

## *De cómo «el ser» devino época*

«El nombre del pensador figura como título  
en pro de la cosa o tarea de su pensar»

Quisiera valerme de aquel epígrafe de *El crepúsculo de los ídolos* que rezaba «De cómo el “mundo verdadero” devino fábula» para intentar insinuar el tipo de problemática que, a mi juicio, más decisivamente plantea la filosofía de Heidegger: cuál es su sentido, es decir, qué proyecta y desde dónde. El tipo de estudios que siguen realizándose en torno al pensamiento heideggeriano, la rápida asimilación de su terminología y de su modo de proceder indican que esta intención puede parecer obvia y reiterativa, pero no por ello menos necesaria. Se trata, por tanto, de apuntar hacia el modo en que esta cuestión podría formularse en términos estrictamente filosóficos capaces de ir más allá de las interpretaciones que destacan o traducen (en distintos lenguajes) las aportaciones o virtualidades de este pensamiento. Ya en el enunciado que sirve de título podría leerse la formulación de una tesis ontológica «fuerte» (tesis que habría visto su confirmación y desarrollo en el así llamado «pensamiento débil») y la negativa a abordar esta tarea desde un punto de vista exclusivamente no filosófico. Y, sin embargo, no es suficiente tampoco la lectura crítica de las «tesis» heideggerianas: si la cosa del pensar nos incumbe, debe reconocerse lo que nos incumbe en su formulación filosófica y la susceptibilidad de esa formulación para propiciar la comprensión e, incluso, el cambio o mantenimiento expresos de lo así designado. Tres aspectos pueden dibujar el terreno en el cual evaluar el pensar de Heidegger como intento de comprensión y transformación de la época en la que estamos inuidos y el camino seguido por la meditación en que se lleva a cabo este intento de comprensión y lo característico, incluso peculiar, de la propuesta de transformación que desde ella se realiza: 1) cómo la cosa del pensar nombra el ser y el ser acontece epocalmente; 2) la concepción de la esencia como verbo, cosa que, en mi opinión,

impide separar la esencia de aquello de que lo es; 3) el análisis heideggeriano de la época moderna y su vaticinio del final de la filosofía en aras de un pensar de otra índole.

Que la pregunta por el ser confluya con la referencia a la época concreta en que se inscribe en cada caso el pensar de Heidegger permite y exige entender textos como el siguiente:

«Esta es la pregunta, la pregunta universal del pensar. Lo que será de la tierra, y la existencia del hombre en esta tierra, depende de su respuesta»<sup>1</sup>.

Pero, para que en algún momento pudiera lograr su propósito, la referencia que se pretende establecer entre ser/pregunta por el ser/época ha de ser *biunívoca*; Las épocas interpeladas —la época moderna— deben hacer frente en cada caso al pensamiento de Heidegger, a la forma en que son cuestionadas y comprendidas, a las indicaciones para su transformación. No basta con considerar si la realidad, el estado de las cosas o la situación que constituye una época es punto de referencia último para una filosofía, sino decidir si es explicada ésta por aquélla.

Propongo centrar estas cuestiones en dos puntos centrales: 1) qué puede significar que, según Heidegger, nos encontremos ante el destino de la época moderna, y 2) qué nueva concepción de la tríada habla/pensamiento/acción se propone como respuesta a ese destino.

## 1. ANTE EL «DESTINO» DE LA ÉPOCA MODERNA

Para decidir qué es la época moderna, en qué momento de su despliegue se encuentra —si es que cabe, como pienso, seguir hablando de época moderna— y ante qué estamos emplazados con respecto a ella, Heidegger pone en marcha una meditación *sui generis*: partir de las manifestaciones esenciales de la modernidad para remontarse al fundamento metafísico que impera en todas y cada una de ellas. De esta manera, la pregunta por la modernidad se traduce o se hace coincidir con la pregunta por su fundamento metafísico. Este desplazamiento exige, para poder reconocerse como pregunta por la modernidad, una serie de matizaciones que podrían sustentar la tesis propuesta sobre la identificación de ser y época.

---

1. Heidegger, M.: *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1978, p. 211 (trad. de José Luis Molinuevo, en *¿Qué es la filosofía?*, Narcea Ediciones, Madrid, 1980, p. 93).

