

La historia de la filosofía como tarea filosófica. Consideraciones a partir de Heidegger

[The History of Philosophy as a Philosophical Task. Considerations from
Heidegger]

IÑIGO GALZACORTA

Facultad de Letras

Universidad del País Vasco UPV/EHU

inigo.galzacorta@ehu.es

Resumen: A partir de una discusión con algunas de las concepciones más extendidas acerca de qué significa trabajar con textos de la historia de la filosofía, este artículo explora el propósito y las estrategias fundamentales que guían a Heidegger en esa tarea. El propósito de esta discusión es mostrar que algunas de las premisas que subyacen a esas concepciones hegemónicas suelen dificultar la comprensión del proceder heideggeriano y que, en este sentido, la discusión directa entre Heidegger y dichas concepciones puede ayudar a precisar la singularidad y el significado de la confrontación del filósofo alemán con la historia de la filosofía.

Palabras clave: hermenéutica, historiografía de la filosofía, ontología de la actualidad, historia del ser

Abstract: By discussing some of the most prevalent views about what reading texts from the history of philosophy means, this paper explores the aim and fundamental strategies that guide Heidegger in this task. Through this discussion I would like to defend that some of the premises underlying those hegemonic conceptions hinder an appropriate understanding of Heidegger's interest in the history of philosophy and, therefore, that a direct discussion of Heidegger and those conceptions can help to precise the singularity and significance of the German philosopher's task.

Key words: hermeneutics, historiography of philosophy, ontology of actuality, history of being

Es sabido que una parte importante de la obra de Heidegger consiste en interpretaciones de textos fundamentales de la historia de la filosofía. Y esto, hasta el punto de que, en la entrevista que concedió a *Der Spiegel* para su publicación *post mortem*, no dudó en afirmar que “todo [su] trabajo en las lecciones y seminarios de los últimos treinta años sólo ha sido, en lo fundamental, interpretación de la filosofía occidental” (Heidegger 2000, p. 674). Pero, ¿cómo es posible que alguien que es considerado por muchos una de las voces más relevantes de la filosofía del siglo XX —o, en cualquier caso, una de las más influyentes— reivindique que su trabajo ha consistido en lo fundamental en una exégesis de

filósofos del pasado? ¿Acaso no supone esto una renuncia de la filosofía a hacerse cargo de su propio presente y de los problemas que en éste se plantean, una huida del pensamiento al pasado y a la discusión erudita acerca de su propia historia?¹

El objetivo fundamental de este trabajo es mostrar que esta dicotomía entre un estudio histórico de la filosofía del pasado y una reflexión filosófica acerca de problemas contemporáneos no se sostiene ni en Heidegger ni en el tipo de trabajo con textos filosóficos del pasado que se deriva de una lectura atenta de su planteamiento. Sin embargo, para alcanzar este objetivo realizaré un pequeño rodeo a través de la exposición de algunas de las concepciones hegemónicas acerca de la función y los procedimientos propios del estudio de la historia de la filosofía. Tomaré este rodeo por dos razones. En primer lugar, porque considero que buena parte de las incomprensiones más comunes entre quienes, sin ser especialistas, se enfrentan a la lectura de las interpretaciones que hace Heidegger de la historia de la filosofía se hallan directamente relacionadas con la adopción, de forma más o menos consciente, de algunas de las premisas en que se sostienen estas concepciones habituales acerca de lo que se puede esperar del estudio de la filosofía del pasado. En segundo lugar, porque creo que la confrontación del proceder heideggeriano con estas formas hegemónicas de estudiar la filosofía del pasado, y más concretamente con el modo en que las dos concepciones historiográficas dominantes se enfrentan entre sí, proporciona algunas claves interpretativas especialmente relevantes para clarificar el tipo de trabajo con los textos filosóficos característico de Heidegger con los textos filosóficos del pasado. Así las cosas, la primera parte de este trabajo revisará estas formas habituales de concebir el estudio de la filosofía del pasado y el modo en que se oponen entre sí; la segunda par-

