino del pensar ni se extiende desde un 'de dónde' a un 'a dónde', como una carretera terminada, ni existe de por sí en parte alguna. Sólo el caminar, en este caso el preguntar pensante, constituye el trazado y el movimiento (*Be-wegung*). Este es el hacer surgir el camino. Este carácter del camino del pensar pertenece a la provisionalidad del pensar"<sup>61</sup>

La descripción heideggeriana del pensar corresponde perfectamente al evento (*Ereignis*). Si la verdad del ser acaece como destino, nunca será definitiva. De ahí que el pensar deba ser un constante preguntar y que éste sea siempre provisional.

Añade Heidegger que para pensar no basta ponerse al lado del camino a charlar y comentar si los tramos anteriores son diferentes de los posteriores o si son o no conciliables con ellos. Así no se construye el camino del pensar. Para ello es necesario ponerse en marcha. Y ponerse en marcha quiere decir abrirse a la perspectiva y a la dirección del camino y dar luego los pasos. ¿Cómo? Preguntando... y respondiendo. Esto constituye el movimiento que construye el camino.

El camino del pensar no es una carretera asfaltada que empieza en un punto fijo y llega a otro punto determinado. Un pensar que depende del evento no puede ser sino proceso abierto, del cual no se conoce tampoco el principio. Pero esto tampoco significa que no lo tenga, ni que no haya de tener un fin. Lo que sucede es que estamos en medio del evento, del acaecer histórico, y fundamento y fin son abismos. Este pensar se diferencia, pues, de una explicación metafísica o de un sistema de filosofía.

Pero por otra parte, este pensar como camino tampoco equivaldría a un agnosticismo postmoderno o a un nihilismo. Heidegger habla de posibilidad de abrirse a la perspectiva y a la dirección del camino y de dar los pasos. El camino tiene, por tanto, perspectiva y dirección. Un camino así no es un callejón sin salida y mucho menos un laberinto. Donde hay perspectiva hay un horizonte, aunque no se conozca con certeza el "a dónde" del camino. Y donde se puede preguntar, hay también un pre-saber o un cierto saber acerca de aquello por lo que se pregunta.

Esta interpretación del pensar en Heidegger no se funda únicamente en la imagen del camino. Tampoco es una simple insistencia en las ideas de perspectiva o de dirección que acabamos de poner de relieve. Creemos que ésta es una explicación coherente con el contexto heideggeriano presentado antes: Con la idea de evento (*Ereignis*) y sobre todo con la orientación en el mundo de la vida, con el saber vago, el pre-saber o la pre-comprensión propia del ser en el mundo, o con el oír el habla del evento, de los que habla Heidegger desde el comienzo hasta el final de su pensamiento. El camino del pensar se hace preguntando. Precisamente al comienzo de *Ser y tiempo* habla Heidegger de la necesidad de un saber previo, aunque vago, para poder formular la pregunta; de otro modo ésta no tiene sentido. El

---

<sup>61</sup> *ibid.*, p. 164

camino del pensar en Heidegger no tendría, pues, que ver ni con un nihilismo, ni con un agnosticismo filosófico como el que está presente en Lyotard o en Rorty.

Vattimo, siguiendo a Heidegger, se ha opuesto a estos autores y ha dado más valor a los logros y monumentos históricos. Pero creemos que ha reducido demasiado el pensar (*Denken*) al recordar (*Andenken*). Que estas ideas puestas de relieve por Vattimo se den en Heidegger, es un hecho. Aparecen en este mismo contexto heideggeriano del pensar:

"El responder a la pregunta: ¿Qué significa pensar? es ello mismo siempre y únicamente el preguntar como un permanecer en camino... El pensar construye su camino en la marcha preguntando. Pero esta construcción del camino es extraña. Lo construido no queda yaciendo detrás, sino que en el siguiente paso es integrado y antepuesto a éste"<sup>62</sup>.

La idea de recuperar lo pasado está clara. Pero Heidegger afirma que lo construido anteriormente es integrado, co-edificado (*eingebaut*). No es un simple recuperar, sino que implica relacionar, integrar en la construcción actual; esto es distinto de un simple juntar o amontonar. En otras palabras: No habría que insistir tanto en el recuperar y reunir lo pasado. Recordemos que el camino tiene perspectiva y horizonte, y que la pregunta está abierta hacia el futuro. Heidegger habla de un camino que se construye en el movimiento (*Bewegung*) y escribe esta palabra así: *Be-wegung*, con una clara referencia al término dialectal suabo: *wëgen*, que usado en sentido transitivo significa: construir un camino<sup>63</sup>. También aquí aparece la idea de perspectiva, de dirección o de horizonte.

En general, el pensar (*Denken*) heideggeriano no se puede reducir a un simple recordar (*Andenken*). Heidegger dice explícitamente que la vuelta al pasado tiene también una perspectiva de futuro: "*Andenken*, esto es, el destino que ya ha sido significa, sin embargo, pensar precisamente lo aún no pensado (*das Ungedachte*) en lo que ha sido, como lo que hay que pensar. A esto corresponde el pensar sólo como pre-pensante (*vordenkendes*). *Andenken*, pensar en lo que ha sido, es pre-pensar (*Vor-denken*) lo no pensado que hay que pensar. Pensar es pre-pensar pensando en (*andenkendes Vordenken*)"<sup>64</sup>

También cuando se vuelve al pasado se tiene una perspectiva de futuro; se va al pasado para pensar lo no pensado, aunque tal vez intuido por los pensadores pasados. Ejemplos de esto los tenemos en la vuelta a los griegos tan frecuente en Heidegger.

## 7. Conclusión

Heidegger busca desde el comienzo de su pensar un nuevo camino de la filosofía, un nuevo modo de filosofar; una filosofía que se centre en el mundo de la vida. Esta idea no desaparece en él a lo largo de todo su pensamiento, aunque se exprese de otras maneras. El mundo de la vida es al fin evento o acaece como destino histórico. Que esta idea de la historicidad se haya abierto camino en la filosofía, ya antes de Heidegger, es un hecho; y que esta idea de la historicidad haya llevado a una relatividad de la verdad y de las construcciones

---

<sup>62</sup> *ibid.*, pp. 164-165

<sup>63</sup> M. HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache*, p. 261

<sup>64</sup> M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, pp. 158-159

filosóficas, también en una realidad. Seguramente la oposición más radical a los sistemas se da en el nihilismo y en la reciente filosofía de la postmodernidad.

Pensamos que Heidegger ha asumido perfectamente esta idea de la historicidad. También él se opone a los sistemas: "El tiempo de los sistemas ha pasado. El tiempo de la construcción de la forma esencial del ente a partir de la verdad del ser (*Seyn*) aún no ha llegado"<sup>65</sup>.

Ni sistemas, ni deconstrucción. El pensar puede seguir siendo camino, con horizontes y con perspectivas, aunque no sea una carretera terminada, con un "de dónde" y un "a dónde". La filosofía de Heidegger se aleja de ambos extremos y creemos que el desarrollo de la misma puede constituir una superación tanto del optimismo de los sistemas como del pesimismo del pensamiento postmoderno.

---

<sup>65</sup> M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 5