

# DE LA DESTRUCCIÓN DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO PARTE INTEGRANTE DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO DE MARTIN HEIDEGGER

JORGE USCATESCU BARRÓN

## RESUMEN

En este estudio se elucida el concepto de la destrucción de la historia de la filosofía en el primer período de la filosofía de Heidegger (1919-1927). Además se muestra cómo es parte constitutiva del método fenomenológico heideggeriano y no un mero apéndice de su fenomenología. Ya en sus primeras lecciones empleó Heidegger el concepto de destrucción, pero ahí este término mentaba la destrucción de las objetivaciones distorsionantes de la vida preobjetiva. Unos años más tarde el término cobra su significado eminente, conservando, sin embargo, parte de su sentido primero, ya que la destrucción se entiende como el desmontaje de los conceptos tradicionales que impiden la elucidación del ser en cuanto ser.

Por último, basándose en las lecciones de Marburgo, el autor reconstruye la destrucción fenomenológica anunciada en *Sein und Zeit*, que no se llegó a publicar.

## ABSTRACT

In this paper the author explains the concept of destruction of the history of philosophy in the first period of Heidegger's philosophical development (1919-1927), and shows altogether how this is also a fundamental part of the Heideggerian phenomenological method and not a sheer appendix to his phenomenology. In the early lessons Heidegger used for the first time the concept of destruction, but this term means there destruction of misleading objectivations of the pre-objective life. Years after acquires the term its eminent meaning, but nevertheless it conserves partially the first meaning. Heidegger understood destruction as an *Ab-bau* of traditional concepts which preclude being *qua* being.

With the hitherto published lessons from the Marburg period the author tries to offer a picture of the phenomenological destruction that Heidegger announced in *Sein und Zeit*, but he never accomplished.

La tarea que me propongo en este estudio es tan simple como difícil. Sencilla parece la cuestión de explicar en qué consiste la destrucción, pero conforme vaya avanzando el análisis de este concepto se irán viendo con pareja diafanidad los problemas que surgen de lo profundo del proyecto que esta palabra esconde y el abismo que lo separa de una mostrenca reedición de la crítica a la metafísica occidental de cuño positivista o ilustrado. Se procederá, en primer lugar, a dibujar los contornos del método fenomenológico tal como lo entiende Heidegger, para después poder asignarle a la destrucción el lugar que le corresponde dentro de él. A continuación se pasará a examinar en qué consiste la destrucción, tanto de una forma directa como contrastiva. Por último, se analizará cómo se despliega, en sus líneas maestras, la llamada destrucción de la historia de la filosofía en el marco de la ontología fundamental de Heidegger.

Parejamente a la exposición del método fenomenológico de Heidegger y de su noción de destrucción se mostrará cómo el método filosófico en general no es algo ajeno al objeto de la filosofía, sino algo que emana de ella misma.

## 1. Del método fenomenológico en general

### *a) La lenta búsqueda del método fenomenológico en el período de concepción y redacción de Sein und Zeit 1919-1928*

Nadie que conozca, aunque sea de una manera somera o superficial, la ingente obra de Heidegger hasta la fecha publicada, podrá negar el importante peso que tiene en ella el elemento de reflexión y de explicación del método. Esta preocupación básica por el método en Heidegger se manifiesta tanto en las frecuentes reflexiones sobre el modo de proceder que de una manera explícita anteceden a los análisis filosóficos y a la interpretación de textos, cuanto en el modo en que los análisis se desarrollan. El rigor metódico aparece aún con más fuerza en su estricta aplicación, cuando no se hace ninguna reflexión explícita sobre él, porque el método se revela no como un instrumento extraño, sino como una parte integrante de la filosofía misma. Ni hay una primacía del método sobre el tema de la filosofía que anule todo desarrollo de la filosofía, ni un abandono del método en el ejercicio filosófico.

En su primer período, que abarca desde sus primeras lecciones de Friburgo (1919-1923) hasta sus lecciones como profesor extraordinario en la Universidad de Marburgo (1923-28), su filosofía se mueve en el ámbito de una fenomenología recibida de Husserl, que él, sin embargo, se encarga de reformular radicalmente a medida que va repensando sus elementos constitutivos a la luz de la cuestión fundamental de la filosofía: la pregunta por el ser. Por eso

en estas lecciones se ocupa primeramente de elucidar en qué consiste el método fenomenológico, no sólo exponiendo la versión que de éste da Husserl, sino también, sobre todo, presentando un replanteamiento completamente nuevo que obedece a las exigencias que entraña la pregunta ontológica.

En efecto, si echamos una ojeada al contenido de esas lecciones, testigos elocuentes del desarrollo del pensamiento de Heidegger en su marcha hacia la elaboración de la pregunta por el ser, advertiremos enseguida su enorme preocupación por apropiarse del método fenomenológico y de mantenerlo a salvo de las incomprensiones a que se veía expuesto.

En las lecciones de 1919<sup>1</sup> (GA 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*) anuncia Heidegger una ciencia originaria caracterizada, de un lado, por la circularidad – antecedente inmediato del llamado círculo hermenéutico–, ya que para la autoelucidación de la filosofía se presupone ya una idea de la filosofía (GA 56/57, 95-97); y de otro, por la pretensión de derribar de su pedestal a lo teórico, que ejercía su primado de modo tan absoluto que impedía un acceso directo y no distorsionante a lo originario.

Pero de una forma más directa y monográfica afronta el problema del método fenomenológico en su lección del semestre de invierno de 1919/20 (GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie*), donde retomando la idea de la *Urwissenschaft* cifra el tema de la fenomenología, así como el criterio para juzgar todas las descripciones, en el fenómeno originario de la vida fáctica, que es lo primeramente dado, anterior a las objetivaciones científicas que proceden de una des-vivencia de lo que primeramente se ofrece: el algo (GA 58, 107).

La lección del semestre de verano de 1920 (GA 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*) tiene por objetivo esclarecer el problema de la formación de conceptos fenomenológicos, pues la formación de conceptos –*Begriffsbildung* (Rickert)– es el rasgo distintivo de toda ciencia en general, en contraposición a las meras concepciones del mundo en boga. Presenta dos elementos del método fenomenológico: la destrucción, entendida como el desmontaje crítico de las objetivaciones, y la di-yudicación o discernimiento del grado de originariedad de lo propuesto. Este elemento de la destrucción no tiene que ver con la que iba a ser la destrucción de la historia de la filosofía, sino, sobre todo, con la reducción fenomenológica. La destrucción de las objetivaciones es la marcha de la filosofía primera en cuanto *Urwissenschaft* desde las objetivaciones teóricas a lo originario pre-teórico y pre-objetivado, que Heidegger llama *vida*. Así pues, la destrucción constituye el acceso a la vida originaria y preteórica.

---

<sup>1</sup> Las obras de Heidegger aquí utilizadas se citan por la *Gesamtausgabe*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1975 y sig.

Es el problema de la situación hermenéutica como punto de partida de la fenomenología en cuanto ciencia originaria el que pasa a ocupar el centro de las preocupaciones metodológicas de una lección profesada en el semestre de invierno 1921/22 (GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*), en la que se expone con todo lujo de pormenores la llamada indicación formal que pone en marcha el análisis fenomenológico proveyéndole de un horizonte interpretativo (GA 61, 31-35). Es en la última lección friburguesa del semestre de verano de 1923 (GA 63: *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, donde introduce el concepto de hermenéutica y describe, además, la fenomenología como un modo de la investigación filosófica que determina los objetos tal y como son ellos mismos (GA 63, 74). Pero, a su juicio, en la fenomenología se han deslizado elementos no acreditados, de otras corrientes filosóficas que desencaminan el ímpetu originario, por lo que urge el retroceso a las fuentes objetivas de la propia tradición filosófica en que se forjan esos conceptos que aún actúan inadvertidamente en el ejercicio filosófico (GA 63, 75).