¹ Así, Heidegger sería un destacado representante, si no uno de los principales responsables, de lo que Schnädelbach ha caracterizado como la enfermedad filosófica de nuestro tiempo, a saber, el *morbus hermeneuticus*: la consideración de que “filosofar consiste en leer las obras de los filósofos” (Schnädelbach 1981, p. 2). Según Schnädelbach, esta concepción de la filosofía se caracteriza por su renuncia a abordar lo que tradicionalmente se espera de ella, esto es, “comprender los poderes que determinan la propia vida” y aprender a “orientarse en un presente que se vive como caótico” y no, en cualquier caso, comprender lo que otros en otras épocas pensaron (Schnädelbach 1981, p. 5). Este malestar ante el peso que en la praxis filosófica contemporánea tiene la exégesis de la filosofía del pasado está fuertemente extendido en algunos ámbitos de la filosofía contemporánea. Un indicio significativo de ello lo encontramos en la propagación en ciertos departamentos de filosofía americana de pegatinas que irónicamente decían: “Just say no to the History of Philosophy”. Sobre esta anécdota, *cfr.* Reck 1999, p. 2.

te confrontará el proceder exegético heideggeriano con las posiciones fundamentales de este debate historiográfico y, por último, la tercera parte examinará de qué manera estas indicaciones pueden ayudar a comprender lo que está en juego en las lecturas de Heidegger de los textos de la historia de la filosofía.

1. *Dos modos de estudiar la historia de la filosofía: la discusión racional frente a la descripción histórica o el anacronismo frente al anticuarismo*

En amplios círculos de la filosofía contemporánea es habitual considerar que quienes estudian textos de la historia de la filosofía están obligados a elegir entre dos opciones metodológicas divergentes, con fuertes implicaciones relativas tanto para la finalidad como para los procedimientos propios de esa tarea.² Para la primera de estas opciones, lo único que, desde un punto de vista estrictamente filosófico, puede justificar la ocupación de los filósofos con textos del pasado es la posibilidad de encontrar en ellos algo relevante para la discusión de los problemas que ocupan a la filosofía contemporánea. En este sentido, quienes desde esta perspectiva abordan la lectura de textos de la historia de la filosofía lo hacen tomando a los filósofos del pasado como interlocutores con los cuales se puede discutir en torno a una serie de problemas filosóficos comunes, sin que el hecho de que éstos vivieran hace siglos, en ocasiones milenios, sea algo decisivo (*cf.* Sorell 2005, pp. 2 y ss; Rorty 1986, p. 49 y Passmore 1965, p. 7). Desde esta perspectiva, la lectura de esos textos se debe centrar en el análisis y la discusión de las respuestas que los filósofos del pasado dieron a esos problemas comunes, tratando de discernir en esas respuestas elementos relevantes para nuestros propios intentos de solucionar estas cuestiones y tratando de encontrar la verdad y la falsedad de sus tesis, de evaluar la solidez o debilidad de sus argumentaciones. De esta manera, el trabajo con los textos del pasado se justifica por la posibilidad de encontrar anticipaciones o respuestas parcialmente acertadas que pueden servir para abordar hoy de forma apropiada esos problemas o, por el contrario, por la posibilidad de localizar en ellos fuentes de error que, por su propio peso histórico, sigan hoy extendidos, ilustrando así formas inadecuadas de plantear y resolver esos problemas (*cf.* Sorell 2005).

