

## Heidegger y el sentido de la historia

Vicente Abril \*

La filosofía del siglo XX puede considerarse, a grandes rasgos, como la aceptación de la contingencia de la existencia humana y de todas las consecuencias que eso conlleva. El relativo descrédito que para los conceptos de razón o verdad absoluta implica tal aceptación es bien conocido. Las obras de autores como Foucault, Feyerabend, Kuhn, Wittgenstein, Rorty, Derrida y otros se pueden entender, en este sentido, como diversos modos de denunciar el pretendido valor absoluto del conocimiento humano.

La obra de Heidegger es, de alguna manera, iniciática para este nuevo modo de pensar. En *Ser y Tiempo* encontramos una crítica sistemática de todos los supuestos básicos que, desde Platón hasta Hegel, habían hecho posibles todas las filosofías que depositaban su confianza en la razón. En estas críticas heideggerianas de nociones centrales para la filosofía, tales como sujeto racional, verdad, etc., van a encontrar sus principales puntos de apoyo muchas de las filosofías posteriores más relevantes del siglo XX.

La insistencia de Heidegger en la dimensión de la existencia como algo previo a la labor de reflexión del ser humano, ha posibilitado el desarrollo del paradigma hermenéutico en la filosofía actual, paradigma que se ha ido estableciendo, además, como una especie de lenguaje común entre diversas escuelas filosóficas.

Dentro del campo de la Historia, la obra de Heidegger ha supuesto una dura crítica para las consideraciones de ésta como un proceso teleológico, tal y como fue esbozado por clásicos como Kant y Hegel. En este sentido, la obra maestra de Heidegger, *Ser y Tiempo*, constituye un sólido ataque a tener en cuenta antes de plantear algún tipo de racionalidad en el proceso histórico. Sin embargo, también es bien conocido por todos la falta de continuidad que tiene la obra de Heidegger en lo que respecta al intento ontológico de *Ser y Tiempo*. La filosofía mostrada por el Heidegger posterior, especialmente en sus textos *Nietzsche* y *La época de la imagen del mundo*, parece hacer ciertas concesiones a la misma filosofía moderna de la historia que deconstruyó en *Ser y Tiempo*.

El objetivo del presente artículo será, pues, tratar de mostrar la coherencia entre las visiones de la Historia presentes en los distintos escritos de Heidegger.

Antes que nada, quisiera poner de manifiesto el reconocimiento de la importancia de la obra de Heidegger en el ámbito de la historiografía. Es evidente

---

\* Professor de filosofia de l'IES Francesc Ribalta.

Ribalta. *Quaderns d'aplicació didàctica i investigació*, núm. 14 (deseembre 2008), ps. 63-74.  
 © IES Francesc Ribalta · Castelló de la Plana · ISBN: 978-84-691-7720-4  
<http://www.iesribalta.net/revista>

que las conclusiones de *Ser y Tiempo* han sentado las premisas de toda una tradición de pensamiento en la filosofía de la historia del siglo XX. Para muchos autores, la obra heideggeriana ha obligado a los defensores de la objetividad metodológica de las ciencias históricas a dar el brazo a torcer. Gadamer, que es quien quizá mejor ha sabido continuar con el legado de Heidegger, se expresa de este modo al explicar su principio de la historia efectual:

«Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación, y normalmente olvidamos la mitad de lo que es real, más aún, olvidamos toda la verdad de este fenómeno cada vez que tomamos el fenómeno inmediato como toda la verdad.» (Gadamer, 1995)

Lo que está haciendo aquí Gadamer es reconocer el poder condicionador de la tradición histórica para nuestra racionalidad, lo cual no es más que terminar de explicitar lo que ya dijo Heidegger en *Ser y Tiempo*. En general comparto la posición de Gadamer en este punto y, al igual que él, me parecen fundamentales los escritos de Heidegger para nuestra propia autocomprensión actual como seres históricos. Una vez dicho esto, paso a consideraciones más críticas.

Para empezar, es importante destacar que Heidegger no se olvida de poner la historia al lado de la ciencia a la hora de caracterizar el método representacionista con el que ha sido tratada en la Edad Moderna. Con esto, Heidegger está denunciando, una vez más, el olvido de la diferencia óntico-ontológica que ya le reprochaba a Kant, a Hegel e incluso a Dilthey, en *Ser y Tiempo*. En el fondo, desde la óptica heideggeriana, dicha consideración de lo ente como un mero objeto de la representación de un sujeto constituye tanto una característica de la Modernidad como una limitación a la hora de realizar la pregunta por el sentido del Ser.