En las lecciones de Marburgo se nota, en cambio, la amplitud cada vez mayor concedida al examen temático de los problemas, después de que el método fenomenológico hubiese quedado ya suficientemente perfilado en las tempranas lecciones. Por otro lado, se alcanza ahí también una mayor elaboración conceptual en la exposición del método, a la vez que se avanza en la delimitación cada vez más neta de la fenomenología heideggeriana frente a la husserliana. En su primera lección marburguesa del semestre de invierno de 1923/24 (GA 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung*) vuelve a explicar el concepto de fenomenología, distinto al de Husserl, quien deja sin plantear en su fenomenología la pregunta por el ser (GA 17, 48), ya que su motivación no es ontológica, sino gnoscológica, definida por la incesante búsqueda de un fundamento inconcuso del saber (certidumbre).

Aunque en la lección del semestre de verano siguiente de 1925 (GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*) consagra su primera mitad a una discusión a fondo del concepto de fenomenología propuesto por Husserl, toda presentación del método fenomenológico en la versión de Heidegger debe centrarse y basarse, sin embargo, en el examen minucioso de los parágrafos del 5 al 7 de su obra *Sein und Zeit* así como de las reflexiones iniciales de la lección del semestre de verano de 1927 (GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*), que contiene una exposición breve, pero fundamental, de los tres elementos del método fenomenológico preteridos en sus escritos anteriores hasta la fecha publicados.

b) *El método fenomenológico en las lecciones de Marburgo y en “Ser y Tiempo”: el modo de acceder al objeto y su exploración (construcción fenomenológica)*

Después de haber declarado como tema o cuestión fundamental de la filosofía la elaboración de la cuestión por el sentido del ser, Heidegger explica su método fenomenológico como vía de acceso y tratamiento del ser. Explicar la fenomenología en cuanto modo de tratar el objeto en general no es sino interpretar la máxima o principio de la fenomenología: “¡A las cosas mismas!”<sup>2</sup>, que, nada más lejos de enseñar una obviedad o un conjunto de verdades comunes que todo el mundo conoce y comparte sin más, se trata de una actitud o, mejor dicho, de un modo de estar en el mundo en su totalidad, en que se dejan mostrar las cosas tal cual son ellas mismas, en los límites que señalan sus modos de darse o de ofrecerse y sólo en ellos. De acuerdo con este principio, las cosas mismas se ofrecen tal y como son con anterioridad a toda teoría filosófica, científica, religiosa o política que pueda darse en el mundo histórico. La actitud fenomenológica se enfrenta a aquellas teorías y prejuicios que no hayan sido previamente sometidos al análisis ostensivo. De esta forma se descartan de la investigación filosófica todas aquellas teorías o constructos que no se acoplen a las cosas mismas, así como se prohíbe la asunción de conceptos que no hayan sido previamente aquilatados en la donación originaria de las cosas mismas<sup>3</sup>. Con tanto mayor fuerza quedarán excluidos todos aquellos problemas que se revelen como falsos y que hayan empañado la limpia mirada fenomenológica.

En suma, puede concluirse que la fenomenología es la descripción de algo originariamente dado tal cual es, en la medida en que se ofrece a la mirada inspectiva. Ahora bien, ¿qué es el aparecerse mismo?, ¿cuál es el objeto de la fenomenología?

Para esclarecer el concepto previo de la fenomenología debe analizarse qué es el fenómeno en general<sup>4</sup>. Fenómeno es lo que se muestra tal como es en él mismo, de una forma tal que deje translucir lo que es él, sea en una percepción sensible, sea en una percepción apriórica, se trate de una objetivación o no. Aquí se ofrece la delimitación del concepto formal de fenómeno en cuanto “algo en general”. De momento no se prejuzga el contenido del fenómeno, sino sólo se dice el modo en que se da. De este concepto formal de fenómeno debe dissociarse el concepto vulgar, por lo demás muy extendido, que identifica el fenómeno con lo que se muestra en el acceso de la percepción meramente sensible. Pero ni uno ni otro pueden asimilarse al llamado concepto fenomenológico, que hace del ser el fenómeno por excelencia, porque, en sentido estricto, la fenomenología es el método de la ontología. La fenomenología es una descripción de lo que las cosas son, de lo que el ser es en sí mismo.

---

<sup>2</sup> *Logische Untersuchungen*. 2ª edición. Max Niemeyer. Halle, 1913: II/ 1, § 2, 10.

<sup>3</sup> SuZ 27-28.

<sup>4</sup> SuZ 28-31; GA 63, 67-77; GA 17, 6-13; GA 20, 110-115.

Del otro lado está el *λόγος*, entendido primeramente como el discurso sobre el fenómeno. Antes de todo hay que indicar que este discurso es posterior a un hacer manifiesto u ostensible el fenómeno mismo a partir de él: *λόγος* es, sobre todo, *λόγος ἀποφαντικός*, un discurso que muestra lo que es algo tal cual es en sí mismo. Ahora bien, el discurso ostensivo tiene la estructura de la síntesis o combinación, pero no de dos representaciones, como muchas teorías del juicio defienden, sino en el sentido de hacer ostensible algo como algo. De ahí que el discurso ostensivo pueda ser verdadero o falso, si respectivamente muestra algo como algo, siéndolo en efecto, o muestra algo como algo, no siéndolo.

En la descripción fenomenológica no se enumeran las notas que se muestran, sino se da una interpretación (*Auslegung*), que es dejar ver algo, mostrando su sentido, porque lo interpretado se muestra tal como es en sí mismo, siendo proyectado sobre el horizonte de sentido. Sólo a partir de éste puede interpretarse lo que se aparece.

En la definición previa y, por lo tanto, provisional de ontología se ha ido paulatinamente perfilando el contorno conceptual del método. La ontología necesita un modo adecuado para enfrentarse al ser, el problema básico de la filosofía; es decir, un método que prefigure o esboce el ser como tema. El método y la ontología o filosofía son uno y lo mismo, y esto no puede ser de otro modo, ya que el método, en cuanto acceso al objeto de una ciencia, constituye parte esencial de ésta. El método, fenomenológico significa primariamente la exploración, la investigación de las cosas, y no en modo alguno el qué de esa exploración; pero como la investigación del ser está prefigurada y viene exigida por el objeto mismo, el ser, la fenomenología no es un instrumento de la ontología, de la elaboración de la pregunta por el ser, sino que es ella misma ontología.

### *c) Modos de acceder al fenómeno: el lugar de la destrucción en el método fenomenológico*

Debido a un rasgo característico del ser que se muestra al estar-ahí en el mundo, al ocultarse detrás de los entes con los que el estar-ahí en el mundo se las ha, la fenomenología no sólo es un modo de tratar el ser, o sea de hacerlo ostensible, sino, primeramente, de acceder al ser en cuanto fenómeno que se oculta y que resulta difícil de afrontar (la ocultación o distorsión como concepto de fenómeno). Al modo de acceso de la fenomenología le corresponden tres elementos básicos: la reducción, la construcción y la destrucción<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Heidegger, GA 24, §5; GA 2, §6. En *Sein und Zeit* no menciona dichos elementos con estas denominaciones. Expresamente hace mención de la destrucción (§6), pero, al cifrar la tarea de la ontología en resaltar el ser del ente (*Abhebung des Seins von Seiendem*) y en la explicación del ser (*Explication des Seins*) mienta la reducción y la construcción respectivamente. Además, en un lugar más abajo (SuZ 36), habla de *Ausgang*, *Zugang* y de *Durchgang durch die herrschenden Verdeckungen*, que coinciden, por este orden, con la reducción, la construcción y la destrucción.

Obsérvese que la destrucción tal como se presentaba en las primeras lecciones se reparte, en este estadio más maduro de pensamiento, en estos tres elementos del método fenomenológico, pues en todos yace el momento de la desobstrucción del fenómeno de ser.