Por el contrario, la segunda opción no considera que los filósofos del pasado sean interlocutores con algo que decir en nuestras propias

² Se pueden leer caracterizaciones de este dilema en Sorell 2005, Piercey 2003, Rorty 1986, MacIntyre 1986 o Passmore 1965.

discusiones, sino que los concibe más bien como representantes de un mundo ya lejano que el estudioso de la historia de la filosofía quiere contribuir a descubrir. El objetivo de este tipo de lectura no consiste en analizar con nuestros propios criterios la verdad o falsedad de los argumentos y las tesis que se ofrecen. Antes bien, de lo que se trata es de dar cuenta del carácter idiosincrásico de esos textos, de descubrir la peculiaridad de los problemas filosóficos y de los criterios de verdad y racionalidad vigentes en otros tiempos y su diferencia con los nuestros. En este sentido, más que valorar y discriminar en términos de verdad o falsedad, solidez o debilidad, las tesis y argumentaciones desarrolladas por los filósofos del pasado, este tipo de enfoque de la historia de la filosofía “enfatisa el estatus de un texto filosófico como un documento entre otros de un lejano mundo intelectual”, de suerte que el objetivo principal de su lectura consiste en “familiarizarnos con ese mundo [intelectual lejano] con el fin de obtener una comprensión del documento” (Sorell 2005, pp. 2 y ss). En este sentido, si el primer modo de estudiar la historia de la filosofía trata de examinar qué tienen o habrían tenido que aportar los filósofos del pasado para nuestras discusiones actuales, así como la pertinencia de esas aportaciones, el segundo trata más bien de descubrir y describir adecuadamente qué es lo que de hecho pensaron esas figuras históricas.

Si le creemos a Rorty, uno de los puntos clave en la distinción entre estas dos formas de abordar la lectura de los textos filosóficos del pasado radica en la observancia por parte de quienes optan por la segunda opción —y en la no observancia por parte de quienes optan por la primera— de lo que él denomina la “regla de Skinner” (Rorty 1986, p. 50). Según esta regla, enunciada por Quentin Skinner en su célebre e influyente ensayo “Meaning and Understanding in the History of Ideas” (Skinner 1969), el objetivo fundamental de quienes abordan la exégesis de un texto filosófico del pasado debe ser descubrir “qué podría haber *querido* comunicar el autor en la práctica” al escribir el texto en cuestión (Skinner 1969, p. 49; el subrayado es mío). O, dicho de otro modo, “la metodología apropiada [para la lectura de textos de la historia de las ideas] se consagra a la recuperación de las *intenciones*” de quienes escribieron los textos (Skinner 1969, p. 49; el subrayado es mío). En este sentido, la segunda forma de abordar el estudio de la historia de la filosofía exige prestar especial atención, en su propósito de recuperar las verdaderas intenciones del autor, al contexto lingüístico y cultural propio del autor y de los destinatarios del texto. Así, como señala MacIntyre, el rasgo principal de esta forma de estudiar las obras del pasado radica en que dedica “gran cuidado en leerlas en sus propios

términos, preservando meticulosamente su carácter idiosincrásico y específico” (MacIntyre 1986, p. 31). Por el contrario, cuando adoptamos los presupuestos de la primera opción y consideramos a los filósofos del pasado interlocutores contemporáneos, ignoramos esta regla y “damos una explicación [de las ideas de los filósofos del pasado] en nuestros propios términos, ignorando el hecho de que el pensador muerto, dado los hábitos lingüísticos en que vivió, rechazaría estos términos como extraños a sus intereses y sus intenciones” (Rorty 1986, p. 54). Así, en la medida en que el objetivo de ese tipo de lectura es extraer de los textos del pasado lo que éstos tengan que aportar en nuestros debates, la exégesis debe abordar necesariamente la tarea de “transformarlos, en la medida de lo posible, en lo que ellos habrían sido en caso de formar parte de la filosofía actual” (MacIntyre 1986, p. 31).

