

Tesis de Licenciatura

**Historicidad, metafísica y superación en el  
pensamiento de Martin Heidegger**

Carolina Donnari

**Departamento de Humanidades  
Universidad Nacional del Sur**

¿Qué nos importan todas las filosofías de la historia únicamente historicistas, si lo único que hacen es deslumbrar con el buen ordenamiento de la materia histórica dada, si explican la historia sin pensar jamás los fundamentos de sus principios de explicación a partir de la esencia de la historia y a ésta sin tener en cuenta al propio ser? ¿Somos los epígonos que somos? ¿Pero somos al mismo tiempo los precursores del alba de una era del mundo completamente nueva que ha dejado atrás todas nuestras actuales representaciones históricas de la historia?”

Martin Heidegger, *La sentencia de Anaximandro*

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación se propone analizar la interpretación que Martin Heidegger hace de la metafísica y su diagnóstico de la contemporaneidad, tomando como eje central la noción heideggeriana de historicidad. En este contexto, intentaremos demostrar que el aporte de Heidegger no se limita a efectuar tal diagnóstico, sino que los alcances de su filosofía son mucho más profundos, por cuanto brinda las claves para alcanzar una superación de la metafísica y del nihilismo de la técnica en que ésta se consume. En este sentido, la reflexión sobre la historicidad reviste una importancia fundamental, pues, como veremos a lo largo de este trabajo, se encuentra íntimamente ligada a la idea de la superación de la tradición metafísica que ha sido determinante en la configuración del pensamiento occidental.

En *Introducción a la metafísica*, Heidegger nos invita a pensar el advenimiento de una época que el filósofo alemán ha vislumbrado como inminente e inevitable. El diagnóstico es revelador: “cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda ‘asistir’ simultáneamente a un atentado contra un rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo ya sólo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo en cuanto historia haya desaparecido de cualquier ex-sistencia de todos los pueblos [...] entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas esas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?”<sup>1</sup>.

He aquí la lúcida descripción de un tiempo que ya no es, sin duda, una mera suposición, sino una realidad incuestionable. El diagnóstico de Heidegger, al que nosotros adherimos, señala que nuestra época es la época de la vertiginosidad de las relaciones, de la productividad indiscriminada, del usufructo permanente, de las ciencias ya no “puras”, sino aplicadas al mero *consumo* del mundo; es la época del dominio absoluto del ente, dominio que no acontece de modo casual o azaroso, sino que es producto de una larga historia en la que el ser mismo ha sido olvidado en la reflexión metafísica, y como consecuencia en el pensamiento y accionar humano en general. Sin embargo, aún en estos tiempos de indigencia hay espacio para un pensar más

---

<sup>1</sup> Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Ackerman Pilári, Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 42-43 (en adelante IM)

profundo, capaz de cuestionar los cimientos mismos del acontecer del mundo. La tarea de la filosofía no puede ser otra que la de pensar la contemporaneidad, y este pensamiento no puede darse más que como un filosofar que es *histórico* desde su raíz misma. En este contexto, el pensamiento de Martin Heidegger acerca de la historia resulta un verdadero hilo conductor, una idea fundamental a lo largo de toda su obra; al punto que nos permite pensar un nuevo tiempo, una superación de la metafísica que logre sobreponerse al nihilismo de la técnica.

El itinerario que seguiremos comienza con una descripción de los conceptos fundamentales de la filosofía heideggeriana tal como se presentan en *Ser y tiempo*, esto es, el planteamiento de la pregunta por el “sentido del ser” y la “tarea de una destrucción de la historia de la ontología”. El análisis de estas nociones nos llevará a ver que el concepto de historicidad (*Geschichtlichkeit*)<sup>2</sup> es esencial para entender esta primera etapa del pensamiento heideggeriano, ya que la historicidad es uno de los elementos constitutivos de la estructura ontológica del *Dasein*<sup>3</sup>, y solamente el *Dasein* puede, al plantear la pregunta que interroga por el ser, apropiarse la tradición metafísica a través de una crítica que permita un regreso fecundo al pasado. En esta sección analizaremos, también, las consideraciones acerca de la historia de Dilthey y Nietzsche, pues resultan fundamentales para comprender en profundidad la concepción de historicidad que Heidegger sostiene.

A continuación, en un segundo apartado, nos centraremos en el análisis heideggeriano de la historia de la metafísica, tomando como eje la concepción del ente en la antigüedad, con Platón, y en la modernidad, con Descartes. Asimismo, estudiaremos la particular visión que Heidegger tiene de Nietzsche, a quien considera como el pensador con el que la metafísica entra en su consumación. Este análisis de la historia de la metafísica será leído a la luz del giro (*Kehre*) que se opera en la filosofía heideggeriana a partir de la década del 30, giro que da lugar a un cambio en la concepción de historicidad. En efecto, si en *Ser y tiempo* ésta estaba fundada en la estructura ontológica del *Dasein*, ahora su fundamento estará dado por el ser mismo, cuyo carácter epocal-destinal se manifiesta en el hecho de que el ser *se da* y *se retrae*. La historia de la metafísica será así concebida como “la gran época del olvido del ser”, olvido que no es producto de un error del *Dasein*, sino que está indisolublemente ligado a la retracción del ser.

---

<sup>2</sup> Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Halle (Saale), Niemeyer, 1949, p.372 (en adelante SuZ)

<sup>3</sup> SuZ, p.7

Si bien Heidegger considera que Nietzsche representa la consumación de la metafísica, esto no significa que en la actualidad ésta haya desaparecido. Muy por el contrario, está más presente que nunca en la esencia de la técnica, a la que Heidegger considera *metafísica consumada*. Por este motivo, el filósofo alemán designa a la contemporaneidad como la época del “nihilismo de la técnica”. La tercera parte de este trabajo analizará, en primer lugar, la esencia de la técnica y sus características, que nos llevarán, en un segundo momento, a contemplar la posibilidad –y necesidad– de una superación-sobretorsión (*Überwindung*) de la metafísica a partir de la torsión (*Verwindung*)<sup>4</sup> del olvido del ser. Una vez más, será un pensamiento que mantiene una relación profundamente íntima con la historia el que nos brinde la clave para pensar el advenimiento de una nueva época.

En efecto, tal como analizaremos para finalizar, Heidegger propone un nuevo pensar ya no metafísico, sino *transmetafísico*, que se plasma en su concepción del “recuerdo interiorizante en la metafísica” (*Erinnerung*), y el “pensar rememorante-conmemorante” (*Andenken*)<sup>5</sup>. Lo que caracteriza a este nuevo pensar es el hecho de que en él confluyen lo sido y lo advenidero, memoria y esperanza, origen y destino. Se trata de un pensar que no intenta superar la metafísica olvidando su historia, sino que al tener en su base una concepción fundamentalmente histórica tiende un puente entre un pasado que tiene que ser superado, pero sigue estando presente, y un futuro que aún no llega, pero que es inevitablemente advenidero.

Las obras en las que centraremos nuestra investigación se enumeran a continuación: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento; Caminos del bosque; Conceptos fundamentales; Conferencias y artículos; De camino al habla; Identidad y diferencia; Introducción a la metafísica; Kant y el problema de la metafísica; Meditación; Nietzsche; ¿Qué es metafísica?; ¿Qué significa pensar?; Ser, verdad y fundamento; Ser y Tiempo; Serenidad y Sobre el humanismo.*

---

<sup>4</sup> Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Tübingen, 1954, p.64 (en adelante VuA)

<sup>5</sup> Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Zweiter Band, Neske, Stuttgart, 1961, p.439

## PRIMERA PARTE

### La historicidad (*Geschichtlichkeit*) en *Ser y tiempo*

1. La “pregunta por el sentido del ser” y la “tarea de una destrucción de la historia de la ontología”<sup>6</sup>

Para analizar el concepto de historicidad tal como se presenta en *Ser y tiempo* es necesario, en primer lugar, desarrollar las ideas centrales que guían el curso de todo este tratado: la necesidad de formular la pregunta que interroga por el sentido del ser y la tarea, intrínsecamente unida a esta cuestión, de llevar a cabo una destrucción de la historia de la ontología. Sólo a través de la explicitación de la relación existente entre estas dos nociones se hará visible la importancia de la historicidad en la primera etapa del pensamiento heideggeriano.

Ya desde las primeras páginas de *Ser y tiempo* se nos señala un hecho fundamental: la pregunta que interroga por el sentido del ser, aquella que cautivó el pensamiento de Platón y de Aristóteles, está hoy caída en el olvido. Si bien, como veremos más adelante, en una etapa posterior de su pensamiento Heidegger dirá que este olvido no es casual, sino que es el destino histórico de la metafísica occidental, baste ahora con decir que existen tres prejuicios con que se justifica habitualmente el olvido o la omisión de la pregunta por el ser. Estos tres prejuicios tienen como base la tesis que indica que “ser” es el más universal y vacío de todos los conceptos. Por ser el más universal de todos los conceptos, se considera que no requiere definición alguna, ya que todos lo usamos constantemente y comprendemos lo que queremos decir con él.

El primero de estos prejuicios, pues, considera que por constituir el más universal de los conceptos, el ser es también el más *claro*, el menos necesitado de discusión. Heidegger considera, por el contrario, que lejos de ser el más claro, el ser es el más oscuro de todos los conceptos. El segundo prejuicio sostiene que el ser es *indefinible*. Heidegger está de acuerdo con esta tesis, pero señala, no obstante, que el hecho de que el ser sea indefinible “no dispensa de reiterar la pregunta que interroga por su sentido, sino que intima justamente a ello”<sup>7</sup>. Por último,

---

<sup>6</sup> Aquellas expresiones que traducen términos técnicos de la filosofía heideggeriana se introducirán utilizando comillas. Sin embargo, a fin de facilitar la lectura, hemos optado por omitir dicha grafía en aquellos pasajes en que se reiteren expresiones que hayan aparecido previamente.

<sup>7</sup> Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. José Gaos, México, FCE, 1951, p.13 (de ahora en adelante ST)

el tercer prejuicio indica que el ser es el más *comprensible* de todos los conceptos. Es cierto, dirá Heidegger, que vivimos siempre en una cierta *precomprensión* del ser; pero esta comprensión previa del ser no lo deja claro de ninguna manera, sino que constituye, en realidad, un obstáculo para la pregunta.

La intención de Heidegger al exponer estos tres prejuicios es devolver la legitimidad a la pregunta por el sentido del ser. A continuación, intentará probar la posibilidad de tal pregunta a partir de una explicitación de la estructura formal de todo preguntar. Para ello sostendrá que toda pregunta se compone de aquello *de qué* se pregunta (*Gefragtes*), aquello *qué* se pregunta, lo preguntado (*Erfragtes*) y aquello *a qué* se pregunta (*Befragtes*)<sup>8</sup>. En el caso de la pregunta que nos ocupa, aquello de que se pregunta es el ser; aquí Heidegger enuncia aquella sentencia que luego sería repetida una y otra vez: el ser de los entes no “es” él mismo un ente. Por su parte, lo preguntado es el sentido del ser, “un repertorio peculiar de conceptos, que se destaquen a su vez esencialmente de los conceptos en los cuales alcanzan los entes su determinación por medio de ‘significaciones’”<sup>9</sup>. Finalmente, aquello a que se pregunta es un ente particular, aquel que posee la preeminencia óptica y ontológica con respecto al resto de los entes; esto es, el ente que somos en cada caso nosotros mismos, aquel que Heidegger denomina *Dasein*, “ser-ahí”<sup>10</sup>.

Al hablar de la preeminencia del *Dasein*, Heidegger no está suponiendo, de ninguna manera, que éste sea el ente “supremo”, origen y fundamento del mundo. Por el contrario, la preeminencia del *Dasein* con respecto al resto de los entes se funda en el hecho de que es el único ente que tiene la posibilidad de efectuar la pregunta por el ser. Ahora bien, esta proposición sólo “anuncia” la preeminencia del *Dasein*, pero de ninguna manera la aclara. Por este motivo, en los párrafos 3 y 4 el filósofo alemán se ocupará, respectivamente, de la preeminencia ontológica y óptica del *Dasein*, que es al mismo tiempo la preeminencia óptica y ontológica de la pregunta que interroga por el ser, puesto que el *Dasein* es el ente que tiene la posibilidad de ser del preguntar.

Para explicitar la preeminencia ontológica de la pregunta por el ser, Heidegger señala que el dominio de los entes, que abarca distintos sectores, puede ser “tematizado” como objeto de diversas investigaciones científicas. Las ciencias positivas, pues, se caracterizan porque su

---

<sup>8</sup> SuZ, p.5

<sup>9</sup> ST, p.16

<sup>10</sup> Al utilizar la expresión *Dasein* para referirse al ser humano, Heidegger busca resaltar el hecho de que el hombre es el “ahí” (*Da*) en el que el ser (*Sein*) se entrega.

preguntar es óntico, se refiere a determinados campos objetivos, sin considerar la constitución ontológica de los entes estudiados. En cambio, el preguntar ontológico es anterior al preguntar óntico de las ciencias particulares; en consecuencia, es tanto la condición de posibilidad de las ciencias que estudian los entes en tanto que tales o cuales entes, moviéndose siempre en una cierta comprensión del ser, como la condición de posibilidad de aquellas ontologías regionales que son anteriores a las ciencias ónticas y las fundan. De esta forma queda probada la preeminencia ontológica del preguntar por el ser, ya que, como señala Peñalver, “esas ontologías [regionales] requieren la pregunta por el ser en general, si no como presupuesto, sí como hilo conductor en el trabajo científico interesado en los fundamentos”<sup>11</sup>.

Para explicar la preeminencia óntica de la pregunta Heidegger centra su atención en el modo de ser que caracteriza propiamente al *Dasein*. Este modo de ser propio del *Dasein* es la *existencia*; el *Dasein* ex-siste, está abierto al ser. En efecto, el *Dasein* se distingue de los otros entes porque se comprende en su ser; más aún, la comprensión del ser es una “determinación de ser” del *Dasein*. De esta manera, “lo ónticamente señalado del *Dasein* es que éste *es* ontológico”<sup>12</sup>, lo que no significa que el *Dasein* desarrolle en cada caso y de manera espontánea una ontología. Por el contrario, el “ser ontológico” del *Dasein* se caracteriza por ser “preontológico”, puesto que, como hemos visto más arriba, el *Dasein* se encuentra siempre en una cierta precomprensión del ser.

Dado que todas las ontologías regionales tienen su fundamento en la estructura óntica del *Dasein* –en tanto las ciencias son modos de ser del mismo–, Heidegger establece que la única ontología fundamental, de la que pueden surgir todas las demás, debe ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*<sup>13</sup>. La posibilidad y necesidad de tal analítica se halla prefigurada en la constitución óntica de este ente que somos en cada caso nosotros mismos. Si bien en el orden de la exposición presentada en *Ser y Tiempo* la preeminencia óntica está en segundo lugar, vemos aquí que, en realidad, esta es la primera preeminencia del *Dasein*: este ente es, en su ser, determinado por la existencia. La segunda preeminencia es la ontológica: en razón de su ser determinado por la existencia, el *Dasein* es “ontológico”. A su vez, esto nos conduce a una

---

<sup>11</sup> Peñalver, Patricio, *Del espíritu al tiempo. Lecturas de El Ser y el Tiempo de Heidegger*, Barcelona, Anthropos, 1989, p.106

<sup>12</sup> ST, p.22

<sup>13</sup> ST, p.53



tercera preeminencia del *Dasein*, puesto que éste es la condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías.