En la reducción, la mirada fenomenológica, en cuanto mirada paradigmática que encierra en sí lo que es toda mirada, se dirige, por lo pronto al ente, bajo la dirección anticipativa de la noción previa del ser, que hace posible todo encuentro con un ente cualquiera. Se dirige a la constitución del ser de ese ente dado, su ser, co-tematizando el propio ente, que en modo alguno queda suprimido o anulado. Se desliza, por tanto, sobre el ente en dirección al ser, sin suprimir a aquél, a la vez que fija la co-pertenencia del ser y del ente. Aunque la expresión, “reducción”, procede de Husserl, quien la emplea para designar aquel elemento básico de su versión –eso sí, primera cronológicamente– de la fenomenología, en la cual la reducción venía a concebirse como la superación de la actitud natural por la mirada fenomenológica y el encaminamiento simultáneo a la esfera propia trascendental de la subjetividad como donadora de sentido de toda intencionalidad; en la retracción de la mirada del ente al ser se parte del ente tal como se da en sí mismo, sin desactivarse o desejercerse cotidiano. La mirada fenomenológica, al encontrar el ente en la cotidianidad, tiene también que hacer ostensible esa estructura primera de encuentro con lo real, tiene que analizar la cotidianidad como forma primera del estar en el mundo. Sin embargo, en la cotidianidad hay una tendencia a relapsar en el ente con el que uno se encuentra, de tal modo que el concepto cotidiano de ente se irradia a las demás regiones de ser. Con la mirada fenomenológica, esa tendencia básica del estar-ahí al ente –relapso en el ente (*Verfallen*)– se invierte. La reducción ontológica parte de la cotidianidad, la obtiene como suelo inicial de su exploración, pero se entiende, a la vez, como una lucha contra la tendencia esencial de la cotidianidad que trata de desviar esa mirada a los entes que salen al encuentro y de distraerla de la dirección ocular que mira al ser de esos entes dados cotidianamente. En esta retracción de la mirada se verifica, por lo tanto, una reversión al ser, al invertir la tendencia, insita en el estar-ahí, a afanarse con los entes olvidando así al ser.

Además, como la estructura del ser se vertebra en dos momentos básicos, el ser-qué y el ser-cómo, es decir, la esencia y existencia, no es posible prescindir de ninguno de ellos. Entender como posible esta separación viene a identificarse también con el olvido de la llamada diferencia ontológica, ya que sí se puede separar un ente de otro, pero no el ser-qué del ser-cómo. Se trata de momentos del ser copertenecientes (GA 26, 229).

En resumen, en la reducción ontológica se inaugura la diferencia ontológica y se obtiene el plano del ser dentro de la investigación ontológica. Sólo

así se traspasa el umbral de lo óntico para ingresar en el dominio del ser y de sus notas características, y se aleja el peligro de un tránsito a otro género, es decir, el retroferir el ser a un ente, como sostiene la ontoteología. El ser no es explicable a partir de un ente, el ser no es causado por un ente (SZ pp. 6 y 208). De todo esto se desprende que la reducción es, en el fondo, un des-obstruir el ser sepultado entre los entes. En la reducción resuena sobre todo lo que en las primeras lecciones llamaba destrucción de las objetivaciones o retroceso a lo originario.

A la reducción sigue otro elemento básico del método, aún si cabe más importante. Al trabajo negativo de la reducción ontológica consistente en distraer la vista del ente y atraerla al ser, se contrapone la tarea positiva de la construcción, que estriba, en cambio, en la exploración ostensiva de la estructura misma del ser en la riqueza de sus notas y rasgos, una vez des-obstruido el ser de entes. La construcción hace ostensible, abre la estructura del ser, su sentido, sus modificaciones y derivados. Debemos apartar de este término las connotaciones que se nos agolpan cuando lo pronunciamos, y que vienen a situarlo en la proximidad semántica de substrucción o construcción imaginaria y fantástica sin fundamento en la realidad. Nada más lejos está de la invención o de la fabricación del ser con materiales dados previamente, como sugiere el término romance, ya que es el esbozo (*Entwurf*) o proyecto de ser sobre el horizonte de su sentido, esto es, una ex-plicación o despliegue de su idea (ser-qué, modo de ser, ser cual, el hecho de ser, ser posible y ser efectivo, ser veritativo, el “algo”, la nada).

En efecto, se verifica una circularidad necesaria dentro del despliegue de estos dos momentos del método fenomenológico. No hay reducción sin construcción, ni ésta sin aquélla. No se ejecuta la reducción si antes no se ha iniciado, aunque sea levemente, la construcción o explicitación del ser, pues sólo entonces la mirada fenomenológica se puede deslizar del ente al ser. Como el ser en cuanto fenómeno no se manifiesta a sí mismo tal como es por la ocultación, la fenomenología acude a un tercer elemento que pueda ir desobstruyendo el fenómeno del ser, pero esta vez en sus modulaciones histórico-filosóficas. Este tercer momento del acceso al ser recibe el nombre técnico de destrucción.

## 2. La destrucción

### a) Sobre el concepto de destrucción en las primeras lecciones del período de Friburgo

Sorprendentemente introduce Heidegger el término “destrucción fenomenológica” en fecha muy temprana, en la lección del semestre estival de 1920 (GA 59, 29-30), como reacción frente al radicalismo ínsito también en la fenomenología que la llevaba a pensar que en la filosofía era posible un partir de cero, un hacer tabla rasa de todo lo anterior, punto también compartido por el empirismo (Locke y Hume) y por el racionalismo cartesiano al unísono. Concibe la destrucción fenomenológica no como explicación de palabras más o menos oscuras o el perfilamiento más riguroso de conceptos – característica de la fenomenología objetivante de Husserl–, sino, sobre todo, como esclarecimiento de los conceptos fundamentales<sup>6</sup>. Esto exige el desvelamiento de la situación fáctica en que se fraguan esos conceptos. A la destrucción le es propia una dirección que prefigura el camino hacia esa situación originaria (GA 59, 35: *vorgiffsgebunden*).

Pero aquí maneja una segunda acepción de la destrucción entendida como la recuperación de la vida originaria misma, ya que a ésta subyace una tendencia connatural a ocultarse y distorsionarse que la aísla de su origen mismo; esta destrucción correspondería a la reducción del ente humano a su *Sorge* o ser. La destrucción fenomenológica está doblemente motivada: por la historicidad de la situación vital y por la distorsión de la existencia fáctica en su originariedad (GA 59, 185). Se reconoce la destrucción en este último sesgo en los análisis anteriores, que culminan en la llamada hermenéutica de la facticidad, es decir, en el esclarecimiento de lo que es el ser de la situación vital, a contracorriente de esa tendencia básica del estar-ahí a afanarse con los entes que lo desvía de su ser auténtico.

En suma, en estas tempranas lecciones se entiende por destrucción, antes bien, el proceso fenomenológico de desenmascaramiento o desescombros de las objetivaciones que se han superpuesto a la vida originaria, que es primordialmente vida preteórica. Así pues, la destrucción no es sino el ejercicio mismo de esa ciencia originaria llamada fenomenología, que muestra las cosas tal y como son en sí mismas, sin tergiversaciones. Será en las lecciones de Mar-

---

<sup>6</sup> En este sentido habla en la lección anterior de la llamada destrucción crítica de las objetivaciones para obtener lo primariamente dado (GA 58, 255).

burgo cuando este término se perfilará en el significado que cobra en *Sein und Zeit* como desmontaje de las obstrucciones objetivantes del concepto de ser en la historia de la filosofía.

Sin mencionar el término “destrucción”, pero indudablemente pensando en él cuando habla del *kritischer Abbau der Tradition* (GA 63, 76) en el semestre estival de 1923; en su última lección del primer período friburgués indica que los fenómenos tienen que darse ellos mismos tal cual son en sí conforme al modo que la fenomenología trata los fenómenos, pero reconoce que tales fenómenos están vistos en un horizonte determinado por conceptos recibidos. Justamente este desmontaje se entiende como un volver a los fenómenos mismos tal cual son en sí, aligerados de las capas depositadas por la tradición. En el semestre siguiente de invierno 1923/24, en su primera lección de Marburgo, emplea por vez primera el término destrucción en el significado eminente del término, al aplicar el ya mencionado desmontaje crítico de las obstrucciones, esta vez del estar-ahí, es decir, de la conciencia cartesiana (GA 17, § 23-28).