Para el autor de *Ser y Tiempo*, al igual que para Husserl o Dilthey, es muy obvio que no se puede tratar la historiografía como una más de las ciencias. Para él es evidente que el mundo de la vida está a la base de las vivencias históricas y que el método objetivo y experimental de la ciencia no tiene mucho que decir en este ámbito. Pero es que además, lo que Heidegger está cuestionando de un modo mucho más rotundo de lo que consentirían sus maestros de la fenomenología y el historicismo, es si la historiografía puede ser, en sí misma, un estudio objetivo de los acontecimientos pasados. Ya no se está poniendo en duda qué metodología debería seguir la historia, a diferencia de la ciencia. Es que se está cuestionando si la historiografía puede ser el estudio de algún ámbito de la realidad susceptible de ser estudiado.

Desde luego, un primer problema que se plantea es la falta de explicitación con la que Heidegger trata, al final de *Ser y Tiempo*, algunas de las críticas hacia las posibilidades que quedan para la elaboración de una cierta filosofía racional de la historia, entendiéndolo por ésta una visión de la historia según la cual se puedan ver ciertos trazos o caminos resultantes de la intención de algún sujeto histórico. No es preciso, desde mi punto de vista, que todo movimiento en la historia de la humanidad siga los preceptos de un *telos* divino, al modo hegeliano, o que las cosas tengan que ser de una manera inevitable, al estilo de Marx, por ejemplo. Pues es

cierto que, sin caer en una dialéctica tan rotunda, sí que ha habido otros intentos de encontrar sentido en todo el acontecer histórico conocido.

Esta falta de explicitación deja lugar, en el mejor de los casos, a una pluralidad de interpretaciones y, en el peor, a un silencio sobre el tema. De hecho, son pocos los libros o artículos que se pueden encontrar que traten directamente sobre cuál sea la visión heideggeriana de la historia. Pocos autores se atreverían a afirmar cuáles serían los pronósticos de Heidegger para el siglo XXI, por ejemplo. Esto es así porque, como ya he dicho anteriormente, Heidegger nunca se pronunció manifiestamente sobre el tema. Lo más que se puede inferir es cierto escepticismo acerca de la objetividad de la historiografía, tal y como se insinúa en los capítulos finales de *Ser y Tiempo*.

Por tanto, el verdadero alcance de dichas críticas sobre las posibilidades de la historiografía como ciencia y de sus habilidades predictivas, debe quedar dentro del círculo de las suposiciones si no se quiere forzar demasiado la interpretación. No obstante, en el presente artículo trataré, por un lado, de explicitar la visión heideggeriana sobre la historia según *Ser y Tiempo* y, a continuación, evaluar el grado de coherencia que ha mostrado Heidegger en sus obras posteriores acerca de lo dicho.

Para llevar a cabo este segundo propósito, el manejo de obras del segundo período heideggeriano quedará limitado a dos obras fundamentales, que son, a mi juicio, donde más directamente se pronuncia Heidegger sobre el supuesto sentido de la historia. Me refiero a las lecciones que impartió en la Universidad sobre el filósofo de la voluntad de poder, editadas bajo el sugerente título de *Nietzsche*, y al pequeño artículo *La época de la imagen del mundo*, editado en la colección de artículos y conferencias que lleva por título *Caminos del bosque*.

Como es sabido, en estas dos obras Heidegger ensaya su propia filosofía de la historia de la filosofía, haciendo ver qué tipo de interpretaciones del Ser se han ido dando en cada época filosófica. Lo que está por ver es si el propio Heidegger, después de la crítica que *Ser y Tiempo* supone para todo intento de dar sentido a la historia, cae él mismo en tal operación. Previamente a tal juicio, voy a tratar de exponer lo esencial de tales obras en referencia al tema objeto de estudio.

En *La época de la imagen del mundo* Heidegger nos ofrece una esbozo de lo que él entiende que ha sido la historia del pensamiento filosófico. Aunque no se mencione la palabra involución, está claro que lo que está dando a entender Heidegger es que se ha producido una especie de pérdida en las diversas interpretaciones del Ser acaecidas desde la época de los presocráticos hasta hoy. Sin pronunciarse expresamente sobre cómo tenga ello lugar, Heidegger está reconociendo la existencia de diversas etapas filosóficas a lo largo de la historia. Dice Heidegger que «*Uno de los fenómenos esenciales de la Edad Moderna es la ciencia. La técnica mecanizada es otro fenómeno de idéntica importancia y rango*» (Heidegger, 2000: 63). Se trata, además, de un fenómeno que no existía en otras épocas, al menos en el mismo sentido en que existe hoy en día. Sin embargo no es éste un fenómeno que aparezca en una época de un modo mayor o mejor que en otra. Y esto es así porque las épocas son incomparables entre sí. Como dice Heidegger más adelante, en la misma obra:

«*Por eso carece completamente de sentido decir que la ciencia moderna es más exacta que la de la Antigüedad. (...) porque la concepción griega de la esencia de los cuerpos, del*

*lugar, así como de la relación entre ambos, se basa en una interpretación diferente de lo ente y, en consecuencia, determina otro modo distinto de ver y cuestionar los fenómenos naturales» (Heidegger, 2000: 64).*

Como vemos, Heidegger está aceptando que se pueda hablar de diversas épocas que se han dado a lo largo de la historia. Pero al mismo tiempo, está marcando diferencias enormes con las filosofías tradicionales sobre el tema. Heidegger se apresura en decir que tales épocas son incomparables y que, por consiguiente, no se puede hablar de ningún tipo de progreso. Lo que cambia fundamentalmente de una época a otra es la interpretación del Ser que acontezca y, por tanto, la visión de lo ente que esté a la base de cualquier ciencia y de cualquier filosofía.

Heidegger se detiene en resaltar el carácter fundamentador de la interpretación del Ser para toda elaboración teórica posterior. Como dice refiriéndose a la ciencia:

*«Pero no es que las ciencias de la naturaleza se conviertan en investigación gracias al experimento, sino que es precisamente el experimento aquel que sólo es posible, única y exclusivamente, en donde el conocimiento de la naturaleza se ha convertido en investigación» (Heidegger, 2000: 67).*

Lo que se quiere decir aquí es que la precisión que caracteriza a la ciencia no se obtiene tras la aplicación del experimento y del método científico, sino que tal método y forma de trabajar de la ciencia sólo son posibles cuando se ha optado ya, previamente, por una consideración de lo ente como objeto a partir de la cual dicha forma experimental de investigar deviene lógicamente necesaria. Es decir, que la ciencia no es precisa por cómo investigue, sino que la esencia de la ciencia ya conlleva la necesidad de cierta precisión en su manejo de la naturaleza. Y esto es así por la determinada interpretación del Ser que subyace al pensamiento científico.

Por tanto, es dicha interpretación del Ser lo que va a definir cada época histórica. En consecuencia, la Edad Moderna estará caracterizada por una manera objetivista de considerar el ente. Heidegger lo dice con todas las letras:

*«Naturaleza e historia se convierten en objeto de la representación explicativa. (...) Sólo aquello que se convierte de esta manera en objeto es, vale como algo que es. La ciencia sólo llega a ser investigación desde el momento en que se busca al ser de lo ente en dicha objetividad» (Heidegger, 2000: 72).*

Una vez caracterizada la Modernidad por sus preferencias ontológicas, Heidegger nos habla de cómo se las han arreglado otras épocas para interpretar el Ser. Al principio de todo pensar, en los presocráticos, la interpretación del Ser era muy distinta a la actual. Además, por el tono en el que habla Heidegger, era una interpretación más abierta, con algo de ganancia respecto a la moderna. Dice Heidegger, refiriéndose a Parménides:

*«Lo ente es aquello que surge y se abre y que, en tanto que aquello presente, viene al hombre como a aquel que está presente, esto es, viene a aquel que se abre él mismo a lo presente desde el momento que lo percibe» (Heidegger, 2000: 74).*

Si lo miramos bien, este lenguaje se parece bastante al utilizado en *Ser y Tiempo* en la analítica existencial del "ser ahí". El propio Heidegger reconoce que de lo que se está hablando en la interpretación presocrática del Ser es de un "ser ahí" y de un mundo en el que el Ser se le aparece al "ser ahí".

También en la Edad Media se tenía una visión radicalmente distinta de Ser. Dice Heidegger: «*Por el contrario, para la Edad Media, lo ente es el ens creatum*» (Heidegger, 2000: 74). No voy a entrar a analizar las distintas concepciones del Ser a lo largo de la historia porque no es el objeto de este trabajo. Lo relevante es pensar de qué manera cada interpretación del Ser va a constituir cada una de las épocas históricas. Como se sabe, Heidegger va a huir de explicaciones dialécticas o causales entre las distintas fases de la historia. Lo que se trata de estudiar es si es posible otro modo de afrontar la historia que renuncie por completo a una mínima explicación en términos causales de los diversos acontecimientos acaecidos en el tiempo.

Ya hemos visto que para Heidegger no se trata de progreso porque lo que manda y define cada época son las interpretaciones del Ser que hay a la base. Ahora bien, la pregunta que inmediatamente se nos ocurre es: ¿Qué relación hay entre las diversas interpretaciones del Ser? ¿Su aparición es totalmente casual? ¿Puede aparecer cualquier interpretación en cualquier época? ¿Habría sido posible, por ejemplo, el empuje de Descartes hacia el representacionismo antes de la obra de Platón o Aristóteles? ¿Posibilita, de alguna manera, la aparición de cierta interpretación la existencia previa de alguna otra que la haya precedido?