Heidegger se impone, así, una doble tarea (*Doppelaufgabe*)<sup>14</sup> en el desarrollo de la pregunta que interroga por el ser. La primera de ellas se establece en función de la preeminencia del *Dasein* con respecto a los otros entes: en tanto es el ente que vive siempre en una cierta comprensión del ser, es necesario desarrollar una analítica existencial del *Dasein* para poder acceder al sentido del ser en general. Por este motivo, toda la primera parte de *Ser y tiempo* constituye un análisis de aquellas estructuras constitutivas del *Dasein* tal como se presentan en lo que Heidegger denomina “cotidianeidad de término medio”; esto es, no desde categorías ajenas a la propia constitución del *Dasein*, sino desde su facticidad. Ahora bien, Heidegger considera que aquello desde lo cual el *Dasein* comprende e interpreta el ser es el *tiempo*. Esto hace necesario llevar a cabo “una explicación original del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad como ser del *Dasein* que comprende el ser”<sup>15</sup>. El tiempo se constituye así en la clave que permite, a partir del análisis de la temporalidad del *Dasein*, acceder al sentido del ser en general.

La segunda tarea a llevar a cabo es la “destrucción de la historia de la ontología”. Acabamos de señalar que el ser del *Dasein* encuentra su sentido en la temporalidad. Heidegger indica que la temporalidad es, a su vez, la condición de posibilidad de la *historicidad*. Como veremos más adelante, la historicidad constituye una de las estructuras fundamentales del *Dasein*; es un “existencial”. Por ser histórico, el *Dasein* está envuelto y se mueve en una interpretación tradicional de sí mismo: el *Dasein* “cae” siempre en una determinada tradición. Es esta misma tradición la que encubre la necesidad de formular la pregunta por el ser, desorientando al *Dasein* con respecto a su posibilidad más íntima. Al obstruir las fuentes originales que dieron origen a ciertos conceptos y categorías, la tradición hace creer que no es necesario seguir inquiriendo, con lo que impide un regreso fecundo al pasado, una creación apropiadora del mismo. En consecuencia, Heidegger advierte que para poder desarrollar claramente la pregunta por el ser es necesario llevar a cabo una destrucción de la tradición ontológica.

---

<sup>14</sup> SuZ, p.15

<sup>15</sup> ST, p.27

Esta destrucción no tiene, de ninguna manera, el sentido negativo de un deshacerse de la tradición ontológica, sino que su intención principal es demarcar los límites, efectuar un análisis de dicha tradición que permita reinterpretarla en una nueva perspectiva. A este respecto, Heidegger señala en *Introducción a la metafísica* que la palabra “ontología” puede utilizarse en dos sentidos. Por un lado, “ontología” designa una determinada disciplina filosófica, dedicada al estudio del ente, ya sea que tome como objeto al ente en cuanto ente, ya sea que se concentre en el *summum ens*, el ente supremo. Por el otro, la palabra “ontología” puede tomarse en un sentido más amplio: “en este caso, ‘ontología significa el esfuerzo de llevar el ser a la palabra, y concretamente mediante el recorrido por la pregunta ¿qué es el ser? [...] Cuando preguntamos la pregunta: ¿qué es del ser? ¿qué es del sentido del ser?, no lo hacemos para establecer una ontología de estilo tradicional o para demostrar críticamente los errores de sus intentos anteriores. Se trata de algo totalmente distinto. Se trata de reconducir la existencia histórica del hombre, y por tanto siempre también la nuestra propia y futura, al poder del ser originario que hay que inaugurar, dentro de la totalidad de la historia que nos es asignada”<sup>16</sup>. La tarea de la destrucción de la historia de la ontología se perfila ya como algo mucho más profundo que una crítica de los distintos contenidos de la tradición metafísica, por cuanto apunta a los cimientos mismos de la ontología comprendida ya no como disciplina, sino como aquella configuración determinante del pensamiento occidental en la que el ser es comprendido pura y exclusivamente a partir del ente.

De esta manera, ambas tareas, el desarrollo de la analítica fundamental del *Dasein* y la destrucción de la historia de la ontología, muestran el profundo vínculo que las une: “es la misma analítica ontológica ‘estructural’ (no directamente histórica) la que culmina en la historicidad del ser-ahí y apunta a una historia-destrucción de la tradición ontológica; y por otro lado, es la historicidad de la ontología y la historia de la ontología [...] la instancia determinante en el requerimiento de sacar de su olvido una, precisamente, ‘vieja’ cuestión”<sup>17</sup>, esto es, la pregunta por el ser. Vemos así que, ya desde el inicio de *Ser y tiempo*, la historicidad no se presenta como un concepto más: por el contrario, constituye el nexo fundamental entre las dos tareas que guiarán el curso de toda la investigación, y esto no de forma externa o forzada, sino porque la misma constitución del *Dasein* y del preguntar por el ser son intrínsecamente históricos. La

---

<sup>16</sup> IM, pp.45-46

<sup>17</sup> Peñalver, Patricio, *Op. Cit.*, p.116

analítica existencialista funda la historicidad del *Dasein* y reclama una destrucción de la ontología; la historia de la ontología es determinante en el olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser, aquella cuya formulación constituye lo específicamente humano.

## 2. La “historicidad” como “existencialista” y la concepción de historia en Dilthey y Nietzsche

En lo dicho hasta ahora hemos determinado la necesidad de analizar la estructura existencialista del *Dasein* para llegar a comprender el sentido del ser en general. En este contexto, y como ya hemos señalado, la historicidad constituye uno de los existencialistas, una de las estructuras fundamentales del *Dasein*. En función de la problemática que aquí nos ocupa, limitaremos nuestro análisis al desarrollo de este existencialista, ya que un estudio exhaustivo de la totalidad de las estructuras fundamentales del *Dasein* excede las intenciones del presente trabajo.

La cuestión de la historicidad se encuentra tematizada en el capítulo V de *Ser y tiempo*. Allí, Heidegger distingue claramente entre la historia acontecida o realidad histórica (*Geschichte*) y la ciencia historiográfica que versa sobre tal historia (*Historie*)<sup>18</sup>. Esta última es sólo una concepción derivada de la historia acontecida, pues se funda ontológicamente en la historicidad del *Dasein*, y no a la inversa. A su vez, la historia concebida en tanto que realidad histórica tiene varios significados. El primero y más común de ellos es el que concibe el ente como *pasado*. Este pasado se comprende, no obstante, en una relación de acción positiva o privativa sobre el presente. En segundo lugar, historia mienta no tanto el pasado, cuanto la procedencia del pasado; es decir, un “continuo de acción” que prosigue a través del pasado, el presente y el futuro. Un tercer significado de historia es el que la entiende como el todo de los entes que están en el tiempo; no la naturaleza, sino aquellos entes que conforman la “cultura” humana. Por último, historia significa también lo tradicional en cuanto tal, ya sea que se lo conciba historiográficamente, o que se lo acepte como comprensible de suyo<sup>19</sup>.

Estas cuatro significaciones de historia pueden ser recogidas en una sola definición, de manera que historia entonces es “aquel específico gestarse del *Dasein* existente que acontece en

---

<sup>18</sup> SuZ, p.392

<sup>19</sup> ST, p. 409

el tiempo, pero de tal suerte que como historia vale en sentido preferente el gestarse ‘pasado’ y al par ‘tradicional’ y aun actuante, todo en el ‘ser uno con otro’<sup>20</sup>. Heidegger recalca que al hablar de la historicidad del *Dasein* no se está diciendo que sea histórico un sujeto sin mundo: por el contrario, el gestarse de la historia es el gestarse del “ser en el mundo”, otro de los existenciaristas. En este “ser en el mundo” histórico del *Dasein* están incluidos, a su vez, los entes “a la mano” (*Zuhandenheit*)<sup>21</sup>, esto es, los entes que utilizamos, los útiles; y los entes “ante los ojos” (*Vorhandenheit*)<sup>22</sup>, los entes en tanto que objeto de estudio de las ciencias.

Ya hemos visto que para efectuar el análisis de la constitución ontológica del *Dasein*, Heidegger considera fundamental la comprensión del mismo en su facticidad, en la “cotidianeidad de término medio”. De esta manera, quedan establecidos los modos de ser “propio” e “impropio”<sup>23</sup> del *Dasein*. Esta misma estructura se repite en el análisis de la historicidad. Es así que Heidegger señala que en su cotidianeidad el *Dasein* vive inmerso en una caracterización impropia de la historicidad, ya que como “la comprensión vulgar del ser comprende el término ‘ser’ indiferentemente como ‘ser ante los ojos’, se experimenta e interpreta el ser de lo histórico-mundano en el sentido de lo ‘ante los ojos’ que sobreviene, está presente y desaparece”<sup>24</sup>. Heidegger critica esta concepción impropia de la historicidad, porque al interpretar la historia de modo historiográfico la define principalmente en relación con el pasado, pasado que a su vez es comprendido como un “momento” en un *continuum* lineal de tiempo.

Esta comprensión impropia de la historicidad no es, de ninguna manera, el tipo de comprensión que nos permita acceder al sentido del ser. Que el *Dasein* en su facticidad comprenda su propia existencia histórica de modo historiográfico, según el modo de ser del ente “ante los ojos”, no hace más que denotar la necesidad de mostrar que historicidad e historiograficidad no son en absoluto una y la misma cosa. La historiograficidad hunde sus raíces en la historicidad y la supone, pero la historicidad no requiere la presencia de la historiografía.

---

<sup>20</sup> ST, p. 409

<sup>21</sup> Suz, p.69

<sup>22</sup> Suz, p.42

<sup>23</sup> Para Heidegger, la impropiedad es el modo de ser originario del *Dasein* en la cotidianeidad de término medio. En este sentido, la impropiedad no reviste un sentido negativo, sino que es una determinación fundamental del *Dasein*. Es a partir del modo de ser impropio mediante el cual nos conducimos en nuestra existencia fáctica que se hace posible alcanzar el modo de ser propio.

<sup>24</sup> ST, p.420

Heidegger lo expresa claramente: las épocas ahistoriográficas no son en manera alguna ahistóricas.

Como veremos más adelante, la fundamentación de la historicidad a partir de la estructura ontológica del *Dasein* constituye un primer acercamiento de Heidegger a esta temática, pero sufrirá ciertas modificaciones a lo largo de la obra del filósofo. Sin embargo, para comprender la idea de historicidad que es presentada en *Ser y tiempo*, y que Heidegger continuará precisando en las etapas posteriores de su pensamiento, resulta fundamental analizar la influencia que han tenido Dilthey y Nietzsche en el desarrollo de tal idea. A continuación, siguiendo la exposición que Heidegger lleva a cabo en *Ser y tiempo*, analizaremos la concepción acerca de la historia que sostienen dichos autores.

Dilthey es uno de los pensadores más admirados por Heidegger, no sólo en lo que respecta a sus investigaciones sobre la historia, sino también -y sobre todo- en relación a su preocupación por la necesidad de una cimentación de la filosofía. Cuando en *Ser y tiempo* Heidegger se propone analizar la obra de Dilthey, remite para ello al conde Yorck, quien al mantener con aquel un prolongado intercambio epistolar, había logrado, de acuerdo a la interpretación de Heidegger, un profundo enriquecimiento del pensamiento diltheyano. Tanto Dilthey como Yorck buscan fundamentar las ciencias del espíritu. Para ello, parten de la pregunta por la *vida misma* en tanto que acontecida históricamente, y no de una teoría científica que hiciera de la historia acontecida su objeto. Yorck rechaza la idea, típica de los círculos académicos de su tiempo, de un conocimiento histórico que se limite a *representar* los hechos pasados: se trata, como bien resalta Heidegger, de una concepción de la historia que se mantiene en un ámbito de “notas puramente oculares”, es decir, un pensamiento que no logra percibir la diferencia existente entre lo óntico y lo histórico-ontológico. Yorck y Dilthey oponen a este pensar que objetiviza la historia convirtiéndola simplemente en una cosa pasada, “un actuar de tipo revolucionario que intenta asir el futuro y hacerse dueño de la historia acontecida”<sup>25</sup>, un pensamiento que no limita lo histórico a lo pasado, sino que al poner la vida en el centro de su reflexión permite superar la antigua tradición historiográfica, arqueológica y estetizante.

Al igual que Dilthey y el conde Yorck, Nietzsche también realiza una profunda crítica a las corrientes historiográficas de su época. Ya desde el título de la *Segunda* de sus *Consideraciones intempestivas* reclama la necesidad de pensar acerca de “la utilidad y el

---

<sup>25</sup> Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986, p. 40

perjuicio de la historia *para la vida*". En efecto, Nietzsche rechaza la historia en tanto que mero *corpus* de conocimientos, y prefiere, en cambio, una historia viva y activa, una historia que recupere lo pasado en el presente y que no pretenda, como la ciencia histórica, ser un cierre de la vida, una rendición de cuentas para la humanidad.

Ahora bien, Nietzsche se opone tanto a la ausencia total de historia como al exceso de la misma. En efecto, según su análisis pueden distinguirse tres tipos de historia: un tipo *monumental*, un tipo *anticuario* y un tipo *crítico*. El tipo monumental se caracteriza por seleccionar del pasado sólo algunos hechos para elevarlos a la categoría de paradigma, de modelo a imitar; dejando de lado, por lo demás, toda una serie de eventos que parecen no ser dignos de tal atención. Nietzsche ve en este tipo de historia una manipulación violenta no sólo del pasado, sino también del presente, puesto que para que la coincidencia se produzca es necesario forzar la individualidad de lo pasado para que entre en una forma general. El tipo anticuario, en cambio, no se preocupa por seleccionar los hechos que han de ser recordados, sino que lo que le interesa es recordar *absolutamente todo*. Sin embargo, en esta necesidad de traer todo a la memoria el tipo anticuario encuentra su mayor falencia, puesto que no puede establecer valoraciones entre los distintos hechos: para él todos tienen la misma importancia, todos deben ser recordados. Además, el tipo anticuario conlleva un riesgo mucho más grave, pues al fijar su atención permanentemente en lo pasado se olvida por completo de la vida presente; le interesa lo pasado en tanto que meramente pasado, y no se preocupa por la utilidad que la historia pueda tener para la auténtica vida, la presente. Por último, un tercer tipo de historia es el crítico, que no se limita a recordar el pasado, sino que lo juzga, pronuncia sentencias sobre él. Este tipo de historia, que Nietzsche recomienda, considera el pasado siempre desde la vida misma, y por ese motivo "tiene que tener la fuerza, y de tanto en tanto emplearla, para despedazar y disolver un pasado a fin de poder vivir"<sup>26</sup>.

Vemos así que, tal como ocurría en el caso de Dilthey y Yorck, también en Nietzsche es la vida la que determina la necesidad y los alcances de la historia. Esta concepción sin duda resuena en las consideraciones sobre la historia que Heidegger expone en *Ser y tiempo*, y en las que desarrollará en lo sucesivo. Se trata, en efecto, de pensar una historicidad que vaya más allá de las formas historiográficas y de su forma de concebir lo histórico como algo "ante los ojos";

---

<sup>26</sup> Nietzsche, Friedrich, *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, Córdoba, Alción 1998, p. 55

una historicidad que se desprende de la estructura fundamental del *Dasein*, justamente aquel ente que tiene la posibilidad de hacer accesible el sentido del ser en general. Y esta historicidad se expresa en el hecho de que “el *Dasein* ‘es’ su pasado en el modo de *su* ser que, dicho toscamente, ‘se gesta’ en todo caso desde su ‘advenir’”<sup>27</sup>. He aquí una afirmación que Heidegger no desarrolla todavía, pero que será fundamental en el curso de sus investigaciones posteriores, en las que la historicidad aparecerá siempre asociada a esta triple dimensión de lo presente, lo sido y lo advenidero.