#### *b) La delimitación del concepto de destrucción fenomenológica*

Tras este repaso de la configuración paulatina del concepto de destrucción en las lecciones anteriores a *Sein und Zeit*, puede ofrecerse nítidamente el contorno y el torso de la destrucción como elemento del método fenomenológico. Son dos motivos los que hacen perentoria la destrucción de la historia de la filosofía: la acción e influencia de la tradición filosófica en el ejercicio actual de la filosofía, que se auxilia no sólo de conceptos, sino también de convicciones transmitidas por la tradición filosófica, cuyo alcance apenas es aquilataado o comprobado, y en segundo lugar, el carácter histórico del estar-ahí. Ambas motivaciones están entrelazadas.

Examino ahora el primer motivo. Como el filósofo maneja conceptos y planteamientos transmitidos y legados por la tradición filosófica, pero no acendrados, la destrucción fenomenológica en cuanto comprobación de ese instrumental conceptual es una forma de ejercer la máxima de ir a las cosas mismas, ya que la vuelta al pasado filosófico se entiende en términos de un regreso a la experiencia originaria de la que brotaron determinados conceptos o aspectos en cuyos horizontes la cosa misma se mostró tal cual es en sí misma. Así la filosofía en cada momento histórico tiene por tarea el apropiarse originariamente de estas posibilidades.

Hay que hacer notar que, en general, todas y cada una de las historias de la filosofía que se han escrito, sean generales o traten de un período determinado: antigüedad, escolástica, idealismo alemán, encarnan expresa o tácita-

mente una concepción tanto de lo que es la filosofía como de la historia de la filosofía misma. Esto obedece a la exigencia imperativa de seleccionar el material a disposición cribando lo filosóficamente relevante de aquello que no lo es, para lo cual debe operar sobre el material una idea preconcebida de la filosofía. Sólo es posible ensamblar e imbricar las exposiciones de los distintos sistemas y doctrinas filosóficas que se suceden en el tiempo, si a esa historia de la filosofía le subyace una cierta noción previa de lo que es ese decurso de la historia de la filosofía, de sus causas y de las “leyes” o regularidades de ese movimiento general, por muy deficientemente que se haya elaborado dicha noción.

En la idea heideggeriana de la destrucción reconocemos estos imperativos de toda historia de la filosofía realmente filosófica. Heidegger no se aproxima a ella indiscriminadamente, sino escoge aquellos momentos históricos, aquellos autores y, sobre todo, aquellos textos en que se formula nítidamente la cuestión del ser o haya, al menos, implicaciones ontológicas de gran calado. Es la historia de la filosofía que no se ocupa de todo el pasado filosófico, sino sólo de lo clásico en el sentido de lo monumental y grandioso filosóficamente que marque un punto de inflexión en el decurso de la historia de la filosofía. Únicamente considerando las cumbres del pensamiento frente a los valles cotidianos y comunes por donde fluye, sin sobresalto, el curso de la filosofía, se puede comprender cabalmente su trayectoria intelectual y llevar a cabo cumplidamente ese repaso de la ocultaciones del ser<sup>7</sup>. Con todo, pese a las semejanzas de la destrucción con las historias de la filosofía al uso, posee el rasgo muy peculiar de sostener la tesis de la obstrucción del fenómeno ser en todos los estadios anteriores. Pero no se trata, pues, de juzgar la historia de la filosofía desde un punto de vista.

Frente a esta distorsión que la filosofía desde un hoy concreto opera sobre el pasado filosófico, la destrucción respeta el derecho propio de cada sistema filosófico, de cada planteamiento, y trata de fijar sus límites y su alcance, alejándose, empero, de todo eclecticismo o “ausencia de punto de vista”, tal y como ocurre en la doxografía.

La historia doxográfica de la filosofía conceptúa la historia como el acervo acumulativo de opiniones expresadas por filósofos, acerca de todo lo divino y lo humano. En su ejercicio, tal historia de la filosofía se ciñe a contar lo que estos filósofos han dicho, tomando esta galería de opiniones o bien como una sucesión de estupideces y errores, o bien como un encade-

---

<sup>7</sup> Sobre la historia monumental en general cfr. Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, n. 2, en *Kritische Studienausgabe* (KSA) ed. Colli-Montinari. Berlín. DTV-Walter de Gruyter. 1980: I 258-265.

namiento de opiniones todas ellas igual de venerables. En esta perspectiva, la filosofía en sus distintos momentos históricos se convierte en objeto del estudio anticuario como parte integrante de la cultura humana, de la formación del espíritu. Así la historia de la filosofía se transforma en un apéndice de la historia de la cultura, sin conexión con el ejercicio mismo de la filosofía. Su ejercicio es erudición piadosa que venera y conserva lo pasado en cuanto pasado, sin cribar lo grande de lo pequeño, perdiéndose así el sentido de lo monumental<sup>8</sup>. Con esta mera doxografía no puede confundirse la destrucción, por más importante que sea el hacerse con la información precisa que permita valorar mejor al autor o al planteamiento filosófico estudiado.

En el desmontaje crítico de la historia de la filosofía no importa tanto desarmar los sistemas filosóficos mismos, sino desvelar el horizonte interpretativo de determinados conceptos básicos que se sedimentan y operan en problemas o planteamientos concretos de problemas filosóficos y configuran el armazón mismo de los sistemas y de sus argumentaciones. Pues nada hay más alejado y extraño a la destrucción fenomenológica que la pasión por refutar o redargüir contra los argumentos aducidos por los filósofos a fin de robustecer sus propias tesis, ya que un sesgo tal en la historia de la filosofía o en la consideración llana de las opiniones filosóficas ajenas y contrarias sólo puede haberse originado en la peregrina idea de que los grandes filósofos se equivocan en los pasos de sus razonamientos. Si hay algún lugar natural para el yerro, no se lo podrá ubicar ciertamente en la inferencia o en el silogismo, sino en el punto de partida o de arranque: en las premisas y en el horizonte básico del que emergen los conceptos también básicos y fundamentales que estructuran la contextura íntegra del sistema filosófico en que tales argumentos se llevan a cabo. Así, cuando se trata de la conciencia cartesiana, la mirada destructiva se desplaza a desentrañar el origen de este concepto fundamental de Descartes (*res cogitans*), cuyo esclarecimiento trae inmediatamente consigo el subsiguiente descubrimiento de toda la ontología cartesiana, aún deudora de la ontología escolástica hasta extremos insospechados, y no a rebatir la argumentación cartesiana en sus pasos.

Pues bien, Heidegger deslinda nítidamente su método filosófico del método problemático que asumió, por ejemplo, Hartmann dentro de la corriente neokantiana de la filosofía. Para Nicolai Hartmann<sup>9</sup>, la historia de la filosofía

---

<sup>8</sup>Sobre la historia anticuaría cfr. Nietzsche, op. cit. I 265-269.

<sup>9</sup>Zur Methode der Philosophiegeschichte", en *Kant-Studien* 15 (1909), 459-485, ahora en *Kleinere Schriften*. Berlín Walter de Gruyter, 1955-57: III, pp. 1-22.

no aparece como un caos amorfo y sin unidad, sino que son los problemas filosóficos que de las más variadas formas se han planteado a lo largo de la historia de la filosofía los que actúan de vínculos entre la historia y la filosofía misma, cuya naturaleza es en sí problemática<sup>10</sup>. El problema aparece, pues, en la perspectiva de la continuidad del desarrollo de la historia y, a la vez, como punto de intersección de lo sistemático y de lo histórico: es el punto fijo e inamovible del decurso de la filosofía y de los filósofos en su individualidad<sup>11</sup>. Es justo el problema el que dona el punto de vista con que cabe aproximarse al material allegado en el ejercicio de la erudición filosófica. Pero, a juicio de Heidegger, quien, no obstante, destaca la aportación de la escuela neokantiana a la comprensión coherente de la historia de la filosofía, es la noción misma de problema tal como se formula habitualmente lo auténticamente problemático. En la pregunta, en cambio, todos sus elementos caen en la cuestionabilidad (*Fraglichkeit*): el ente preguntado mismo (*das Befragte*), el sentido de lo preguntado o *das Erfragte* y el ser preguntado (*das Gefragte*). En el problema, en cambio, el horizonte mismo del planteamiento problemático es lo que no se cuestiona, sólo se cuestiona el problema mismo (GA 17, 77-79).