### 1.1. Relación de la meditación que se quiere llevar a cabo con el supuesto «fundamento metafísico» de la época

El «fundamento metafísico» no es ni un punto de partida establecido programáticamente para deducir de él lo característico de la época moderna, ni una tesis que sentada *ad hoc* y desde el inicio justificara el proceder de la meditación orientando la construcción *a priori* de aquello que se pretende comprender. Dicho positivamente: el fundamento metafísico es aquello a lo que se tiene que apuntar y arribar para encontrar la razón de ser y, por tanto, la clave hermenéutica que permita entender la época moderna en cuanto tal, si bien no de forma exhaustiva, sino en lo concerniente a su «figura esencial». Puede leerse la expresión «figura esencial» como configuración específica y constitutiva en la que, en cada caso, históricamente, se articulan aquellos fenómenos de una época tales que cualquier otro hecho o proceso esté ya asociado a ellos como núcleo determinante a partir del cual se pueden justificar y explicitar<sup>2</sup>. Estas manifestaciones y ninguna otra cosa constituyen el verdadero y efectivo punto de partida de la meditación heideggeriana como son y deben serlo en cualquier otra investigación. Lo que ocurre en este contexto es que tales manifestaciones remiten más allá de sí mismas para una meditación que no quiere limitarse a explicarlas, describirlas o establecer relaciones de algún tipo entre ellas, dando lugar a un constructo teórico llamado «modernidad». En cualquier caso, para que no se convierta en un presupuesto que invalidara la exigencia heideggeriana de sumergirse en «lo que hay», la hermenéutica de la historia del ser debe encerrar algo más que una concepción diferente de lo hasta ahora denominado «época histórica». Admitiendo que las épocas griega, medieval y moderna son otras tantas *epochés* del ser, el ocultarse o retraerse del ser en favor de un cierto «espacio de juego» en el que algo llega, en cada caso, a ser lo que es y a mostrarse de tal o cual manera, debe establecerse una relación satisfactoria entre este ser que destina ocultándose, que se da retrayéndose, una relación que evite, por ejemplo, las objeciones de Apel a la, a su juicio, separación radical entre tiempo originario e historia que acontece<sup>3</sup>. «El ser» no puede concebirse como un proceso externo a la historia epocal misma ni como algo opuesto a nosotros y que

---

2. Recordar en este contexto la teoría weberiana de los tipos ideales como planteamiento al menos comparable con el de Heidegger puede ser interesante siempre y cuando la comparación no suponga extrapolaciones de planos radicalmente distintos entre sí.

3. Vid. Apel, K.-O.: «Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental», in J. M. Navarro y R. Rodríguez (ed.): *Heidegger o el final de la filosofía*, Ed. Complutense, Madrid, 1993.

tuviera así sentido y consistencia propios al margen de aquello que en cada caso hay. Lo que se da o destina no puede ser sino lo destinado mismo a la par que aquello que lo sobrepasa como su esencia o condición de posibilidad intrínseca, pero de tal manera que no puede ser tampoco considerado al margen de la época misma que se instaura. La época moderna es, pues, un destino del ser, destino que es absolutamente contingente<sup>4</sup>, pero, que una vez instaurado, se convierte en nuestro destino. Puede aún cuestionarse si esta concepción de lo histórico va en detrimento de los fenómenos históricos, ya que parecen remitidos, en definitiva, fuera de sí. Creo, sin embargo, que esta referencia de todo —desde el hombre a la historia mundial— al ser no tiene carácter de una subordinación o de un préstamo de realidad y sentido porque, por un lado, el ser como destino se consume, se agota en aquello que permite instaurarse (lo posible es legible en o desde lo que hay) y, por otro lado, tanta falta hace el ser al hombre, a un mundo o a una época, como el hombre o el lenguaje a un ser que es, por ambas razones, esencialmente finito. Por ejemplo: carecería de sentido preguntar qué sea el ser sin preguntar, en nuestro caso, por la época moderna, como si fuesen dos polos de una relación que cabe abstraer y substancializar al margen de la relación misma.

