

CRÍTICA AL “PENSAR” DE M. HEIDEGGER DESDE EL MATERIALISMO GNOSEOLÓGICO

(A PROPÓSITO DE LA DISTINCIÓN ENTRE “CIENCIA”, “WELTANSCHAUUNG” Y “FILOSOFÍA”)

Alberto Hidalgo Tuñón.
Universidad de Oviedo

RESUMEN.-

Partiendo del cuestionamiento del propio Heidegger («¿Es la filosofía, o bien ciencia, o bien cosmovisión, o es la filosofía tanto ciencia como cosmovisión, o no es la filosofía ni ciencia ni tampoco cosmovisión?»), se reconstruye la situación biográfica e histórico-cultural que posibilita tales alternativas a principios de siglo XX. Tras reconocer la validez de las críticas de Heidegger a las posiciones de Husserl y Dilthey, se detectan, sin embargo sus incongruencias respecto a la prioridad ontognoseológica que atribuye a la filosofía y a las *Weltanschauungen* respecto a las ciencias, mostrando las trampas, las ambigüedades y anfibologías en que incurre de forma premeditada para preservar el “halo de misterio” que otorga a la *pregunta por el sentido del Ser*, en la que se demora. Desde el planteamiento “materialista” de los *contextos determinantes*, lo que se oculta tras el preguntar heideggeriano, más que la destrucción de la metafísica o del “pensar occidental”, es un conservadurismo idealizado de la tradición, en el que sucumbe su “criticismo”. Lejos de buscar una explicación ideológica al vínculo entre su filosofía y el nazismo, se sostiene aquí que es este idealismo gnoseológico (que no ontológico) acerca del papel de la filosofía, así como el *descripcionismo gnoseológico* el que nutre su elitismo conservador y su incapacidad de superar el privilegio óntico-ontológico de su *Dasein singular* como punto de partida de todo filosofar.

1.- PLANTEAMIENTO: SITUACIÓN Y LÍMITE.

No basta proclamar ideológicamente el pluralismo filosófico para practicarlo. Sólo el cruce de argumentaciones puede ser fecundo. Las excelentes traducciones que muchos textos de Martin Heidegger han recibido en español durante la última década, junto a la floración de especialistas hispanos en su pensamiento (Acevedo, Benedito, Berciano, Cortés, Duque, Jiménez Redondo, Arturo Leyte, Llinares, Molinuevo, Oñate, Patricio Peñalver, Rivera, Ramón Rodríguez, etc.) permiten hoy, no sólo que su pensamiento resulte mucho más inteligible, sino que pueda ser discutido y criticado sin que los especialistas en lo arcano se escuden en la «falta de comprensión o de conocimiento de los textos originales»¹.

¹ Es cierto que nunca han faltado en España y en Latinoamérica cultivadores y admiradores de su pensamiento y que no faltan versiones de sus obras desde la pionera traducción de *Ser y Tiempo* del asturiano José Gaos en 1951, cuando no había más que una versión japonesa anterior del libro a otros idiomas. Una compilación fácilmente accesible a través de internet es la que mantiene Horacio Potel en su página web «Heidegger en castellano», cuya bibliografía recoge las traducciones al español de la Primera Sección, escritos publicados: *Gesamtausgabe. (GA) I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976* (Klostermann, Francfort/Main). Como se sabe la obra completa no estará finalizada hasta 2020 y está previsto que aparezcan 102 volúmenes en su mayoría de escritos inéditos para regocijo de historiadores y especialistas que tienen por delante tajo garantizado. Aunque, por razones obvias, no están recogidas todas las traducciones en la meritísima página de Potel, por lo que a este trabajo respecta sólo deseo hacer notar dos ausencias: la *Einleitung in die Philosophie* [que es el curso que impartió Heidegger el semestre de invierno 1928/29,

Como se sabe, Heidegger defendió la tesis de que sólo se podía filosofar en griego o en alemán, pues la filosofía es la forma genuina de pensar europeo. Más allá de la irritación que este argumento provocó en Victor Farías y otros hispanos que sufrieron en sus carnes el desprecio teutón, es preciso entrar a juzgar su validez con “otros” argumentos². Descalificar a Heidegger por nazi no es más que practicar la recíproca ideológica, mediante la cual los nazis se permitieron el lujo de prohibir la teoría de la relatividad porque su autor era judío. El imperio del funcionalismo pragmatista nos ha hecho olvidar los aspectos sintácticos y semánticos del conocimiento, que gozan de materialidad propia, y son capaces de imponer su lógica relacional, a veces por «encima de la voluntad de poder». Que el conocimiento sea una «construcción» no implica que sus constructos sean meramente sociales, «sociofactos», ni exclusivamente técnicos, «artefactos». Las vitaminas o los plásticos no sólo han cambiado ontológicamente la composición del mundo, sino también gnoseológicamente la cosmovisión y las estructuras cognitivas de las culturas y civilizaciones coetáneas. De la misma manera que la superioridad militar mengua el juicio sobre los aspectos sociales y culturales de las civilizaciones, la espectacular influencia filosófica de

en Friburgo], que apareció en GA 27 y está excelentemente traducida al español por Manuel Jiménez Redondo como *Introducción a la filosofía*, (Cátedra, Madrid, 1996) y la nueva versión de *Ser y tiempo*, ejecutada por Jorge Eduardo Rivera C sobre el texto aparecido en GA 2, que, además de estar revisada por el propio Heidegger y por Gadamer, contiene las notas marginales del *Hüttenexemplar*, que no aparecían en la edición de Max Niemeyer en la que se basó la tan criticada (por literal) como influyente versión de Gaos (Editorial Trotta, Madrid, 2003)

² Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, Muchnik, Barcelona, 1989. Han corrido ríos de tinta sobre las tesis de Farías y hay varias páginas en internet discutiendo su obra, como, por ejemplo, en francés http://www.editions-verdier.fr/philosophie/titres/heidegger_nazisme.htm son definitivas en ese contexto las contribuciones de François Fedier: *Heidegger: anatomía d'un scandale* (Robert Laffont, Paris, 1988) y su edición de los *Écrits politiques* (Gallimard, Paris, 1995) del maestro alemán; en alemán (<http://www.wsws.org/de/2000/apr2000/hei1-a28.shtml>); y en español, tanto a favor (<http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug16/7elrectorado.html>), como en contra y (<http://www.quepasa.cl/revista/2000/07/16/t->). Así, mientras Jürgen Habermas parece apoyar a Farías al prologar el libro y Ernst Tugendhat al reseñarlo, Jacques Derrida sentencia que "no se puede reducir la obra de Martín Heidegger a la de un ideólogo nazi cualquiera". Pero son los heideggerianos chilenos quienes se resisten más a la versión pseudopoliciaca de su compatriota. Según Farías el carnet nazi y las cuotas que abonó al partido hasta el final de la guerra son una prueba de que el núcleo del pensamiento heideggeriano proporcionaba la base de los elementos teóricos articulados por el nacionalsocialismo en relación con la tradición alemana. Félix Duque ha intentado zanjar el asunto con sensatez, no exenta de indignación: «A este respecto, he de confesarles que, si tengo desde luego por correcta la indicación de Kart Löwith, a saber: que el peculiar nacionalismo profesado por Heidegger hunde sus raíces más profundas en su propia filosofía, me parece en cambio insensata la propuesta inversa, es decir: que la filosofía heideggeriana sea nazi-fascista, o sea que se explique desde y se agote en las doctrinas oficiales nacionalsocialistas, debiendo en consecuencia ser arrumbada para evitar su «infección» (o al contrario, utilizada por neonazis estudiosos - alguno habrá, digo yo- como un nuevo y más abstruso *Mein Kampf*). Esta opinión es tan insensata como la creencia de que la filosofía de Aristóteles es esclavista porque en la *Política* se defiende la esclavitud con «buenas» razones, es decir, con argumentos no *ad hoc*, sino tomados de las concepciones éticas y metafísicas del Estagirita» (*En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid, 2002, p 14) *Ceteris paribus*, tan insensata, añadiría yo, como creer que el materialismo filosófico de Gustavo Bueno es *aznarista* o, peor aún, que es ideológicamente heredero de la Falange Española de las JONS por el hecho de que su autor haya llevado camisa azul en su juventud, o haya tenido la veleidad de defender peregrinas (más que discutibles) y nunca justificadas decisiones políticas, como nuestra participación en la guerra de Irak, utilizando algunos argumentos extraídos de su filosofía política y de su potente reelaboración de la idea de Imperio.

Heidegger en el siglo XX, exagera la confrontación entre «adeptos» y «detractores», haciéndonos renegar del sobrio razonar que constituye la esencia de la filosofía y obligándonos a incurrir en la deleznable condición de fabricantes de ideologemas. En otro lugar he contrapuesto las *funciones sociales* a las *funciones gnoseológicas* de las ciencias para poner en evidencia la necesidad de declarar circularmente el bagaje gnoseológico desde el que se opera al investigar en sociología del conocimiento³.

Hay que hacer lo mismo en filosofía. Lo interesante de Heidegger es precisamente su esfuerzo constante por retornar a la *reflexión metafilosófica* y por eso esta confrontación entre su pensamiento y el materialismo filosófico se ejecutará en tal terreno, si bien ciñéndonos por razones de espacio a sus planteamientos en la década de los veinte, centrados en la *pregunta por el Ser* y en los que ya aparece su peculiar concepto central de *Dasein*, así como su obsesión por la temporalidad⁴. Si recordamos el diálogo platónico de *El Menón* en el momento en el que Sócrates demuestra que el esclavo sabe que todo lo que se aprende es recuerdo de lo ya sabido y que ese saber es común a todos los hombres, parece deducirse de ahí una condición suficiente: *que el esclavo sepa griego*. Si la condición es necesaria, entonces la filosofía sólo podría decirse en griego. El círculo parece bien cerrado: si la filosofía surge como precipitado de notas y características fundamentales de la actividad reflexiva helenística, mediante la formulación del “problema del Ser” por parte del *Dasein* o *Existenz*, sólo es posible repensarla o “repetirla” en la lengua de origen, el griego, (o en la que legítimamente la sustituye, el alemán, según Heidegger).

No olvidemos, sin embargo, que en la segunda parte, anunciada pero no escrita, de *Ser y Tiempo*, se pretendía, una vez concluida la analítica ontológica del *Dasein*, llevada a cabo con el método fenomenológico, la destrucción de la historia misma de la ontología de acuerdo con un proceder dialéctico, que, sin embargo, no se explicita, salvo por el ejercicio de la negatividad: «Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción* (*Destruktion*, cursivas en el original), hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la

³ Hidalgo, A. «¿Ciencia para qué? Funciones sociales *versus* funciones gnoseológicas», *Cuando se apagan las luces de la razón. Actas de las Jornadas sobre Superstición, Creencia y Pseudociencia*, SAF, Oviedo, 2003, pp. 37-76.

⁴ Además de la obra publicada en esa década, tomaré en cuenta sus cursos de 1919 (*Zur Bestimmung der Philosophie* [GA 56/57] y *Grundprobleme der Phänomenologie* [GA 58]), los de 1923 (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [GA 63] y *Einführung in die phänomenologische Forschung* [GA 17]) y, sobre todo, el del Semestre de invierno 1928/29, ya citado (*Einleitung in die Philosophie* [GA 27]) y que muchos consideran la mejor exposición para el gran público de las abstrusas elucubraciones de *Ser y Tiempo*, su divulgación exotérica.

ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas»⁵

Pero si, como argüimos desde el materialismo filosófico, esas experiencias originarias por las que se determina como precipitado «lo que hay» (el Ser, la Materia, etc.) surgen, no de las fórmulas de la Metafísica Presocrática, sino de la *aparición de la ciencia* y de la geometrización de las cosmologías de donde proceden estas, que presuponen a su vez operaciones técnicas de control y dominio del mundo, entonces la salida del círculo se realiza por medio de la asunción de la ciencia. Estamos en el corazón mismo del razonamiento heideggeriano, cuya más profunda astucia contra el positivismo decimonónico (e incluso contra el neopositivismo que le vituperó⁶) consistió en haber identificado “Técnica” y “Metafísica”, retrotrayendo ambas, a la vista sobre todo de los desastres de la Primera Guerra Mundial (1914-18), a una genealogía común: el denostado “nihilismo”. Mientras para el materialismo filosófico, la Filosofía lejos de ser un saber originario, constitutivo de las distintas formas de *Menschentum*, no ya de la abstracta *Menschheit* ilustrada (una construcción ella misma histórica ciertamente), es un «saber de segundo grado», fechado históricamente en Grecia, tras largos procesos de «crítica», cribas, desarraigos y exilios y, precisamente por aplicación de la misma «razón científica» que hace inteligible y reproducible el proceder técnico, en una situación pluralista y mestiza, donde el conflicto debe ser neutralizado («nadie entre aquí que no sepa geometría»), para Heidegger la Filosofía no consiste en otra cosa que en el originario preguntar por el «ser» y por el «sentido del ser», algo que acaece cada vez que un *Dasein* cualquiera se expone a la pregunta por el *destino del ser*, que es el suyo, por lo que es posible remontarse dialécticamente (*anábasis*) antes y después de los griegos, *hic et nunc*, pero también «ahora y siempre» por los siglos de los siglos, e incluso antes de los siglos.