Algunos autores expertos en el pensamiento heideggeriano tienen muy claro el hecho de que Heidegger renuncia a cualquier visión causal de los acontecimientos históricos. Como dice Vitiello:

*« ¿Cómo se concilia la unicidad del Ereignis con la multiplicidad de las figuras epocales en las que se muestra (ocultándose)? Un pasaje de Der Satz vom Grund responde a esta pregunta: «Las épocas no pueden deducirse unas de otras ni disponerse a lo largo del itinerario de un proceso ininterrumpido. Si bien entre las varias épocas hay una tradición, ésta no pasa, sin embargo, entre ellas como un hilo que las ata, sino que llega, cada vez, desde lo oculto del destino, igual que de un manantial surgen muchos riachuelos que alimentan a un río que está en todas partes y en ningún lugar». Heidegger excluye por tanto una relación directa entre las distintas épocas. Están en relación porque derivan del mismo origen. Pero este origen -lo oculto del destino- no está en el mismo plano que ellas. El origen está en el fondo, al fondo. Como el manantial de un río» (Vitiello, 1988: 13).*

Si bien es verdad que Heidegger se manifiesta en ocasiones de un modo tan claro como en la cita anterior, también es cierto que en otras ocasiones es mucho más ambiguo y sus sentencias nos dan a entender cosas opuestas. Pienso que ésta es una cuestión que Heidegger no contesta directamente en sus escritos. Su actitud constante, al menos en la obra que estoy comentando, es de renuncia consciente a manifestarse en el sentido de una filosofía racional de la historia, como si todo estuviera previsto y los cambios tuvieran alguna finalidad oculta. Sin embargo hay veces que Heidegger se expresa como si, de algún modo, hubiera aceptado acríticamente las concepciones básicas de la moderna filosofía de la historia. Fijémonos, por ejemplo, en el siguiente pasaje:

«La ciencia como investigación es una forma imprescindible de este instalarse a sí mismo en el mundo, es una de las vías por las que la Edad Moderna corre en dirección al cumplimiento de su esencia a una velocidad insospechada por los implicados en ella. (...) Una señal que evidencia este proceso es que en todas partes aparece lo gigantesco bajo formas y disfraces más diversos» (Heidegger, 2000: 77).

Aquí Heidegger está diciendo dos cosas muy importantes y que parecen alejarle de las propias conclusiones extraídas de *Ser y Tiempo*. Por un lado está hablando de cierta *esencia* a la que se está acercando la Edad Moderna. Si esto no es un poco de hegelianismo no sé muy bien cómo catalogarlo. Heidegger está afirmando explícitamente que dicha fase de la historia tiene una especie de esencia a la que finalmente se llega. No se está muy lejos aquí de las afirmaciones de Hegel sobre la existencia de diversos pueblos históricos que, una vez alcanzada su esencia, desaparecen y dejan lugar a los pueblos sucesores. Además, Heidegger está hablando de un *proceso* que todos podemos evidenciar. Y es de suponer que, al menos para la filosofía moderna de la historia, todo proceso tiene su principio, su fin y una serie de fases lógicamente encadenadas.

Es evidente que Heidegger no quiere llegar a conclusiones demasiado ilustradas sobre el progreso de la historia. Es más, parece que de las palabras de Heidegger se derive una suerte de visión “negativa” de la historia, según la cual la Edad Moderna sea el máximo alejamiento de la lucidez de la etapa presocrática. De hecho, dice Heidegger:

«Para la interpretación moderna de lo ente, la noción de valor es tan esencial como el sistema. Únicamente donde lo ente se ha convertido en objeto del representar se puede decir de algún modo que lo ente pierde su ser» (Heidegger, 2000: 82).

Más claramente no se puede decir: la interpretación del ente como objeto representado constituye una pérdida de sentido respecto a la interpretación presocrática del Ser como aquello que se aparece y que está a la base de la noción de verdad como *aletheia* y que en *Ser y Tiempo* es puesta como la originaria y auténtica idea de verdad frente a la moderna que toma ésta simplemente como *adequatio intellecto-res*.

En este sentido, y para recalcar el diagnóstico de regresión que Heidegger nos da sobre la historia de la humanidad, nada mejor que esta cita:

«Una nube pasajera sobre una tierra ensombrecida: así es el oscurecimiento que la verdad preparada por la certeza de salvación del cristianismo extiende como certeza de la subjetividad sobre un acontecimiento que no le está permitido conocer» (Heidegger, 2000: 89).