\*\*\*

Hasta aquí hemos centrado nuestra investigación en el primero de los temas que orientan la misma, la historicidad. Hemos visto cómo, en lo que respecta a *Ser y Tiempo*, la cuestión de la historicidad parece comenzar y culminar en un mismo punto, el *Dasein*: éste es el único ente cuyo modo de ser, la existencia, le permite formular la pregunta fundamental, aquella que interroga por el sentido del ser. El modo de ser del *Dasein* encuentra su sentido en la temporalidad, que es al par la condición de posibilidad de la historicidad. De esta forma, el preguntar por el ser -y con él la filosofía misma- es definido como un preguntar intrínsecamente histórico, puesto que la historicidad es deducida a partir del análisis de la estructura ontológica del *Dasein*.

Sin embargo, la centralidad del *Dasein* en lo relativo a la fundamentación de la historicidad no constituye un posicionamiento definitivo por parte de Heidegger, sino que es tan sólo un primer abordaje en el desarrollo de dicha noción. Como veremos a continuación, en las obras posteriores el pensamiento heideggeriano asumirá un importante cambio de perspectiva: se trata de la *Kehre*, el giro de la pregunta por el sentido del ser a la pregunta por la *verdad* del ser. En la siguiente sección nos ocuparemos del segundo de los tópicos que guían el presente trabajo, esto es, la cuestión de la metafísica, que será fundamental en esta etapa del pensamiento heideggeriano. En este contexto, analizaremos, en primer lugar, los cambios que se operan en la noción de historicidad a partir de la *Kehre*, para profundizar luego en la reflexión heideggeriana sobre la historia de la metafísica como historia del “olvido del ser”.

---

<sup>27</sup> ST, p.30

## SEGUNDA PARTE

### La metafísica como época del “olvido del ser” (*Seinsvergessenheit*)

#### 1. Metafísica e “historia del ser”

A partir de 1930, el pensamiento de Heidegger se define en una orientación que, si bien estaba implícita en la proyección original de *Ser y tiempo*, se aparta en cierta medida de algunas de las consideraciones que allí se hacen. En efecto, el ser continúa siendo el eje central del planteo heideggeriano; sólo que no se pregunta ya por su sentido, sino por su *verdad*: “en las preguntas acerca del ser y acerca del ente, también se pregunta, al mismo tiempo y en lo más hondo, por la esencia de la verdad”<sup>28</sup>. En esta etapa, Heidegger abandonará la denominación “ontología”, que había utilizado hasta ese momento, y empleará, en cambio, el término “metafísica” para referirse a la historia de la filosofía occidental. Será, pues, en este período cuando se concrete la “destrucción de la historia de la ontología” proyectada en *Ser y Tiempo*, en la forma de una explicitación de aquellas “posiciones metafísicas fundamentales” que han sido determinantes en el curso de la historia de la filosofía.

En esta etapa, Heidegger señala que el pensar ya no debe limitarse a interrogar al ente en relación a su ser, sino al ser mismo en relación a su verdad. El pensar debe efectuar entonces un viraje, un giro (*Kehre*), en tanto ya no puede plantear la pregunta por el ente a la manera metafísica, esto es, sin permitir que surja la pregunta por la verdad del ser mismo. Esta verdad del ser no es, de ningún modo, la verdad de la tradición metafísica, la verdad como correspondencia entre la proposición y la cosa; sino que es “des-ocultamiento” (*Unverborgenheit*)<sup>29</sup>, co-esenciar del ocultar y desocultar; aquello que los griegos nombraron con la palabra *alétheia*, desvelamiento. En la metafísica el ser es concebido, a partir del ente, como presenciar, como el *carácter de abierto* de lo ente; la verdad del ser no es comprendida en su esencia, como el desocultamiento que refiere siempre a un ocultar, sino que es pensada sólo a partir de la asistencia constante. Ahora bien, el “desvío” en la comprensión de la esencia de la

---

<sup>28</sup> Heidegger, Martin, *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal, Tomo 1, Barcelona, Destino, 2000, p.73 (en adelante N I)

<sup>29</sup> Heidegger, Martin, *Won Wesen der Wahrheit (Gesamtausgabe 34)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1988, p.42



verdad que tiene lugar en la metafísica no es algo azaroso, sino que está ligado al acontecer mismo del ser, que es fundamentalmente donación y retracción.

En efecto, la otra idea fundamental de este período del pensamiento heideggeriano es la que indica que el ser se da (*es gibt*) y se retrae (*sich entzieht*)<sup>30</sup> de forma histórico-destinal. Con esto, Heidegger insinúa que el olvido del ser no es de ninguna manera producto de un error u omisión del *Dasein*, sino que corresponde efectivamente a la retracción del ser mismo. En consecuencia, la historicidad ya no será deducida a partir del análisis de la estructura ontológica del *Dasein*, sino que será pensada desde el horizonte de la *historia del ser* y del carácter destinal-epocal del mismo. Como bien señala Löwith, “mientras que en *El ser y el tiempo* se afirma que la pregunta por el ser sólo puede ser planteada históricamente, dado que el *Dasein* interrogante del hombre es de índole histórica, [luego de la *Kehre*] se afirma lo contrario, que el pensamiento del ser es histórico porque existe la historia del *ser*, a la que corresponde el pensamiento en tanto que remembranza de esa historia que es acontecida por sí misma”<sup>31</sup>.

En su tratado sobre Nietzsche, Heidegger diferencia la pregunta conductora de la metafísica, “¿qué es el ente?”, de la pregunta que ya conocemos, la pregunta por el ser, a la que denomina “pregunta fundamental”<sup>32</sup>. Esta diferenciación es radical para comprender lo que Heidegger entiende por “metafísica”. En efecto, al plantear la pregunta “¿qué es el ente?” la metafísica ha acotado ya la comprensión del ser como ser *del ente*; comprende el ser en la verdad del ente, mas no el ser en su propia verdad. Asimismo, al plantear la pregunta por el ente, la metafísica busca una *respuesta* a esta cuestión, con lo que la pregunta por el ser permanece aún más olvidada. Por este motivo, Heidegger prefiere “desplegar” la pregunta, en lugar de responderla: “Desplegar la pregunta conductora es algo esencialmente diferente, es un preguntar más esencial que renuncia a la búsqueda de respuesta y que, por el contrario, toma a la pregunta más en serio y con más rigor de lo que puede hacerlo, de acuerdo con su actitud, el tratamiento

---

<sup>30</sup> Cfr. Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens (Gesamtausgabe 14)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 2007

<sup>31</sup> Löwith, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Buenos Aires, FCE, 2006, pp. 212-213

<sup>32</sup> Esta denominación puede resultar confusa si se la compara con lo expuesto en *Introducción a la metafísica*, donde la pregunta “¿por qué es el ente y no más bien la nada?” es calificada como la pregunta fundamental de la metafísica, en tanto que la pregunta por el ser es llamada “pregunta ontológica”. A menos que se explicita lo contrario, aquí nos atendremos a la nomenclatura fijada en *Nietzsche*.

de la misma. La respuesta es sólo el paso final y último del preguntar mismo, y una respuesta que expulsa el preguntar, se aniquila a sí misma como respuesta y no es capaz de fundar un saber, produciendo y consolidando, en cambio, la mera opinión”<sup>33</sup>.

La metafísica, entonces, fija su atención en el ser del ente, olvidando con ello preguntar por el ser en cuanto tal. Ahora bien, este olvido no es casual, sino que obedece en forma primordial a la dinámica de donación y retracción del ser. El ser se da, pero al darse está ya, al mismo tiempo, retrayéndose; por eso Heidegger indica que el ser se conserva (*sich bewahrt*), esto es, permanece en su mismo retirarse. Esta dinámica, por así llamarla, da lugar a lo que Heidegger denomina “nihilismo propio” e “impropio”<sup>34</sup>. Efectivamente, el retirarse del ser ocasiona el “abandono del ser” (*Seinsverlassenheit*), y éste, a su vez, da lugar al “olvido del ser” (*Seinsvergessenheit*)<sup>35</sup>. El abandono del ser coincide con el nihilismo propio, aquello fatalmente intrínseco a la metafísica: el dejar fuera el ser, el no considerarlo, porque el ser mismo es el que se retrae. El olvido del ser, en cambio, coincide con el nihilismo impropio: es la “falta de conciencia”, el olvido de la retracción del ser, el olvido de su abandono en la forma de la afirmación del ente.

La dinámica de donación y retracción del ser no es casual, ni azarosa; sino que acontece al mismo tiempo como historia (*Geschichte*) y como destino (*Geschick*). En tanto la metafísica obedece a esta dinámica, su existencia tampoco es casual. Metafísica es una “época” de la historia del ser; más aún, es el destino mismo del ser: “en la medida en que no somos otra cosa que la apertura del ser del ente, la metafísica, como modo de abrirse al ente olvidando el ser, es nuestra misma esencia y en este sentido se puede decir que es nuestro destino”<sup>36</sup>. La metafísica no interpela al ser en su verdad, sino que lo piensa a partir del ente, y, en este sentido, lo interpreta como constante asistir; esta es la esencia de la metafísica, aquello que la constituye como tal y a lo que no puede sustraerse.

Tal peculiaridad se manifiesta, como señala Heidegger en *¿Qué es metafísica?*, en el hecho de que desde sus mismos inicios la metafísica ha dejado de lado el problema de la nada,

---

<sup>33</sup> NI, p.368

<sup>34</sup> Cfr. Laiseca, Laura, “Nihilismo y superación. La dimensión advenidera del ‘último dios’ en Heidegger”, *Tópicos*, n°10, Santa Fe, Universidad Católica de Santa Fe, 2002

<sup>35</sup> Heidegger, Martin, *Die Geschichte des Seyns (Gesamtausgabe 69)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1998, p.151

<sup>36</sup> Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1993, p.78

fijando en cambio su atención en el ente. Al negar la nada, la metafísica identifica inmediatamente al ser con el ente, y a éste como presencia, efectividad, realidad. El dejar de lado el problema de la nada ocasiona que, en última instancia, la metafísica sea incapaz de preguntar por el ser más allá del ente, pues sólo a partir de una experiencia auténtica de la nada puede generarse ante el ente un extrañamiento tal que nos conduzca a preguntar por la verdad del ser en cuanto tal.

Hemos señalado, pues, que la nota esencial de la metafísica se ubica en el hecho de que cuando ésta se pregunta “¿qué es el ente?”, está pensando el ser del ente, y no el ser en cuanto tal. Al mismo tiempo, hemos visto que Heidegger define la metafísica como historia, como una época de la historia del ser. Ahora bien, a lo largo de esa historia, la concepción del ser del ente no se ha mantenido inalterada, salvo en lo que respecta a concebir al ente como simple presencia. Estos cambios en la concepción del ente y su verdad coinciden con aquello que Heidegger denomina “posición metafísica fundamental” de una época: “la posición metafísica fundamental expresa cómo el que pregunta la pregunta conductora queda integrado en la estructura, no explícitamente desplegada, de dicha pregunta, y de esta manera llega a mantenerse en y respecto del ente en su totalidad, codeterminando así el lugar del hombre en la totalidad del ente”<sup>37</sup>.

A continuación, analizaremos tres posiciones metafísicas fundamentales, aquellas que más han influido en la historia de la filosofía: la del platonismo, en la antigüedad; la cartesiana, en la modernidad; y la nietzscheana, puesto que Heidegger ve en Nietzsche el pensador con el cual la metafísica alcanza su consumación.

## 2. Las “posiciones metafísicas fundamentales” de Platón, Descartes y Nietzsche

Para entrar de lleno a las posiciones metafísicas arriba mencionadas debemos, en primer lugar, analizar aquel substrato que todas ellas tienen en común. En efecto, “las diferentes posiciones fundamentales comprenden la entidad del ente dentro del proyecto griego inicial que les antecede y consideran al ser del ente determinado en el sentido de la consistencia del presenciar”<sup>38</sup>. Debemos, pues, analizar cómo acontece históricamente la fijación del ser del ente

---

<sup>37</sup> N I, p.366

<sup>38</sup> Heidegger, Martin, *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal, Tomo II, Barcelona, Destino, 2000, p.12 (en adelante N II)

en el sentido del mero asistir, de la pura presencia. Para ello, estamos obligados a volver la mirada a los albores mismos del pensar, en la Grecia presocrática.

Heidegger señala que, en sus inicios, la filosofía se pregunta por el *arjé*, el “principio” del ente. No obstante, este preguntar por el *arjé* determina al ente ya desde la pregunta misma, puesto que se está preguntando dónde y de qué manera el ente surge y presencia como lo que surge, con lo que el ente queda ya definido como *lo que surge*, y lo que en el surgir *presencia*. Los griegos llamaron *phýsis* al ente, porque esta palabra no denomina la mera “naturaleza”, como solemos comprenderla a partir de la traducción latina, sino lo que surge, lo que brota presenciando. En la concepción griega, la *phýsis* no se opone a lo psíquico, lo animado, sino que lo incluye. Lo opuesto a la *phýsis* está constituido, por el contrario, por aquello que los griegos denominaron *téjne*, palabra que no significa, a decir de Heidegger, “arte”, ni “técnica”, sino “saber”, disposición sapiente que planifica, organiza y domina sobre lo organizado.

Para los griegos, entonces, el ente en su totalidad es *phýsis*: su esencia consiste en ser una fuerza que brota y permanece como presencia. Ahora bien, Heidegger indica que dentro de la meditación filosófica sobre el ente hay, por un lado, consideraciones que se dirigen a ciertas regiones particulares del mismo; y, por el otro, consideraciones que fijan su atención en el ente visto en su totalidad. Si designamos al primer tipo de investigaciones con el nombre de investigaciones de la *physike*, las del segundo tipo serían subsecuentes a ellas, y, en tanto consideraciones últimas, fundamentales: son conocimientos que vienen *después* de la física, en griego, *metà tà physiká*, metafísica<sup>39</sup>.

Heidegger dirá que “metafísica” es el nombre que reciben el centro determinante y el núcleo de toda filosofía. “*Metà tà physiká* es el saber y preguntar que pone el ente como *phýsis* y lo hace de manera tal que en y por medio de tal posición, al preguntarse por el ente *en cuanto* ente, pregunta más allá del ente. El preguntar por la *arjé*, el preguntar la pregunta *ti tò ón*; es metafísica; o, a la inversa: metafísica es aquel cuestionar y buscar que está siempre conducido por la pregunta única: ¿qué es el ente?”<sup>40</sup>. La pregunta fundamental de la metafísica, su pregunta

---

<sup>39</sup> “Cuando se pregunta, en general, por la *phýsis*, es decir, por lo que es el ente como tal, *tà phýsei ónta* da ante todo el punto de referencia; pero de modo que el preguntar no debía detenerse, de antemano, en este o en aquel dominio de la naturaleza [...] sino que debía ir más allá de *tà physiká*. En griego, ‘por encima de’, ‘más allá de’ se llama *metá*. El preguntar filosófico por el ente como tal es *metà tà physiká*, pregunta por algo más allá del ente, es metafísica”. IM, p.25

<sup>40</sup> N I, p.365

conductora, ¿qué es el ente?, es una pregunta que si bien no ha sido aún desplegada en el sentido de la pregunta por el ser en cuanto tal, ha recibido diversas respuestas a lo largo de la historia de la filosofía. A continuación, veremos cuáles han sido algunas de estas respuestas.