Estas consideraciones remiten a la reivindicación de lo que hay, de las manifestaciones de la época como único punto de partida para la meditación. Las manifestaciones que Heidegger enumera (por ejemplo en *Die Zeit des Weltbildes*) no responden a un criterio cronológico preciso. Que, en principio, poco pueda decirse en términos cronológicos confirma en cierto modo que el fundamento metafísico no es el punto de partida.

## 1.2. Relación del fundamento metafísico con la época histórica

Cualquiera de las manifestaciones esenciales de una época puede servir de punto de partida, porque en todas y cada una de ellas impera igualmente el fundamento metafísico. Heidegger parte, en *Die Zeit des Weltbildes* (en mi opinión una de las obras más ricas de cara al estudio de la modernidad), de la ciencia moderna y lo característico de su instalarse en medio del ente (la naturaleza y la historia) y del modo de vincularse y proceder con él. El objetivo

---

4. Si no fuese así, no cabría la posibilidad de reconocer lo olvidado y destacar lo digno de ser pensado y, menos aún, de apelar a un cambio de actitud o a una nueva disposición. *Contingencia y destino* pueden ser pensados conjuntamente si destino se entiende como lo destinado a través de lo que acontece y no como imposición desde una instancia extrínseca. De ahí, por ejemplo, que se hable de una decisión acerca de la esencia de la verdad.

de este preguntar es llegar a la esencia, es decir, al fundamento metafísico de la ciencia moderna en cuanto moderna, porque lo que sea su fundamento será con anterioridad (en el orden de la posibilidad) fundamento de la modernidad y, por tanto, fundamento común a todas sus manifestaciones. Según se decía al final del punto anterior, lo que hace de la ciencia moderna tiene que ser algo distinto a la ciencia misma, pero *a la vez* reconocible en ella y ser presupuesto, aunque ignorado temáticamente, en su proceder concreto. De esta manera, el preguntar se ve transferido a otro terreno: el terreno de la metafísica, en la cual y por la cual la fundación de la época tiene lugar porque todas sus manifestaciones presuponen una determinada concepción del ente y de la verdad. Las «posiciones metafísicas fundamentales», en correspondencia con otras tantas épocas, constituyen la forma en que el pensar filosófico se ha acuñado y desplegado desde sus comienzos:

«Lo distintivo del pensar metafísico —que busca el fundamento del ente— es que, partiendo de lo presente lo representa en su presencialidad y lo muestra, desde su fundamento, como fundado. El fundamento, según la impronta de la presencia, tiene su carácter fundante como causa óptica de lo real, posibilidad transcendental de la objetividad de los objetos, mediación dialéctica del movimiento del espíritu absoluto, del proceso histórico de producción, como voluntad del poder creadora de valores»<sup>5</sup>.

Como muestra el texto, la filosofía acontecida como metafísica no es una larga noche en la que todos los gatos son pardos. Las distintas épocas del ser son épocas diferenciadas en esta historia de la metafísica o historia del olvido del ser en la que se ha pensado lo que se manifiesta, lo que tiene lugar, de manera exclusivamente unilateral y parcial, excluyendo precisamente uno de los polos de la relación. Cada época se vuelca así en lo manifiesto y patente desde determinado horizonte propiciado por la metafísica como fundamento. El fundamento metafísicamente otorgado supone una determinada interpretación del ente en su ser y una decisión sobre qué sea la verdad, *decisión* porque verdad en este contexto mienta aquello que en cada época es considerado por el hombre como determinante, obligatorio y vinculante en su trato con la realidad. Ahora bien, ¿cómo y en qué sentido una determinada concepción del ente y de la verdad pueden fundamentar una época? Con palabras de Heidegger: por qué la metafísica como fundamento de una época es «la verdad de los propios presupuestos y el espacio de los propios fines»<sup>6</sup>. Probablemente porque fundamentar metafí-

5. Heidegger, M.: «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976, p. 62 (trad. de José Luis Molinuevo, en *op. cit.*, p. 98).

6. Heidegger, M.: «Die Zeit des Weltbildes», en *Holzwege*, Vittorio Klosterman, Frankfurt a. M., 1980 (trad. J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1979).

sicamente es tanto como pre-suponer un horizonte —la conjunción entre ser y pensar— *para, y sólo para*, una época, para lo que en general llegará a ser determinante a raíz de la decisión metafísica adoptada en y como su fundamento. Algo tiene que ser, por tanto, llevado a ese fundamento y encauzado por él.