Se comprende la fascinación que Heidegger ejerció sobre los jóvenes alemanes, atenazados entre el *malestar generalizado postbélico* y la *auto-relativización* de la cultura de la que empezaba a nutrirse una incipiente e hipercrítica sociología del conocimiento de la mano de Scheler y Mannheim, entre otros⁷. H. G. Gadamer rememora el «arte que llegó de golpe, cuando el joven

⁵ Cito *Ser y Tiempo* [GA 2] a partir de ahora por la ya mencionada edición de Jorge E. Rivera como *ST*, § 7, p. 46.

⁶ Rudolf Carnap que se burló con saña del lenguaje de Heidegger y evaluó *Ser y Tiempo* como el ejemplo más deleznable de la metafísica *sin sentido* («La superación de la metafísica mediante el análisis lógico-lingüístico», 1932, en A. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, FCE, México, 1965) puede considerarse destinatario de este lapidario diagnóstico: «Los movimientos en contra de esta metafísica le pertenecen a esta. Desde la muerte de Hegel (1831) no hay más que movimiento en contra, y no sólo en Alemania, sino en Europa», Cfer. «Überwindung der Metaphysik» (1936/53), en *Vorträge und Aufsätze* [GA 2]. Hay traducción de E. Barjau en Serbal, Barcelona, 1994, pp. 63-89.

⁷ «El problema de la sociología del saber nació, pues, de la intervención combinada de cuatro factores: a) la autorrelativización del saber y el pensamiento; b) la realización de un nuevo sistema de referencia, la esfera social, desde y en el que poder relativizar el pensamiento; c) el surgimiento de una nueva forma de relativización que se

Heidegger pisó por primera vez la tarima de su cátedra después de la Primera Guerra Mundial. Fue algo nuevo, inaudito». La nueva seriedad en la tarea de pensar que impregnó la vida universitaria alemana y sirvió de modelo a su generación, consistió en acabar con el desarrollo rutinario de las clases con «libros», «ir a las cosas mismas» como quería Husserl, pero con un «nuevo impulso en el atrevido planteo de preguntas filosóficas radicales», que apuntaban más allá del mero «principio de la autoconciencia. En este aspecto él era hijo del nuevo siglo, dominado por Nietzsche, por el historicismo, por la filosofía de la vida, y para él las afirmaciones de la autoconciencia se habían vuelto sospechosas de no ser legítimas»⁸. Hannah Arendt se refiere a su raro éxito profesoral como «el rumor sobre la existencia de un rey oculto», que precedió al extraordinario éxito de *Ser y Tiempo*: «Aquel rumor decía simplemente: El pensamiento ha vuelto a vivir, los tesoros culturales del pasado, que se creían muertos, son puestos en lenguaje de modo que resulta que dicen otras cosas completamente diferentes a las que de manera desconfiada se había supuesto. Hay un maestro: quizá el pensamiento se pueda aprender. Hay, pues, un rey oculto en el reino del pensamiento, el cual se esconde completamente de este mundo y, sin embargo, está oculto en él de tal manera que nunca puede saberse exactamente si existe, pero cuyos habitantes son, no obstante, más numerosos de lo que se cree. ¿Cómo, si no, podría aclararse la extraordinaria y frecuentemente subterránea influencia del pensamiento y de la lectura pensada de Heidegger, que sobrepasa tan ampliamente el círculo de sus discípulos y de lo que comúnmente se entiende por Filosofía?»⁹.

Acudo al testimonio de esta genial e inconformista observadora judía, cuya indiscutible capacidad para distanciarse objetivamente de sus avatares vitales quedó bien demostrada con su estudio sobre el nazismo¹⁰ (para irritación de los propios sionistas), no en tanto que amante («nadie daba las clases como él»), sino como representante paradigmática del tipo de persona sensible a dicho rumor. «Profesores y alumnos, en todas las facultades que eran algo más que meras escuelas profesionales, y todos los estudiantes para los que sus estudios significaban algo

verificó con la aparición de la «conciencia desenmascaradora», y d) la tendencia hacia la totalidad de una relativización, según la cual se relacionaba no un pensamiento o una «idea», sino un sistema de pensamiento completo con su ser social subyacente», Karl Mannheim: «Das problem einer Soziologie des Wissens», *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Luchterhand, Berlin/Neuwied, 1964, pp. 317 (traducción de Juan Carlos Gómez, Tecnos, Madrid, 1990, p. 18)

⁸ Hans-Georg Gadamer (comp.) «El pensador Martin Heidegger» en *Los Caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 67-72. (Traducción de Angela Ackermann Pilari)

⁹ Hannah Arendt, «Martin Heidegger, octogenario», *Revista de Occidente*, Madrid, nº 84, 1969, pp. 255-271

¹⁰ Me refiero naturalmente a su obra capital y clásica *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Bruce, New Cork, 1951, en tres partes, la primera de las cuales investiga las bases del antisemitismo antes incluso de su adopción por la Alemania nazi (Hay traducciones en Taurus, 1976 y de Guillermo Solana en Alianza, Madrid, 1981, 3 vols, ambas reeditadas)

más que la preparación de su profesión. La Filosofía no era una carrera para ganarse la vida, sino más bien la carrera de unas personas que estaban decididas a pasar hambre y que, precisamente, por eso, eran, con razón, exigentes». Sociológicamente, así pues, estamos hablando de esa «casta de universitarios», ahora extinta, que se consideraba a sí misma una suerte de *Intelligentzia* aristocratizante, llamada a dirigir los destinos de la Nación (a veces formando parte de cuerpos interclasistas de “funcionarios”) y para los que la profesionalización tecnocrática y la comercialización del saber significaban una degradación sin paliativos. ¿Y cuál era el mensaje que Heidegger desgranaba ante tan selecto público y que sobrepasaba tanto el «charloteo académico sobre Filosofía», como la rebeldía ínsita en proyectos similares al suyo, como los de Husserl, Scheler y Jaspers, que Arendt cita? Según la politóloga judía puede dudarse si hay una Filosofía de Heidegger, pero su «pensamiento» ha determinado decisivamente la fisonomía del siglo XX, porque «tiene una cualidad que sólo a él atañe y que, si se quiere mostrar y captar al nivel del lenguaje, está en el uso transitivo del verbo «pensar». Heidegger no piensa nunca «sobre» algo, sino que piensa algo. En esta actividad totalmente no contemplativa se sumerge en la profundidad, pero no para descubrir o sacar a la luz en esta dimensión ... ningún fundamento último y asegurador, sino (permaneciendo en la profundidad) para abrir caminos y poner *señales de camino*». En realidad, para Arendt, Heidegger es un «pensamiento *apasionado* en el que pensar y ser viviente se convierten en una misma cosa» y cuya contribución fundamental ha consistido en oficiar con su palabra los funerales filosóficos de la Filosofía: «a él y sólo a él, hay que agradecerle que dicho hundimiento se ha llevado a cabo de una manera digna respecto a lo que le precedió; hay que agradecerle que ésta, la Metafísica, ha sido pensada como habiendo llegado a su fin, y que no solamente fue atropellada de cualquier manera por lo que le siguió. Es el «fin de la filosofía», como dice Heidegger en su *Zur Sache des Denkans*, pero un fin que hace honor a la filosofía y la honra, dado por el que estaba en lo más profundo apresado a ella. Durante toda una vida ha tomado este como base para sus seminarios y clases los textos de los filósofos, y hasta su vejez no se ha atrevido a cambiar de actitud y a que un seminario tratase de un texto propio»¹¹

Esta apasionada defensa de la singularidad de Heidegger hace de él, sin duda, un «verdadero filósofo», pero Arendt fracasa en su intento de preservar su «pensar» de la crítica, colocándolo más allá de la filosofía, pues aún aceptando que «el pensamiento se relaciona con sus resultados de una manera propiamente destructiva y crítica», que la filosofía se parezca al velo de Penélope y que todo pensador en su vejez liquida su propio pensamiento, porque lo piensa de nuevo, no

¹¹ Hannah Arendt: «Martin Heidegger, Octogenario», *Ibid.*, pp. 258-60

puede negar ese resto de «terminología», de «lengua acuñada», en los que materializan sus tesis filosóficas que desde el materialismo filosófico sometemos a discusión porque no se ajustan, como pretenden «a las cosas mismas», o se basan en apreciaciones gratuitas, cuando no equivocadas. Y si bien es cierto que Heidegger tiene todo el derecho del mundo a rectificarse, no lo es menos que su texto paradigmático y más influyente, *Ser y Tiempo*, contiene tesis filosóficas bien explícitas, juicios gnoseológicos e interpretaciones de Platón, Aristóteles, Descartes, Hegel, etc. que son perfectamente discutibles, si no refutables, tales como: «Del mismo modo que Descartes no acierta, con la *extensio* como *proprietas*, en el ser de la sustancia, tampoco el recurso a las cualidades “valiosas” logra poner siquiera ante la vista el ser como estar-a-la-mano, y menos aún convertirlo en tema ontológico» (ST, p. 125), «La ontología sólo es posible como fenomenología» (ST, p. 58). «Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la *existencia* (“Existencia” en el sentido de la ontología fundamental, e.d. referida en sí misma a la verdad del Ser, ¡y sólo así!, añade el ejemplar de la choza), ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto donde éste *surge* y en el que a su vez, *repercute*» (ST, p.61), etc.

No se trata, sin embargo en este artículo, de discutir en detalle todas las tesis heideggerianas de *Ser y Tiempo*, sino tan sólo de analizar su posición en dos problemas metafilosóficos clave. El primero, las relación de la filosofía con las ciencias, pues incluso *Ser y Tiempo*, que es susceptible de una lectura gnoseológica, podría interpretarse desde el materialismo gnoseológico como una respuesta al problema de la *crisis de la ciencia*, en cuya atmósfera germinó el pensar heideggeriano, pues no en vano el argumento que usa para sostener «la primacía ontológica de la pregunta por el ser» es típicamente gnoseológico, más que ontológico.

Heidegger, en efecto, comienza admitiendo en *Ser y Tiempo* que en la captación de las distintas regiones del ser gozan las ciencias de *cierta prioridad temporal*: «La investigación científica realiza ingenuamente y a grandes rasgos la demarcación y primera fijación de las regiones esenciales» (ST, p. 32). Pero esta primera “positivación” de los “conceptos fundamentales” no produce “progreso”. «El verdadero “movimiento” de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical (aunque no transparente por sí misma) de los conceptos fundamentales». Obsérvese que esta concepción de la ciencia no encaja ya de entrada con la definición ‘proposicionalista’ de la misma que asumirá convencionalmente dos páginas más

abajo¹², puesto que los resultados coleccionados en los “manuales” en forma de proposiciones no recogen el cuestionamiento de las estructuras fundamentales que son las que remiten “esencialmente” a las cosas mismas, en la que toda ciencia halla su justificación. Pero, por encima de esa incongruencia, Heidegger ya ha colocado la “crítica filosófica” en la raíz misma de la investigación científica y la “crisis misma de fundamentos” (un fenómeno histórico ocurrido a caballo de los siglos XIX y XX) en los orígenes mismo de su investigación: «En estas crisis inmanentes de las ciencias - remacha- se tambalea la relación de la investigación positiva con las cosas interrogadas mismas» (*ST, ibid.*). Casi por arte de magia, Heidegger logra en sus lectores el efecto de poner ante su vista la más rabiosa actualidad (el problema de las crisis de las ciencias, una evidencia compartida por la comunidad universitaria) como algo que habría estado produciéndose siempre desde el mismo momento en que la investigación científica comenzó a “moverse”. Lo que *hoy* está ocurriendo no es más que la enésima verificación de lo que *siempre* ocurrió y puede ser mentado con la máxima naturalidad, objetivándolo y generalizándolo, es decir, quitándole cualquier atisbo de singularidad: «Las diversas disciplinas muestran hoy por doquier la tendencia a establecer nuevos fundamentos para su investigación».