### **a. El ser del ente como *idéa* en el platonismo**

De acuerdo a la interpretación de Heidegger, los sistemas de Platón y Aristóteles, que tradicionalmente son considerados el comienzo de la filosofía occidental, son en realidad su culminación. En esta etapa final de la filosofía griega el ser deja concebirse como *phýsis*, y adquiere lo que será su configuración metafísica definitiva: el ser es ahora *idéa*, *eîdos*. En primera instancia, esta concepción no es ajena a la experiencia originaria del ser como *phýsis*. En efecto, el término *idéa* designa para los griegos lo que se ve, lo que se presenta ante la vista; esto es, el aspecto de algo, su *eîdos*. En el aspecto, la cosa *se hace presente*; la *phýsis*, lo que brota, se manifiesta en el presenciar. Así, el hecho de que los griegos experimentaran el ser como *phýsis* predisponía ya a la interpretación del ser como *idéa*, puesto que *phýsis* es una fuerza que brota, es un aparecer, y lo que aparece manifiesta ante todo su aspecto, la *idéa*.

No obstante la íntima relación que existe entre la concepción del ser como *phýsis* y como *idéa*, Heidegger cuestiona profundamente esta última interpretación. Lo que el filósofo alemán considera problemático no es que la *phýsis* sea caracterizada como *idéa*, sino que ésta se presente como la única y definitiva interpretación del ser. *Phýsis* es la fuerza imperante que brota, la permanencia; es un “aparecer” (*erscheinen*) en el sentido del erigirse. *Idéa*, en cambio, es el aspecto en el sentido de “lo visto”, es tan sólo *una* determinación posible de ese brotar permanente, de ese hacerse presente que el término *phýsis* designa. Heidegger no niega que “lo visto” pertenezca al ser y esté en correspondencia con él; lo que cuestiona es que el carácter de “lo visto” *determine* la presencia de lo visto, es decir, su ser.

De esta manera, con la interpretación del ser como *idéa*, el aspecto, “lo visto”, que era sólo una de las formas de comprender la *phýsis*, se convierte en la concepción única, definitiva y esencial del ser. Ahora bien, “con la interpretación del ser como *idéa* no sólo se falsifica una consecuencia de la esencia al convertirla en la esencia misma, sino que lo falsificado de este modo se interpreta a su vez, erróneamente; y esto vuelve a suceder precisamente dentro del curso

de la experiencia y del interpretar griegos”<sup>41</sup>. En efecto, a partir de la alteración inicial se da una serie de alteraciones: al considerarse a la idea como la esencia del ser, esta se convierte en lo más entitativo del ente, en el ente propiamente dicho; mientras que el ente mismo será el no ser, *mè ón*, puesto que siempre desfigura la Idea, el aspecto puro, al configurarlo en la materia. La idea es ahora paradigma, modelo; lo demás, sólo participación, con lo que se abre un abismo entre la idea y lo que es mera copia, imitación. El aparecer, que desde la *phýsis* era un erigirse, adquiere desde la idea otro sentido: es imitación, apariencia. Se llega así a una separación de lo que originariamente estaba unido, el ente y el fenómeno. La verdad ya no es *alétheia*, el desocultamiento que está presente en el imperar emergente; es ahora *homoíosis*, asimilación a la idea, correspondencia<sup>42</sup>.

Todo este proceso desemboca en aquella interpretación del ser que se condensa en la palabra *ousía*, el ser en cuanto presencia constante (*ständige Anwesenheit*), en cuanto simple presencia “ante los ojos” (*Vorhandenheit*). Esta interpretación será determinante para la historia de la filosofía posterior. Con Aristóteles, la *ousía* es también *hypokeímenon*, sustrato<sup>43</sup>. A su vez, el Medioevo comprenderá a la *ousía* como *substantia* y al *hypokeímenon* como *subjectum*, palabra que dará lugar, posteriormente, a la distinción entre objeto y sujeto propia de la modernidad. Así, ya desde la interpretación que hace de la filosofía griega, la metafísica occidental se configura a sí misma como una falsificación: “desde el concepto predominante de *substantia* [...] se interpreta entonces retrospectivamente la filosofía griega, es decir, se la falsifica desde su mismo fundamento”<sup>44</sup>.

### **b. El ser del ente como “representación” en la modernidad. El sujeto cartesiano**

Así como en el platonismo el ser del ente quedaba definido como Idea, en la modernidad se opera un nuevo cambio. Heidegger define a la modernidad como la “época de la imagen del mundo”, no porque ella registre una imagen en particular del mundo, sino porque en la Edad Moderna el mundo mismo se convierte en imagen, en “sistema”: “imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el

---

<sup>41</sup> IM, p.166

<sup>42</sup> Cfr. Olasagasti, Manuel, *Introducción a Heidegger*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, p.54

<sup>43</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, trad. de H. Zucchi, Buenos Aires, Sudamericana, 1986.

<sup>44</sup> IM, p.175

mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y reproduce”<sup>45</sup>.

Uno de los rasgos fundamentales de la modernidad como época de la imagen del mundo es el predominio de la ciencia. La ciencia moderna, señala Heidegger, es radicalmente distinta de la *doctrina et scientia* medieval, así como también de la *epistéme* griega, puesto que su esencia es la investigación (*Forschung*), regida por la exactitud: la ciencia moderna es fundamentalmente matemática. Para los griegos, *tà mathémata* era todo lo que el hombre podía conocer *a priori* en las cosas; Heidegger está evocando este sentido del término al definir la ciencia moderna como matemática. La ciencia moderna no es exacta por emplear el cálculo y el número; por el contrario, hace uso del cálculo y el número porque su campo de estudio está *previamente* delimitado y caracterizado por la exactitud.

El hecho de que la investigación constituya la esencia de la ciencia moderna se funda, según Heidegger, en la forma en que el ser del ente es pensado en la modernidad. El filósofo alemán señala que desde la antigüedad hasta el comienzo de la metafísica moderna, con Descartes, todo ente, en la medida en que es un ente, había sido comprendido como *subjectum*, *hypokeímenon*. Con Descartes, sin embargo, la palabra sujeto adquiere un significado mucho más preciso: de ahora en más, la metafísica comprenderá como “sujeto” únicamente al “yo” humano. Así, “la tradicional pregunta conductora de la metafísica -¿qué es el ente?- se transforma, en el comienzo de la metafísica moderna, en pregunta por el método, por el camino en el cual, desde el hombre mismo y para él, se busca algo incondicionalmente cierto y seguro y se delimita la esencia de la verdad. La pregunta ‘¿qué es el ente?’ se transforma en pregunta por el *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, por el fundamento incondicional e inquebrantable de la verdad”<sup>46</sup>.

Durante la Edad Media, el fundamento de la verdad estaba dado por la revelación bíblico-cristiana y la doctrina de la Iglesia. En la modernidad, en cambio, se da una liberación con respecto a lo medieval que tiene como efecto una transformación en la idea misma del hombre. Éste es ahora sujeto, fundamento del ser y la verdad de todo ente. El mundo, la totalidad del ente, es ahora concebido como imagen, es objeto de la representación y operación humana; entidad

---

<sup>45</sup> Heidegger, Martin, *Caminos del bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1995, p.88 (en adelante CB)

<sup>46</sup> N II, p.119

será ahora representatividad del sujeto que representa. Heidegger considera que la filosofía de Descartes constituye el fundamento metafísico de la modernidad, puesto que el *ego cogito (ergo) sum* constituye esa certeza indubitable que funda la nueva libertad moderna, libertad que no podía apoyarse en nada ajeno al hombre mismo.

Heidegger destaca que el *cogito* cartesiano tiene el sentido de *percipere*, “llevar algo ante sí”, “remitir a sí de lo presentable”. Ahora bien, el *cogito* es siempre *cogito me cogitare*: toda vez que el hombre representa algo, está, al mismo tiempo, representándose a sí mismo. La conciencia humana es, como señala Heidegger, fundamentalmente autoconciencia. “Puesto que en el *cogitare* reside el *me cogitare*, puesto que al representar le pertenece esencialmente la referencia al que re-presenta y *en dirección a éste* se recoge toda la representatividad de lo representado, por ello el que representa, que al hacerlo puede llamarse ‘yo’, es sujeto en un sentido acentuado, algo así como el sujeto en el sujeto, aquel al que, ya en el interior de la representación, todo remite”<sup>47</sup>. El hombre se convierte así en el fundamento eminente que está a la base de todo representar del ente y de su verdad; el hombre es *subjectum*, lo que subyace a toda representación, por eso “sujeto” será el nombre esencial del hombre en la modernidad.

La representación (*Vorstellung*)<sup>48</sup> moderna no es un percibir lo que está presente, sino un poner el sujeto algo desde sí mismo para poder asegurarse de ello; es calcular, contar y medir, porque esta es la única forma de poseer certeza *a priori* y continuamente. Los entes que no son sujeto adquieren así el carácter de objeto, *ob-jectum*, lo puesto enfrente, lo arrojado delante de los ojos, pero el ente así concebido no es sólo objeto de conocimiento, sino, y sobre todo, objeto del *dominio* del hombre. De esta manera, “comienza ese modo de ser hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad”<sup>49</sup>. La relación que el hombre establece ahora con el ente es la de un avasallante proceder hacia la conquista y el dominio del mundo; el hombre dispone la medida del ente, pues al comprenderse como sujeto queda fundado como centro del ente en su totalidad. La investigación, el método y el cálculo –las notas esenciales de la ciencia moderna– constituyen la vía a través de la cual el hombre emprende una ilimitada explotación del ente.

---

<sup>47</sup> *ibidem*, p.135

<sup>48</sup> Heidegger, Martin, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1957, p.87

<sup>49</sup> CB, p.90



### c. El ser del ente como “voluntad de poder” y “eterno retorno de lo mismo” en la consumación de la metafísica

La tarea de una destrucción de la historia de la ontología, que había sido proyectada en *Ser y tiempo* y que Heidegger desarrolla a lo largo de sus obras publicadas a partir de 1930, llega a su última etapa con la interpretación que el filósofo de Friburgo hace del pensamiento de Nietzsche. Nietzsche es, para Heidegger, el último pensador metafísico, el filósofo con el cual la metafísica alcanza su consumación. Esta interpretación ha sido ampliamente cuestionada<sup>50</sup>, en tanto contradice profundamente no sólo las posturas habituales en la exégesis nietzscheana, sino también la visión que el propio Nietzsche tiene sobre sí mismo y sobre su pensamiento, al que califica como una inversión del platonismo, marcando con ello un distanciamiento decisivo con respecto a la tradición metafísica anterior. No obstante, si bien aquí reconocemos el talante controversial de la interpretación de Heidegger, nos limitaremos a exponer su fundamentación del carácter metafísico de la filosofía nietzscheana, en tanto esta idea resulta un eslabón fundamental para pensar una superación de la metafísica.

Al referirse a Nietzsche como el pensador de la consumación de la metafísica, Heidegger está señalando que en la filosofía de Nietzsche la metafísica alcanza su última configuración posible, aquella que ya no es posible rebasar, al menos desde dentro de la metafísica misma. En efecto, la palabra “consumación” (*Vollendung*)<sup>51</sup> se refiere a una finalización, un acabamiento *por plenitud*. Aquello que se consume es aquello que alcanza su máximo estadio, aquello que se despliega hasta sus últimas posibilidades. En este sentido, la figura de Nietzsche representa, para Heidegger, un punto de inflexión, puesto que es a partir de la consumación de la metafísica en su doctrina de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo mismo que se manifiesta la necesidad de volver la mirada a otro inicio no metafísico. Como señala Pöggeler, “la controversia de Heidegger con Nietzsche tiene una meta próxima y una lejana: la meta próxima es la exposición de la unidad interna de la posición metafísica fundamental de Nietzsche, en cuanto posición fundamental de nuestra época; la meta lejana es el despliegue de la cuestión de si el combate

---

<sup>50</sup> Cfr. Löwith, Karl, “Las lecciones sobre Nietzsche de Heidegger”, *Op. Cit.*, pp.297-315,

<sup>51</sup> Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Erster Band, Neske, Stuttgart, 1961, p.425

supremo a librar sea entonces la lucha metafísica por el dominio de la tierra o si nuestro acontecer histórico pueda encontrar otro inicio que no sea ya metafísico”<sup>52</sup>.

En tanto Heidegger comprende a Nietzsche como un pensador metafísico, también éste sostiene, a su entender, una posición metafísica fundamental. Como todo pensador metafísico, Nietzsche piensa el ser, pero no desde el ser mismo, sino desde el ente. En efecto, Heidegger considera que el pensamiento de Nietzsche se mantiene dentro de la línea trazada por la pregunta conductora de la filosofía, ¿qué es el ente? La pregunta conductora es la pregunta por el ser *del ente*. A esta pregunta Nietzsche responderá: el ser del ente es voluntad de poder, y el ser del ente es eterno retorno de lo mismo. Como veremos a continuación, con esta caracterización del ser del ente Nietzsche da una *nueva* respuesta a la pregunta conductora, pero en tanto se mantiene en el ámbito de esta pregunta continúa pensando metafísicamente.

¿Qué entiende, pues, Nietzsche por “voluntad de poder”? Heidegger define la filosofía de Nietzsche como *metafísica de la voluntad de poder*. Todo ser es, para Nietzsche, un devenir. El carácter fundamental del devenir es el *querer*, es decir, la voluntad. Pero la voluntad no quiere un objeto que se presenta fuera de ella misma, sino que lo que la voluntad quiere es su propio querer; la voluntad se quiere a sí misma, y, en tanto tal, es voluntad de poder. La voluntad de poder es puro querer sin algo querido; es voluntad que no tiende a ningún término más allá de sí misma, ni siquiera al poder. En efecto, el poder nunca puede ser antepuesto a la voluntad como una meta, como algo distinto de ella misma. Por el contrario, la voluntad es mandato que se da poder a sí mismo; “la expresión ‘de poder’ no se refiere nunca, pues, a un añadido de la voluntad, sino que significa una aclaración de la esencia de la voluntad misma”<sup>53</sup>. Asimismo, el poder es aumento y conservación del poder, que se autoconfirma y autofortalece para poder trascenderse a sí mismo continuamente.

Por su parte, el eterno retorno de lo mismo “piensa el volver consistente de lo que deviene para asegurar el *devenir* de lo que deviene en la *permanencia de su devenir*”<sup>54</sup>. Ahora bien, aquello que deviene no es otra cosa que la voluntad de poder. Las doctrinas de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo mismo muestran ahora su unidad interna. El ente en su totalidad es voluntad de poder, pero el ente en su totalidad también es *eterno retorno de lo*

---

<sup>52</sup> Pöggeler, Otto, *Op. Cit.*, p.128

<sup>53</sup> N I, p.51

<sup>54</sup> N II, p.14

*mismo*. No se trata, sin embargo, de dos respuestas independientes a la misma pregunta, la pregunta conductora de la metafísica, sino de una misma respuesta, sólo que orientada en dos sentidos: “la determinación ‘voluntad de poder’ responde a la pregunta por el ente *respecto de su constitución*; la determinación ‘eterno retorno de lo mismo’ responde a la pregunta por el ente *respecto de su modo de ser*. Constitución y modo de ser se copertenecen, sin embargo, en cuanto determinaciones de la entidad del ente”<sup>55</sup>.

Al comprender la voluntad de poder y el eterno retorno como constitución y modo de ser del ente, respectivamente, Heidegger está interpretando las doctrinas fundamentales de la filosofía nietzscheana en términos de las categorías metafísicas tradicionales de *essentia* y *existentia*, el “qué es” y el “que es” del ente. De acuerdo a la caracterización heideggeriana, “voluntad de poder” y “eterno retorno de lo mismo” serían los nombres que esencia y existencia adquieren en la época de la consumación de la metafísica. Sin embargo, puesto que voluntad de poder y eterno retorno no constituyen dos doctrinas aisladas e independientes, sino que se copertenecen en tanto determinaciones de la entidad del ente, Nietzsche habría logrado, de acuerdo a Heidegger, unir en una única figura una dualidad que se mantenía desde los orígenes mismos de la filosofía occidental. En efecto, al pensar el ser del ente como voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo Nietzsche logra aunar las dos determinaciones esenciales del ser propias del inicio griego de la filosofía, esto es, el ser concebido como consistencia, en Parménides, y el ser considerado como devenir, en Heráclito.