Aquí se están diciendo muchas cosas. Por un lado, es evidente que la metáfora de la nube que ensombrece ha de entenderse como una pérdida de lucidez (de luz) en el acercamiento del hombre a la verdad, lo cual habla directamente en favor de la tesis de la involución de la historia de la filosofía. Por otro lado se califica a dicha nube como *pasajera*, lo cual refuerza la idea de que en el fondo del planteamiento heideggeriano reposa la idea de proceso constituido por diversas fases que se van sucediendo.

Pero además, y lo más importante, es el modo en que Heidegger encadena los acontecimientos de un modo *quasicausal*, en el sentido en que dice que fue la idea cristiana de certeza subjetiva de salvación, acaecida en su debido momento histórico, la que facilitó, o incluso ocasionó, la elaboración cartesiana de la certeza subjetiva como criterio epistemológico que está a la base y fundamenta el representacionismo del *cogito* que caracteriza a la Edad Moderna.

Otra concesión más que muestra Heidegger ante la visión de la historia como algo con sentido y leyes propias se aprecia cuando habla de la imposibilidad de ciertos pensamientos en distintas épocas. Dice textualmente: «*En la sofística griega cualquier subjetivismo es imposible, porque en ella el hombre nunca puede ser subjectum. No puede llegar a serlo nunca porque aquí el ser es presencia y la verdad desocultamiento*» (Heidegger, 2000: 86). La pregunta, entonces, que se plantea inmediatamente es la siguiente: ¿Qué es necesario que ocurra para que dicho subjetivismo sea posible en la era de los sofistas? Porque si es necesario que ocurra cierto acontecimiento histórico antes de otro acontecimiento, es decir, que cierta fase se dé antes que otra, entonces sí que se está aceptando una suerte de concatenación causal de los procesos históricos. Y si no hay dicha lógica del proceso, sino que todo depende del azar de cierto acontecimiento que dicte la interpretación del Ser, cabe preguntar por qué dice Heidegger que es imposible que ocurra una interpretación subjetivista en el seno de la tradición sofística. Para ser del todo coherente, Heidegger debería decir que lo cierto es que no ocurrió, pero no que fuera imposible.

Esta falta de fundamentación que estoy tratando de mostrar en la crítica de Heidegger a las posibilidades de la historiografía, también ha sido planteada por autores relevantes en este ámbito. Como dice Paul Ricoeur, refiriéndose a Heidegger, en uno de sus últimos escritos: «*Mi tesis es esta: no se deja al historiador sin voz por este modo radical de adentrarse en la problemática de la historicidad*» (Ricoeur, 2003). Como vemos, la tesis de Ricoeur sigue la misma línea crítica que estoy tratando de mantener. Si bien las críticas de Heidegger a la tradición han de ser tenidas en cuenta, las conclusiones finales y más radicales que se plantea no pueden ser cumplidas cabalmente, como es el caso de pretender que la historiografía no tenga nada que decir.

Heidegger se va a aferrar a la idea de cierto acontecimiento indisponible (como algunos han traducido el término alemán *Ereignis*) que no procede de la voluntad del hombre y que determina la interpretación del Ser que tengamos a cada momento. Aquí Heidegger está invirtiendo las cosas de un modo bastante fundamental en la historia de la filosofía. El progreso histórico ya no es tal porque los cambios entre las distintas épocas dependen de los esfuerzos de la voluntad humana, pues, como dice Heidegger al principio de la obra, dependen de la metafísica que las fundamenta («*La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia*» (Heidegger, 2000: 63)). Lo que ocurre más bien es que se produce cierto acontecimiento, que viene de la esfera del Ser, y que hace que el "ser ahí" tenga una u otra interpretación de éste.

El problema que tiene Heidegger ahora es tratar de explicar cuál, si es que tiene alguna, es la lógica de la aparición de dicho evento. Porque si no la tiene, es bastante sospechoso que no nos movamos circularmente, de manera que la

interpretación sofística volviera a aparecer después de la cristiana de la Edad Media, o que el subjetivismo de la Edad Moderna hubiera aparecido antes de la cristiana, etc. Pero el propio Heidegger ha relacionado causalmente, como hemos visto, ciertas interpretaciones del Ser, en el sentido de que algunas no podrían haber aparecido sin la aparición previa de algunas otras. ¿Qué lógica sigue, entonces, dicho acontecimiento propiciador de la interpretación del Ser? Voy a tratar de seguir la pista de dicha pregunta en otra de sus obras fundamentales sobre el tema.