Parejamente la destrucción de la historia de la filosofía se distingue de la concepción histórica de la filosofía que sostiene Hegel en sus *Lecciones de historia de la filosofía*. Para Hegel, la historia de la filosofía no es un sucederse de sistemas filosóficos, sino un proceso dialéctico en que cada momento de la historia de la filosofía está en ciernes en el momento anterior. La historia de la filosofía es concebida, pues, como una sucesión de momentos en que a una tesis se le opone una antítesis que la niega, generándose así una síntesis en que se superan, sin aniquilamiento, los momentos anteriores. En esta concepción dialéctica de la historia de la filosofía cada sistema filosófico generado en un momento histórico dado no es casual, sino que obedece a esa ley dialéctica que rige el fluir histórico y la misma historia de la filosofía, de modo que cada sistema filosófico resulta necesario en la marcha histórica de la filosofía. Filosofía e historia no son tampoco, para Hegel, elementos autónomos. Aunque la idea de la destrucción de la historia de la filosofía comparte este último punto con la concepción hegeliana, dista de ésta en la visión dialéctica, ya que, para Heidegger, la entera historia de la filosofía es la historia del olvido de la diferencia ontológica.

Por último, debe destacarse aquí que la destrucción está motivada únicamente por la pregunta por el ser. El ejercicio de la reducción fenomenológica como ejecución de la diferencia ontológica y la construcción del concepto de

<sup>10</sup> KS III, 15-16.

<sup>11</sup> KS III, 10.

ser hace posible la destrucción de la historia de la filosofía misma. Por esta razón, la segunda parte de *Ser y Tiempo* no redactada por Heidegger debía exponer la destrucción. Ésta tiene que elucidar el planteamiento de la pregunta por el ser en sus modulaciones históricamente dadas en el curso de la historia del pensamiento, sin dejarse llevar ni por ánimo de refutación, al tener por falso todo lo anterior desde el punto de vista adoptado, que oficia de atalaya inexpugnable; ni tampoco por la crítica a la metafísica de cuño positivista o materialista, entre otras cosas porque a este planteamiento subyace una metafísica, la de lo dado, incapaz de comprender la cuestión del ser. Sólo así se explica que la marcha de la destrucción únicamente se encamine a desentrañar la situación fundamental, presidida por un determinado concepto de ser, y no derrote hacia otras cuestiones en las que las historias de la filosofía al uso se demoran. Pues la motivación indica el curso por el que va a marchar el discurso, excluyendo, a la vez, otras vías.

¿Cómo se funda el ejercicio de la destrucción en el estar-ahí? La posibilidad del ejercicio de la destrucción de la fenomenología descansa en la propia historicidad del hombre mismo y del filósofo, que no parte en ningún momento de cero, sino de unas posibilidades ya dadas o entregadas por la tradición filosófica. En el marco de estas posibilidades fácticamente transmitidas, que influyen y determinan la interpretación propia del estar-ahí, se va desplegando ese mismo estar-ahí, y van configurándose los conceptos fundamentales. El estar-ahí es un ente histórico, eventual, es lo que ha sido. Este haber-sido no es algo que el estar-ahí vaya arrastrando como una carga impuesta, de la que bien pudiera desprenderse, sino que se trata de un rasgo esencial del estar-ahí, que no sólo constituye la presencia del estar-ahí, sino que se proyecta en lo porvenir, en el no-ser-aún.

El existente humano es un haber-sido que asume y recoge las posibilidades entregadas por la tradición, sea de un modo implícito o explícito. En efecto, el estar-ahí puede obrar de las siguientes formas respecto a las posibilidades de experiencias legadas por el pasado: o bien asume las posibilidades de existencia y experiencia del pasado de modo inexpresso existiendo conforme a ellas, o bien puede ejercerlas expresamente (repetición). Pero cabe también una tercera posibilidad, que es la interpretación y tematización expresa de las formas pasadas de existencia, asumidas por el conocimiento histórico propio de la historiografía como ciencia exegética de lo pasado. Esta asunción expresa y explícita de las posibilidades de experiencias sidas puede darse o bien como un relapso en ellas, al ser tales experiencias ejercidas en el marco previamente esbozado y legado por la tradición misma, o bien pueden ejecutarse en el modo originario de la apropiación, al operar un horizonte interpretativo nuevo, ligado a la situación coetánea.

La repetición es la postura que el filósofo debe asumir en relación con la tradición. Debe repetir explícitamente esas posibilidades que le han sido legadas, para no relapsar en las preguntas y respuestas del repertorio de la tradición. No se trata de una vuelta romántica a los orígenes, una repriminación reconstructiva y nostálgica de una edad de oro de la filosofía esfumada que no se nos ha escapado aún del todo y que urge recuperar perentoriamente. No puede ser vuelta a lo pasado, porque ahí actuó el olvido del ser. La repetición es, ante todo, un ir desescombrando las capas que se han superpuesto al ser a lo largo de la historia de la filosofía. Así tenemos ya descrita de forma provisional, a modo de indicación formal, la destrucción fenomenológica, que es la apropiación originaria de los conceptos fundamentales y de las experiencias y de sus posibilidades legadas por la tradición. Su tarea positiva consiste en develar el origen, la procedencia de los conceptos fundamentales de la ontología tradicional, es decir, en hacer ostensibles los conceptos de ser subyacentes a cada una de las distintas configuraciones eventuales de la ontología en su acontecer histórico.

En el ejercicio de la destrucción obra la convicción de que la pregunta por el ser en general no ha sido elaborada expresamente por la tradición filosófica ni tampoco se ha tematizado la conexión esencial entre ser y tiempo; de ahí que la destrucción sea, sobre todo, una interpretación de la historia de la ontología tomando como fondo el concepto de tiempo, desde Kant a Aristóteles. Esta convicción deberá ser, sin embargo, acreditada en el ejercicio de la misma destrucción de la historia de la filosofía.

Asimismo, anima esta idea de la destrucción el principio hermenéutico de que el intérprete puede entender mejor el texto que su propio autor. Esta tesis se fragua en la ciencia hermenéutica y la expresa ya Schleiermacher, pero algunos receptores de la idea creyeron que esto obedecía al conocimiento de las leyes psicológicas que imperan en el proceso de creación literaria. Ahora bien, esta interpretación de la idea básica de la superioridad del intérprete con respecto al autor del texto es tan poco adecuada como la tesis diltheyana de la congenialidad en cuanto recreación poética de lo ya dado. Pero este principio hermenéutico, impoluto de interpretaciones psicológicas, expresa, en realidad, una máxima de la interpretación de textos filosóficos que se interesa por las cosas mismas y no por la mera interpretación filológica, que, por lo menos, representa un estadio imprescindible en la exégesis.

En tercer lugar, la repetición o apropiación originaria de las posibilidades de experiencia sólo es posible a partir de las posibilidades que se dibujan en el futuro de una situación hermenéutica concreta y actual. Heidegger dice en relación con la repetición que es una transmisión expresa, es decir, un retroceso o vuelta atrás a la posibilidad existencial que fue, pero fundada en la resolución precursora fijada en lo futuro, para evitar así una vuelta atrás romántica

o un desprecio por el pasado (SuZ 385-386). Ese futuro no es otro que la idea de ser soterrada en la tradición pasada. Pero la destrucción se ejerce también en un presente entendido como instante estelar u ocasión – *Gegenwart*–, sostenido por el futuro y el pasado–, que desenmascara la propia actualidad (el hoy) filosófica relapsante en lo público y lo manido. Por eso Heidegger concibe la destrucción no tanto como una crítica o vituperio del pasado, por su incapacidad manifiesta de plantear la cuestión del ser- y es en este sentido como habría que interpretar la historia crítica elaborada por Nietzsche<sup>12</sup>, que, aplicada a la historia de la filosofía, esta “destrucción crítica” consistiría en el juicio condenatorio de todo el pasado filosófico desde un punto de vista presente, sin piedad ni veneración por lo augusto y lo pasado– cuanto como crítica de la actualidad filosófica que precisamente olvida o tergiversa el pasado filosófico. La recuperación del pasado que obra la destrucción fenomenológica es siempre crítica (GA 17, 119), y no sólo en el sentido usual, sino por ejercer la criba fundamental: la diferencia ontológica.