Uno de los párrafos que han pasado más desapercibidos en *Ser y Tiempo* es la sucinta y exacta reseña que hace del estado de la ciencia de su época, caracterizada por la «crisis de fundamentos y la proliferación paradigmática». Aventaja en este punto Heidegger a todos los positivistas y empiriocriticistas, al fijarse en el «problema filosófico» respecto al cual confrontan sus posiciones «el formalismo y el intuicionismo» en *matemática*, en el «problema de la materia» como fondo de «la teoría de la relatividad en la *física*», la disputa entre las «definiciones de organismo y de vida dadas por el mecanicismo y el vitalismo» en la *biología*, la dificultad de llegar «a la realidad histórica misma mediante la tradición y los documentos» en las *ciencias históricas del espíritu*, o, en fin, la busca de la *teología* de «una interpretación más originaria del ser del hombre en relación a Dios», que el «sentido de la fe... encubre y desfigura» (*ST*, pp. 32-3). Puesto que en todos estos casos las exigencias husserlianas (y de toda *Wissenschaftlehre* que se precie) de justificación y fundamentación postula una «previa investigación de la región esencial misma», Heidegger comete el anacronismo de «retrotraer» *al origen del conocimiento científico el problema gnoseológico que plantea su constitución misma..* Arguye que las «cosas mismas», o

¹² «La ciencia en general puede definirse como un todo de proposiciones verdaderas conectadas entre si por relaciones de fundamentación» (*ST*, p. 34). Definición proposicionalista de la ciencia que es el tributo pagado por el ex seminarista Heidegger, por aceptar, sin crítica racionalista, la cientificidad de la teología.

sus *esencias*, están dadas, antes que las ciencias las construyan, descubran o tematicen, porque, según él: «el trabajo de Platón y Aristóteles es prueba de ello» (*sic. ibid.* p. 33)

La demostración de que Heidegger vende la piel antes de cazar el oso corre pareja al hecho de que este extraordinario párrafo haya pasado desapercibido para los analistas. Por lo demás, que se acepte como prueba de la primacía de la filosofía sobre las ciencias en el orden objetivo-científico la sola mención de Platón y Aristóteles es un mero anacronismo. Para Heidegger sus trabajos «prueban» que la investigación filosófica sobre los fundamentos conceptuales *puede* y «*debe preceder* a las ciencias positivas» (*ST*, p. 33). Para el materialismo filosófico, en cambio, son las ciencias las que pueden y deben preceder a la reflexión filosófica de segundo grado, pues Platón presupone la existencia de la matemática y Tales la de la astronomía científica. Sólo en el momento en el que una cultura humana ha asumido la ciencia, la filosofía se hace posible. Y por supuesto que la “crisis de fundamentos misma” es un problema gnoseológico que sólo acaece cuando el desarrollo institucional ha madurado histórico-culturalmente hasta alcanzar una masa crítica de especialistas suficiente. La cuestión de la *génesis* de las ciencias a partir de técnicas precedentes (tesis materialista) o a partir de la filosofía (tesis idealista) sigue siendo crucial en este punto al que debemos retornar una y otra vez. De hecho, Heidegger comete el mismo error que Comte, sólo que en dirección inversa. Aquel metaforizó el hecho sociológico del surgimiento de las ciencias positivas como fragmentación y especialización de las Facultades de Filosofía y Artes en los siglos XVIII y XIX, mientras éste proyecta los problemas gnoseológicos de su tiempo hacia la época presocrática. Pero la raíz de este equívoco estriba en la subsunción de todas las actividades institucionales cognitivas bajo la denominación genérica de pensamiento, del pensar, *Denken*, (cuestión que ya está explícita en la publicaciones de los años veinte), por más que la pregunta *Was heisst Denken?*, sólo se hará recurrente y obsesiva en el pensamiento de Heidegger como *regressus usque ad fundamenta* en la década de los cincuenta¹³.

La dificultad que existe en la actualidad para ejercitar estas distinciones no procede, sin embargo, de una toma de posición política previa o de la asunción de un fe determinada, sino de un hecho histórico coetáneo bien material: el capitalismo industrial ha difuminado las diferencias entre tecnología y ciencia. Pero esta es una cuestión que exige contar la “historia” con el análisis filosófico pertinente, es más una cuestión histórica que una cuestión de principio o de origen. De hecho, la postura de Heidegger en relación al nacional-socialismo como sistema social se irá

¹³ *Was heisst Denken?* Fue el curso de 1951/52 [GA 7] que apareció publicado en 1954 [GA 8] y del que hay temprana traducción de H. Kahnemann en Nova, Buenos Aires, 1958.

modulando dialécticamente con respecto a ese trasfondo tecnológico¹⁴. No obstante, desde nuestra perspectiva la filosofía no sería un “pensamiento” por relación a la lengua nacional en el que se expresa (en contra también de la teoría del *Ereignis* en la que se refugia Heidegger desde 1936)¹⁵, sino en relación a los problemas planteados, incluidos los ontológicos (si aceptamos resucitar el término con Husserl y su entorno). En realidad, desde el materialismo filosófico el concepto *filosofía* no admitiría sino un predicado interno en relación a los métodos o estrategias utilizadas: fenomenología, analítica, dialéctica, hermenéutica, etc. y, si bien sería independiente del ámbito regional en el que se realice, no lo es respecto al *contexto histórico determinante* en el que se suscita. De ahí la necesidad de regresar al contexto histórico-cultural y biográfico en el que Heidegger plantea la cuestión.

Es cierto que cuando hablamos de «pensamiento» incluimos bajo este nombre tanto a las “ciencias”, como a las “cosmovisiones”, como a la “filosofía”. Se tratan aquí como formas de conocimiento que gozan de cierta elaboración intelectual e incluso académica, al margen de las fuentes prácticas, experienciales y culturales de las que se alimentan. En realidad, hay varias maneras de distinguir estos tres tipos de entidades culturales o, en términos hegelianos, “figuras del Espíritu Objetivo”, aún reconociendo que están emparentadas entre sí. Lo que interesa destacar aquí, sin embargo, es la peculiar forma en que todas estas formas se encadenan en el pensar heideggeriano, no sólo por ser probablemente el filósofo que más ha influido en la «moda» de *identificar el Pensar con la Filosofía*, al modo parmenídeo, a lo largo del siglo XX, sino por la centralidad metafísica del asunto. De ahí la necesidad de definir la posición del *materialismo filosófico* respecto a la “teorización” de Heidegger en este punto, al objeto de denunciar la asociación “idealista” del pensar con la esencia del hombre: «Todo camino del pensar se mueve siempre dentro de la relación entre el Ser y la esencia del hombre; de otra forma no es tal pensar»¹⁶. Justamente, porque ya desde sus escritos formativos en la década de los veinte,

¹⁴ François Fédier ha interpretado sagazmente la frase «Los griegos son el pueblo impolítico por excelencia» como una crítica al nazismo totalitario en el semestre de invierno de 1942/3, verificando lo que Walter Biemel siempre ha señalado: «Hablemos, por favor, de política», *Heidegger, Sileno*, núm 11, 2001, pp. 18-23. Ya en 1935 insinuó que la filosofía del nacionalsocialismo coincide en el fondo con las dos grandes manifestaciones de la misma gigantesca «maquinación» (*Machenschaft*), que significan el americanismo el bolchevismo: «Rusia y América son lo mismo... la desolada furia de la desenfundada técnica y de la excesiva organización del hombre normal» [GA 40] (*Introducción a la metafísica*, traducción de A Ackermann, Gedisa, Barcelona, 1993). Para una evaluación ajustada de esta evolución véase también Felix Duque: «III. Heidegger: en busca de otro inicio», *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea* (Nobel, Oviedo, 2003, pp. 40-73; y, a su modo, remedando palabras del alemán: Modesto Berciano: *La técnica moderna. Reflexiones ontológicas*, Publicaciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo, 1996.

¹⁵ Cfer. Modesto Berciano: «El evento (*Ereignis*) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger», en *Acercamiento a la obra de Martín Heidegger*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1991, pp. 91-118

¹⁶ *Was heisst Denken? ...Op.cit.* p. 74

Heidegger arguye que la base de la que arranca toda la comprensión que tenemos del mundo circundante y del mundo de los otros no es otra que la que *ya siempre* tenemos del mundo propio (*Selbstwelt*), interesa retornar a estos orígenes, que no quieren ser subjetivistas, ni humanistas, pero que se afincan en un *yo idealista*. Observar cómo ese yo se va borrando progresivamente a medida que el ser fáctico y concreto va desvaneciéndose en el horizonte del Ser en general puede servir para iluminar mejor un pensamiento dialéctico, cuyas sendas se pierden en la Selva Negra.

2.- LA CAVERNA, EL CARACOL Y LA CHOZA. APUNTE BIOFILOSÓFICO.

Ha sido Hans Blumenberg quien nos ha colocado tras una pista fiable para interpretar adecuadamente la *implantación* de Heidegger en la filosofía, cuando narra con detalle las distintas interpretaciones que recibe el *mito de la caverna* de Platón hacia 1919, año de gracia en que se acaba «para siempre la era de la filología platónica, conclusa con el monumental *Platón* de Wilamowitz», y termina la «recepción teórica» de los clásicos para dar paso a la *fragmentación* (al «preparado fragmentario» frente al «preparado sistemático») artificial de los textos, que reinstaura el arcaico estilo hermenéutico de reinventar «mediante selección y circuncisión una multiplicidad de sentidos cuya correcta recepción necesita “libertad”»¹⁷. Es el estilo Heidegger, quién ese mismo año hace su propia salida de caverna, subiendo a la tarima profesoral. Llamados a declarar otros académicos coetáneos, Max Weber, Paul Natorp y Heinrich Rickert, mentor y maestro de Heidegger, constata Blumenberg que tanto la conferencia de Weber sobre la *Wissenschaft als Beruf* («La ciencia como profesión») del 19, en la que intenta disociar radicalmente la investigación moderna de las *vivencias* prácticas, de manera que hoy, a diferencia de lo que ocurría en la antigüedad, *la política no tiene lugar en el aula*», como la réplica de Rickert en la revista *Logos* del año 26, destinada a vindicar para la filosofía, al menos la misma «excelencia cognitiva y teórica» (e idealista), que se le otorga a la ciencia, hacen una utilización «desconsiderada» del «referente imaginario de la caverna platónica», no ya sólo porque en ambas «se evoca de manera inexacta, y en todo caso, irresponsable desde el punto de vista filológico e histórico», sino, sobre todo, porque al haber eliminado las «referencias antropológicas al mundo vital», ambos se habrían hecho reos del sesgo «neoplatónico» que Paul Natorp habría realizado en

¹⁷ Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1989 (Traducido como *Salidas de caverna* por José Luis Arántegui, para A. Machado Libros, S.A., 2004) p. 598. Agradezco al sabueso Pelayo Pérez esta pista.

su canónica *Platos Ideenlehre* en 1903, «un sesgo para el que no era la menor de las razones que se pudiera volver a aducir a Platón como predecesor de la idea moderna de ciencia»¹⁸.

Pero la controversia entre Weber y Rickert entroniza la «desidia como método académico», de modo que, según Blumemberg, este sería el *caldo de cultivo* apropiado para el triunfo de la hermenéutica, que prefiere el «fragmento» al «sistema», y que, por lo que a la filosofía se refiere, encuentra en la edición de los presocráticos de Diels, también de 1903, la *biblia* que estaba necesitando. Sobre esta *biblia* reconstruye Heidegger la pregunta originaria sobre el *sentido del ser*, sobrepujando el renacimiento platónico del neokantismo, incoado por Natorp como una suerte de “introducción al idealismo”. «Los “presocráticos” no podían convertirse en “introducción” a ninguna clase de filosofía... no eran más que testimonio de la salida de una época arcaica desconocida, en relación con la cual sólo era olvido y decadencia sin paliativos ésa que con resignación, incluso ya en el nombre, se llamaba “de la filosofía”... Así vino a rehabilitarse el mito de la caverna como texto central en la eclosión de una remodelación del pensamiento, merced a la conferencia que Heidegger pronunció por primera vez en 1930 y puso por escrito en 1940, *Platons Lehre von der Wahrheit*, a modo de último contragolpe propinado a Natorp y al neokantismo ya expulsado del campo en 1929, en Davos, frente a Cassirer»¹⁹. El punto importante de esta “revolución hermenéutica” de Heidegger, que hoy pasa desapercibido, es que con ella culmina la destrucción de la *autoridad* y de las *funciones de control* de la filología en la comprensión de los textos. El carácter “crítico” que para sí reclama la “hermenéutica” es una simple rebelión contra la “cientificidad positiva de la filología”. Convertido el mito de la caverna en un fragmento presocrático, metamorfoseado en una “sentencia” que le salió algo larga a Platón, el *orador* Heidegger está en condiciones de exigir a su rendido público que siga sus enrevesados *étimos* hasta convertir la *verdad* en puro “desvelamiento” de la *aletheia*, sin compromiso alguno con ninguna correspondencia o semejanza exigida. Blumenberg conecta este «libertinaje filológico» del que hace gala Heidegger no sólo con el estilo retorcido de *Ser y Tiempo*, sino con la famosa cita de *La República* de Platón (VI, 497 d,9) con la que concluye su discurso de toma de posesión del rectorado de Friburgo, que traduce al gusto de las *Sturmtruppen* nacionalsocialistas

¹⁸ Ibid. p. 596. De la conferencia de Max Weber hay traducción española, (), pero no del artículo de Rickert: «Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft», *Logos*, XV, 1926, pp. 222-237.

¹⁹ Ibid. p. 598. Se refiere Blumemberg a las *Jornadas de Davos* en marzo del 29, en las que Heidegger rompe doctrinal y políticamente con la Escuela de Marburgo y especialmente con Ernst Cassirer. Heidegger se aparta de la concepción racionalista de la cultura según el espíritu del siglo XVII, el mismo año que deja Marburgo y es nombrado profesor *Ordinarus* en la universidad de Friburgo, en sustitución de Husserl, quien se retira y quien lo propone para su cátedra.

como «todo lo grande se tiene en medio de una tormenta»²⁰. Así resulta que en la “interpretación” heideggeriana de la parábola de la caverna hay que buscar «*aquello que en su decir queda sin decir, a lo que el ser humano queda expuesto, a disiparse por ello...* Entonces lo que no se dice en el decir ya no tienen nada que ver con lo dicho, y podría decirse incluso sin lo dicho»²¹.