La época moderna, según Heidegger, tiene su fundamento en algo tan concreto como las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes y, sin embargo, para que esta afirmación tenga verdadero sentido, tiene que tener cabida en la meditación heideggeriana un hecho histórico empíricamente constatable: la emancipación respecto a la Revelación como fuente y garante de la verdad, interpretada y custodiada por la doctrina eclesiástica con carácter vinculante. Dicho en términos positivos: el hombre se libera para sí mismo, para determinar sin salir de sí lo que en adelante llamará libertad y que pondrá como vinculante, obligatorio y necesario, es decir, como la esencia de la verdad. La libertad que prevalece el comienzo de la modernidad como aspiración a la autocerteza y seguridad humanas, y cuya realización implica inicialmente una liberación de la certeza depositada en Dios, es sólo el lado negativo de una libertad que precisa liberarse para sí misma como fundamento y garante de verdad: Descartes como inicio de la modernidad.

De esto se desprenden varias consecuencias. En primer lugar, el hecho histórico considerado tiene que incluirse en la comprensión de la época moderna porque supone una transformación total de la concepción del ente y de la verdad a la que sólo puede darse respuesta mediante un cambio de fundamento metafísico y, por tanto, de época. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, hablar de fundamento metafísico supone también alterar la habitual comprensión de la relación existente entre las distintas épocas. No se suceden ya unas a otras ni son previsibles, sino que irrumpen desde la anterior alcanzando una configuración absolutamente propia. Pero como épocas de la historia le la metafísica portan, por su procedencia, una única tradición que permite establecer nexos históricos efectivos. Así, que la verdad medieval tuviera el carácter de la certeza divina es motivo de que el hombre, que no sólo se comporta respecto a Dios y lo divino, tuviera que aspirar desde esa certeza a otra comprensión de la verdad. Por último, apreciamos que Descartes se traduce a una figura decisiva por la tarea a la que responde: proporcionar el fundamento para una libertad puesta y determinada por él mismo, decidir qué concepción del ser y la verdad asegura y garantiza esa nueva libertad. Por esta razón la metafísica de Descartes no es anterior ni posterior a la época moderna, sino su inicio: lo que sea de esa emergente nueva libertad dependerá de él, así como al alcance y la duración de la época moderna dependerán del alcance y la duración de su fundamento metafísico.

El fundamento que exige la nueva libertad, la nueva esencia de la verdad, sólo

puede ser proporcionado por el hombre entendido como sujeto de un representar que decide acerca de lo que es respecto a su ser mismo. Representar es poner algo ante sí y garantizar como tal lo así puesto, como algo que es tomado en posesión y respecto a lo cual el sujeto puede estar al corriente, porque lo orienta hacia sí y lo somete a él como disponible.

No es, pues, extraño que Leibniz juegue un papel igualmente decisivo en la configuración de la modernidad o que, en lo dicho acerca del representar, parezca solicitarse la formulación del principio de la razón suficiente que hay que dar como principio supremo del representar. En efecto, que Leibniz pueda poner fin a lo que Heidegger califica de «largo período de incubación» de un principio tácitamente válido a todos los niveles, es algo que debe a Descartes en un doble sentido: a) porque sólo con Descartes queda establecida como sujeto la instancia que exige el rendir cuentas, la justificación de lo que hay en tanto objeto para el representar; b) porque el fundamento buscado se impone como requisito garantizar la realización y seguridad de la libertad que le vincula en su relación con el mundo. El principio de razón suficiente representa el primer paso en la consolidación y despliegue del sujeto moderno, porque desarrolla y afianza su necesidad y capacidad de calcular.

«Sólo la totalidad de las razones a dar, la “perfectio”, garantiza el que algo quede en sentido liberal “establecido” como objeto para el representar humano, que está asegurado en su estado. Sólo la totalidad de la cuenta, la perfección, garantiza el que todo representar pueda contar, siempre y en todas partes, para el objeto y que pueda contar con él. “Nada es sin razón”. El principio dice ahora: algo es ente si —y sólo si— está asegurado para el representar como un objeto calculable»<sup>7</sup>.