En su *Nietzsche*, Heidegger no sólo trata de dar unas lecciones sobre la filosofía nietzscheana, sino que ubica a Nietzsche en el único lugar que su filosofía de la voluntad del poder le permite estar, a saber, como culminación de la metafísica iniciada por Platón y fundamentada por Descartes. En este punto estoy de acuerdo con Arturo Leyte cuando dice, refiriéndose a esta obra de Heidegger, que

*«Esta compleja obra puede ser leída, si la consideramos de forma acabada, como una presentación de la historia de la metafísica occidental, a la que se llega por medio de una interpretación de la filosofía de Nietzsche como una metafísica. Con seguridad, esta obra no pretendió ser nunca esa mentada presentación histórica de la metafísica, pero en ella se puede leer una versión acabada y unitaria de lo que se llama “historia de la metafísica”, que ocurre de Platón a Nietzsche.»* (Leyte, 1991: 131).

En cierto modo se puede apreciar que a Heidegger se le va un poco de las manos el sentido con el que escribe su *Nietzsche*, pues acaba haciendo más historia de la filosofía, con insinuaciones causales de una época con respecto a otra, de lo que él mismo quiere en un principio.

A lo largo del tomo II de la obra citada, Heidegger nos ofrece una visión del todo erudita acerca de la historia de la metafísica. En ella se nos exponen los diversos pasos que se han ido dando para, a partir del pensamiento presocrático de la verdad como *aletheia*, llegar paulatinamente al subjetivismo definitorio de la verdad como *representatio* típica de la Edad Moderna. La idea básica que rige el proceso es que nos hemos ido alejando de la consideración del Ser en beneficio de la presencia del ente en el pensamiento. Para Heidegger esto es algo en el fondo negativo, que ha culminado en la metafísica de la voluntad de poder nietzscheana. Como dice en un primer momento, al inicio del capítulo donde introduce la idea de la historia del Ser: *«El ser es determinado como valor y con ello se lo explica desde el ente como una condición puesta por la voluntad de poder, por el “ente” en cuanto tal. El ser no es reconocido como ser»* (Heidegger, 2001: 275).

Con ello queda caracterizada perfectamente la filosofía nietzscheana como la culminación de la tradición moderna que, a su vez, es la continuación y radicalización de lo empezado por Platón al considerar el *eidós* como la esencia del Ser. Este paso dado por Platón es el primer alejamiento del modo más primario y cercano de considerar el Ser que tenían los filósofos presocráticos. Para ellos el Ser era lo abierto, lo que se mostraba al "ser ahí". Pero Platón inicia una tradición que dura muchos años y que consiste en olvidarse del Ser para centrarse en el ente como lo presente, que empieza a quedar caracterizado como lo conocido, lo representado por el sujeto humano, convirtiendo así la subjetividad en criterio de verdad de toda realidad.

La metafísica de Nietzsche, al contrario de lo que el propio Nietzsche cree, no es ninguna superación de la tradición metafísica, sino su último eslabón, pues

*«...el pensar en términos de valor a partir de la voluntad de poder, si bien se atiene a reconocer al ente en cuanto tal, al mismo tiempo, con la soga de la interpretación del ser como valor se ata a la imposibilidad de siquiera recibir al ser en cuanto ser en la mirada cuestionante» (Heidegger, 2001: 277).*

Según el punto de vista heideggeriano, la filosofía de Nietzsche, al pensar el ente como valor puesto por la voluntad humana, lleva a su máxima expresión el subjetivismo moderno y hace del sujeto humano el último garante de la verdad de la realidad, aunque en Nietzsche dicha verdad tan sólo pueda ser la expresión de la voluntad del que conoce.

Como se puede apreciar, la propuesta de Heidegger es la de una historia de la metafísica caracterizada por una cierta involución, por un olvido de cuestiones fundamentales y por una pérdida de opciones de interpretación a favor del cumplimiento de una sola de tales interpretaciones, la que nos lleva, de la mano de Platón, Descartes y Nietzsche, a la consumación de la ciencia y la técnica moderna. Aunque Heidegger no lo reconozca explícitamente y huya de caracterizar la historia como un proceso lógico y cognoscible, tiene en mente constantemente la idea de cierto proceso. En esta cita leemos entre líneas algo muy parecido a un *telos*: *«Desde que esta historia es, es históricamente la sustracción del ser mismo, es el abandono del ente en cuanto tal por parte del ser, es la historia de que del ser no hay nada» (Heidegger, 2001: 289).* Obviamente resulta extraño y un tanto forzado hablar de ningún *telos* en este contexto. Además, Heidegger nunca nos remite a la voluntad humana para explicar el sentido de la historia del Ser. Sin embargo sí que nos habla constantemente de un proceso, de un abandono progresivo. No ocurre, por ejemplo, que en cada época haya un nivel diferente de abandono del Ser, pudiendo éste aumentar o disminuir azarosamente. Como dice Heidegger, se trata de un paulatino y constante camino hacia el abandono del Ser, lo cual sí que induce a pensar que hay cierto proceso regido por ciertas leyes que hacen del mismo algo inalterable.