Ya no se trata sólo de que en la reseña de la parábola no se diga ni una palabra del «fuego» o que se diga dos veces que los encadenados «ven sus propias sombras en el muro frontero» o que lo que se hace desfilar por detrás del murete no sean «imágenes», sino «*útiles* o instrumentos de la vida cotidiana» con el obvio propósito de reducir todo el valor gnoseológico de la metáfora a un componente meramente «existencial», el de servir de «morada», la «“cotidianeidad” del habitar habitual»²². Tampoco se trata de que la *anamnesis* se remita exclusivamente al «olvido de la inicial esencia de la verdad», que desaparezca también la *paideia* platónica o se desvanezcan los «arquetipos ideales» ante el Sol, la Idea de *bien*, convertido en «demiurgo» y reducido a la mera *función productiva* para casar mejor con su recurrente interpretación de la decadencia de la metafísica en mera ciencia positiva acerca del mundo de los entes. Quizá lo más interesante de la minuciosa crítica de Blumenberg a la «salida de caverna» de Heidegger consista en habernos desvelado que, como «ilustración del ser-en-el mundo», metáfora por metáfora, ya desde 1925 prefería el pastor godo de la Selva Negra, el amante de los «senderos ciegos», una comparación más rural que encajaba mejor con la tarea de pensar, tal como él la entendía. Frente a la oscura *gradación del conocimiento* (de la *eikasía* a la *dianoia*), que Platón propugnaba para salir de la caverna, utilizando para “racionalizarlo” el *símil* geométrico de la línea, hay otra metáfora vital:

«Creo que las dificultades con el mito platónico de la caverna están preparadas por anticipado en ese ser-en-el-mundo de la analítica existencial de *Sein und Zeit*. Antes incluso, en el curso de verano impartido en Marburgo en 1925, había aclarado Heidegger el “ser-en” del existir con una peregrina comparación, cuyos derechos analógicos hacía derivar de que “vivir”, *hablando en términos formales*, tiene por modo de ser el “estar ahí” [*Dasein*]; por tanto, también otra criatura viviente aunque no fuera humana podría ofrecer “fenómenos” para la analítica de la existencia. El sujeto y su esfera íntima admiten compararse con *el caracol con su concha* [*Haus*, tb. “casa”]. El caracol puede arrastrarse fuera de su casa y aún así retenerla consigo al tiempo que se arrastra hacia otro ¿A resultas de “cuidado” de alguna clase? No se dice. Lo importante es aquí otra cosa: ¿*Sólo así llega por vez primera a una relación del ser con el mundo? ¡No! Arrastrase fuera sólo es una modificación de su estar-ya-en-el-mundo. Aún cuando está en su concha, su ser correctamente entendido es ser-ahí-fuera.* Aquí puede leerse perfectamente cómo la relación

²⁰ *Ibid.* p. 600. Ramón Rodríguez traduce así: «Queremos ser nosotros mismos. Pues la fuerza joven y reciente del pueblo, que ya está pasando sobre nosotros, ya *ha decidido*. Pero el esplendor y la grandeza de esta puesta en marcha (*Aufbruch*) sólo los comprenderemos cuando hagamos nuestra la grande y profunda reflexión con la que la vieja sabiduría griega pudo decir: ... μ , «todo lo grande está en medio de una tempestad» (Platón, República, 497 d,9)» (M. Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Tecnos, Madrid, 1996,

²¹ *Ibid.* pp. 601-2

²² *Ibid.* p. 603

entre sujeto y objeto, tema del que parte toda teoría del conocimiento, deja escapar eso que es trazo originario de la vida: *Pero no es que el caracol esté primero en su casa y aún no en el mundo, un mundo frente a él, como suele decirse, y sólo al arrastrarse fuera llegue a salir por vez primera a ese ser-frente a él. Sólo se arrastra fuera en la medida en que, conforme a su ser; es ya en un mundo.* Luego esto rige también para la “acomodación” de su capacidad sensorial a lo que es perceptible. Si es tangible, él toca, *porque su ser no dice otra cosa sino ser en el mundo.* Idealismo y realismo, las posiciones epistemológicas clásicas, desaparecen de un soplo ante esa aplicación en la que se reconoce la concepción biológica mundo de señales-mundo de efectos. Que la analítica existencial trate sólo del ser humano, de ese que vendrá a ser más tarde pastor del ser por cuanto propietario del lenguaje, es extremo aún por decidir. Con lo que hablar de “vida” (en 1925) es aún lícito, y debidamente vitalista»²³

Que la escenografía del caracol y su concha no haya podido con la imagen de la caverna, mucho más potente histórico-culturalmente (e incluso antropológicamente), no empece su significado autobiográfico. Se trata de un *regressus fenomenológico* fallido allende la caverna antropológica, **peri touV ousiaV**, de un intento de superar el *horizonte* (fenomenológico) en que Platón había anclado la filosofía, con el obvio propósito por parte de un engrdeído Heidegger, convertido en el ídolo de los estudiantes de Marburgo, por construir *para-sí* ese lugar imposible, llamado «ex-sistencia» o *Dasein* (en alemán), que ya en *Ser y Tiempo* comienza a resumirse en el simple «da». Pero ese movimiento (¿zoológico?, ¿naturalista? ¿romántico?) no cuaja, quizá porque ya en 1922 Heidegger había construido una choza o cabaña (*Hütte*) en Todnauberg (conquistada hoy por el *turismo de masas* como *souvenir* filosófico), al que acuden los alumnos de cátedra. Frente al espacio público de la caverna, la «morada privada del pensador», es la choza en que se refugia, «da», a escribir a resguardo de las tormentas, de los avatares políticos e incluso de la pasión de su vida²⁴. Más allá, sin embargo de las interpretaciones naturalistas («Las antenas de los escarabajos de la cavernas son más sensibles que las de sus predecesores que viven a al luz»²⁵) o romántico-psicoanalíticas («Heidegger ama a Hannah y la amaré por mucho tiempo; la toma en serio, como una mujer que lo comprende, y ella se convertirá en su musa de *Ser y tiempo*; él le confesará que sin ella no habría podido escribir la obra»²⁶), la metáfora del caracol no podía prosperar desde el punto de vista del materialismo filosófico precisamente por ser, no ya *genérica*, o *cogenérica*, sino *trans-genérica*, al salirse del ámbito, no ya de la filosofía, sino de la especie zoológica humana, donde se juega el significado histórico-cultural mismo de las metáforas, incluidas las teológicas. En este sentido, es mucho más acertada la interpretación de Arturo Leyte,

²³ *Ibid.* p. 604. El texto comentado en *Prolegomena Zur Geschichte des Zeitgefriffts*, Frankfurt, 1979 [GA 20] 223 y s.

²⁴ Sobre la relación de Heidegger con Hannah Arendt y la situación de la misma en 1925, cuando aparece la metáfora del baboso lamelibranquio, que tal vez sea una mera proyección psicoanalítica, véase Rüdiger Safranski. *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1997 (Traducción de Raúl Gabás).

²⁵ Ernst Jünger, *Zwei Mal Halley*, Stuttgart, 1987, p. 96 (*Apud* Blumenberg... *op. Cit.*)

²⁶ Safranski, *op. cit.*

quien contextualiza las «figuras constructivas» de Heidegger en los movimientos arquitectónicos («De Stijl», «Bahaus», etc.) que modificaron definitivamente la forma de construir y de «habitar» después de la Primera Guerra Mundial: «Mies y Heidegger, tan aparentemente extraños el uno al otro, están guiados por la misma pregunta: ¿qué significa habitar?, ¿acaso estar en el límite? Para ambos, la residencia tiene que ver con ese encontrarse en el límite»²⁷.

Aclara, en efecto, Leyte que la metáfora de la caverna se «deconstruye» *entre* la figura constructiva de la cabaña de *Ser y Tiempo* y de la casa de la *Carta sobre el humanismo*. Si Heidegger construye su «cabaña» como un rechazo del «edificio» instalado en la *ciudad*, figura a su vez del *Estado político*, de la democracia que, al realizarse como sustancia metafísica, habría destruido a un tiempo la posibilidad de retornar a la naturaleza (quien entra en la caverna «da la espalda» a la naturaleza) y de construir la «comunidad auténtica» (quien alecciona a los esclavos con la *ciencia* cavernaria se limita a sustituir una sombras por otras), tiene sentido considerar la caverna platónica como la expresión máxima de las instituciones políticas, económicas, psicológicas y entender la desazón (*angustia*) que le producía como descripción de nuestro ser-en-el-mundo. Ahora bien, si para él: «El tranquilo y familiar estar-en-el-mundo es un modo de la desazón del Dasein, y no al revés. (y) *El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario*» (ST, p. 211), la interpretación gnoseológica de la caverna consiste en que mientras la ciencia se queda dentro haciendo juegos de sombras, la filosofía consiste en salir fuera, en «ex-sistir». Pero en ese *salir-fuera* se queda a medio camino entre lo físico y lo psíquico, entre lo biológico y lo metafísico, de modo que la filosofía es sólo ese «entre», ese «intermedio», que Leyte interpreta como «da» y como «no-estar». Y otra vez topamos con la biografía, con el hombre Heidegger que experimenta la angustia que trata de apresar en vano. Como recuerda Leyte: «El tema de la cabaña ... ha sido utilizado para enfatizar una concepción ruralista de tinte reaccionario que ilustraría el tono de la filiación nazi de Heidegger. Pues si la cabaña no fue simplemente el lugar donde Heidegger terminó su obra principal (tal vez su única obra), sino tal vez el tema de ésta, ¿se puede extender la sospecha a la totalidad de esta?»²⁸.

²⁷ Arturo Leyte: «Figuras constructivas del paisaje», en *Heidegger. Sileno*, Vol. 11, dic., 2001, pp. 15

²⁸ *Ibid.* p. 12, donde se cita un fragmento del artículo periodístico de 1933: «¿Por qué permanecemos en la provincia?», en el que se describe el contexto del filosofar en estos términos: «Cuando en la profunda noche del invierno una bronca tormenta de nieve brama sacudiéndose en torno a la choza y oscurece y oculta todo, entonces es la hora propicia de la filosofía... El esfuerzo por acuñar las palabras se parece a la resistencia de los inhiestos abetos contra la tormenta... Y el trabajo filosófico no transcurre cual la apartada ocupación de un extravagante, sino que tiene una íntima relación con el trabajo de los campesinos.»

Y aunque Leyte reconoce que la *ilusión* constructiva del comunismo y del nazismo pudo engañar tanto a los arquitectos de la Bauhaus como al filósofo de *Ser y Tiempo*, ambos obsesionados por descifrar el signo de los nuevos tiempos «entre» la naturaleza y la técnica, también subraya que lo que diferencia al último es la búsqueda del «origen previo al construir: el habitar, ese habitar que necesita de lo que hemos llamado *paisaje*, de lo que llamamos *lugar*»²⁹ Las metáforas que jalonan la obra de Heidegger, intentando superar la caverna, tales como el *caracol*, la *choza*, pero también el *templo* (como origen de la obra de arte) o el *punte* como síntesis entre las *dos* orillas, más que sucesivos «programas de urbanismo» podrían verse, al revés, como intentos por convertir la arquitectura en filosofía. En ambos casos se impone la crítica a la caverna como crítica al humanismo: «La modernidad se instaló como subjetividad traspasando la caverna al exterior, en el mundo secularizado, convirtiendo definitivamente la lógica en gramática. El humanismo, así, no hace más que reiterar la caverna, pero no construir la casa». Más allá de las metáforas, sin embargo, la pregunta que se impone es: ¿Quién es el que sale de la caverna? ¿Es el *Dasein* un caracol con su concha de moradas interiores a cuestras o un pastor del ser que se ha construido una precaria choza en la ladera mimetizando el paisaje? En ambos casos «estar-en-el-espacio», la especialidad de *Dasein*, su corporalidad interna [*Leiblichkeit*], tanto como su corporeidad física [*Körperlichkeit*], implica en su estructura esencial [ST p. 82] no estar en casa, es decir, quedar a la intemperie. Pero ¿qué clase de casa es una filosofía que sólo regala intemperie, inseguridad?

3.- CRÍTICA GENÉTICA A LA IDENTIDAD ENTRE PENSAR Y FILOSOFAR. EL PLANTEAMIENTO HEIDEGGERIANO EN SU CONTEXTO HISTÓRICO.