La famosa frase de Nietzsche, “imprimir al devenir el carácter del ser, esa es la suprema voluntad de poder”<sup>56</sup>, haría referencia, entonces, a esa última configuración posible de la metafísica en la que la dualidad fundamental del ser como constante asistir y el ser como devenir se unen en una única interpretación del ser de lo ente. La voluntad de poder, el ser de lo ente comprendido como devenir constante, no es pensada como devenir que fluye azarosamente, sin destino, sino como devenir que retorna eternamente y está emplazado sobre sí mismo. El ente es, al mismo tiempo y de modo intrínseco, algo consistente, y es en un constante crearse y destruirse; el ente es fundamentalmente devenir, pero en tanto tal precisa de lo que ha sido hecho fijo para superarlo y para continuar fijándose. Heidegger fundamenta su interpretación citando al

---

<sup>55</sup> N I, p.373

<sup>56</sup> Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, EDAF, Madrid, 2000

mismo Nietzsche: que todo retorne, dice el pensador de Basilea, constituye el más extremo acercamiento de un mundo del devenir al mundo del ser.

Heidegger considera que al pensar la voluntad de poder como lo constante que se continúa a sí mismo en el eterno retorno, Nietzsche comprende todavía el ser del ente de forma metafísica, como presencia constante. En consecuencia, la pretendida inversión nietzscheana del platonismo no constituiría, como creyera Nietzsche, una verdadera superación de la metafísica platónica, en tanto la eliminación de la diferencia entre mundo verdadero y aparente no logra ir más allá del rasgo fundamentalmente metafísico, esto es, la fijación del ser del ente en el presenciar. “No es sino desde el interior del platonismo desde donde Nietzsche piensa contra él, llevando al extremo el error del platonismo (el cual considera como algo evidente de suyo el hecho de que el ser, en cuanto asistencia constante, esté disponible para el pensar), sin darse cuenta de aquello que en el pensar platónico hay de originario”<sup>57</sup>.

Algo similar ocurre con respecto a la experiencia nietzscheana del nihilismo. Ésta está fundada en la cuestión del valor; Nietzsche comprende el nihilismo como la desvalorización de los valores supremos, y exige, para superarlo, una transvaloración de todos los valores. Ahora bien, Nietzsche experimenta la nada –a partir de la que se determina la experiencia del nihilismo– como nada de la entidad del ente, como la negación del ente, y no como perteneciente al ser mismo y a su verdad. Por este motivo, Heidegger indica que la pretensión nietzscheana de superar el nihilismo a través de una trasvaloración de todos los valores se referiría sólo al nihilismo impropio. En cambio, la experiencia nietzscheana del nihilismo como nihilismo de la moral permanecería estancada en el nihilismo propio, el nihilismo de la metafísica. En efecto, Heidegger considera que la metafísica entera es nihilista, en tanto constituye esa historia acontecida en la que nada queda del ser mismo.

Hemos visto, pues, que al pensar el ser del ente como voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo Nietzsche vuelve al inicio de la filosofía griega, uniendo las dos determinaciones esenciales del ser como consistencia y como devenir en una única figura, pero sin conseguir superar la metafísica, en tanto continúa comprendiendo el ser del ente en el sentido de la pura presencia. No obstante, la posición metafísica fundamental de Nietzsche no constituye tan sólo un capítulo más en la historia del ser, sino que en Nietzsche y con Nietzsche la metafísica alcanza su consumación, se agota en sí misma: “al volver el pensamiento metafísico de

---

<sup>57</sup> Pöggeler, Otto, *Op. Cit.*, p.153

Nietzsche al inicio, el círculo se cierra; pero no libera ya ninguna posibilidad más de *preguntar* esencialmente la pregunta conductora. La metafísica, el tratamiento de la pregunta conductora, ha llegado a su consumación”<sup>58</sup>.

Ahora bien, la importancia radical que la figura de Nietzsche reviste para Heidegger tiene aún otro sentido. En efecto, como último de los metafísicos, Nietzsche es el pensador que es capaz de pensar el rasgo fundamental de la época actual y venidera, a la que Heidegger denomina la “época de la consumación de la falta de sentido”. Al agotar las posibilidades internas de la metafísica, sin embargo, Nietzsche es también ese pensador que nos obliga a plantearnos la cuestión fundamental de si es posible un nuevo regreso al inicio, sólo que ya no de forma metafísica. De este modo, la filosofía de Nietzsche “se coloca en la necesidad de tal confrontación en la cual y para la cual la metafísica occidental, en cuanto totalidad de una historia acabada, se retrotrae a lo *esencialmente sido* (*Gewesenheit*), es decir, a su definitivo carácter futuro. Lo esencialmente sido es la liberación hacia su esencia (*Wesen*) de lo que aparentemente no es más que pasado, tra-ducción al inicio, aparentemente hundido de modo definitivo, a su carácter inicial, gracias al cual sobrepasa todo lo que le sigue y es así futuro”<sup>59</sup>.

\*\*\*

A lo largo de esta segunda sección, nos hemos centrado en la reflexión heideggeriana sobre la metafísica y su historia. Dicha reflexión sólo puede ser comprendida a la luz del cambio de perspectiva que la *Kehre* supone: Heidegger ya no pregunta ahora por el sentido del ser, sino por su verdad; esa verdad –que es desocultamiento, *alétheia*- es olvidada por la metafísica, que queda así constituida como una época de la historia del ser, la época en la que el ser es olvidado. La historia de la metafísica es, de este modo, la “historia del olvido del ser”. Tal olvido no es producto del error de uno, ni siquiera de todos los pensadores; por el contrario, el olvido del ser tiene lugar porque el ser mismo se da y se retrae en lo que Heidegger denomina el “permanecer retardándose” (*Ausbleiben*) del ser.

Así, podría sugerirse que la concepción de historicidad sufre un desplazamiento en lo que refiere a su fundamento: la historicidad ya no se concibe en relación a un ente en particular, el

---

<sup>58</sup> N I, p. 378

<sup>59</sup> N II, p.12

*Dasein*, sino en relación al ser mismo; la historia del ser es la historia en la que el ser mismo se da aún retrayéndose. Si puede confirmarse o no un desplazamiento semejante, es algo que habrá de ser determinado en el curso de la presente investigación. Antes, no obstante, debemos detenernos en el último de los temas que guían este trabajo: la superación de la metafísica. El problema de si es factible tal superación, y de qué modo pueda ésta acontecer será el eje central de la siguiente sección.

## TERCERA PARTE

### Superación-sobretorsión (*Überwindung*) de la metafísica

#### 1. La esencia de la técnica, metafísica consumada

Al finalizar la sección anterior señalábamos que Nietzsche es, para Heidegger, el pensador con el que la metafísica alcanza su consumación. Señalábamos también, no obstante, que es también la filosofía de Nietzsche la que, al agotar la última configuración de la metafísica, nos obliga a considerar si un nuevo tipo de pensamiento ya no metafísico es posible. Debemos aclarar, entonces, de qué manera aquello que Heidegger ha definido como el pensamiento metafísico nietzscheano se relaciona con la idea de una superación de la metafísica en tanto época del olvido del ser.

Heidegger señala que, así como la metafísica nietzscheana representaba la consumación de toda la metafísica precedente, del mismo modo la visión técnica del mundo que impera en la actualidad constituye la consumación de la metafísica de la voluntad de poder. Como ya hemos visto, la metafísica ha concebido siempre el ser del ente como pura presencia. En la época actual, la configuración particular de la concepción del ser del ente en cuanto asistencia constante se manifiesta en el último despliegue de la voluntad de poder, al que Heidegger denomina “voluntad de voluntad”. Esta voluntad de voluntad no busca ningún fin en sí mismo, sino que es pura voluntad de consumo, en tanto concibe al ente en su totalidad como una mercancía apta para su comercialización. En efecto, lo que la voluntad de voluntad persigue es únicamente su auto-aseguramiento, a través de un uso constante e indiscriminado del cálculo y la planificación. Por este motivo, Heidegger dirá que la metafísica de nuestro tiempo está marcada por el dominio de la esencia de la técnica.

En tanto consumación de la metafísica de la voluntad de poder en la voluntad de voluntad, la época de la técnica constituye el momento de máxima retracción del ser, y de olvido del mismo por parte del hombre. En el mundo técnicamente configurado el ser queda relegado al olvido, y el olvido mismo es olvidado; más aún, la ausencia del ser no es experimentada como tal, sino como un enriquecimiento, una liberación, en tanto el hombre se ve a sí mismo como el señor absoluto de la naturaleza. En efecto, en la metafísica precedente había todavía, si bien de modo latente, ciertos resabios de la diferencia ontológica entre el ser y los entes; en sus distintos

desarrollos conceptuales, la metafísica tenía aún al ser como objeto, aunque lo pensaba siempre desde el ente, en el sentido de la pura presencia. En la época de la esencia de la técnica, en cambio, la diferencia ontológica es completamente olvidada. El hombre no se pregunta siquiera cuál es la constitución del ente, porque sólo le interesa dominarlo; la metafísica en cuanto disciplina es dejada de lado, porque es considerada una absurda elaboración conceptual que se ocupa de meras quimeras. Y sin embargo, es justamente cuando es completamente desestimada que la metafísica, comprendida como época del olvido del ser, alcanza su máximo despliegue y dominio.

Frente a este diagnóstico, es necesario preguntarnos en qué consiste la *esencia de la técnica*. Heidegger analiza esta cuestión en una conferencia de 1953 titulada “La pregunta por la técnica”<sup>60</sup>. Allí, el filósofo alemán señala que la técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica, puesto que la esencia de la técnica no es en manera alguna nada técnico. Ahora bien, preguntar por la esencia de algo es preguntar por aquello que algo es; para saber en qué consiste la esencia de la técnica, dice Heidegger, debemos preguntarnos qué es la técnica misma. Habitualmente, determinamos la técnica a partir de dos caracterizaciones: la técnica es un medio para ciertos fines, y la técnica es un hacer del hombre; se trata de la concepción antropológico-instrumental de la técnica. De acuerdo con Heidegger, esta es una definición correcta de la técnica, pero no alcanza para comprender su esencia. Es necesario, en consecuencia, avanzar un poco más en el análisis.

La relación entre medios y fines presente en la definición antropológico-instrumental de la técnica se refiere, a su vez, a la idea de causalidad. Según Heidegger, lo que hoy comprendemos como causalidad no refleja de modo exhaustivo la idea griega de *aitíon*, la concepción originaria de la causalidad. En efecto, esta concepción originaria refiere, según Heidegger, a la idea de “ocasionar”, esto es, *traer a presencia lo que estaba oculto*. El ocasionar hace que lo aún no asistente llegue a estarlo, siendo así un engendrar, un “llevar ahí delante algo desde algo”, aquello que los griegos llamaban *poíesis*. “Toda acción de ocasionar aquello que, desde lo no presente, pasa y avanza a presencia es *poíesis*, pro-ducir, traer-ahí-delante”<sup>61</sup>. La palabra *poíesis* no se refiere, como suele interpretarse corrientemente, tan sólo a la actividad de

---

<sup>60</sup> Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, Barcelona, trad. Ives Zimmermann, Odós, 1994, p.10 y ss. (en adelante CA)

<sup>61</sup> *ibidem*, p.14



artesanos y artistas, sino que su significado es mucho más amplio, por cuanto no se refiere tan sólo a lo que se produce a partir de un agente externo, sino también a lo que es engendrado desde sí mismo. En este sentido, también el obrar de la *phýsis* puede ser considerado *poíesis*, como ocurre, por ejemplo, en el traer-ahí-delante de las flores durante la floración.

Ahora bien, “el ocasionar concierne a la presencia de aquello que viene siempre a aparecer en el traer-ahí-delante. El traer-ahí-delante trae (algo) del estado de ocultamiento al estado de desocultamiento poniéndolo delante. El traer-ahí-delante acaece de un modo propio sólo en tanto que lo ocultado viene a lo desocultado. Este venir descansa y vibra en lo que llamamos salir de lo oculto. Los griegos tienen para esto la palabra *alétheia*”<sup>62</sup>. Sólo en el ámbito de la verdad comprendida como desocultamiento se dan el traer-ahí-delante, el ocasionar y la causalidad; al ser un traer-ahí-delante, un desocultar, la técnica pertenece al ámbito de la verdad. Así, la técnica no es inicial ni esencialmente instrumentalidad, sino que es ante todo un modo de patentización, una forma de verdad. Lo decisivo de la *téjne* no está en la acción y manipulación humana, sino en la acción de descubrir, de sacar del estado de oculto. La esencia de la técnica es desocultamiento.

Sin embargo, Heidegger señala que la técnica moderna, la técnica que impera en la actualidad, es distinta de la técnica tal como se presentaba en épocas anteriores. El carácter novedoso de la técnica moderna, contra lo que pudiera pensarse, no está fundado en el uso de las ciencias exactas, ni en la proliferación de dispositivos y aparatos técnicos, aunque estos sean rasgos constitutivos de la misma. Por el contrario, lo que distingue a la técnica moderna es que ella también es un modo del desocultar, sólo que un modo distinto a los anteriores: la técnica moderna ya no es *poíesis*, pro-ducción, sino emplazamiento (*das Bestellen*)<sup>63</sup>, entendido en el sentido de provocación-y-exigencia.

A diferencia de la técnica de épocas anteriores, que no forzaba ni explotaba la naturaleza, “el hacer salir de lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada”<sup>64</sup>. Este emplazar algo de modo que quepa solicitar algo de él característico de la técnica moderna es hoy por hoy algo omniabarcante, ya no queda nada que pueda sustraerse a él.

---

<sup>62</sup> *ibidem*, p.15

<sup>63</sup> VuA, p.26

<sup>64</sup> *ibidem*, p.17 (la mayúscula pertenece al original)

Heidegger da una serie de ejemplos: a diferencia del hacer del campesino, que no provoca el campo de labor, la agricultura es ahora industria mecanizada de la alimentación, como bien lo demuestra el uso de agroquímicos, pesticidas, etc., destinados a usufructuar de manera exhaustiva los campos. Una central hidroeléctrica emplazada en el río Rin no se asemeja en absoluto al molino que otrora pudiera utilizar esa corriente. En uno y otro caso, la técnica moderna se caracteriza porque ante ella la naturaleza aparece como lo *solicitado*, como aquello que está disponible para el hombre, y sólo para él.

El emplazar y solicitar provocadores comprenden el ente, aquello que es, como lo “consistente”. Heidegger utiliza, para designar el modo en que el emplazar provocador concibe el ente, la palabra alemana *Bestand*<sup>65</sup>, término de sentido comercial que hace referencia a las “existencias en plaza”, al *stock* disponible. En cuanto existencias en plaza, las cosas ya no son siquiera objetos en el sentido tradicional del término, sino tan sólo objetos de encargo. Heidegger puede señalar, ahora, cuál es la esencia de la técnica moderna: “a aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora la *estructura de emplazamiento (Ge-stell)*”<sup>66</sup>. En su uso habitual, la palabra *Gestell* significa “armazón”, “esqueleto”. Sin embargo, al separarla con un guión, Heidegger busca hacer hincapié en el verbo *stellen* presente en dicho término, que significa “poner”, “colocar”. Lo *Ge-stell*, la estructura de emplazamiento, es así la “organización total” del ente en el modo del solicitar, de la im-posición. La estructura de emplazamiento es el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna; lo *Ge-stell* es el nombre de la esencia de la técnica en la época actual.