Este representar las cosas ante el tribunal del sujeto que se afirma en su contraponerse a lo así representado, este representar que es tanto objetivación como principio de razón suficiente, este calcular como asegurar en el sentido amplio que comprende los esquemas de causalidad y fundamentación exhaustiva, constituye el fundamento metafísico de la ciencia y la técnica modernas, cuyo modo de proceder y concebir lo real se fundan precisamente en estas características de lo objetivo, calculable y seguro del ente, siendo un emplazar y posponer la naturaleza, lo siempre solicitable, lo que está a disposición para un ulterior solicitar. Este posponer y asegurar lo solicitado es lo que Heidegger denomina *calcular* en el marco de la ciencia y la técnica modernas, calcular que, a su juicio, queda sometido al principio formulado expresamente por Leibniz, al mismo

---

7. Heidegger, M.: nota 1, p. 196 (trad. pp. 76-77).

tiempo que lleva a concreción y vigencia extremas el fundamento metafísico expresado por la filosofía de Descartes.

### 1.3. La época histórica y la falta de arbitrariedad del fundamento metafísico

Una vez alcanzado por la meditación el fundamento metafísico, tiene que evidenciarse su pertinencia en la caracterización expresa de la modernidad y en la decisión acerca de lo que ha sido, o es todavía, de ella. Debe, por tanto, preguntarse: (1) para qué ha sido fundamento la metafísica de Descartes, (2) qué ocurre a raíz de que el hombre se convierte en el sujeto por antonomasia y el ente en general en el objeto de su representar.

«Comienza aquella forma de ser hombre que toma posesión del ámbito de las capacidades humanas como el espacio de medida y cumplimiento para el dominio de la totalidad del ente. La época que se determina desde este acontecimiento no es sólo, frente a precedentes, una época nueva para la consideración retrospectiva, sino que se pone a sí misma y expresamente como la época moderna. Ser moderno pertenece al mundo que se ha convertido en imagen»<sup>8</sup>.

Textos como el citado nos introducen ya en la relación de la que se hablaba al comienzo: no se trata de añadir ahora una lectura de determinados hechos históricamente constatables como constatación de la «adecuación» del fundamento metafísico propuesto con la modernidad, sino de reconocerlo expresamente en lo fundamentado. *Podría decirse que la anticipación hermenéutica del fundamento se cumple ahora como apropiación del horizonte que abre.* La figura esencial debe mostrarse como tal al llevar al fundamento sus manifestaciones, del mismo modo que el carácter verbal de la esencia nos remite a lo esenciado y viceversa. En este sentido hay que leer las siguientes determinaciones de la modernidad y su carácter radicalmente nuevo.

Por primera vez, concluye Heidegger, el hombre ocupa una posición en el mundo designada por y para sí mismo, y a partir de la cual determina cómo han de hacerle frente los objetos. Gracias a esta posición se convierte en la escena, pública y general, en la que todo debe representarse. La modernidad es la época del posicionamiento del hombre. Desde él organiza su conquista del mundo, y no sólo en términos negativos: el dominio del sujeto supone la integración total y la configuración exhaustiva del mundo. La modernidad es la época de la imagen del mundo, porque el mundo se ha visto forzado a entrar en la única relación que para

8. Heidegger, M.: nota 6, pp. 89-90 (trad. pp. 81-82).



el sujeto tiene criterio normativo (el representar) y lo ha articulado en una totalidad sistemática organizada como proyecto de objetivación. Llegar a ser sujeto y convertir el mundo en imagen son procesos recíprocos cuya confluencia constituye la esencia de la modernidad: cada momento de consolidación y despliegue del sujeto corresponde a un momento de conquista y determinación del mundo como imagen hasta desembocar en su configuración técnico-planetaria<sup>9</sup>. La modernidad es la conquista del mundo como imagen por el hombre como sujeto.