Pero aunque Heidegger “caiga”, de alguna manera, en el modernismo de considerar la historia como un proceso con sentido, lo que sí que es cierto es que con la operación consistente en quitarle protagonismo al sujeto humano, a su voluntad y su razón, Heidegger se sitúa muy enfrente de toda la tradición de la filosofía de la historia. En su obra, el protagonismo lo gana el Ser:

*«El pensar no es de ninguna manera un hacer de este tipo que estuviera enfrente del ser y por tanto se mantuviera por sí... (...) Por el contrario, el pensar pertenece al ser mismo en cuanto que, desde su esencia, queda involucrado en aquello que no le llega nunca al ser desde otro lado ni simplemente se le añade sino que proviene del ser mismo,...» (Heidegger, 2001: 290).*

La historia es una cuestión del Ser. El sujeto humano en Heidegger ya no es quien hace y deshace etapas de la historia, proponiéndose objetivos y lográndolos. En este sentido, al menos, el *telos* ya no tiene ningún papel si se le entiende como el objetivo que el ser humano se marca a sí mismo. En la historia que nos cuenta Heidegger, es el Ser el que se muestra al “ser ahí” que, en cierto modo, le

pertenece. Aquí está recalcando Heidegger la condicionalidad de todo pensar humano, enfatizando el ataque iniciado en *Ser y Tiempo* a la autonomía de la racionalidad humana. El Ser sería algo así como un permanecer fuera del desocultamiento, y en relación con esto, dice Heidegger del sujeto humano: «*En este acontecer del permanecer fuera del ser mismo, el hombre está arrojado al desprendimiento del ente de la verdad del ser que se sustrae*» (Heidegger, 2001: 307).

Desde esta nueva situación de *estar arrojado* al Ser, el "ser ahí" filosófico no puede más que limitarse a experimentar sucesivamente las diversas interpretaciones del ente que el Ser nos ofrece, rompiéndose así toda posibilidad de construir un progreso histórico basado en el esfuerzo y la voluntad, pues todo conocimiento futuro estará dependiendo del modo en que el Ser se nos ofrezca.

Es importante reparar aquí que el protagonismo otorgado al Ser en el ámbito de la historia es enorme. Llega a decir Heidegger:

«*En la medida en que el hombre, en el margen del plazo de indecisión en la historia del ser, vaya tentando el camino hacia un primer recuerdo que se interne en el ser, tendrá a la vez que recorrer y dejar fuera de sí el dominio del ser humano*» (Heidegger, 2001: 387).

Lo que quiere decir Heidegger es que, para recorrer todo lo que se ha "avanzado" en dirección a la metafísica de la subjetividad moderna, habría que atender más al Ser que ha sido olvidado. Pero hacer esto quiere decir, a la vez, dejar de pensar el ente como lo representado por un sujeto del tipo *cogito*. En realidad, esto equivale a dejar de lado al Ser mismo que está a la base del ente representado. Pensar el Ser equivale a dejar de pensar desde un punto de vista estrictamente teórico, según el cual todo se ha acabado por convertir en un "ser ante los ojos", como veíamos en *Ser y Tiempo*. Sobre el protagonismo del Ser en la historia dice Heidegger: «*La historia del Ser no es ni la historia del hombre y de una humanidad ni la historia de la referencia humana al ente y al ser. La historia del ser es el ser mismo y sólo eso*» (Heidegger, 2001: 404). Esto es del todo relevante sobre todo si pensamos que lo que Heidegger llama historia del ser es, según el lenguaje de la filosofía ortodoxa, algo así como la historia misma de la filosofía, es decir, del pensamiento y, por tanto, la historia racional misma de la humanidad. Porque un poco antes de la cita anterior, en la misma obra, dice Heidegger: «*El recuerdo que se interna en la metafísica como una época necesaria de la historia del ser da que pensar qué y cómo el ser determina en cada caso la verdad del ente,...*» (Heidegger, 2001: 398).

Recapitulando, se podría afirmar que para Heidegger la historia está determinada por la historia del Ser. Éste, en sus diversos modos de mostrarse al "ser ahí", va a fundamentar cada una de las épocas de la historia de la humanidad, en función, claro, de la interpretación de la verdad del ente que conlleve cada uno de estos modos de mostrarse y estar disponible el Ser. Ahora lo que cabría esperar de Heidegger, para ser del todo consecuente o, al menos, iluminador para los lectores, sería decir en virtud de qué el Ser elige uno u otro modo de mostrarse.