En tanto la esencia de la técnica es una forma de verdad, una manera de revelársenos el ente, ella constituye, también, una manera de revelársenos el ser, aunque más no sea en la forma del extremo olvido del mismo. Así, la técnica en su esencia es un *destino* de la historia del ser, un destino de esa historia del *olvido* del ser que es la metafísica. Sin embargo, el hecho de que la técnica sea un destino no implica que ésta deba ser asumida como algo que no puede ser cambiado. Como señala Pöggeler, “en la metafísica, el ser se endurece hasta hacerse asistencia constante, la cual llega finalmente a convertirse en el carácter de solicitabilidad de lo consistente; la nulidad del ser se experimenta en el nihilismo. Para superar la metafísica y el nihilismo habrá

---

<sup>65</sup> VuA, p.24

<sup>66</sup> *ibidem*, p.21 (VuA p.27)

que experimentar la esencia del ser a partir del desocultamiento [...], disolviendo así su endurecimiento como asistencia constante”<sup>67</sup>. Será entonces esta situación de extrema pobreza suscitada por el dominio de la esencia de la técnica la que hará posible ir más allá de la metafísica y del olvido del ser que la caracteriza.

En efecto, Heidegger señala que en la actualidad la técnica se ha convertido en un peligro para la humanidad. Este peligro, sin embargo, no proviene en primer lugar de la utilización de máquinas y aparatos, sino de la esencia misma de la técnica. Lo que peligra es el ser mismo en la verdad de su esencia. En la técnica el ser queda oculto, y la técnica ignora este peligro; olvida por completo el ser, y se concentra en el dominio de los entes. Es cierto que todo sino en que la verdad, el desocultar se destina conlleva el peligro de que el hombre se equivoque en el desocultar, de que considere una forma del desvelamiento como la definitiva. Pero la estructura de emplazamiento propia de la esencia de la técnica, ese destino imperante en que hoy se configura el desocultamiento, es el peligro supremo, puesto que al aparecer el ente como lo solicitado, y el hombre como aquel que solicita, también el hombre corre el riesgo de convertirse en objeto disponible, en “existencia en plaza”.

De este modo, el hombre mismo queda despojado de su esencia, dado que al no concebir otro modo de desvelamiento más que el del objeto de encargo, no puede comprenderse a sí mismo sino a imagen y semejanza de tal objeto. Así, el hombre se concibe como el señor absoluto de la tierra; cree que ninguna otra cosa más que sí mismo puede salirle al encuentro. Por el contrario, lo que en realidad ocurre es que es él quien deja de salir al encuentro de sí mismo y de su esencia, esencia que consiste en comprender el desocultamiento del ser. A su vez, al perder su propia esencia el hombre no puede experimentar tampoco la esencia de la técnica. De este modo, la técnica se muestra como el peligro máximo, por cuanto al suscitar la apariencia de absoluta carencia de peligro y penuria se oculta así misma como el peligro que es.

Y sin embargo, cuando la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*) es experimentada como el modo de salir de lo oculto en que el desocultamiento se desplaza y altera a sí mismo es cuando el peligro se manifiesta *en cuanto peligro*. Cuando el peligro se expone como peligro, “se muestra la posibilidad de aquella torna en que vira el olvido de la esencia del ser. Este olvido no es simplemente desechado, sino experimentado como indicación de que el rehusarse y el quedarse

---

<sup>67</sup> Pöggeler, Otto, *Op. Cit.*, p.293

olvidado, el ocultarse a sí mismo, pertenecen al salir de lo oculto, y, con ello, a la esencia de la verdad”<sup>68</sup>.

En efecto, la metafísica puede subsistir sólo mientras su esencia de olvido permanezca enmascarada, esto es, sólo mientras olvide su propio olvidar. Pero en la época de la tecnificación total del mundo, la reducción del ente a sistema totalmente organizado hace que el olvido intrínseco a la metafísica ya no pueda ser olvidado. Al darse cuenta del olvido, el hombre asume una posición que no se encuentra ya dentro del olvido mismo; si bien el olvido del ser no es responsabilidad humana, sino que se da a partir de la retracción del ser mismo, la apertura al ser que gana el hombre al reconocer el olvido le permitirá efectuar aquella sobretorsión por sobre la historia de la metafísica que preparará la torsión del ser.

De esta manera, hemos visto cómo la metafísica nietzscheana de la voluntad de poder, la metafísica propia de nuestro tiempo, está signada por la esencia de la técnica. La esencia de la técnica actual se manifiesta en lo *Ge-stell*, la estructura de emplazamiento que concibe el ser del ente en el sentido de mera existencia disponible para el solicitar humano. En tanto tal, la esencia de la técnica moderna constituye el mayor de los peligros, por cuanto arranca al hombre su propia esencia, y lo conduce al máximo olvido posible del ser. No obstante, es a partir del reconocimiento de este peligro que se hace posible la torsión del olvido del ser. De este modo, con el dominio de la esencia de la técnica en la época actual se cierra la historia de la metafísica, la historia del olvido del ser. La consumación de la metafísica, su época final, que se había iniciado con Nietzsche, no se cierra con este pensador, sino que sigue presente en la actualidad, en tanto el señorío de la esencia de la técnica conlleva el olvido más profundo del ser.

Para cerrar estas consideraciones, cabe aclarar que, si bien en la época de la esencia de la técnica es el olvido total del ser en favor del ente lo que da la ocasión de desenmascarar el olvido mismo y torcer así el destino-envío (*Geschick*) del ser, esto no significa que la técnica vaya a desaparecer, o que debiera hacerlo. Heidegger no es, de ninguna manera, un enemigo de la técnica y de los avances técnicos. Por el contrario, el filósofo alemán considera que “sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento”<sup>69</sup>. Lo que Heidegger critica, sin embargo, es que en esta dependencia

---

<sup>68</sup> *ibidem*, p.295

<sup>69</sup> Heidegger, Martin, *Serenidad*, trad. Ives Zimmermann, Barcelona, Odós, 1989, p.26

respecto de los objetos técnicos nos encontremos tan atados a ellos que caigamos en una relación de servidumbre.

Este es, sin dudas, *un* modo posible de conducirnos relativamente a los objetos técnicos, pero no es el único. Podemos también utilizar los objetos técnicos de forma apropiada, cuidar y perfeccionar la técnica misma, pero sabiendo liberarnos de ambos; utilizarlos, pero dejándolos entretanto como algo que no afecta nuestra esencia más íntima y auténtica: “podemos decir ‘sí’ al inevitable uso de objetos técnicos y podemos a la vez decirles ‘no’ en la medida que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia”<sup>70</sup>. Heidegger llama “serenidad” (*Gelassenheit*) a este simultáneo decir “sí” y “no” a los objetos técnicos. Si nos relacionamos con los objetos técnicos a partir de esta actitud de serenidad, señala Heidegger, nuestra relación con el mundo se hace simple y apacible; dejamos descansar a los objetos técnicos en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior.

2. Superación como “sobre-torsión” (*Überwindung*): la torsión (*Verwindung*) del olvido del ser

Como vimos anteriormente, la época de la metafísica consumada en que hoy nos encontramos constituye, por ser la época del mayor olvido del ser, la ocasión para salir de tal olvido. Esto no significa, empero, que el ser se convierta ahora en objeto explícito del pensamiento, en el sentido de una conceptualización de tipo metafísico. Por el contrario, después de haber efectuado la reconstrucción de la historia de la metafísica Heidegger pone como eje de su reflexión la cuestión acerca de la posibilidad de una comprensión no metafísica del ser. Lo que Heidegger se pregunta, entonces, es si es posible un pensar que vaya más allá de la metafísica, esto es, si una auténtica superación de la metafísica es factible.

De este modo, queda claro, desde un primer momento, que la superación de la metafísica no apunta a la búsqueda de un nuevo *concepto* del ser, sino, en cambio, a una nueva forma de ejercitar el *pensamiento*, en tanto al reflexionar en torno a este pensar trans-metafísico estamos ya reflexionando sobre el ser mismo, y sobre la manera en que hayamos de concebirlo. Habrá que pensar, en consecuencia, un proyecto del ser que lo conciba trascendiendo la totalidad del

---

<sup>70</sup> *ibidem*, p.27

ente, pero sin perder de vista la relación particular que aquél mantiene con el hombre, quien, como ya anunciaba Heidegger en *Ser y tiempo*, constituye el *Da*, el “ahí” en el cual el ser se entrega. Así, la superación sólo puede surgir en el pensar, pero en ese pensar que ya no está dentro de la metafísica, sino que piensa la metafísica como historia del ser.

Heidegger piensa la superación no en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana, ni como un “progreso” en sentido moderno, sino como una “sobre-torsión” (*Überwindung*) por sobre la historia de la metafísica, a partir de la torsión (*Verwindung*)<sup>71</sup> del olvido del ser. En tanto el olvido del ser tiene lugar porque el ser se da y se retrae, la salida del olvido del ser acontece como torsión del propio ser. La superación de la metafísica es sobretorsión por cuanto al volver la mirada hacia aquello que en la metafísica ha quedado impensado, esto es, la verdad del ser en cuanto tal, puede torcer lo que ella efectivamente ha pensado, el desocultamiento como ser del ente en el sentido de la pura presencia. Mediante la torsión del olvido del ser, el pensar encuentra la “esencia” de la metafísica, esencia que ha de ser pensada como la historia acontecida del “abandono del ser” (*Seinsverlassenheit*) y del olvido de la verdad del mismo. El abandono y el olvido del ser tienen que ser experimentados como pertenecientes a la verdad del ser mismo, que es desocultamiento, coesenciar del desocultar y el ocultar, para así preparar la torsión del ser.

La sobretorsión de la metafísica es, así, torsión hacia lo inicial: a través de ella, el pensamiento es guiado hacia aquello inicial que en la metafísica ha sido olvidado –la verdad del ser mismo–, y que ahora debe ser restituido en “otro inicio”. En el regreso a este momento inicial, las determinaciones metafísicas del ser y del pensar deben llegar a quebrantarse. En este sentido, Heidegger señala que “*El primer comienzo* experimenta y pone la verdad del ente, sin preguntar por la verdad como tal, porque lo en ella desoculto, el ente como ente, necesariamente predomina sobre todo [...] *El otro comienzo* experimenta la verdad del ser y pregunta por el ser de la verdad, para de este modo recién fundar el esenciarse del ser y dejar surgir al ente como lo verdadero de esa verdad originaria”<sup>72</sup>. El “primer comienzo” del pensar occidental en la filosofía griega, que ha dado origen a la metafísica, requiere ser fundado en su inicialidad olvidada, para poder, de este modo, aludir al “otro inicio”. Este regreso al pensar inicial griego no debe

---

<sup>71</sup> Cabe señalar que si bien el sustantivo *Überwindung* suele traducirse como “superación”, tanto en este término como en *Verwindung* está presente la raíz verbal *winden*, “torcer”.

<sup>72</sup> Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina Picotti, Buenos Aires, Agesto-Biblos, 2003, p.152 (en adelante AF)

entenderse, de ninguna manera, como una vuelta al pasado, ni como un renacimiento de la antigüedad, sino como el regreso al fundamento mismo de nuestro mundo.

En este contexto, Heidegger reinterpreta la proposición de Parménides relativa a la mismidad de pensar y el ser, y la unidad de *phýsis* y *lógos* pensada por Heráclito. De acuerdo a Heidegger, ambos filósofos han sido malinterpretados por la tradición filosófica, que siempre ha tendido a verlos como los representantes de dos modos contradictorios de pensar el ser: Parménides comprendería el ser como permanencia estática, en tanto que Heráclito lo entendería como devenir, como fluir constante. Heidegger, en cambio, sitúa a ambos pensadores dentro de la misma comprensión del ser. En efecto, al analizar algunos fragmentos heraclíteos el filósofo alemán entiende el término *lógos* no en su acepción corriente de “razón” o “palabra”, sino como “constante reunión”, es decir, como el ser que reúne la ondulante inquietud de lo que surge: en este sentido, *phýsis* y *lógos* son lo mismo. Por su parte, el fragmento 5 de Parménides reza: *tó gâr auto noeîn estín te kai ênai*, “porque lo mismo es pensar y ser”. Heidegger señala que tradicionalmente se ha considerado que el verbo *noeîn* significa “pensar” lógicamente. En cambio, el filósofo alemán entiende *noeîn* en el sentido de “percibir”, “dejar que algo se presente”. En este sentido, pensar es una actividad caracterizada por una actitud de “recepción”, de “contención acogedora”, que busca equilibrar lo que tiende a dispersarse.

A través de estas interpretaciones de los fragmentos de Heráclito y Parménides, Heidegger busca señalar que, en el inicio griego del pensar, ser y pensar sólo pueden comprenderse en mutua referencia<sup>73</sup>. Es esta relación originaria entre el ser y el pensar la que ha sido dejada de lado a lo largo de la historia de la metafísica; al haber comprendido erróneamente la identidad como un rasgo del ser, la metafísica ha pasado por alto la copertenencia de pensar y ser, la pertenencia de ambos a la identidad. Por este motivo, volver a ese “otro inicio” del pensar

---

<sup>73</sup> Estas consideraciones podrían interpretarse como una contradicción de lo expuesto en la segunda sección, donde señalábamos que, de acuerdo a la interpretación heideggeriana, el pensamiento de Nietzsche consumiría la metafísica al reunir en una única figura las dos concepciones griegas fundamentales del ser: el ser como consistencia de Parménides, y el ser como devenir de Heráclito. Sin embargo, no debe perderse de vista el hecho de que Heidegger intenta, justamente, refundar el inicio de la filosofía occidental. Desde esta perspectiva, Nietzsche recuperaría las determinaciones del ser del ente propias de tal inicio, pero uniéndolas en una configuración que –a entender de Heidegger– continúa siendo metafísica; mientras que Heidegger, en cambio, estaría señalando el fundamento común que une a las doctrinas de Heráclito y Parménides en una reflexión que ya no sería metafísica.

supondrá, para Heidegger, indagar cuál sea la relación que se da entre ser y pensamiento, o, lo que es lo mismo, entre el ser y aquél que piensa, es decir, el hombre.

En la carta *Sobre el humanismo*, Heidegger expresa que “el pensar es [...] el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas: el pensar es del ser en cuanto que el pensar, producido [*ereignet*] por el ser, le pertenece [*gehört*] al ser. El pensar es simultáneamente pensar del ser en cuanto perteneciendo al ser, escucha [*hort*] al ser”<sup>74</sup>. No se trata, empero, de concebir el pensar y el ser como si éstos tuvieran primeramente consistencia “en sí”, y luego fueran dispuestos en una relación “dialéctica” el uno con el otro; por el contrario, ser y pensar son únicamente en la transferencia, en la apropiación mutua en la que se copertenecen. Sólo hay ser en cuanto hay pensamiento, es decir, en cuanto el hombre, al pensar, puede escuchar al ser; y el hombre puede escuchar al ser porque el ser mismo se le obsequia.

Heidegger utiliza la palabra *Ereignis*<sup>75</sup> para designar la peculiar relación que une al ser y al hombre. Este término, que en su uso habitual significa “evento”, “acontecimiento”, adquiere en el marco del pensamiento heideggeriano un matiz particular. En efecto, Heidegger resalta la presencia de la palabra *eigenen*, “propio”, en su raíz. *Ereignis* sería entonces aquel “acontecimiento de transpropiación” recíproca en el que el hombre está ligado (*vereignet*) al ser, y el ser está entregado (*zugeignet*) al hombre. Así, “el acontecimiento de transpropiación es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica”<sup>76</sup>. El ser acontece propiamente cuando, al instituir ese proyecto que es el hombre, instituye la *apertura* en la que el hombre entra en relación consigo mismo y con los entes. El hombre es en su esencia sólo cuando está abierto al ser, cuando “escucha” al ser y le corresponde; en su esencia, el hombre pertenece al ser, está trasferido (*übereignet*) a él. A su vez, el ser no es sino referencia al pensar, a la esencia del hombre.