Al final de la página 100 de *Ser y Tiempo*, tras efectuar una demoledora crítica de Descartes por haber reducido la investigación ontológica, incluida la concerniente al *Dasein*, a la mera aclaración materialista de la *extensio*, anticipa Heidegger los cuatro problemas que habría de resolver la nunca escrita primera parte de la Tercera Sección del libro: «1. ¿Por qué se pasó por alto, en el comienzo de la tradición ontológica decisiva para nosotros - explícitamente, en Parménides- el fenómeno del mundo? ¿De dónde procede el constante retorno a este pasar por alto? 2. ¿Por qué el ente intramundano reemplaza como tema ontológico al fenómeno pasado por alto? 3. ¿Por qué este ente es encontrado en primer lugar en la “naturaleza”? 4. (y, por último) ¿Por qué la complementación de tal ontología del mundo, sentida como necesaria, se realiza con

²⁹ *Ibid.* p. 16

la ayuda del fenómeno del valor?» (ST, p. 126) La única respuesta que aquí se anticipa remite, sin embargo, a *Kant y el problema de la metafísica* como horizonte (es decir, a la publicación de 1935, cuando el distanciamiento con respecto a Husserl se ha consumado): «Con el descubrimiento radical de la *extensio* como *praesuppositum* para toda determinación de la *res corporea*, Descartes preparaba la comprensión de un *a priori* cuyo contenido sería fijado luego más rigurosamente por Kant» (Ib.). Este guiño al *apriorismo* no es gnoseológicamente circunstancial, sino que remite directamente al enfoque fenomenológico de Husserl del que Heidegger se declara explícitamente seguidor todavía en *Ser y Tiempo*, (pese a las anotaciones posteriores del ejemplar de la choza). Si para aclarar la naturaleza del *Dasein*, vale decir, del hombre, no sirven de nada los resultados científicos de la antropología, la psicología y la biología, ello es debido a que hay que evitar toda *cosificación positiva* del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu y de la persona. «Desde el punto de vista de una “teoría de las ciencias”, esas demarcaciones son necesariamente insuficientes, ya por el sólo hecho de que la estructura de dichas disciplinas - y no la “cientificidad” de los que trabajan en su desarrollo- es hoy enteramente cuestionable, y necesita de nuevos impulsos que deben brotar (otra vez) de la problemática ontológica» (ST, p.71). Desde un punto de vista filosófico Heidegger parece insinuar que las mencionadas ciencias siguen dentro de los límites explorados por Descartes sobre «el *cogitare* del *ego*», mientras la analítica del *Dasein* que él propone intenta dilucidar «el ser del *sum*. Sólo cuando este haya sido determinado podrá comprenderse el modo de ser de las *cogitationes*». Con ello queda establecido otro argumento a favor de la prioridad o el *a priori* de la filosofía sobre las ciencias, pues «estos fundamentos ontológicos nunca se dejan inferir hipotéticamente a partir de material empírico, sino que, por el contrario, ellos ya están siempre “allí” en el momento mismo de reunir el material empírico» y son «problemáticos en un sentido más radical que aquel en que puede serlo jamás una tesis de las ciencias positivas» (ST, p. 75).

En nota a pie de página aclara Heidegger esta superioridad *a priori* de la filosofía apelando a Husserl, gracias al cual «hemos aprendido no sólo a comprender nuevamente el sentido de toda auténtica “empiría” filosófica, sino también a manejar el instrumento que ella requiere. El “apriorismo” es el método de toda filosofía científica que se comprenda a sí misma. Y como apriorismo no tiene nada que ver con construcción, la investigación del *a priori* exige la correcta preparación del terreno fenoménico». Ahora bien, ¿significa este alineamiento inequívoco con el *Herr Professor*, al que dedica *Ser y Tiempo*, que Heidegger suscribe no ya sólo la tesis de la filosofía como «ciencia estricta» (*strenge Wissenschaft*), sino también el diagnóstico de que la

Krisis de las ciencias se debía a la degeneración sufrida por las especialidades que se apartan cada vez más de sus orígenes y del universalismo griego? Pero ¿acaso no resulta forzado este alineamiento por parte de quien se presenta, precisamente gracias a la analítica del *Dasein*, como superador de la concepción «intelectualista» de la antropología antiguo-cristiana, que definía al hombre como _____ y como «imagen misma de Dios»? ¿No hay olvido del ser y de la mundaneidad tanto en las determinaciones del *Dasein* como «conciencia pura» de Husserl cuanto en los científicos que han despedazado la filosofía en especialidades regionales?

Hay cierta incongruencia, en efecto, entre la crítica a la tradición cartesiana y la aceptación de la superioridad de la filosofía sobre las ciencias porque su empiria no es «construida» y, a su vez, hay cierta inconsistencia en aceptar el descripticismo proposicionalista y trascendental en *teoría de la ciencia* par acto seguido desautorizarlo en *ontología*. Heidegger «salva el día» ciertamente identificando la filosofía con el «pensar» y ese será el objeto de nuestra crítica. En realidad, nada habría que objetar a la idea de que «el pensamiento se revela a través del lenguaje», que Heidegger considera en su *Carta sobre el Humanismo* (1946) como la «casa del Ser», si esas poéticas elucubraciones no conllevasen en la década de los 20, como veremos, una disputa acerca del «liderazgo» en el que la filosofía parece adoptar una estrategia imperialista, pues sólo ella puede proporcionar «una reflexión constantemente renovada acerca de las posiciones básicas o actitudes básicas de la existencia respecto al conjunto del ente»³⁰. Puesto que son precisamente la «investigación científica universitaria», por un lado y *ahora*, y las cosmovisiones o «*Weltanschauungen*», por otro y *en el pasado*, los dos «poderes» bajo los que está o estuvo puesta nuestra existencia, es la identificación de la esencia del hombre con el filosofar («Existir como hombres... significa filosofar. El animal no puede filosofar. Dios no necesita filosofar») lo que está obligando a Heidegger a plantear en el primer semestre de 1928-29 las siguientes cuestiones: «¿es la filosofía, o bien ciencia, o bien cosmovisión, o es la filosofía tanto ciencia como cosmovisión, o no es la filosofía ni ciencia ni tampoco cosmovisión?»³¹

Se trata de una *cuestión disputada* en la filosofía alemana a principios del siglo XX, cuando el gremio de filósofos ve amenazado su liderazgo no sólo por las ciencias sociales y humanas emergentes, sino también por el declive de la última gran escuela unificadora, el “neokantismo”, y la implantación creciente de filosofías “populares” como el marxismo [Cfer. Blumentberg]. La primera disyunción exclusiva (*o bien, o bien*) apunta directamente al planteamiento de Husserl

³⁰ *Einleitung in die Philosophie* [GA 27], versión española citada (Cátedra, Madrid, 1996), p.23. Se ve que Heidegger sigue todavía las orientaciones del Husserl que hace a los filósofos hegelianamente «funcionarios de la humanidad».

³¹ *Ibid.* (1996) p. 24

para quien la filosofía es, en efecto, una ciencia (la “más rigurosa y estricta”), pero no una cosmovisión: «La “idea” de cosmovisión es distinta para cada época (...) la idea de ciencia es, por el contrario, supratemporal, lo que aquí quiere decir que no está limitada por ninguna relación con el espíritu de una época»³². Ahora bien, cuando Husserl argumenta contra la consideración de la filosofía como una cosmovisión tiene en el punto de mira a Dilthey y al historicismo, quienes hacen depender el conocimiento y, en general, todas las «figuras del Espíritu Objetivo» de la historia. Para Husserl una filosofía con valor universal no puede subordinarse a la historia, ni degradarse a ser una mera cosmovisión, porque ello supondría un «debilitamiento del impulso científico», que caracteriza a Europa. De ahí que, cuando Heidegger niega en su texto que la filosofía sea una ciencia, dándoles la razón aparentemente a Schopenhauer y a Nietzsche, pregunte intencionadamente: «¿Es que entonces el esfuerzo de la filosofía moderna desde Descartes hasta Husserl, pasando por Hegel y Kant, de elevar la filosofía al rango de una ciencia, no solamente es vano, sino también equivocado de raíz en su intención?»³³. «Sí y no», responde citando expresamente el célebre artículo de Husserl en *Logos* de 1911.

Ahora bien, el concepto de “cosmovisión”, cuya historia estudia Heidegger desde su acuñación kantiana en el siglo XVIII, alcanza en Wilhelm Dilthey la formulación que le sirve como hilo conductor: «En la estructura de la cosmovisión se encierra siempre una interna relación de la *experiencia de la vida* con la *imagen del mundo*, una relación que siempre puede seguirse o derivarse un *ideal de vida*»³⁴. La interna conexión de esos componentes hace referencia a que las culturas dan a su vida un significado y un sentido (forjan un *ideal de vida*) sobre la base de una imagen del mundo (*imago mundi*), cuya formación no está definida primordialmente desde la apuesta del conocimiento, sino desde la experiencia de la vida, que es aquella *acción vital* entendida como un «arduo y lento trabajo (...) en el que confluyen: La *elevación* de la vida a *conciencia* en el conocimiento de la realidad, la *estimación* de la vida y la realización de la *voluntad*»³⁵. Puesto que no sólo la conciencia, sino también la afectividad y la voluntad son rasgos fundamentales de una concepción del mundo, cada una de ellas, cada espécimen conlleva una estructura a la que están ligados los hombres de una sociedad específica en un momento definible de la historia, en que cada pueblo, trata de poner como absoluto y válido esa “*estructura de mitos*” que se manifiesta especialmente en el arte, en la religión, en la filosofía y en las demás formas

³² Husserl, (1911) «Philosophie als strenge Wissenschaft», *Logos I* (Ver. Esp.en Nova, Buenos Aires), p. 23

³³ Heidegger (1996) p. 30

³⁴ Dilthey (1907) *apud* Heidegger (1996) p. 252

³⁵ Dilthey (1974) p. 49

culturales. La lucha entre las cosmovisiones, -añade Dilthey-, impone a unas sobre otras, pero ninguna es destruida completamente hasta que sus raíces producen en su momento otras formaciones: «La historia realiza una selección entre ellas, pero sus grandes tipos quedan en pie independientes, indemostrables e indestructibles».

De esta manera Dilthey representa la segunda alternativa de Heidegger: «la filosofía es *tanto* ciencia *como* cosmovisión», porque hay filosofía, históricamente hablando, siempre que se construye una síntesis que pretende ser válida para todos y su dinámica es tal que «la filosofía de cada pueblo y de cada tiempo acentúa una relación vital con las demás, parte de ella y a ella subordina el resto. Y siempre es proyectada esa síntesis como si fuese la objetividad misma, hasta que una mayor clarividencia descubre sus juntas y rendijas, forzando a reabsorberla en la subjetividad»³⁶. Según eso para Dilthey la filosofía aparece como una *pre disposición natural* y una *necesidad* del hombre que se remonta a las ideas primitivas del hombre, pero que en nuestra época dominada por los métodos de las ciencias naturales triunfantes lleva aparejada la obligación de construir una «visión científica del mundo», para lo que debe acometer dos tareas: a) aclarar «la significación de las ciencias positivas en la actualidad. Estas exigen *fundamentación*»; y b) «El *establecimiento de la conexión entre ellas*. Esta conexión residía primero en la metafísica», pero ahora se ha cedido al positivismo, que si bien es «insatisfactorio», ya no permite el retorno a la metafísica³⁷. Pues bien, Heidegger abomina de esta diagnóstico diltheyano y le acusa de caer en una formulación «vulgar» del problema, pues «como (conforme a la visión corriente, la cual irrumpe una y otra vez) *la filosofía es conocimiento científico* y, por cierto el conocimiento *primero y supremo*, y el conocimiento científico se endereza a lo universalmente válido, a la seguridad y certeza últimas y a la justificación apodíctica del conocimiento, resulta que el filosofar tiene que consistir en el *desarrollo científico de una visión del mundo universalmente válida*. Y de conformidad con ello habla también Dilthey de la cosmovisión filosófica como la «empresa de elevar lo que llamamos cosmovisión o visión del mundo a una validez universal» y tal empresa la entiende a la vez Dilthey como la esencia de la Metafísica. Y esta es de hecho la opinión reinante, solamente que Dilthey considera imposible el cumplimiento de tal tarea, y ello porque la metafísica no puede cumplir las exigencias de la ciencia»³⁸.

Una vez descartadas las posiciones de sus dos maestros (Husserl y Dilthey), debe desarrollar Heidegger su interpretación original, que, como buen dialéctico hace consistir en una doble

³⁶ Dilthey (1974) p. 107 []

³⁷ Dilthey (1974) p. 118-9

³⁸ Heidegger (1996) pp. 372-3[]

negación: «ni la filosofía es una ciencia, ni tampoco es una cosmovisión». No es una ciencia, ni tiene necesidad alguna de serlo, porque esta negación no supone un déficit, una carencia que deba suplir, ya que ella es «más original que cualquier ciencia, porque toda ciencia tiene su raíz en la filosofía, empieza brotando de ella»³⁹. Para solaz de los filósofos, Heidegger se pavonea acudiendo a la etimología griega, sobre todo a Aristóteles, y mostrando que lejos de imitar y envidiar a las ciencias como ocurre en la modernidad, «la filosofía no cae bajo las ciencias, sino a la inversa: las ciencias son «filosofías» de un determinado tipo» [*Ibid.* p. 33] Para entender por qué Heidegger puede expresarse con tanto desparpajo sin provocar reacciones más violentas que las burlas de Carnap, no debe olvidarse el contexto de crisis de fundamentos y de «incertidumbre gnoseológica» que se ha vivido entre 1880-1920 antes de que se formulen las grandes síntesis paradigmáticas. Citamos antes a Dilthey y Husserl, voceros de esta crisis, que Heidegger atribuye a que su generación no entiende *ni la esencia de la ciencia ni la de la filosofía*. Mientras Heidegger discurre en términos generales e introductorios, y traduce a su propia jerga generalidades del estilo de definir con Heráclito al Ser como «*logos*» o mientras se entretiene en explicar minuciosamente la función ontológica que cabe adscribir al lenguaje como *sede materializada* del pensamiento, nuestras disputas podrían mantenerse en un tono menor, pues es bien cierto que desde el *materialismo filosófico* estamos de acuerdo en que «*ni la filosofía es una ciencia, ni es una cosmovisión*», aunque por razones bien distintas.