Esto es algo ante lo que se muestra especialmente esquivo y enigmático en toda su obra. La crítica a la que somete cualquier intento de hacer una filosofía racional de la historia está bien clara desde la publicación de *Ser y Tiempo*. Cualquiera que entienda el libro comprende que el existente es incapaz de manejar una

racionalidad autónoma e incondicionada que le permita enunciar verdades sobre la historia y su sentido. Además, en la segunda parte de la obra de Heidegger, con la formulación de la teoría de la historia del Ser y la noción del *Ereignis*, se hace más evidente aún que la historia es algo que se escapa a los designios del ser humano. Sin embargo, podemos preguntarnos ahora qué queda de positivo en la crítica heideggeriana a la filosofía moderna de la historia. Porque hasta ahora lo que se nos ha dicho es que a quien pertenece la historia es al Ser y que cualquier cambio en las mentalidades de la humanidad se debe a cómo se deje ver e interpretar dicho Ser. De hecho, Heidegger es bastante explícito acerca de las posibilidades de la historia, tal y como ha sido considerada hasta ahora:

*«La historia en cuanto ser, en cuanto proviene incluso de la esencia del ser mismo, permanece impensada. Por eso, toda reflexión historiográfica del hombre sobre su situación es una reflexión metafísica y forma parte, ella misma, del esencial dejar fuera del permanecer fuera del ser»* (Heidegger, 2001: 313).

La historia, así, al formar parte de la metafísica, está compartiendo con ella el mismo vicio básico, a saber, el olvido del Ser, con lo que, al ser la historia del "ser ahí" fundamentalmente la historia del ser, esta historia permanece impensada. En consecuencia, lo único que hace la historiografía es reincidir en argumentos circulares al tratar de fundamentar, mediante el estudio del pasado, la propia visión e interpretación del ente que se tiene en el momento presente en que tiene lugar el estudio historiográfico.

Como conclusión, me quedo con la idea de que el propio Heidegger acaba por "caer" en una determinada filosofía de la historia. Porque una cosa es decir que el "ser ahí" no es dueño de la historia y que, de alguna manera, estamos al servicio de los modos en que el Ser se nos muestra. Pero otra cosa es dejar de pensar, hasta las últimas consecuencias, que la razón no puede saber en absoluto, que no podemos tener ninguna pista, sobre cuál sea la trayectoria que sigue el Ser en sus modos de mostrarse. Desde mi punto de vista, Heidegger no se atreve a rechazar totalmente una visión causal y predecible de la historia del Ser. Si no, no se entenderían fragmentos de su Nietzsche, como cuando dice:

*«En efecto, con la metafísica de la subjetividad que llega a su acabamiento, el cual corresponde a la extrema sustracción de la verdad del ser, comienza la época de la objetivación incondicionada y completa de todo lo que es»* (Heidegger, 2001: 314).

¿Cómo puede Heidegger atreverse a hablar de acabamiento de una determinada época? ¿Qué lógica interna está siguiendo para dar por acabada una fase en la historia de la humanidad? Porque si hay un criterio que hace más o menos racional y previsible el paso de una fase a otra, entonces quizá no es tan descabellado un intento de explicar la historia al modo como lo hicieron Kant y Hegel, por ejemplo. Aunque Heidegger no estuviera nunca de acuerdo con dichos autores sobre cuál es el *telos* de la humanidad, sí que parece estar manejando cierta idea de progreso (aunque en este caso sea involutivo) constituido por diversas y necesarias fases.

La misma interpretación de la filosofía nietzscheana como la culminación de la historia del nihilismo exige la aceptación previa de un supuesto que diga algo

parecido a que se puede ver, con cierta distancia, cuál es la trayectoria del nihilismo, para poder, así, decretar que Nietzsche la está culminando.

Para finalizar de un modo sinóptico podría decirse que, a pesar del intento de *Ser y Tiempo* de denunciar la condicionalidad de la razón humana y de concluir, por tanto, una radical eventualización del sentido, las obras del posterior Heidegger acaban por conceder más de lo pretendido la existencia de cierto sentido en la historia.

## Bibliografía

- Gadamer, Hans George (1995): *Verdad y Método I*, Salamanca, Ed. Sígueme.
- Heidegger, Martin (2000): “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza Editorial.
- (2001): *Nietzsche (I y II)*, Barcelona, Ed. Destino.
- (1998): *Ser y tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Leyte, Arturo (1991): “La política de la historia de la filosofía de Heidegger”, en Félix Duque (ed.), *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Ed. Del Serbal.
- Vitiello, Vincenzo (1988): “Historia, naturaleza, redención”, en Félix Duque (ed.), *Los confines de la modernidad: diez años después de Heidegger*, Barcelona, Ed. Granica.
- Ricoeur, Paul (2003): *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid, Ed. Trotta.