Esta conquista tiene lugar, podríamos decir, *de facto e ideológicamente*, es decir, el fundamento metafísico da razón también de la concepción públicamente compartida del mundo y sus expresiones institucionales. Así, la ciencia moderna, cuya forma de conquista del mundo como imagen (la forma en que el fundamento metafísico es ciencia) es la investigación, acuña un nuevo tipo científico reconocible en las figuras del técnico y del editor. Sólo gracias a ellos es la ciencia realmente efectiva y eficaz en su conquista del mundo como imagen al llevar ese mundo a la imagen de lo público, de las cosmovisiones públicamente difundidas. La técnica, por su parte, como máxima expresión del principio de razón suficiente y de su desapercibido dominio, está conjugada con la acuñación técnica del lenguaje como mero instrumento de información y formación, y con cierta configuración del mundo en general que se erige como única pauta y criterios válidos. Por último, cabe mencionar lo que Heidegger considera «el más alto triunfo de Descartes»: la antropología. La antropología es tanto el pilar fundamental que garantiza la seguridad del sujeto y la confianza en sus capacidades desplegadas en forma de cultura orientada por valores, como aquello que muestra abiertamente el predominio del sujeto al objetivar el mundo como imagen en la forma de una teoría sobre el mundo que se convierte en reflexión sobre el sujeto mismo. La antropología da lugar así a las cosmovisiones precisas y propicia el humanismo no como una interpretación del hombre propiamente dicha (ya se sabe de antemano lo que es), sino del mundo partiendo del sujeto y dirigiéndolo a él.

#### 1.4. La época moderna en su momento presente

De la mano de Descartes y Leibniz como inicio de la modernidad y con una perspectiva histórica guiada por el criterio del fundamento metafísico, llegamos precisamente a nuestro presente más inmediato como un momento concreto de

---

9. Si se acepta este desarrollo, coherente con los argumentos anteriores, se dispone un criterio para decidir que la posmodernidad no tiene que haber acontecido a raíz de la «destrucción» heideggeriana de la metafísica.

la época moderna. Sabemos ya que este momento está representado genéricamente por el mundo científico-técnico-antropológico. Pero se dijo también que la modernidad constituía una etapa decisiva en la historia de la metafísica o, tanto vale, de la historia occidental. ¿En qué radica esta peculiaridad y en qué afecta a nuestro momento actual?

Descartes, como fundamento metafísico de la modernidad, es también el comienzo de la consumación de la metafísica y, por ello, del despliegue y la estructuración de la posición adoptada y mantenida por el pensamiento filosófico occidental. Es preciso entender en sus justos términos lo que pueda significar «consumación» para poder comprender *por qué la metafísica sólo puede consumarse como metafísica* y por qué en nuestro momento presente asistimos al final de la modernidad y de la filosofía sin que esto suponga ni que hayamos dejado de ser modernos ni de pensar filosóficamente. Consumación es la clave que permite concebir el final no como término, interrupción o perfección, sino como el lugar y el momento en que se congrega la total historia de la metafísica (historia que ya sólo puede ser avistada desde la modernidad) en la posibilidad de ser llevada al máximo alcance y desenvolvimiento de lo que ya es. La metafísica, por tanto, se consume como metafísica en la extensión ilimitada de la objetivación mediante el cálculo y seguridad de lo representado en su publicidad y normatividad. Cuando nada puede sustrarse a este plan de objetivación, cuando el sujeto se instaura definitivamente como la medida por todo lo presente, incluso para un hombre que debe ponerse al servicio de la subjetividad, cuando la filosofía es suprimida por la antropología y ésta, por su parte, es instrumento para una lucha entre cosmovisiones que emplea toda la capacidad de cálculo y planificación, cuando la ciencia y la técnica se hacen comprensibles y públicas, cuando todo esto sucede, la metafísica llega a su consumación, a su posibilidad límite. Son, pues, ciertas manifestaciones de la época moderna las que nos hacen reconocer la vigencia del fundamento metafísico y el momento de su despliegue en esa misma época.

«El final de la filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico técnico, y del orden social en consonancia con él. “Final” de la filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental»<sup>10</sup>.