4.- FILOSOFÍA Y CIENCIAS. EQUÍVOCOS EN EL PLANTEAMIENTO HEIDEGGERIANO DE LA CUESTIÓN.

Los problemas vienen cuando se explican *las razones de tales negaciones*, porque no basta apelar a la institucionalización de los saberes en Grecia o en la Edad Media para mantener la superioridad de la filosofía sobre las ciencias. Por supuesto que ambas, ciencia y filosofía, buscan la verdad. Pero la cuestión suscitada en relación al planteamiento de Dilthey es el hecho de que, como a Heidegger no le queda más remedio que reconocer, *vivimos en la época de las ciencias positivas* y son ellas quienes tienen el liderazgo porque son las que están transformando nuestro mundo, incluso ontológicamente. Dicho en su jerga: «Nuestra actual *ex-sistencia* europea-occidental es una *ex-sistencia científica* en cuanto que el desocultamiento del ente viene co-determinado y marcado por conocimientos científicos. También la existencia de un hombre actual no científicamente formado es una existencia científica en este sentido... Incluso la comprensión

³⁹ Heidegger (1996) p. 32. De ahora en adelante cito *IF* con la página en el texto entre []

actual de la fe cristiana viene atravesada y determinada por una Teología influida por la ciencia...., y ya no nos es posible borrar de nuestra existencia esa científicidad» [IF, pp. 172-3] Es obvio que, si tal es el caso, ha variado sustancialmente «el papel de la filosofía en el conjunto del saber». Ha dejado de ser la reina del baile y se ha convertido en una especie de extranjera sin papeles en la república de las ciencias⁴⁰.

Es un tópico cultivado por el propio Heidegger con su jerga particular identificar la *ciencia* con el *problema del ente*, de *lo óntico*, en tanto que se revela en su des-ocultamiento tal como es-ahí, y atribuir a la *filosofía*, en tanto que posición básica y fundamentante, el *problema del ser*, de *lo ontológico*, de manera que entre el «pensamiento científico» y el «pensamiento filosófico» se estatuye una «*diferencia ontológica*», pues el «preguntar de la filosofía y de la ciencia pertenecen a ámbitos distintos». Las explicaciones heideggerianas son mucho más minuciosas, pues su pretensión es diferenciar la ciencia de la filosofía penetrando hasta su propia esencia. Eso quiere decir que hay que *regresar al concepto original de verdad para aprehenderla*. En este regreso, sin embargo, en tanto que la verdad viene referida primariamente al *Dasein*, al *ser-ahí*, al hombre, hay que reconocer que la «ciencia» es sólo *una forma* de desocultamiento del ente, necesariamente precedida por otras formas, en particular, el que acontece en la existencia precientífica. Así pues, «la existencia precientífica antecede necesariamente a la existencia científica, y, lejos de estarle subordinada, sucede más bien al contrario: es la existencia precientífica la que empieza suministrando la base a la científica» [IF, p. 172] Insisto en esta *idealización constante de lo arcaico*, en esta *nostalgia por el pasado precientífico* idealizado al que se concede la prioridad, porque es aquí donde naufraga la crítica, al tener que identificar la filosofía con esa *mítica situación «originaria»* en la que se constituye la estructura misma del hombre (que Heidegger llama *Existenz* o *Dasein* para vindicar la temporalidad como horizonte trascendental de la pregunta por el Ser [ST, p. 351 y s.]). Si el hombre no puede desmarcarse de la filosofía, no puede salirse fuera de ella, existe en ella, está claro que estructuralmente Heidegger exige que haya filosofía *siempre*, antes y después de la ciencia. La relación entre ambas, por tanto, es forzosamente estéril, porque las ciencias, por mucho que progresen, no alteran el filosofar. No es que la caracterización de la esencia de la ciencia que hace Heidegger sea irrelevante, ni acierte en nada (como veremos), sino que su empeño fundamental reside en rebajar sus pretensiones, haciéndola subordinada de la filosofía tanto ontológica como cronológicamente. Por eso,

⁴⁰ G. Bueno, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia Nueva, Madrid, 1970

«el filosofar no sólo se distingue simplemente de la ciencia, sino que hay más: lo que posibilita la esencia de la ciencia, es decir, la *positividad*, es algo que radica en un trascender, y eso como tal es filosofar. En el trascender, la filosofía tiene original y expresamente aquello que a la ciencia solamente le conviene o adviene *en un aspecto*, y, por cierto, de suerte que la ciencia no puede apoderarse de aquello que sostiene a su esencia. Y si la esencia de la ciencia en tanto que posibilidad reside en el trascender, entonces el filosofar, en tanto que trascender, es más científico que lo que nunca pueda serlo una ciencia. Así que el calificativo de «científica» aplicado a la filosofía no solamente es superfluo - tal cosa se podría aún disculpar - , sino un *malentendido* que brota de una fundamental falta de claridad acerca de la esencia de la ciencia y sobre todo de la esencia de la filosofía» [IF., p. 233]

Contra este orden de prelación, la *tradición materialista* ha venido sosteniendo desde el siglo XIX que la Filosofía no es ese saber originario e indiferenciado que se confunde con el mero reconocimiento de formas, asociadas a la percepción y solidificadas en el lenguaje. Lejos de identificar ontogenética y filogenéticamente la filosofía con la adquisición del lenguaje, sostendré que la aparición de la Filosofía es un acontecimiento histórico relativamente tardío en el proceso de hominización y que, como *saber de segundo grado*, exige un desarrollo cultural previo, altamente sofisticado. Entre las cosas que exige la filosofía como *forma de conocimiento práctico específico*, incluso como *modelo previo* para constituirse a su imagen y semejanza, está el conocimiento científico (médico, geométrico, matemático, astronómico, etc.), de donde se sigue que, aunque diferentes, “filosofía” y “ciencias” están emparentados como *saberes críticos de índole racional*, porque utilizan la misma herramienta (la *razón*), con una actitud similar (la *crítica*) y propenden hacia un objetivo común: (la *verdad*).

De este emparentamiento profundo se vale Heidegger para realizar sus enrevesadas exégesis hermenéuticas de una forma que, a primera vista, parecen razonables e incluso convincentes. Subyace de todas formas en su discurso un *malentendido* o una *ambigüedad calculada*. Es evidente que en sus lecciones de Friburgo de 1928-29 no se refiere a la “ciencia” y a la “filosofía” como simples *formas de conocimiento*, sino más bien como *conductas de enfrentamiento* entre el *Dasein* y el “ser de los entes”, confrontación que acaece como un *destino ciego*, lo que parece desbordar la mera consideración hegeliana de figuras del Espíritu Objetivo. Es desde esa perspectiva desde la que se afirma *la prioridad* que no es sólo *cronológica*, sino sobre todo, *ontológica*, de la filosofía sobre las ciencias. De hecho, las razones que esgrime Heidegger para anteponer la filosofía a las ciencias proviene de la demostración de que, por su propia naturaleza, *toda ciencia se limita a un campo de objetos*, es por esencia *particular*, debido a que efectúa una suerte de «proyección ontológica» (*Entwurf*) que supone una delimitación que «por mor de su verdad» alcanza siempre y sólo hasta donde puede volver manifiesto al ente que está-ahí a través de sus interrogatorios. Pero sus claridades relativas no pueden penetrar en la oscuridad de la

totalidad del ser, que requiere otro tipo preguntas. La trampa reside en hacer de esta constatación estructural, sincrónica, una realidad diacrónica, un argumento histórico. Como quiera que antes de producir verdades científicas, hay culturas precientíficas que son conscientes de la existencia de realidades de toda índole, Heidegger denomina filosofía tanto a las conceptualizaciones precientíficas como a las post-científicas. La cuestión es si merece el nombre de filosofía la mera constatación perceptiva de que existe una realidad o ser exterior que se resiste a ser dominada por el *Dasein*, pues, si se admite eso, no hay diferencia entre *mito* y *logos*, ni entre *magia* y *ciencia*:

«El límite reside en ella misma como lo otro que ella es y de lo que precisamente como ciencia ya no puede apoderarse, ya no puede dominar... La ciencia convierte al ente en objeto y sólo puede convertirlo en objeto mediante la *proyección ontológica* (*Entwurf*), mediante el trascender en que la *ex-sistencia* o *Dasein* se «comporta» respecto a el «ser» (mundo entre otras cosas). Y ese trascender es precisamente lo otro, de lo que la ciencia como tal no puede apoderarse, lo otro que la ciencia como tal no puede dominar, pero que precisamente lo necesita para ser lo que ella puede ser... La delimitación sucede en el trascender, y sucede necesariamente si es que la ciencia ha de ser existente, es decir, ha de ser efectiva y real. Precisamente porque la ciencia se propone como tarea hacer manifiesto el ente en si mismo tiene que efectuar la proyección ontológica (*Entwurf, pro-iectio*), es decir, comportarse en su esencia respecto a aquello que a ella no le resulta accesible con sus medios, y que en el fondo viene, por tanto, oculto. Y, así, la ciencia no tiene más remedio que atreverse a adentrarse en un círculo de lo oculto que constantemente la rodea. El *estar-en-la-verdad* de la ciencia es, precisamente, un estar rodeada de ocultamiento... Pues también en la proyección ontológica que acontece en la *fundamentación* y desarrollo y, en general, en la historia de la ciencia, se entiende ciertamente el ser y *ese ser en cierto modo viene delimitado, pero no aprehendido*, es decir, no propiamente traído a concepto (es decir, conceptuado) en tanto que ser. Pero el entender del ser sucede en el trascender... Y si la trascendencia constituye el fondo de la existencia o *Dasein* humano, entonces... el trascender es filosofar, ya suceda de forma oculta e inexpressa, ya se le aborde expresamente» [IF, pp. 225-27]

Considero más adecuada para evitar malentendidos la caracterización que hace el *materialismo filosófico* de la distinción entre el *ser* y los *entes* y la famosa *diferencia ontológica* (tan cara a los teólogos) como una distinción entre “Materia Ontológico General” o “*Natura Naturans*” y “Generos especiales o mundanos de materialidad” o “*Natura Naturata*”, es decir, como una *distinción estructural, sincrónica* que afecta a las cosas, objetos o realidades en sí, más que al orden de los sucesos históricos, *diacrónicos, de índole cognitiva*⁴¹. Para el materialismo filosófico es el propio progreso histórico de las ciencias el que refina, actualiza y replantea constantemente nuevos problemas ontológicos de gran calado. Así por ejemplo, la mecánica cuántica y la física de partículas son más relevantes para la determinación de la estructura de la materia (o del ser) que las especulaciones de Platón en el *Timeo* o que el hilemorfismo de la Física de Aristóteles, que, a su vez, plantearon los problemas filosóficos a la altura del conocimiento

⁴¹ Bueno, G, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid, 1972; y otros (1987)

científico más refinado que había en su época. Pero que las ciencias y la filosofía se hayan desarrollado en esa vecindad no avala la *prioridad gnoseológica, temporal e histórica* de la filosofía sobre la ciencia, salvo que se ceda a la *tentación teoreticista* de hacer derivar la filosofía no de la reflexión crítica sobre los saberes de primer grado, sino directamente de las *especulaciones míticas*, una tentación que ronda constantemente las aclaraciones heideggerianas acerca de las cosmovisiones, como veremos. De hecho, refiere el origen común de la ciencia (y de la filosofía) al tipo de praxis característica del . [IF, 179-91].

Por lo demás, al margen de que el Sol se haya formado antes de que ningún *Dasein* se comportase respecto a él en modo alguno, lo que quitaría a los hombres el privilegio ontológico de ser los primeros entes finitos *cabe-el-Sol* (recordemos la metáfora del caracol), todas nuestras investigaciones paleontológicas y prehistóricas (incluidas las dataciones sobre los diversos australopitecinos y, dentro del género *homo*, desde el *habilis* al *sapiens*) apuntan en la dirección de conceder prioridad práctica y gnoseológica a las *técnicas* y a las ciencias sobre la filosofía en la historia de las culturas humanas tal como se han dado. La maestría con que Heidegger transita entre el *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi* permite toda suerte de *anfibiologías exegéticas*, muy útiles dialécticamente, pero poco apreciables a efectos prácticos, salvo para los «tahures del lenguaje» o para quienes reducen el conocimiento idealistamente a «juegos del lenguaje». Por ejemplo, en lugar de constatar el proceso de *neutralización del sujeto gnoseológico* en las Ciencias Naturales, Heidegger explica la acción científica como un “retirarse”, un “dar un paso atrás” para dejar que se manifieste “el ser de los entes”. En realidad, Heidegger, al analizar el proceso de construcción de la ciencia, debe reconocer que esta se produce gracias a una suerte de *paso al límite* que le permite desprenderse de las adherencias técnicas ligadas al operar concreto, pero lo explica como una suerte de *a priori* que sólo podría sostenerse desde el *idealismo* kantiano: «La simple ampliación del campo de experiencia no puede conducir sino a nuevas cosas de uso... Por muchas que fueren las cosas de uso que comparásemos, nunca llegaríamos a algo así como «naturaleza», a no ser que *de antemano empecemos considerando ya las cosas precisamente como naturaleza*» [IF, p.196-8].