Abundemos algo más en el concepto de experiencia fundamental, que es como el hogar o la fuente de todos los conceptos fundamentales de una filosofía. En suma, la tarea de la destrucción de la filosofía estribará en demostrar o acreditar, levantar acta del origen o fuente de la que manan los conceptos fundamentales, es decir, delimitar los contornos y los contenidos básicos de aquella experiencia fundamental de una filosofía, de un filósofo y de una época filosófica, a cuyo socaire se fueron forjando esos conceptos fundamentales, esos problemas y argumentaciones principales. En definitiva, la destrucción revela la situación básica en que se desarrolla esa experiencia fundante.

En toda situación se traza un contorno que encierra no sólo parte del todo de la realidad, excluyendo el resto, sino también una serie de aspectos o perspectivas que quedan tras la exclusión. A ese perfil trazado por la situación le corresponde ciertamente un contenido concreto y determinado. Merced al contorno y al torso de la situación hermenéutica, cada concepto que se despliega en el horizonte de la situación muestra su contorno y su torso propios, o sea aquellos rasgos que lo contradistinguen de otros conceptos dentro del marco general establecido por el propio horizonte de la situación. Este horizonte interpretativo de la situación fundamental filosófica, a cuyo abrigo se van alumbrando los planteamientos filosóficos y aduciendo argumentos en favor o en contra de tesis sostenidas, está presidido por la noción previa de ser, de la que se estructuran los llamados conceptos fundamentales o el armazón conceptual de cada sistema filosófico. Tanto el horizonte interpretativo como los conceptos fundamentales encauzan, limitan, las posibilidades o vías de afrontar las

---

<sup>12</sup> Cfr. op. cit., KSA I 269-270.

cosas en el tráfago con el mundo. Sólo en ese horizonte es posible la donación o modo de darse previo de lo que sale al paso, que se dona en una visión previa, que es, a su vez, guiada por esa noción de ser previa y fundamental, directriz de toda experiencia óptica. La situación reúne, en suma, el horizonte o pre-concepto del ser, la predonación de lo que entra en ese transfondo implícito de sentido y la visión o perspectiva previa en que eso mismo viene a ser captado<sup>13</sup>, pero también la comprensión del estar-ahí de sí mismo. No hay situación en que esté el estar-ahí sin que éste no se comprenda de algún modo a sí mismo, si no sería impracticable todo habérselas con las cosas mismas.

Aunque el concepto de situación denote una dimensión netamente espacial, es innegable que se vincula también con el tiempo. La dimensión temporal de la situación se desvela, por el contrario, en la propia aprioridad o anterioridad de los tres elementos que la constituyen esencialmente: pre-concepto, pre-donación, pre-visión y, además, en el hecho patente de que toda situación se sustenta en un momento presente, extendiéndose tanto en un pasado y lo "sido", donde se muestra su carácter de estar anclada en lo pasado, como en un futuro, sobre el que se proyecta.

En una ojeada a la historia de la filosofía cabe observar oscilaciones y variaciones en las filosofías mismas, por lo tanto, también una sucesión de experiencias fundamentales que subyacen a cada configuración de la filosofía, ya que también la experiencia se modula históricamente. Este cambio no obedece a que la experiencia se haya agotado, a que su riqueza se haya consumido, porque siempre es posible re-petir, re-pristinar la experiencia pasada en cuanto actual de una forma más radical, si bien a partir de la experiencia presente, que se proyecta sobre el futuro. Antes al contrario, se explota más radicalmente alguna línea directriz inscrita en esa experiencia que hace que los límites de ésta y su contenido se transformen por completo. Ahora bien, con ello no se afirma el surgimiento de algo completamente nuevo, no anunciado previamente en lo anterior, sino que se trata de la explicitación o ex-plicación de lo plegado o cerrado sobre sí mismo en un pliegue de la experiencia pasada.

La experiencia básica no puede confundirse con una cosmovisión vigente o un repertorio de ideas también vigentes, a las que la filosofía sí se puede oponer promoviendo otras ideas contrarias, ni con el repertorio de opiniones, teorías y tesis sobre las cosas mismas que hayan emitido los hombres, fueran cien-

---

<sup>13</sup> SuZ 150: *Vor-griff, Vor-habe, Vor-sicht*. Ya en 1919 (GA 56/57) elabora estos conceptos básicos de la situación hermenéutica. En un pasaje (GA 56/57, 116-117) en que, comparando el *quid* o algo premundano con el algo formal, dice que de aquél que es un concepto previo (*Vor-griff*), y de éste que es ya un concepto objetivado (*Begriff*), explicando de paso el término *Vorgriff* como tendencia y el *Rückgriff*, que interpreta como *motivación*.

tíficos, filósofos. No es la opinión común, los tópicos; tampoco se identifica, en segundo lugar, con el sentir de cada época o conciencia histórica, ni menos aún, en tercer lugar, con la opinión o convicciones que tiene cada hombre individual de sí y del mundo en medio del cual se halla. Experiencia, en este sentido, equivale al término ya analizado de cosmovisión o visión del mundo. La experiencia básica es algo fundamental que da base, fundamento, tanto al trato con las cosas como a la concepción común y "personal" de la totalidad de los entes. Nada más lejos de la idea de mentalidad o de forma de inserción histórica de cada época en el tiempo en que vive, y de un concepto vaporoso de experiencia básica, aderezada con elementos ónticos<sup>14</sup>.

Ciertamente, como la filosofía en su marcha no es ajena a los condicionantes históricos a otros elementos de la cultura que interactúan entre sí, puede afirmarse que la filosofía es hija de su tiempo, pero ¿en qué sentido y hasta qué punto eso es así? Su carácter histórico como ejercicio de la actividad humana referida a la realidad en cuanto realidad hace que sea algo histórico, eventual. Aunque los acontecimientos históricos, las edades históricas en que la filosofía se distiende en el tiempo, incidan sobre ella, la moldeen, y ella misma, a su vez, responda a los retos de los tiempos sea de una forma exitosa o decepcionante, no es algo más que se inmerja en la corriente de los acontecimientos históricos, porque su objeto es la realidad en cuanto tal. Tampoco hay una conexión de necesidad entre el estado cultural e histórico de un pueblo con la filosofía en ejercicio. De poco nos valdrá conocer, con todo lujo de detalles y, por lo demás, con una honda y aguda interpretación, la realidad histórica del hombre griego del siglo VI a. J. para explicar no sólo el surgimiento de la filosofía, sino también para dar rendida cuenta de los contenidos de los diversos sistemas elaborados en el transcurso de ese siglo y de los siguientes, y finalmente de la experiencia fundamental que la destrucción trata de sacar a la luz tras la baraúnda de los datos allegados por la erudición histórica. Con ello no se desconoce ni la importancia ni la relación de los condicionantes históricos con la configuración la filosofía y la comprensión de las obras filosóficas, cuya terminología acusa a menudo una extrema dependencia de su coetaneidad.

En la posición diltheyana acerca de la historia de la filosofía, los sistemas filosóficos y, por ende, las experiencias fundamentales de las que brotan sus conceptos básicos surgen, a su vez, de la cultura como un todo omniabarcante. La historia de la filosofía se reduce, pues, a un desvelamiento del horizonte

---

<sup>14</sup> Cfr. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios* (1944). Madrid, Editorial Nacional. 1980, págs. 153-157. El concepto de experiencia básica ahí propuesto no está aún depurado de elementos ónticos ni de la noción de cosmovisión.

cultural del que se originan los sistemas filosóficos<sup>15</sup>. El sistema filosófico, para Dilthey, puede justamente representar o encarnar el espíritu de una época o de un pueblo, porque hace consciente la vida al propio pensar y la va constituyendo tras haber recopilado y sintetizado conocimientos científicos de una época. Sin embargo, la experiencia originaria u origen de los conceptos filosóficos fundamentales no es una amalgama de conocimientos ónticos, experiencias vitales y conocimientos científico-positivos transmitidos por cada una de las ciencias del ente, porque la experiencia fundamental en que se proyecta la noción de ser es ontológicamente diferente y fundante, a la vez, de las experiencias ónticas que subyacen al ejercicio de la vida individual y de las ciencias positivas.