El ser, pensado ahora en forma no metafísica, debe ser comprendido como “iluminación”, como “despejo” (*Lichtung*)<sup>77</sup>. Esta iluminación, este despejo acontece sólo en y por el hombre;

---

<sup>74</sup> Heidegger; Martin, *Sobre el humanismo*, trad. Alberto Wagner de Reyna, Buenos Aires, Sur, 1948, p.68 (en adelante SH)

<sup>75</sup> Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, p.24 (en adelante IuD)

<sup>76</sup> Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988, p.89 (en adelante ID)

<sup>77</sup> Heidegger, Martin, IuD, p.19



pero el hombre no dispone de ella, sino que es la iluminación la que dispone de él. El acontecer del ser es aquel iluminar las aperturas históricas en que el hombre y los entes pueden entrar en relación; pero en tanto tal, el ser es ese acontecer que se apropia del hombre al entregársele. Esto no significa, sin embargo, que el acontecimiento de transpropiación constituya una esencia estable, es decir, aquella esencia que habría quedado oculta para el pensar metafísico. Pensar el ser como una esencia objetivable, incluso como esencia en devenir, supondría volver a plegarse al pensamiento metafísico que se intenta dejar atrás. Por este motivo, Heidegger dirá que el ser “esencia” (*wesst*)<sup>78</sup> en su modo de darse histórico a los hombres de una determinada época. Como señala Vattimo, “el *Dasein* está siempre lanzado en un modo histórico de aparecer el ser, pero este modo, puesto que no es una ‘propiedad’ del ser sino que es el ser mismo, se designa con los varios términos que lo definen en las distintas épocas: *phýsis*, *lógos*, voluntad y ahora evento”<sup>79</sup>.

En la época de la finalización de la metafísica el ser ya no puede ser concebido como pura presencia, sino únicamente como acontecimiento. El mundo del *Ereignis* es el mundo del fin de la metafísica, el mundo en el que el ser sólo puede ser pensado como aquello que se apropia del hombre entregándose a él. En cuanto modo de darse el ser en la época final de la metafísica, lo *Ereignis* está íntimamente ligado a la superación de la misma: “¿Qué significa ‘superación de la metafísica’? [...] Es el acaecimiento propio [*Ereignis*] en el que el ser mismo está en torsión”<sup>80</sup>. Ahora bien, puesto que la época final de la metafísica, la época de su superación, aún no se ha concretado, debemos inferir que el acontecimiento de transpropiación en cuanto tal aún no ha podido ser experimentado por el hombre. Sólo cuando el pensar logre hacer la experiencia de la verdad del ser como historia acontecida, podrá la constelación de ser y hombre recibir el nombre de *Ereignis*.

No obstante, si bien la experiencia de lo *Ereignis* en cuanto tal nos aparece todavía lejana, en la época de la metafísica consumada en que hoy nos encontramos se da ya, según Heidegger, un primer destello, un preludio del acontecimiento de transpropiación: “Lo que experimentamos en la com-posición [*Ge-stell*] como constelación de ser y hombre, a través del moderno mundo técnico, es sólo el *preludio* de lo que se llama acontecimiento de transpropiación. Pero la com-posición no se queda necesariamente detenida en su preludio, pues en el acontecimiento de

---

<sup>78</sup> Para mayores aclaraciones sobre la forma verbal *wesen*, véase la nota 61

<sup>79</sup> Vattimo, Gianni, *Op. Cit.*, p.102

<sup>80</sup> CA, p.63

transpropiación habla la posibilidad de sobreponerse al mero dominio de la com-posición para llegar a un acontecer más originario”<sup>81</sup>. Cuando la configuración metafísico-técnica del mundo actual es comprendida como un destino de la historia acontecida del ser, tiene lugar aquel “juego” (*Spiel*) que al acercarnos a la experiencia del acontecimiento de transpropiación se convierte en un preludeo (*Vorspiel*)<sup>82</sup> del mismo. El acontecimiento de transpropiación debe ser preparado a través de la torsión del olvido del ser; el ser necesita al hombre, en tanto solamente nosotros podemos escuchar, prestar oídos al ser, y preparar así la torsión del mismo.

3. El “otro pensar” transmetafísico: “recuerdo interiorizante en la metafísica” (*Erinnerung in die Metaphysik*) y “pensar conmemorante-rememorante” (*Andenken*)

Hemos visto anteriormente que Heidegger comprende la superación de la metafísica como una sobretorsión que tiene lugar a través de la torsión del olvido del ser. La sobretorsión se dirige hacia el inicio griego del pensamiento, para pensar aquello que en la metafísica ha quedado olvidado, y así fundar el “otro inicio”, el inicio más inicial a partir del cual el pensar hace la experiencia de la verdad del ser como historia acontecida. Al volver la mirada a este otro inicio, el pensar comprende su relación con el ser como aquel acontecimiento de transpropiación en el que el ser se apropia del hombre entregándosele. Heidegger no deja de señalar que, aunque en la época de la metafísica consumada comprender la configuración técnica del mundo como un destino de la historia del ser nos remite ya a un preludeo del acontecimiento de transpropiación, la experiencia de lo *Ereignis* nos resulta, hoy por hoy, todavía lejana. Sin embargo, la referencia al otro inicio supone ya la posibilidad de que el pensar se dirija a tal origen. Un pensar semejante no podrá, de ninguna manera, mantenerse en los límites de lo prescripto por la metafísica; al dirigirse al otro inicio del pensamiento occidental, este pensar preparatorio que aún no llega a comprenderse en copertenencia al ser, como *Ereignis*, será, sin embargo, un pensar que vaya más allá de la metafísica, un pensar *trans-metafísico*.

Heidegger utiliza dos expresiones para nombrar ese pensar más originario que, abandonando las conceptualizaciones metafísicas, se interna en lo profundo del inicio inicial: “recuerdo interiorizante en la metafísica” (*Erinnerung in die Metaphysik*) y “pensar

---

<sup>81</sup> ID, pp. 87-89

<sup>82</sup> IuD, p.25

rememorante-conmemorante” (*Andenken*). Acerca de ellos Heidegger nos dice, en la última lección del curso sobre Nietzsche: “El recuerdo [*Erinnerung*] que se interna en la historia del ser piensa la historia como el advenir cada vez más lejano de un dirimir de la esencia de la verdad, esencia en la que acaece inicialmente el ser mismo. El recuerdo que se interna ayuda al pensar rememorante [*Andenken*] de la verdad del ser en cuanto hace pensar en qué sentido la esencia de la verdad es al mismo tiempo la verdad de la esencia. Ser y verdad se pertenecen mutuamente, así como, mutuamente superpuestos, pertenecen ambos a un aún oculto *sobreponerse* en un inicio cuya despejante inicialidad resta por venir”<sup>83</sup>.

Para comprender qué entiende Heidegger con este “pensar rememorante” y este “recuerdo que se interna en la metafísica” debemos, antes que nada, precisar el sentido que la palabra “inicio” adquiere en el pensamiento heideggeriano. Tal sentido se determina, fundamentalmente, en oposición al término *Beginn*, “comienzo”: mientras que el comienzo es algo que acontece *en* el tiempo, el inicio (*Anfang*) es aquel origen que *da* tiempo (*zeitigt*), es esa fuente inagotable de la que se nutre, aún cuando lo ignore, todo el posterior transcurrir de la historia efectivamente acontecida del ser. Heidegger considera que el inicio de la historia acontecida de Occidente es *lo griego*. En consecuencia, el “otro pensar” transmetafísico tendrá que dirigir su mirada hacia el inicio griego del pensar; pero no apuntando a una “reanimación” de la antigüedad clásica a partir de nociones historiográficas, sino en búsqueda de un saber esencial válido para el porvenir. El “primer comienzo” del pensar occidental deberá ser pensado, ahora, como el “inicio más inicial” (*anfänglichere Anfang*)<sup>84</sup> que proyecta su carácter fundacional hacia lo advenidero.

En efecto, por cuanto constituyen un pensar de carácter ya no metafísico, *Erinnerung* y *Andenken* encuentran su cimiento en una comprensión del tiempo radicalmente distinta de la concepción habitual del mismo. El regreso al inicio que acontece a través del recuerdo interiorizante y el pensar rememorante no es una mirada historiográfica a lo simplemente pasado (*Vergangen*), sino un retorno a “lo sido” (*Gewesen*) que todavía esencia (*Wesen*), y se proyecta así al futuro. Éste, a su vez, no es aquello que aún no ha ocurrido (*Futur*), sino lo “advenidero”, lo “por-venir” (*Zukunft*) que hunde sus raíces en lo sido: “En la meditación recordamos e

---

<sup>83</sup> N II, p.397

<sup>84</sup> Heidegger, Martin, *Grundbegriffe (Gesamtausgabe 51)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1981, p.92

interiorizamos el ser y el modo en que éste inicialmente esencia y todavía, en tanto que inicial, esencia, sin devenir por ello en cada caso un ente del presente. Es verdad que lo inicial es algo sido pero no pasado. Lo pasado es siempre lo ya-no-ente, mientras que lo sido es el ser todavía esenciante; el ser es, a su vez, lo oculto en su inicialidad”<sup>85</sup>, el ser es aquello que en la presencia (*Anwesen*)<sup>86</sup> continúa esenciando (*wesen*), desde lo sido y hacia lo advenidero.

Se comprende entonces por qué el recuerdo interiorizante no puede ser pensado en el sentido tradicional del término “recuerdo”, como una actividad humana dependiente de la voluntad que busca recordar la tradición para permitir un renacimiento de la metafísica o de alguna de sus posturas particulares. Al utilizar el término “*Erinnerung*”, Heidegger busca resaltar el carácter de “adentrarse”, de “ir hacia adentro” (*inner*) propio de este recuerdo que se dirige al inicio inicial a partir de lo externo, esto es, las distintas configuraciones en las que el ser del ente se ha plasmado a lo largo de la historia de la metafísica. El recuerdo interiorizante es entonces un “pensar retornante” (*Zurückdenken*) que tiene su correlato en un “pensar que se proyecta” (*Vordenken*) desde el inicio inicial hacia lo advenidero. Por este motivo, el regreso del recuerdo interiorizante a lo impensado del origen supone no sólo la apropiación de lo generado a partir de dicho inicio, sino también de aquello que en tal inicio ha permanecido contenido como lo no-dicho, es decir, la verdad del ser mismo.

El recuerdo interiorizante se relaciona, a su vez, con el pensar rememorante (*andenken*). Heidegger forma este verbo a partir del sustantivo *Andenken*, “recuerdo”, resaltando así la presencia de la preposición *an-* propia del verbo *denken* (“pensar”). *Denken an*, “pensar en”; *Andenken* es aquel pensar que rememora el inicio fundante de la historia del ser. Heidegger recurre a un término del alemán antiguo, *Gedanc*, para expresar lo que él considera que significa realmente “pensar”: *Gedanc* no es solamente “pensamiento”, sino recuerdo que lo recoge todo en sí y se recoge a sí mismo. Como el recuerdo interiorizante, también el *Gedanc* refiere a la triple dimensión de lo sido, lo presente y lo advenidero: “el recuerdo dice primigeniamente tanto como recogimiento: el incesante y recogido permanecer en... y esto no sólo en algo pasado, sino de

---

<sup>85</sup> Heidegger, Martin, *Conceptos Fundamentales*, trad. Carlos González del Prado, Alianza, Madrid, 1989, p.127

<sup>86</sup> La presencia, en el sentido de *Anwesen*, se distingue de la concepción metafísica del ser del ente como presencia constante, a partir de la cual se determina negativamente lo pasado como “lo que ya no es” y lo futuro como “lo que aún no es”. Justamente, Heidegger pone en relación el término *An-wesen* con la utilización verbal de *Wesen*, “esencia”: lo presente no es entonces lo meramente asistente, sino la reunión en la que confluyen, esenciando, lo sido y lo advenidero.

igual manera en lo presente y lo por venir. Lo pasado, lo presente y lo por venir aparecen en la unidad de un a-sistir [*An-wesen*] propio de cada uno”<sup>87</sup>.

Heidegger relaciona el *Gedanc* también con la gratitud (*Dank*). Como ya hemos señalado, el pensar está íntimamente relacionado con el ser; el ser *se da* al pensar, es un *don*. Todo don merece ser agradecido; por eso, el agradecimiento máximo es pensar al ente en su relación al ser, como una donación del ser. “En la gratitud el alma recuerda lo que tiene y es. Recordando así [...] el alma se piensa a sí misma como propiedad de Aquello a que pertenece. Se piensa como sujeta a Aquello, no sólo en el sentido de la sumisión, sino sujeta en virtud del recogimiento que escucha”<sup>88</sup>. El supremo don es aquello que somos; la gratitud más profunda frente a este don no puede ser otra cosa que pensar aquello que propia y exclusivamente hay que pensar: *das Bedenklichste*, lo más serio, difícil y peligroso, es decir, el ser.

El regreso al fundamento inicial de la metafísica se convierte, así, en un “salto” (*Sprung*) en un abismo, en lo abismal de la historia acontecida de la verdad del ser. Este salto salta fuera (*Ab-Sprung*) de la comprensión metafísica del hombre y el ser; salta más allá de la metafísica, para llegar al “otro inicio”, aquel origen (*Ur-Sprung*) que la metafísica olvida<sup>89</sup>. “El salto, lo más osado en el proceder del pensar inicial, deja y arroja todo lo corriente tras de sí y no espera nada inmediatamente del ente, sino que salta antes que todo a la pertenencia al ser en su pleno esenciarse como evento [...] El salto es el riesgo de un primer abrirse paso en el ámbito de la *historia del ser*”<sup>90</sup>. El salto es riesgo en tanto nos impele a ir más allá de las representaciones que han determinado, a través de la tradición heredada, nuestro modo de comprender el mundo; es riesgo porque socava todo lo conocido; pero al mismo tiempo es oportunidad, por cuanto nos enfrenta a la posibilidad de repensar el fundamento mismo de nuestro acontecer.

---

<sup>87</sup> Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, trad. Haroldo Kahnemann, Buenos Aires, Nova, 1968, p.136

<sup>88</sup> *ibidem*, p.137

<sup>89</sup> Cfr. IM, pp.15-16

<sup>90</sup> AF, p.189

## CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de este trabajo, nos hemos centrado, sucesivamente, en tres problemáticas de profunda importancia en la obra de Martin Heidegger. Partimos, en primer lugar, de un análisis de la idea de historicidad tal como se presenta en la primera etapa del pensamiento heideggeriano, tomando como marco general la necesidad de preguntar por el sentido del ser expresada en *Ser y tiempo*. Hemos visto, asimismo, que para formular expresamente tal pregunta es necesario llevar a cabo una doble tarea: el desarrollo de una analítica existencial del *Dasein*, y una destrucción de la historia de la ontología. A partir de allí, hemos señalado que, en el marco de *Ser y tiempo*, la historicidad es considerada como un existencial, con lo cual encuentra su fundamento en la estructura ontológica del *Dasein*.

Sin embargo, vimos a continuación que esta fundamentación de la historicidad en la analítica existencial del *Dasein* no constituye un planteamiento definitivo. En efecto, a partir de la década del '30 la historicidad encuentra su fundamento ya no en el *Dasein*, sino en el ser mismo. En este período, el pensamiento heideggeriano da un giro: ya no pregunta por el sentido del ser, sino por su verdad, que es concebida como *alétheia*, coesencia de ocultamiento y desocultamiento. En esta etapa, pues, se hace manifiesto aquello que ya se insinuaba en *Ser y Tiempo*: el olvido del ser no es producto de un error del *Dasein*, sino que corresponde a la dinámica por la cual el ser se da y se retrae de forma histórico-destinal. Historia será, a partir de ahora, la historia acontecida (*Geschichte*) en la que el ser esencia su verdad como destino (*Geschick*). En tanto la metafísica obedece a la dinámica de donación y retracción del ser, su existencia tampoco es casual. Metafísica es un destino del ser, es una “época” de la historia del ser, la época del olvido del ser en la preeminencia del ente.