El final de la filosofía no es, pues, su acabamiento o superación, sino su despliegue como ciencia y técnica en el comienzo de la civilización actual, estadio de la época moderna que lleva consigo y propicia una parcialidad y unilateralidad tan absolutas que obstruyen toda otra forma de criterio y de

---

10. Heidegger, M.: nota 5, p. 65 (trad. p. 102).

presencia, tanto más cuanto menos manifiesto resulta su carácter excluyente. Esto es lo que Heidegger denomina «peligro» y que, traducido en términos de la historia del ser supone la negativa radical, el completo olvido del ser. El *peligro* es, por tanto, aquello ante lo que nos emplaza la meditación heideggeriana sobre la modernidad. Hasta el momento sólo conocemos la procedencia de ese peligro y su concreción. Queda por determinar qué pueda decir la misma meditación que ha arribado a él sobre nuestro porvenir, es decir, sobre nuestras posibilidades ante ese peligro y el modo de afrontarlo, es decir, cómo da una respuesta a qué significa pensar, cómo rescatar al lenguaje de su función técnica como formación e información, y qué modo de actuar nos exige. Estas tres cuestiones pueden reducirse a una sola: qué es de la cuestión del ser en el momento de la consumación de la metafísica y el final de la filosofía.

## 2. HABLA, PENSAMIENTO, ACCIÓN

La meditación heideggeriana, en general, y sobre la modernidad, en concreto, puede ser interpretada como *ilustración bivalente* de lo que significa pensar y de lo que es lenguaje. En primer lugar, pone de manifiesto qué se entiende de hecho por pensar y cómo se comprende realmente el lenguaje: ciencia, técnica y filosofía piensan metafísicamente (calculan, fundamentan y explican) y ese ejercicio del pensamiento es criterio para la concepción y el uso del lenguaje. En segundo lugar, por hacerlo, muestra también que esa no es la única manera de pensar ni de hablar, porque puede intentarse un pensamiento *que se dedica* a no ser ya filosofía, sino una meditación sobre la filosofía misma y esto, nuevamente, en un doble sentido. En principio, porque sólo meditando sobre la metafísica como fundamento de la modernidad puede alcanzarse su procedencia y, en último término porque sólo conociendo esa procedencia puede llevarse al pensamiento a su núcleo efectivo, al «verdadero radio de acción de las fuerzas esenciales de esta época» y, por tanto, disponerse ante su porvenir. Así, el pensar que no quiere ser filosofía se concibe a sí mismo como una meditación sobre la metafísica con vistas a su superación. No se trata, por tanto, de un nuevo concepto de pensamiento ni de la recuperación de un concepto ya olvidado ni, menos aún, de la sustitución del pensar por otra cosa, sino de una *decisión como pensamiento* respecto a aquello que se inicia con el final de la filosofía y que abre tres opciones posibles: su afirmación o mantenimiento como respuesta expresa o tácita a las exigencias de la presente configuración del mundo; su negación al creer que cierta época, por haber tenido lugar la denuncia de su consumación, ha finalizado dando paso a otra (¿la «posmodernidad»?); y, por último, su superación. La

propuesta heideggerina de superación muestra una clara coherencia con el planteamiento desarrollado: nada que proceda de la metafísica como de su fundamento podrá realizar esa superación ni, por tanto, la superación de la época moderna en su momento actual. Sólo un pensamiento que tiene el mismo origen y la misma tradición que la realidad que pretende superar puede transformar nuestra relación y actitud respecto al mundo haciendo de él la posibilidad de convertir el final como consumación en un nuevo comienzo.