Nada más lejos de la experiencia fundamental y de la tarea de la destrucción de la historia de la filosofía. La destrucción se centra en el nexo de los conceptos fundamentales que se subordinan al concepto básico de ser. Pero este nexo de conceptos no equivale al nexo de conceptos o elementos que constituyen la cultura de una época determinada, pues ésta se comprende en el horizonte de aquella experiencia originaria soterrada a menudo en las interpretaciones históricas que anegan los hallazgos por el alud de datos que sobre ella inundan aquéllas.

Después de todo lo dicho, y con sólo recordar términos como “destrucción”, desmontaje, repaso crítico, parecería que la destrucción fenomenológica tuviese un sentido meramente negativo. Sin embargo, posee un sentido positivo.

Lo positivo de la destrucción radica, en primer lugar, en el desvelamiento del horizonte interpretativo en que surgen los conceptos fundamentales de un estadio filosófico o de un filósofo. Con otras palabras: en hacer reencontrarse el pasado filosófico consigo mismo, con su horizonte implícito y quizás no temáticamente conocido, aunque operante en el ejercicio filosófico. Incluso pese a este sesgo negativo de desvelar las ocultaciones mismas de los fenómenos registrados a lo largo de la historia de la filosofía, la destrucción restituye el derecho del pasado filosófico en sus justos términos, al delimitar la validez de los conceptos fundamentales explicitados. Heidegger muestra esto no en una reflexión metodológica, sino en el ejercicio mismo de la destrucción, cuando somete a crítica la distinción escolástica de esencia y existencia, que se presenta como algo universalmente válido para todas las regiones del ser. Para Heidegger, la esencia y existencia, es decir, el ser-qué (*Wasein*) y la mera factualidad (*Vorhandenheit*) no pueden aplicarse a todas las regiones del ser,

---

<sup>15</sup> W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* V, 8ª Ed. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pág. 558.

sino que son válidas sólo en relación al ente meramente factual, e inapropiadas, por ejemplo, para el estar-ahí, cuyo ser se articula en ser-quién y existencia. A esto lleva su análisis después de haber mostrado que el horizonte de esta articulación estriba en la noción de ser en cuanto ser-producto. Lo que hace Heidegger es desvelar esa experiencia originaria y acreditar la procedencia de los conceptos fundamentales que de ella brotan para, posteriormente, poner en tela de juicio la universalidad de la tesis y restituir esos conceptos tradicionales a sus justos límites, que encierran ahora sólo una región del ente (GA 24, 169-171).

Toda reconstrucción parte de una situación hermenéutica concreta y diversa a la situación hermenéutica que se trata de reconstruir. No es posible, por un lado, llevar a cabo una reconstrucción que abandone por completo el propio punto de partida histórico; pero, por otro, no cabe transferir conceptos propios o planteamientos actuales y sus desarrollos a otras épocas filosóficas a las que les resultan extraños. Esta paradójica situación es la situación del filósofo. Una vez reconocido ese estar implicado en un nexo de conceptos y de problemáticas históricamente dadas dentro de una experiencia concreta que constituye la época, el filósofo, en su rememoración reconstructiva del pasado histórico, debe estar guiado por su horizonte interpretativo. No cabe despojarse de él. Tan vana es la ilusión del comienzo absoluto del filósofo, al que se adhieren autores como Descartes, como irreal es la pretensión, que albergan muchos historiadores de la filosofía, de reconstruir los sistemas o discursos filosóficos a partir de los conceptos básicos, planteamientos y experiencias de éstos mismos, como si los intérpretes pudieran despojarse de su propio bagaje o trasfondo filosófico, por muy tosco y primitivo que éste se antoje.

En verdad, el historiar la filosofía desde la propia perspectiva histórico-filosófica proyectando sobre el pasado filosófico conceptos, planteamientos y experiencias del presente entraña una deformación de la imagen del mundo que subyace al pasado por re-construir. Tales sub-estructuras distorsionan con anacronismos lo que otros dijeron y difuminan hasta hacerlos irreconocibles los límites en que se realizaron sus pensamientos, haciéndoles decir a los filósofos pasados lo que en realidad ni dijeron ni de ningún modo podrían haber dicho.

Pero tal proyección es necesaria e inevitable para reconstruir el pasado filosófico en un diálogo con él, en un diálogo en que de nuevo se interpele a esos textos para que se abran a nuevas perspectivas interpretativas y alumbren nuevas dimensiones. Siempre habrá que dejar constancia de esa diferencia entre lo realmente dicho por un filósofo y las posibilidades insospechadas, pero en estado germinal que se encierran en sus textos. Esos gérmenes o conceptos en estado embrionario esperan a ser incitados a germinar por un pensar posterior guiado por unos conceptos básicos compenetrados con aquéllos, pero diversa-

mente configurados. En este sentido, la destrucción activa el despliegue de lo impensado, de las posibilidades de pensar implícitas que profundizan y ponen al descubierto dimensiones no columbradas por el propio autor inmerso de lleno en el horizonte interpretativo en que él mismo se desenvolvía.

La re-construcción no es ni una vuelta atrás ni un juicio desde una posición actual en la que pueda criticarse a Aristóteles por desconocer los logros obtenidos en la *Crítica de la razón pura*. Dista del retorno en un doble sentido. No es, primeramente, una reconstrucción nostálgica de aquello que fue, una repriminación de lo antiguo en cuanto pasado. El ideal del humanismo clásico cifrado en la imitación de los autores antiguos como clásicos o modelos que imitar, no es una aproximación ajustada a la historia de la filosofía. Incluso este ideal humanista de imitación debe estar precedido por la reconstrucción de la historia de la filosofía. Tampoco es una reactualización o recuperación de las tradiciones supuestamente perdidas, un sentido característico de todas aquellas corrientes de pensamiento cuyas denominaciones comienzan por el prefijo “neo-”. Pues ni el neostoicismo de los siglos XVI y XVII es un mero retorno al estoicismo del siglo I d. J (Epicteto), ni el neokantismo es una ingenua vuelta a Kant, ya que en uno se quiere remozar el estoicismo antiguo con conceptos cristianos, y, en el otro, interpretar la *Crítica de la razón pura* como una teoría del conocimiento científico-natural.

Estos tres elementos del método fenomenológico se coexigen mutuamente. La construcción es, necesariamente también, destrucción o recorrido crítico por las fases de la historia de la ontología y desmontaje de las simulaciones o distorsiones del fenómeno del ser. La destrucción posibilita la apropiación originaria de los conceptos. Por otra parte, la construcción exige la destrucción de lo legado por la tradición, ya que el esbozo del ser precisa una nueva conceptualidad que debe ser continuamente contrapuesta y contrastada con la conceptualidad elaborada por la tradición. La destrucción, por su parte, implica también la construcción, ya que el recorrido crítico que va desmontando los conceptos tradicionales sólo puede desenvolverse si es guiado en su marcha por la idea explicada del ser, que es lo que se obtiene por medio de la construcción.