En consecuencia, en la segunda parte de nuestro trabajo hemos tomado como eje central la caracterización de la metafísica como esa historia acontecida en la que la verdad del ser es pensada siempre como verdad del ente, mas no como verdad del ser mismo. Al mismo tiempo, hemos analizado la interpretación heideggeriana de las “posiciones metafísicas fundamentales” que han sido determinantes en la historia de la metafísica: la comprensión del ser del ente como *idéa* en el platonismo; como representación, en la modernidad; y como voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo, en la consumación nietzscheana de la metafísica. De esta forma, la destrucción de la historia de la ontología que había sido proyectada en *Ser y tiempo* se concreta

en la explicitación de esas posiciones metafísicas fundamentales. A su vez, la llegada de la metafísica a su última figura posible de la mano de la filosofía de Nietzsche nos ha llevado a preguntarnos si es factible, frente a tal despliegue máximo de la metafísica, pensar una auténtica superación de la misma.

De este modo, en la última sección nos hemos ocupado de la problemática de una superación de la metafísica. Antes, no obstante, hemos visto el diagnóstico que hace Heidegger de la contemporaneidad, a la que define como la época de la “metafísica consumada” en la esencia de la técnica. En esta etapa de máximo olvido del ser, el olvido puede ser experimentado como tal, con lo que se hace posible una torsión de tal olvido. Así, la superación de la metafísica se presenta, para Heidegger, como una sobretorsión por sobre la historia de la metafísica a partir de la torsión del olvido del ser, torsión que es posible, en definitiva, a partir de la torsión del propio ser, dado que el olvido del ser acontece en tanto el ser mismo se da y se retrae. A partir de la sobretorsión, el pensamiento se dirige al “otro inicio” de la filosofía presocrática, y comprende así su relación de copertenencia mutua con el ser.

En efecto, en la época de la superación de la metafísica el ser se le presenta al hombre como *Ereignis*, como acontecimiento en el que el ser se entrega al hombre apropiándose de él. Heidegger señala que si bien tal experiencia de lo *Ereignis* no es aún posible, hay ya un preludeo del acontecimiento de transpropiación en el momento en que la esencia de la técnica es comprendida como un destino de la historia acontecida del ser. Ahora bien, si la esencia de la técnica puede ser experimentada de tal manera es porque la posibilidad de dirigir la mirada al “otro inicio” supone ya un pensar que no se mueve dentro de los límites de la tradición metafísica. Heidegger nombra este pensar trans-metafísico que vuelve al inicio inicial para reinterpretar el fundamento mismo de nuestro existir de dos maneras: “recuerdo interiorizante en la metafísica” y “pensar conmemorante-rememorante”.

Tal es, en líneas generales, el camino que hemos recorrido a lo largo de nuestra investigación. Sin embargo, resta aún una última tarea: debemos explicitar por qué y de qué manera la concepción de historicidad resulta, según planteábamos en la introducción, fundamental para comprender originariamente la verdad del ser y así alcanzar la superación de la metafísica. Aquí consideramos que la idea de historicidad resulta de una importancia capital en la filosofía heideggeriana, por cuanto representa un hilo conductor, un suelo común que se mantiene constante a lo largo de toda su obra, más allá de los cambios que puedan percibirse en

ella. Aún cuando el pensamiento de Heidegger ensaye distintos caminos, a la manera de esos *Holzwege* que se internan y se pierden en el bosque, la historicidad permanece en el centro de esa reflexión como una referencia permanente.

Al final de la segunda sección, nos preguntábamos si, frente al cambio de perspectiva que la *Kehre* supone, la determinación de la historicidad ya no en relación al *Dasein*, sino en relación al ser mismo implicaba, al mismo tiempo, una suerte de “desplazamiento” en la fundamentación de esa historicidad. A nuestro entender, no hay un desplazamiento semejante; se trata, simplemente, de dos enfoques distintos acerca del mismo acontecimiento, la copertenencia constitutiva que hay entre el hombre y el ser. Como hemos señalado, en un primer momento Heidegger fundamenta la historicidad a partir de la estructura ontológica del *Dasein*, para luego trasladar ese fundamento al ser mismo; pero esto no significa que la primera concepción de historicidad sea abandonada. Por el contrario, el aparente desplazamiento sería en realidad un “movimiento” que, centrándose en un primer momento en el hombre, y luego en el ser, apunta a explicitar la profunda relación que une a ambos. Con esto no estamos infiriendo, de ninguna manera, que Heidegger fundamente la historicidad a partir de una dialéctica, en el sentido hegeliano del término; por el contrario, aquí pensamos que el “movimiento” en la fundamentación de la historicidad responde a la necesidad, por parte de Heidegger, de ir desprendiéndose paulatinamente del lenguaje y las conceptualizaciones metafísicas<sup>91</sup>.

De este modo, la historicidad resulta un verdadero “concepto fundamental”, un hilo conductor a lo largo de todo el pensamiento de Heidegger, puesto que su análisis refleja y acompaña la progresiva radicalización del planteamiento de este filósofo en un camino que lo aleja cada vez más del pensar metafísico que intenta superar. Más aún, en tanto está a la base de la relación entre ser y hombre, la idea de historicidad resulta esencial para pensar la superación-sobretorsión de la metafísica. En efecto, el hombre es esencialmente esa apertura en la que el ser se entrega; el ser y el hombre se reclaman mutuamente en ese “acontecimiento de transpropiación” recíproca en el que el ser se entrega al hombre apropiándose de él, y el hombre se apropia el ser al “prestarle oídos”. El ser se da históricamente, pero las aperturas históricas en las que el ser se entrega no se “abren” por sólo impulso del ser, sino porque el hombre es ese “ahí” (*Da*) que posibilita la apertura, al recibir el ser que se le entrega. El acontecer histórico del ser se manifiesta en la articulación de lo sido, lo presente-esenciante y lo advenidero; pero en

---

<sup>91</sup> Cfr. Heidegger, Martin, *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann, Barcelona, Odós, 1987



tanto el ser se da en la apertura abierta en su copertenencia al hombre, es justamente el hombre quien puede hacer la experiencia originaria del tiempo, con lo que la historia del ser se vuelve al mismo tiempo constitutiva del hombre, y fundada por él en su estado de abierto al ser.

La proyectada “destrucción de la historia de la ontología” se concreta entonces ya no en el sentido de una “eliminación” de la metafísica, sino como un “percatarse” del carácter histórico-destinal del ser. Frente a la donación del ser, que es siempre al mismo tiempo retracción, la metafísica ya no requiere ser destruida, sino pensada como *un* destino del ser, como uno de los modos en que el ser “permanece retardándose” en su acontecer histórico. Al concebir la metafísica como un destino de la historia acontecida del ser, se hace posible ese “regreso fecundo” al origen, al “otro inicio” del pensar; el pensar se despoja de toda determinación metafísica y puede comprender su propio fundamento en esa relación originaria de apropiación recíproca con el ser. El pensar se vuelve así trans-metafísico; el hombre puede dar ese “paso atrás” que le permite ver la historia en perspectiva, y de ese modo comprenderla como historia acontecida del ser mismo.

Esto último nos pone frente a una cuestión que, si bien no podemos resolver, tampoco podemos pasar por alto. Se trata, pues, de poner en evidencia aquello que de ambiguo, de oscilante encubre el término “historia” en el marco del pensamiento heideggeriano. En efecto, a lo largo del presente trabajo nos hemos referido a la historicidad en tres sentidos distintos: en primer lugar, la hemos definido como el gestarse del acontecer humano; a partir de allí, la hemos diferenciado de la ciencia historiográfica, que constituye una tematización secundaria de tal historia originaria. Por último, hemos definido la historia como la historia de la verdad del ser, como la historia acontecida en la que el ser se entrega al hombre siempre en una determinada apertura. Habría, así, una “triple dimensión” de la historicidad: la historia acontecida del ser, el gestarse histórico del *Dasein*, y la historiografía, que tiene como objeto el acontecer histórico.

El problema que supone esta triple dimensión se refiere a cuál sea el fundamento de los hechos que conforman la historia; en este contexto, la historiografía no resulta problemática, ya que sea cual sea el origen y fundamento de su objeto, su proceder en cuanto ciencia se limita a “recortar” un sector de lo ente para tematizarlo como objeto de sus investigaciones. En otras palabras, el problema que mencionamos se refiere a cuál sea la relación entre la historia del ser y el gestarse histórico del hombre: ¿es la historia del ser una “historia de las ideas”, una historia en la que las aperturas históricas en las que el ser se entrega configuran el gestarse histórico del

*Dasein*, pero sin determinar específicamente los hechos concretos que constituyen tal acontecer histórico? ¿O se trata, por el contrario, de una historia en la que la dinámica de donación y retracción del ser se plasma también en los acontecimientos que forman parte del gestarse histórico del hombre? Y, si esto es así, ¿de qué manera se concreta la relación entre el “permanecer retardándose” del ser y los hechos efectivamente acontecidos? Heidegger no trata de forma explícita estos tópicos, que, por otra parte, no agotan la cuestión, sino que nos conducen a la formulación de problematizaciones cada vez más profundas.

No obstante, cabe aclarar que si bien el problema expuesto en estos últimos párrafos se desprende del tema central del presente trabajo, no es nuestra intención responder a estas preguntas, sino tan sólo dejarlas planteadas, esperando que lleguen a convertirse en el objeto de futuras investigaciones. Acaso tales investigaciones contribuyan a concretar ese pensar que conduzca al hombre a una experiencia originaria de la historia acontecida del ser. Cuando el hombre haga efectiva tal experiencia, podrá entonces dar ese “salto” que lo interna en el abismo más profundo, el misterio insondable: la verdad del ser mismo. Sólo entonces, cuando hayamos dejado de lado toda representación tradicional y metafísica del mundo y de nosotros mismos como hombres, de la historia y la verdad, dejaremos de ser esos “epígonos que somos” y seremos, en cambio, los “precursores del alba de una era del mundo completamente nueva”.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes

- Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Agesto-Biblos, 2003.
- Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie, (Gesamtausgabe 65)*, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1989.
- Heidegger, Martin, *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1993.
- Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza, 1994.
- Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Odós, 1994.
- Heidegger, Martin, *Die Kehre*, Córdoba, Alción, 1991.
- Heidegger, Martin, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962.
- Heidegger, Martin, *De camino al habla*, Barcelona, Odós, 1990.
- Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1987.
- Heidegger, Martin, *Heráclito*, Barcelona, Ariel, 1986.
- Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne "Andenken" (Gesamtausgabe 52)*, Frankfurt del Meno , Klostermann, 1982.
- Heidegger, Martin, *Holzwege*, Frankfurt del Meno , 1950.
- Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957.
- Heidegger, Martin, *Introducción a la filosofía*, Valencia, Cátedra, 1999.
- Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993.
- Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, México, F.C.E., 1954.
- Heidegger, Martin, *La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado 1933-34. Entrevista del Spiegel*, Madrid, Tecnos, 1989.
- Heidegger, Martin, *Meditación*, Buenos Aires, Biblos, 2006.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Tomo I y II, Barcelona, Destino, 2000.
- Heidegger, Martin, *Parmenides (Gesamtausgabe 54)*, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1982.
- Heidegger, Martin, *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.
- Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1968.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Halle (Saale), Niemeyer, 1949.

Heidegger, Martin, *Ser, verdad y fundamento*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1968.

Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, México, F.C.E., 1977.

Heidegger, Martin, *Serenidad*, Barcelona, Odós, 1994.

Heidegger, Martin, *Sobre el humanismo*, Buenos Aires, Sur, 1948.

Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954.

## **Bibliografía General**

Aristóteles, *Metafísica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1986.

Albano, S. y Naughton, V., *Martin Heidegger. Génesis y estructura de Ser y Tiempo*, Bs. As., Quadrata, 2005.

Astrada, Carlos, *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Bs. As., Quadrata, 2005.

Boeder, Heribert, *El límite de la modernidad y el legado de Heidegger*, Buenos Aires, Quadrata, 2003.

Duque, Félix (comp.), *Heidegger. La voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Serbal, 1991.

Foucault, Michel, *Nietzsche. La genealogía, la historia*. Valencia, Pre-textos, 1992.

Gadamer, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002.

Gaos, José, *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, México, FCE, 1951.

Guthrie, W. C. K., *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1988.

Kelkel, Arion, *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1980.

Löwith, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, FCE, 2006.

Laiseca, Laura, *El nihilismo europeo. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche*, Buenos Aires, Biblos, 2001

Laiseca, Laura, "Nihilismo y superación. La dimensión advenidera del 'último dios' en Heidegger", *Tópicos*, n°10, Santa Fe, Universidad Católica de Santa Fe, 2002

Mujica, Hugo. *La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1995.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, Córdoba, Alción, 1998

Olasagasti, Manuel, *Introducción a Heidegger*, Madrid, Revista de Occidente, 1967

Ott, Hugo, *Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1992.

Peñalver, Patricio, *Del espíritu al tiempo. Lecturas a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, Barcelona, Anthropos, 1989

Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1993.

Pöggeler, Otto, *Filosofía y política en Heidegger*, Barcelona, Alfa, 1984

Rorty, Richard, *Ensayos sobre Heidegger*, Buenos Aires, Paidós, 1991.

Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*, Tusquets, 1998.

Sánchez Meca, Diego, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Vattimo, Gianni, *Creer que se cree*, Buenos Aires, Paidós, 1996.

Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1991.

Vattimo, Gianni, *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1990.

Vattimo, Gianni, *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 1989.

Vattimo, Gianni, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994.

Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, Buenos Aires, Paidós, 1994.

Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Nexos, 1990.

Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Nexos, 1990.

Vattimo, Gianni, *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1992.

Vermal, Juan Luis, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1995.

Volpi, Franco, *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2005.

## ÍNDICE

Introducción.....	p.3
-------------------	-----

### PRIMERA PARTE

#### La “historicidad” (*Geschichtlichkeit*) en Ser y Tiempo

1. La pregunta por el “sentido del ser” y la “tarea de una destrucción de la historia de la ontología”.....	p.6
2. La “historicidad” como “existenciario” y la concepción de historia en Dilthey y Nietzsche.....	p.11

### SEGUNDA PARTE

#### La metafísica como época del “olvido del ser” (*Seinsvergessenheit*)

1. Metafísica e “historia del ser”.....	p.16
2. Las “posiciones metafísicas fundamentales” de Platón, Descartes y Nietzsche.....	p.19
a. El ser del ente como <i>idea</i> en el platonismo.....	p.21
b. El ser del ente como “representación” en la modernidad. El sujeto cartesiano.....	p.22
c. El ser del ente como “voluntad de poder” y “eterno retorno de lo mismo” en la consumación de la metafísica.....	p.24

### TERCERA PARTE

#### Superación-sobretorsión (*Überwindung*) de la metafísica

1. La esencia de la técnica, metafísica consumada.....	p.30
2. Superación como “sobre-torsión” ( <i>Überwindung</i> ): la torsión ( <i>Verwindung</i> ) del olvido del ser.....	p.36
3. El “otro pensar” transmetafísico: “recuerdo interiorizante en la metafísica” ( <i>Erinnerung in die Metaphysik</i> ) y “pensar conmemorante-rememorante” ( <i>Andenken</i> ).....	p.41

Consideraciones finales..... p.45

Bibliografía..... p.50