Esto no desemboca en una transformación o revolución de la realidad misma, sino en una formulación de la pregunta por el ser que involucra la completa historia de occidente para llevarla a una decisión sobre sí misma con respecto a su porvenir. El pensamiento mismo no puede, ni pretende tener, como efecto esa transformación (es un pensamiento sin «efectividad») ni otro efecto inmediato alguno. Y, sin embargo, hay una forma de acción propia de él y que cabe caracterizar considerando su vuelta y reinsertión en lo que hay: la distorsión y el retorcimiento, deliberadamente orientados a volver extraño, ajeno y problemático lo que más obvio y nuestro nos parece, lo que se hace pasar por evidente a falta de todo contraste. Este proceder se muestra más que en ninguna otra parte en el trato heideggeriano del lenguaje y en la pesada carga que cobran por él las palabras. Parece como si, de repente, toda la historia hablara a través de palabras que no son ya nuestras. Hablar no es entonces sólo decir y nombrar, sino, sobre todo, escuchar para poder decir lo mismo de otra manera —como muestran, por ejemplo, las distintas resonancias que puede originar el principio de razón— o para reconocer que tenemos poco más que decir. En cualquier caso, puede plantearse como interrogante si el lenguaje de Heidegger ha logrado su propósito, si su deliberada incomprendibilidad ha problematizado realmente nuestros límites y posibilidades de comprensión o, más bien, la denunciada apelación a lo evidente y al «sano entendimiento común» es tan poderosa que reduce lo incomprendible a lo simplemente escandaloso. El mundo que tiene lugar en y como el lenguaje de la metafísica aparece igualmente distorsionado a la luz de esta forma distinta de preguntar. La técnica, por ejemplo, deja de ser una invención, poderosa e ingobernable, pero al fin y al cabo un instrumento del hombre para su supervivencia frente a la naturaleza, y es vista como un destino del ser, cosa que la impide imponerse como el resultado inevitable de un proceso histórico necesario que sólo obedece a sus propias leyes. No hay que criticar o abandonar la técnica como mal terrible, sino pensar en la posibilidad de una nueva relación con ella gracias a la cual no caigamos bajo su dominio y su medida. Igualmente el omnipotente sujeto moderno es puesto en evidencia como una pieza más de un entramado que carece de centro: el hombre está tan a disposición de la técnica como la energía nuclear que libera. Pero ese sujeto no

agota todo, todo lo que puede ser el hombre. El *desplazamiento* que todo sufre destaca aquel lado de la relación que nunca ha sido pensado ni puede ser pensado por la metafísica: el ser como instaurador del ámbito en que todo viene a presencia (esto vale tanto como decir que la metafísica, en cuanto tal, no puede pensar su propio fundamento). Por eso dice Heidegger que hay que ver en la necesaria transformación del hombre «una necesidad que sufre del ser mismo», es decir, si el ser —así entendido— tiene que ser pensado, la filosofía, y con ella la modernidad, tienen que ser superadas.

¿Cuál es, entonces, la acción propia del pensar que, meditando sobre la modernidad, hace del ser lo más digno de ser pensado y cuestionado? Según la *Carta sobre el humanismo*<sup>11</sup> esa acción consiste en llevar a su plenitud la ya existente relación entre la esencia del hombre y el ser, o dicho de otra manera, en contribuir a su transformación, en propiciar un cambio de actitud del hombre con el mundo en que vive. Pero no en realizarlo, ya que, como se dijo, el pensar no produce ningún efecto porque no es causa de nada. El pensar que no quiere ser filosofía no explica, ni fundamenta, ni critica, ni siquiera formula, enunciados, tesis, resultados. Sólo pregunta e indica, y esa es su forma de acción. Las preguntas desplegadas, y a las que nunca se da una «verdadera respuesta», tienen que ser experimentadas como necesarias y apremiantes, y ese reconocimiento supondrá ya el comienzo de un cambio de disposición que abra otras posibilidades dentro de esta realidad efectiva.

«El supuesto pensar es inferior, sobre todo, porque su tarea tiene tan sólo un carácter preparatorio, no fundante. Se contenta con despertar una disposición humana a una posibilidad, cuyo contorno sigue siendo oscuro y su llegada incierta»<sup>12</sup>.

Por el carácter de este pensamiento, cuya acción se agota en el propiciamiento del contraste, en una indicación que apunta a algo no nombrado, en colaborar con una *transformación indeterminada*, carece de sentido preguntarle por su vinculación con una praxis concreta. No es un pensamiento efectivo, práctico, en el mismo sentido en que no es filosófico o teórico, ni puede hacerse de él una teoría prácticamente viable porque no ofrece ninguna respuesta, ningún contenido apresable. Tampoco puede tomarse como orientación porque no señala a ninguna parte. Y, sin embargo, actúa, decide, compromete, porque exige lo que es anterior a toda actuación concreta, lo que debe tenerse en cuenta antes de toda puesta en práctica: un cambio radical de actitud.

Mercedes MUÑOZ DELGADO  
(Universidad Complutense)

11. Heidegger, M.: «Brief über den Humanismus», en: *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1978 (trad. *Carta sobre el humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires, 1988).

12. Heidegger, M.: nota 5, p. 65 (trad. p. 103).