*c) La marcha de la destrucción de la historia de la filosofía en el marco de la ontología fundamental: sobre la segunda parte de Ser y Tiempo no redactada*

Las escasas, pero hondas, reflexiones que Heidegger hace a propósito de la destrucción contrastan vivamente con el amplio espacio que concede al ejercicio directo de la destrucción de la historia de la filosofía. Pero no es en *Sein und Zeit* donde esto se lleva a cabo, si bien hay algunas muestras de este ejer-

cicio en la discusión parcial de la ontología cartesiana, sino especialmente en las lecciones que se van publicando y en otros escritos publicados que gravitan en la órbita de su obra principal. Sabido es que *Sein und Zeit* fue concebida en dos partes. En la primera de ellas, el análisis se dirigía a interpretar el ser en el horizonte del tiempo (*Zeit*), en tres pasos: 1) análisis de la estructura del ser del estar-ahí; 2) interpretación de la preocupación (*Sorge*) como temporaneidad (*Zeitlichkeit*) y, por último, la interpretación del ser en general en el horizonte de la temporalidad (*Temporalität*). Una vez llevada a cabo esta tarea de construcción del ser o explicación de la idea de ser, en la segunda parte se realizaría la llamada destrucción de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporalidad. Como también es conocido, Heidegger sólo llegó a redactar y publicar las dos primeras secciones de esa primera parte, dejando sin completar el resto. Sin embargo, conservamos una redacción de una parte de esa tercera sección en la lección del semestre de verano de 1927 titulada *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.

Conforme al § 8 de *Sein und Zeit*, donde se nos participa el esquema básico de su obra, podemos hacernos una idea de cómo sería esa destrucción y la aquilataríamos aún más volviendo al § 6, en que sí lo esboza con mayor detalle en sus líneas maestras. Pese a este vacío, la marcha de la destrucción sí puede ella misma reconstruirse tanto por las alusiones de *Sein und Zeit* como por las lecciones y otros escritos de Heidegger que presentan desarrollos más extensos y detallados de esos pasos de la destrucción que permiten forjarnos una idea muy exacta de cómo habría resultado la destrucción de la historia de la ontología en esa segunda parte no redactada de su obra principal. Este retroceso o *Rückgang* en la historia de la ontología comienza por Kant y no por los griegos, precisamente porque el filósofo de Königsberg atisba, pero no tematiza, la conexión esencial entre ser y tiempo en su doctrina del esquematismo, que Heidegger somete a un análisis extenso. Tampoco logra Kant un nuevo concepto de estar-ahí o de sujeto, sino que recoge la ontología del sujeto atemporal elaborada por Descartes. Heidegger, formado en parte en el neokantismo de la Escuela de Baden, estuvo desde el comienzo familiarizado con Kant, pero es en la lección *Logik* (GA 21, § 22-36), donde por vez primera ofrece una exposición del problema del tiempo en la *Crítica de la razón pura*, mientras que en otra lección (GA 24 § 7-9, 13-14) aborda primero la elucidación de la tesis kantiana de que el ser no es un predicado real y, en segundo lugar, anticipa partes de la destrucción de la ontología kantiana del sujeto. Es en la lección del semestre de invierno 1927/28 (GA 25), dedicada por entero a la obra principal de Kant, donde, si bien la intención es explorar la condición de posibilidad del conocimiento ontológico, certifica, por un lado, la ausencia del planteamiento de la cuestión del ser y, por otro, patentiza que la única ontología conocida por Kant es la ontología de la factualidad. En su libro de 1929

*Kant und das Problem der Metaphysik* presenta una elaboradísima destrucción de la teoría kantiana, que recoge y teje unos con otros los retales dispersos en sus lecciones para presentar una gran interpretación<sup>16</sup>. Por consiguiente, en estos textos, pero, sobre todo, en su monografía de 1929 se condensa esa primera sección de la segunda parte de *Sein und Zeit* titulada “Doctrina sobre el esquematismo y el tiempo en cuanto paso previo a una problemática de la temporalidad”.

Debido a la deuda contraída por Kant con Descartes y su ontología del sujeto, se hace necesario un nuevo retroceso en la historia de la ontología. Mas Descartes no sólo deja sin determinar el sujeto *res cogitans*, sino que echa mano explícitamente de la ontología escolástica, al definir al sujeto como *ens finitum* o *creatum*. Tanto la infinitud como la finitud o ser creado son conceptos que se comprenden a la luz del concepto de ser en cuanto ser-producto (*Hergestelltheit*) o *Zuhandenheit*, modo de ser propio de una región del ser en general. De nuevo queda sin plantear la pregunta por el ser en general. En las lecciones hasta la fecha publicadas sí encontramos extensos fragmentos de esta destrucción de la ontología cartesiana. Así, en la primera lección de Marburgo *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17) se presenta en la segunda parte titulada “Rückgang zu Descartes und der ihn bestimmenden scholastischen Ontologie” el desarrollo del programa propuesto en *Sein und Zeit*. Heidegger comienza determinando la *res cogitans* de Descartes como *ens creatum* y *esse perceptum* (GA 17, § 23-28), notas enraizadas en la ontología medieval (GA 17, § 29-33: estudio del concepto de verdad en Tomás de Aquino y su transfondo eminentemente teológico), como lo está también su noción de certeza (GA 17, § 34-43). Todo esto revela la ausencia de planteamiento de la cuestión del ser (GA 17, § 44-47). En *Sein und Zeit* (págs 119-120) sólo había ofrecido una destrucción del concepto de *res extensa* en Descartes como base de la ontología del mundo. En GA 24 § 10-12 lleva a cabo la importante destrucción de la ontología medieval, cuyos conceptos fundamentales retrotrae a la ontología antigua griega, origen del concepto de ser que hasta ahora había dominado en la ontología occidental: el ser como ser-producto. En la tercera parte se halla un análisis de la influencia del planteamiento cartesiano del *cogito* en Husserl, cuya fenomenología también somete a la destrucción.

De todo lo expuesto resulta palmario que se dispone de todos los elementos anunciados en la sección segunda de la parte segunda de *Ser y Tiempo*: “El fundamento ontológico del *cogito sum* de Descartes y la asunción de la ontología medieval por la problemática de la *res cogitans*”. ¿Somete Heideg-

<sup>16</sup> En especial GA 21, 22-36; GA 24, §7-9 y § 13-14; GA 25, *passim*.

ger también la ontología antigua a la destrucción fenomenológica? En efecto, la tercera sección de la segunda parte lleva por título “El tratado de Aristóteles sobre el tiempo piedra de toque de la base fenomenológica y de los límites de la ontología antigua”. En la destrucción de la ontología antigua se toma, pues, como hilo conductor el concepto de tiempo. La tercera sección la consagrará por entero a interpretar el tratado aristotélico sobre el tiempo, que señala y ciñe el horizonte en que se mueven, indefectiblemente, todas las interpretaciones ulteriores de este concepto. En *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24, 324-361) se encuentra esa interpretación fenomenológica sobre *Physica IV*, 10-14 de Aristóteles que le lleva a admitir la insuficiencia de la concepción del tiempo como secuencia de ahora vistos a modo de puntos.

En la segunda parte de *Sein und Zeit* realizó también tal destrucción tomando como hilo conductor la cuestión del *lóγος*”. Fragmentos de esta marcha de la destrucción del *logos* se hallan en sus lecciones *Einführung in die Phänomenologie* (GA 17, § 2) y *Logik: die Frage nach der Wahrheit* del semestre de invierno de 1925/26, donde (GA 21, § 11-14) hace ostensible por extenso el origen del concepto de verdad en Aristóteles. A esto hay que sumar una gran parte de la lección profesada un año antes con el título *Plato: Sophistes* (GA 19), dedicada, entre otras cosas, a analizar el concepto de *lóγος*” y de dialéctica en Platón (GA 19, § 27-81) así como a interpretar, brevemente, este mismo concepto en Aristóteles (GA 19, § 26).

Aunque el título de la lección del semestre de verano de 1926: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22) sugiera una realización completa de esa tarea de destrucción, una somera lectura del texto muestra bien a las claras su carácter de esbozo y su estilo telegráfico. Pero se hallan algunas reflexiones interesantes que aclaran o subrayan con mayor claridad que en otros pasajes puntos centrales de su interpretación.

Con esta destrucción se corrobora la parte sistemática o explicación de la idea del ser (secciones 1-3). Esta historia de la filosofía carece de carácter apendicular, sino que se integra en la ontología misma. La destrucción o historia de la filosofía crítica, en el sentido expresado, es parte integrante de la filosofía, no algo extrínseco de lo que pueda desprenderse sin sufrir por ello merma en su substancia, porque ningún comienzo en el filosofar es absoluto. Todo comienzo es un recomenzar.