Salvando estos malentendidos, nada habría que objetar, en principio, a muchas observaciones y comentarios gremialmente precisos de Heidegger de este tenor: «Nosotros no comparamos, como por lo general suele hacerse, ciencia y filosofía como dos magnitudes fijas, sino que, precisamente en la interpretación y a través de la interpretación de la esencia de la ciencia, nos topamos o damos con la filosofía» [IF, p.170] Desde el *materialismo filosófico* compartimos esa

crítica del pensamiento analítico, porque también para nosotros las ciencias y la filosofía están existencialmente enraizadas en la materialidad de la historia, de la producción, aunque probablemente Heidegger no suscribiría la tesis de que la esencia de la ciencia se cifra en la *construcción de identidades sintéticas*, que son sin duda “trascendentes”, pero en un sentido técnico-material y operatorio muy preciso⁴². De modo que, aunque no sea incorrecto decir que «todos los grandes esfuerzos de la filosofía occidental consisten siempre en un intento de dominar a su vez ese poder de la Lógica misma (*Lógica: ratio* – Descartes...); pero tal cosa sucede de suerte que en cierto modo la Lógica misma queda introducida en casa, en la casa de la filosofía, con lo cual le queda transferido todo el poder; es lo que sucede en Hegel; sólo en Kant se produce una tentativa esporádica, pero que él mismo niega,...donde se decide el destino de la filosofía occidental...» [IF, p. 412], de ahí no cabe deducir que *las ciencias y la Lógica sean una consecuencia de la filosofía*, porque ocurre al revés: la lógica precede tanto a la racionalidad científica como a la filosófica, y aquella precede tanto genética como ontológicamente a esta.

En suma, Heidegger acierta cuando levanta contra los positivistas la bandera de una filosofía que no es una ciencia (porque toda ciencia es particular y porque «una ciencia universal es un contrasentido»), pero sus presupuestos metafísicos le conducen a justificarlo de manera arcaica, aristocrática y no, por altiva, menos pintoresca. Como su apelación al *horizonte de la temporalidad* es puramente retórica, porque afecta solo a la *singularidad de cada Dasein*, la historicidad propiamente dicha desaparece. Sólo desde presupuestos ahistóricos y desde la ignorancia gnoseológica de las relaciones ente técnica/ciencia/tecnología, que no se percata ni siquiera de los cambios operados por las revoluciones industriales, ni de las consiguientes metamorfosis en el significado del término «ciencia», cabe adoptar este tono oracular para demarcar tan tajantemente el bloque científico-técnico de la dialéctica filosófica:

«La μ no solamente es una forma previa de μ , sino que entra esencialmente en la *episteme*; dominar el ente, dirigirlo, hacer utilizable el conocimiento, no es algo a lo que sólo aspire la técnica en sentido estricto, sino también la praxis profesional. La ciencia tiene siempre por meta el «rendimiento», la filosofía la «formación», la *Bildung*, en el fundamental sentido de la μ platónica. En la ciencia, que siempre es inconclusa, hay, por tanto, necesariamente progreso y desarrollo, resultados, cosas que, por tanto, envejecen. En la filosofía, como no cabe registrar resultado alguno, tampoco hay nada que pueda envejecer... La filosofía, en el sentido productivo del filosofar, tiene en el existir más íntimo y en el existir entero del filósofo una raíces completamente distintas a las que tiene la investigación científica en el investigador científico. Básicamente el trabajo científico de un investigador es siempre representable o sustituible por el trabajo científico de otro; los descubrimientos científicos de uno podrían haber sido hechos también por otro. Nunca ocurre eso en la filosofía; en la filosofía cada uno es él completo, y además único. Por eso

⁴² G. Bueno, *Teoría del cierre categorial*, 5 Vols., Pentalfa, Oviedo, 1992/93

el filosofar sólo se vuelve vivo, sólo se vuelve operante cuando otros lo despiertan a su vez original autónomamente, y lo «repiten» en este sentido y sólo en este sentido... (que) no puede ser nunca un doblete...(y de ahí que) la posición tanto social como oficial y profesional de los profesores de filosofía está lejos de garantizar que quien se dedica a contar cosas de filosofía sea un filósofo» [IF, pp. 238-9]

Pero ¿no habíamos quedado en que por el mero hecho de ser hombre filosofamos, que el «estar-en-el-mundo» exige constitutivamente filosofar? ¿A qué viene este privilegio elitista del «filósofo» que se aparta del común de los mortales? ¿No es contradictorio colocar los orígenes históricos de la «pregunta por el Ser» en Platón y Aristóteles y afirmar al mismo tiempo que «ser-ahí como hombres significa filosofar»? ¿O todos los hombres son filósofos o sólo una parte exigua y privilegiada de la humanidad alcanzan tal condición?

5.- FILOSOFÍA Y WELTANSCHAUUNG. OBSCURECIMIENTOS Y MÍSTIFICACIONES DEL PLANTEAMIENTO HEIDEGGERIANO.

En el mismo orden de confusiones, puede que no resulte extravagante, ni histórica ni sociológicamente, afirmar que ambas, tanto la “ciencia” como la “filosofía”, se nutren de un fondo común de pensamiento, que bien podría denominarse “visión del mundo”, cosmovisión o *Weltanschauung*, pero siempre que no se explique esta relación nutricia de la *Weltanschauung* o del pensamiento respecto a la filosofía, alegando que «la ex-sistencia o *Dasein* como tal, en cuanto que existe, en cuanto se caracteriza por su *Existenz*, por su existir no tiene más remedio que filosofar» [IF, pp. 373]. Aunque tras este galimatías se encuentre la huella de Kant, cuando distinguía entre «filosofía mundana» o *concepto cósmico* de la filosofía y «filosofía académica» o concepto profesional de la Filosofía, Heidegger enreda innecesariamente con su jerga esta problemática. Claro que, si la filosofía consiste en enredar o, como decía Ortega, «es el cuento de nunca acabar», hasta el propio Kant, si levantase la cabeza, reconocería que el filósofo de la Selva Negra es un «artista del *logos*».

Heidegger explica, en efecto, que la palabra alemana «*Weltanschauung*», aunque es un «concepto equívoco y de límites difusos», mantiene una relación estrecha con la filosofía (y más específicamente, a través de Kant con la *Cosmología* en tanto que rama de la *Metafísica*) en la medida en que el reconocimiento de la *historicidad de las visiones del mundo* conecta directamente con la idea misma del *Dasein*, es decir, con la esencia misma del hombre, cuya «ex-sistencia» consiste precisamente en su «ser-en-el-mundo», siendo el «conocimiento del mundo» precisamente un «estar-en» por medio de un modo fundado [ST, pp. 86 y ss]. Contra los positivismos y contra Dilthey, Heidegger arguye, sin embargo, que es un *vulgar* pretender que la

filosofía «deba desarrollar una visión científica del mundo». Ahora bien, para el *materialismo filosófico* es obligatorio que la filosofía de cada época se haga cargo del desarrollo del conocimiento de su tiempo, incluida las técnicas y las ciencias, para poder pensar el mundo y el significado ontológico del propio *Dasein*, precisamente porque, por ejemplo, «el materialismo inherente al trato científico con la molécula de hidrógeno es, por si mismo, un materialismo ejercido, pero no menos materialismo ejercido que aquel que la propia filosofía materialista puede y debe reivindicar en la conducta de un brujo, de un político o de una reformador religioso»⁴³. De ahí que haya que estar de acuerdo con Dilthey en que la cosmovisión imperante en la época de la ciencia forzosamente ha de teñirse de «científicidad». Pero la filosofía misma deberá utilizar el rigor científico, incluso para criticar a las propias ciencias desde las determinaciones negativas (dialécticas) de la Idea de Materia ontológico-general, porque «después de muchos años de pensar que la Ontología había sido liquidada para siempre por la nueva Filosofía - reducida a la Lógica Formal o a la Epistemología- nos encontramos hoy con que la práctica misma de la ciencia (en nombre de la cual aquella “nueva filosofía” pretendía hablar) recae una y otra vez en la Ontología hasta el punto de que los temas de la “nueva filosofía” van siendo relegados a especialistas de esos mismos temas y pierden el contacto con la materia misma que pretendía fundar»⁴⁴. Sólo que desde el materialismo filosófico, estamos de acuerdo también con el primer Heidegger contra Dilthey, no ya sólo en que la ontología no es científica, aunque no por ello es menos racional que la ciencia, sino en que la filosofía ontológica no tiene por qué recaer en “metafísica”: (pues es «puro fariseísmo crítico.. acusar de “metafísica” a una filosofía que (...“crítica de la crítica”) se propone instituir sistemáticamente el análisis de la Materia a partir de la materia mundana dada, como análisis ontológico general, es decir, como análisis capaz de regresar sobre los límites del propio mundo (p. ej. El espacio y el tiempo) dado como contexto (autocontexto) único»⁴⁵. Otra cosa es que Dilthey acierte a catalogar como “metafísicas” las tres cosmovisiones que distingue, el “*Naturalismo*”, el “*Idealismo de la libertad*” y el “*Idealismo objetivo*” y tenga razón en considerarlos “incomensurables”, ya que son meros formalismos reduccionistas interpretables como generalizaciones de una categoría particular de “entes” o un género de materialidad propio⁴⁶. Pero esta interpretación no es incompatible ni con la tesis de la “diferencia ontológica”, ni con el proyecto heideggeriano de trazar un *esquema evolutivo de las etapas históricas por las que*

⁴³ G, Bueno, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid, 1972, pp. 22-3

⁴⁴ *Ibid.* (1972) p. 12

⁴⁵ *Ibid.* (1972) p. 63

⁴⁶ *Ibid.* (1972) p. 442-3

transcurren las cosmovisiones, que tenga en cuenta «las relaciones conceptuales de sucesión entre cosmovisiones y las leyes de compenetración entre ellas» [IF, p. 374]

Pero es justamente, al desarrollar ese proyecto, cuando Heidegger vuelve a confundir sincronía con diacronía, desarrollo histórico y sistemático, al distinguir dos grandes *posibilidades* de formación de una visión del mundo a partir del propio suceder, acontecer o pasar (en alemán *Geschehen*) de la *existencia* o *Dasein* en el mundo, que si bien «fácticamente no se las puede separar nunca; en la primera sigue operando la segunda y la segunda anticipa siempre la primera». Simplificando, Heidegger, más que una ordenación de tipos de *Weltanschauung*, al modo de Dilthey (cuyas doctrinas, por cierto, presume haber asimilado a fondo en *Ser y Tiempo*) distingue dos *momentos* o *modificaciones internas* que ocurren sucesivamente en todas las cosmovisiones en su esencial facticidad histórica. Ilustra la primera, siguiendo a Schelling, en la *Weltanschauung* *aparejada al «mito»*, en el que la «existencia» encuentra «cobijo y protección (*Bergung*) en tanto que apoyo (*Halt*) en la sobrepotencia del ente mismo», pues, como ha visto Cassirer «en todas las mitologías ser no significa otra cosa que sobrepoderío, poderío, *Übermacht*. En este sentido habrían de entenderse los distintos términos clave de los primitivos: mana, wakanda, orenda, manitu» [IF, pp. 376-7]. No ha de entenderse esta posibilidad básica ni en un sentido psicológico, ni tampoco en un sentido teológico (en M2, ni en M3), pues lo esencial es percatarse de que es en la propia «estructura básica de la existencia» donde aparece lo «incondicionado» a lo que el «pensamiento mítico» accede cuando experimenta «la totalidad del ente» como una amenaza; «y en ello el terror y espanto ante ese ente se funden con la voluntad de aplacarlo y venerarlo, de servirlo y de relacionarse con él (sacrificio), a la vez que emerge también la tendencia a convertirse pese a todo y de algún modo en señor de él por medio de la magia, de la oración y de ese tipo de cosas» [IF, p. 378]. Heidegger se vale del «*mythische Denken*» para distinguir tajantemente las ciencias positivas de las *Weltanschauung*, y éstas de la filosofía, pues el conocimiento del ente que proporciona el mito, por un lado, no toma conciencia del propio *Selbst del Dasein* y, por otro, no consigue articular el ser del ente, ni categorizar conceptualmente su significado. A diferencia de lo que ocurre en la ciencia, el des-ocultamiento del ente, es decir, la ocurrencia de la verdad no conlleva el dominio técnico del mundo, sino «terror y peligro y, por tanto, la necesidad de protección, de buscarse seguridades para el comportamiento». De ahí que la diferencia entre lo «sagrado» y lo «profano» sea esencial para esta forma de verdad, que procura alojarse bajo el misterioso y oculto dosel sagrado a *todo lo nuevo* que se descubre, de modo que la existencia

cobija al ente para cobijarse de él, lo protege del des-ocultamiento *para protegerse de lo «incondicionado» y lo trata en condiciones ritualizadas de seguridad.*

«Y mientras no se tenga a la vista y se vea con claridad el todo de esta conexión esencial que en el ser-en-el-mundo específicamente mítico guardan lo que llamamos ausencia de cobijo y protección y lo que llamamos desocultamiento, es decir, que en el ser-en-el-mundo específicamente mítico guardan lo que venimos llamando *Ungeborgenheit* y lo que venimos llamando *Unverborgenheit*, mientras ello no suceda, se carecerá de un hilo conductor suficiente para interpretar la específica verdad del mito» [IF, p. 381]

La segunda modificación de toda *Weltanschauung* (sea de la índole que sea) se produce, cuando el éxito de su visión del mundo como totalidad se consolida objetivamente y se convierte en una *oferta pública*, de manera que *los medios se convierten en fines* y «la visión del mundo convertida en el desenvolvimiento de una empresa, actividad o negocio» provoca necesariamente la «*degeneración del cobijo o protección*». Heidegger describe con precisión la *dialéctica de la rutinización* mediante la cual el predominio de los aspectos técnicos y organizativos del negocio acaba provocando «un íntimo vacío de la ex-sistencia», que la propia empresa trata de llenar en vano «mediante esa su insaciable actividad y trajín» [IF, p. 385]. Pero en el límite de esta *degradación*, la ex-sistencia, víctima de la organización, se pierde a sí misma. Ahora bien, es justamente en este momento en ese «no-ser-ya-ahí», en esa «ausencia de sostén apoyo y consistencia (*Halt-losigkeit*)», donde brota una posibilidad nueva de sostenerse en el ser-en-el-mundo. Heidegger denomina a esta segunda posibilidad de visión del mundo o cosmovisión «posicionamiento o postura o *Haltung*», cuyo análisis conduce, por un lado, a un nuevo tipo de enfrentamiento y discusión del *Dasein* con el ente «en todas las dimensiones esenciales de lo que se llama la *dispersio* de la existencia» [IF, p. 385], lo que conlleva una transformación del carácter de la verdad, y, en última instancia, una forma de enfrentar el mundo *en términos reales* (no míticos) que hace posible la *ciencia*, aunque también el *arte*, la *teología* y, como veremos, incluso (no sin paradoja) la *filosofía*. Y es justamente en este punto cuando Heidegger revela su ideología antimaterialista, aunque “mundanista”, *veritativista* y “metafísica”, porque *invierte explícitamente* el orden de las determinaciones materiales:

«Con esta transformación de los distintos ámbitos del ente se produce también un cambio de la verdad conforme a las distintas modalidades de estos ámbitos. Y es ahora cuando por primera vez surge una técnica en sentido propio y se produce una nueva articulación y orden en la sociedad. Pero el cambio de la verdad no es de ninguna manera una consecuencia del cambio de las relaciones sociales. Esto es un profundo error, sea en el sentido de un marxismo vulgar, sea en el sentido de la moderna sociología de la cultura. Pues en todo ello no hace sino mostrarse que la *trascendencia* subyace en todas las posibilidades esenciales y básicas de la existencia y que *es el cambio de la verdad lo que determina nuevas posibilidades* y abre el espacio para un cambio en las formas de existencia» [IF, p. 392]

Retengamos el dato: *la verdad* (entendida como , des-ocultamiento, revelación del ser de los entes) es para Heidegger el *principio*, la *causa* y el *determinante último* y necesario de la “existencia”, es decir, del *Dasein*, del hombre y de todos sus cambios. No las “condiciones materiales de existencia”, ni, por supuesto, tampoco la “técnica” hacen al hombre como afirman todos los materialismos. Es en este punto, donde las discrepancias de Heidegger con la interpretación materialista de la historia se hacen más intensas. Lo que aquí se califica como un *error* es el ABC del materialismo, sin el cual no hay inteligibilidad alguna del proceso histórico. Pero Heidegger retira legitimidad teórica no sólo al *marxismo vulgar*, sino al discurso pesimista y burgués de la *sociología de la cultura* que peca de idealismo. Resuena un cierto optimismo ilustrado en la afirmación final de que el mundo material real y fácticamente existente abre nuevas posibilidades cuando es trascendido. Heidegger considera erróneas, sin embargo, las interpretaciones marxistas y sociológicas no porque sus descripciones de los fenómenos de degradación cultural de la sociedad de masas no sean exactas, sino porque nos incapaces de elevarse a categorías ontológicas para trascenderlas. Según propia confesión, Heidegger se apoya en la metafísica de la finitud de Kant y en la asimilación del historicismo de Dilthey para acometer tamaña gesta ontológica. Su gran habilidad dialéctica consiste aquí en apartarse de toda forma de «subjetivismo» para que nadie pueda acusarle de idealismo. En realidad, el posicionamiento o *Haltung* no sólo concierne al ente, sino a la existencia misma, que comienza a contemplarse a si misma, su propio *Selbst*, como un ente más, objeto de discusión.

6.- EL RETORNO A LOS GRIEGOS COMO PARANOIA DEL PRESENTE.

En varios pasajes insiste Heidegger en colocar en la *filosofía griega* en el *gozne* mismo entre estas dos posibilidades. Tanto los presocráticos en su búsqueda de un , como las reflexiones de Platón y Aristóteles sobre la μ dejan traslucir el tránsito, no ya entre el “mito” y el “logos” a través del ser del *Dasein*, sino el paso de una *Weltanschauung* como *Bergung* a una *Weltanschauung* como *Haltung*. De ahí que, aunque es cierto que en su posibilidad interna la filosofía se funda en una cosmovisión, es decir, propiamente «la filosofía es visión del mundo en tanto que posición o postura», la recíproca no es cierta, pues la «cosmovisión que hemos llamado posición a *Haltung* no se agota en filosofar; al contrario, la mayoría de las veces no lo es en absoluto» [IF, p. 409]. Pero entonces, la filosofía claudica ante la cosmovisión, le cede no sólo la prioridad cronológica, sino también la ontológica. Por más que se empeñe en señalar que en la

filosofía el problema ontológico como «problema del ser» se hace consciente de si mismo, la filosofía pierde el «liderazgo», porque «el problema del ser, en tanto que problema, tiene la interna posibilidad de si mismo en la existencia en tanto que posición o postura o *Haltung*» [IF, p. 410], o dicho en “román paladino”, remite al enfrentamiento originario del *Dasein* con el mundo a través del o lenguaje articulado, cosa que hacen todas las culturas, pero también todas las ciencias e, incluso, todas las técnicas, antes por cierto que la filosofía según los materialismos que insisten en remitirse a la historia en este punto.

Pues bien, si Heidegger insiste en su tesis de que «la existencia como tal filosofa», algo falla, si se dice ahora que «el filosofar sólo es posible sobre la base de una cosmovisión». Pero, antes de reconocer una incongruencia, Heidegger se zafa por el gozne abierto entre los dos tipos de posibilidades de construir cosmovisiones, como *Bergung* y como *Haltung*, de modo que el servicio fundamental que la filosofía presta a la segunda es que le sirve para *distanciarse críticamente* de la primera, de todo cobijo y de toda protección. De este modo, con rodeos, señala que la filosofía es “crítica” y en esto se enfrenta a todo pensamiento mítico. Y si bien, para señalar el carácter práctico de la crítica Heidegger insiste en que la filosofía es un “fastidio” o un “escándalo” para toda cosmovisión mítica, al final debe reconocer que su tesis inicial era falsa, o lo que es más patético, se refería sólo a la “*existencia personal de Heidegger*”: «Efectivamente, pienso que deberíamos retirar esa tesis esencial...; la verdad es que sólo la formulé al principio con la única finalidad de poder retirarla ahora (después de 400 páginas y un semestre de explicaciones, ¡ojo!). Pues en este tener que retirarla ahora expresamente se nos descubre también algo esencial, a saber que el filosofante (es decir, Heidegger) ha de situarse expresamente en la forma de existencia determinada por la *Haltung*, es decir, que el filosofar no es algo que se limite a pasar en general en alguna parte, o algo que pase «en si». Así que cuando al principio del curso dijimos que el filosofar pertenece a la existencia o *Dasein*, nos olvidamos de que en el fondo nos estábamos refiriendo a *nuestra existencia determinada* en todo caso por el posicionamiento, postura o *Haltung*» [IF, p. 424] Pero si esta «encarnación del *Dasein* o del *Existenz*» es la concreción que cabe esperar de la filosofía como acontecimiento único, es difícil evitar la impresión de la inanidad «objetiva» de la filosofía en tanto que conocimiento respecto a las ciencias. ¿Acaso está narrándonos Heidegger su salida del seminario católico como un abandono del pensamiento mítico como *Bergung* y su toma de posición como ser-en-el-mundo, es decir, su salida o “salto al mundo”, como un salto filosófico hacia la libertad, que sólo es posible mediante una toma de postura o *Haltung* respecto al mundo clerical que abandona y

que se escandaliza de ello? ¿Qué clase de liderazgo puede pretender la filosofía, cuando Heidegger se propone a si mismo como *exemplum*?

No es este el lugar de interpretar el pensamiento de Heidegger en toda su extensión. Su existencialismo se presenta como una praxis auténtica. Ya hemos rebatido la superficialidad de interpretar que su pretensión fuese de índole política y específicamente nazi. Más difícil sería dejar de diagnosticar cierta paranoia en sus alusiones al “liderazgo”. Al menos, ciertos delirios de grandeza exhala el texto final del semestre de 1928-29: «Con el filosofar (que ya sabemos que es el de Heidegger mismo) es como comienza la peregrinación por las alturas de la serie de alturas de los grandes. Y si a veces nos admiramos de que esos grandes ya no resulten influyentes o hayan dejado de influir, estamos olvidando que lo grande sólo puede influir sobre lo grande. Si entendemos eso, también recordaremos que es completamente inesencial que *prevalezcamos o no sobre los contemporáneos* o sobre otros, sino que lo importante es que nos aseguremos a nosotros mismos grandeza y magnificencia internas por la vía de derrotar nuestras propias quimeras». [IF, p. 426]. Ahora bien, en orden al problema que nos concierne, la filosofía ni es una ciencia, ni tampoco una cosmovisión, pero comparte con la primera una actitud crítica, desmitificadora, iconoclasta, cosa que reconoce Heidegger a su manera. Ciertamente que el individualismo pequeño burgués, que traslucen estos textos, queda superado por la insistencia de Heidegger, en el ser-con, en el *Mit-sein*, que remite a una comunidad, pero la historia de una comunidad concreta está anclada en la tradición, en los mitos originarios, de manera que esta insistencia en separarse de la ciencia, puede llevar aparejada una renuncia al rasgo crítico, disolvente y falsacionista de la misma. Y una vez excluida la ciencia, porque su actitud teoreticista queda denunciada como una manifestación existencial inauténtica, la primacía de la dimensión práctica es la clave para entender su pensamiento desde *Ser y Tiempo* hasta el propio giro que supone su Nietzsche.

Pero, ¿a qué clase de práctica se refiere Heidegger? [IF, p. 392]. Según algunos intérpretes, Heidegger estaría hablando de la *praxis moral* que indujo a Kant a formular el «imperativo categórico», de modo que su inversión de la modernidad, que tanto ha explotado el pensamiento “postmoderno” no sería más que un retorno a las fuentes ilustradas de Kant, pero a través de los procedimientos de la teología negativa, que habría aprendido en el seminario. Ahora bien, si Heidegger vindica la filosofía de una forma tan genérica que se identifica con el pensar existencial del hombre, entonces el hecho de que él sí haya prevalecido sobre muchos de sus “contemporáneos”, es un indicio de que el filosofar que interesa en este fin de siglo, en la actualidad, tiene la misma envergadura que el pensar. Y este es el reto.

BIBLIOGRAFÍA MÍNIMA

- AA.VV. (2000), *La filosofía hoy*, (Muguerza y Cerezo, eds.), Crítica, Barcelona
- AA.VV. (2001), “Heidegger”, *Sileno: Variaciones sobre arte y pensamiento*, Vol. 11, Dic.
- ARENDRT, H. (1969), «Martin Heidegger, octogenario», *Revista de Occidente*, nº 84, pp. 255-271
- BERCIANO, M. (1996), *La técnica moderna. Reflexiones ontológicas*, Universidad de Oviedo.
- BLUMENBERG, H. (2004), *Salidas de la caverna*, Machado Libros, Madrid
- BUENO, G. (1970), *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia Nueva, Madrid.
- BUENO, G. (1972), *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid
- BUENO, G. (1992-3), *Teoría del cierre categorial*, Vols. I-V, Pentalfa, Oviedo,
- DILTHEY, W. (1907) *La esencia de la filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1956
- DILTHEY, W. (1974) *Teoría de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Madrid.
- DUQUE, F. (2002), *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid
- FARÍAS, Víctor (1989), *Heidegger y el nazismo*, Muchnik, Barcelona.
- FEDIER, F. (1988) *Heidegger: anatomía d'un scandale*, Robert Laffont, Paris,
- HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe. (GA) I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Klostermann, Frankfurt/Main
- HEIDEGGER, M. (1996) *Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid
- HEIDEGGER, M. (2003), *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid
- HUSSERL, E. (1910) «Philosophie als strenge Wissenschaft», *Logos I (Nova, B. Aires, 1981)*
- HUSSERL, E. (1976) *Die Krisis der Euroäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Vol IV, Martinus Nijhoff, La Haya (Crítica, Barcelona, 1991)
- RICKERT, H.: «Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft», *Logos*, XV, 1926, pp. 222-37.
- SAFRANSKI, R. (1997) *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona,
- VILLACAÑAS, J. L (1996) *Historia de la filosofía contemporánea*, Akal, Madrid,
- WALDENFELS, B. (1992), *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Paidós Studio, Barcelona
- WEBER, M. (1919), *Wissenschaft als Beruf*, Tübingen (Versión española en *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1997)