Quienes cuestionan la legitimidad de esta forma de cultivar el estudio de la historia de la filosofía advierten de que esta conversión de los filósofos del pasado en virtuales participantes en nuestros debates contemporáneos implica un proceso de transformación y una distorsión de su pensamiento mucho mayor de lo que quienes la practican suelen reconocer. Como señalan estos críticos, tomar a los filósofos del pasado como interlocutores contemporáneos sólo es posible si se cometen anacronismos importantes, es decir, “minimizando o ignorando o incluso presentando a veces erróneamente lo que se resiste a tal transformación porque se halla tan inextricablemente ligado con los elementos del pasado que lo tornan radicalmente distinto de la filosofía actual” (MacIntyre 1986, p. 31). Cuando convertimos a los filósofos del pasado en partícipes de nuestros debates creamos un “sentimiento de continuidad” que es “ilusorio”, y que depende de un uso “erróneo” e “inconsciente” de toda una serie de “artificios destinados a ocultar la diferencia, a llenar la discontinuidad y a disimular la ininteligibilidad” de la filosofía del pasado. Esta forma de leer textos del pasado sólo es posible en la medida en que la interpretación de los textos “nos aísla de los elementos del pasado que más podrían perturbarnos” y se sostiene sobre una “consolidación de prejuicios del presente” que, muchas veces de forma inconsciente, se proyectan sobre la totalidad de la historia de la filosofía (MacIntyre 1986, p. 33).

Como estas mismas voces críticas han señalado, este tipo de intentos de tomar a los filósofos del pasado como interlocutores contemporáneos ignora sistemáticamente el modo en que “nos hallamos separados o alejados de las fases pasadas de la historia de la filosofía” y, por lo tanto, se sustenta en una mala comprensión de lo que es la propia filosofía, de cuáles han sido sus problemas y los criterios que rigen su discurso.

(MacIntyre 1986, p. 31 y ss.) En realidad, advierten estos críticos, si leemos los textos del pasado prestando atención al contexto lingüístico y cultural en que fueron escritos, nos vemos obligados a concluir que “los textos clásicos no pueden preocuparse por nuestras preguntas y respuestas, sino sólo por las suyas” (Skinner 1969, p. 50), que “lo que *vale* como respuesta suele tener en otra cultura o periodo un aspecto tan diferente en sí mismo que su utilidad [en la filosofía contemporánea] es casi nula, a tal punto que ni siquiera se puede seguir pensado en absoluto que la pregunta pertinente es ‘la misma’ en el sentido exigido” (Skinner 1969, p. 52). En este sentido, sostienen, la lectura de los textos de la historia de las ideas verdaderamente atenta al contexto en que se produjeron nos obliga a concluir que “en la filosofía sencillamente no hay problemas perennes (sino sólo respuestas individuales a preguntas individuales)” (Skinner 1969, p. 50).

Sin embargo, si no es posible encontrar en los textos de la historia de la filosofía interlocutores para una discusión racional acerca de intereses comunes sobre la base de criterios de verdad y racionalidad compartidos, si no es lícito buscar en los textos del pasado algún tipo de respuesta que pudiera utilizarse para nuestros propios problemas, ¿qué sentido tiene para la filosofía ocuparse de esos textos? La filosofía, señalan quienes consideran que la discusión racional es la única actividad propiamente filosófica que se puede realizar con los textos de la tradición, es análisis y evaluación crítica de argumentos para discernir lo que éstos tengan de verdad o de falsedad, de razonables o irrazonables, de clarificadores o engañosos a la hora de enfrentarnos al tipo de problemas que hoy nos conciernen en tanto que filósofos. En este sentido, si la interpretación de los textos del pasado nos lleva a la conclusión de que los problemas que allí se discuten y los criterios de verdad y racionalidad en que se sostienen son tan diferentes de los nuestros como para imposibilitar la discusión, debemos concluir que la lectura de esos textos no tiene interés filosófico. Este tipo de lectura que se complace en mostrar la distancia que nos separa del pasado, y que por ello renuncia a examinar y evaluar críticamente las respuestas que otros dieron al tipo de preguntas que aún hoy nos interesan, puede tener un interés “histórico”, pero no “filosófico”. Como denuncia Sorell, quienes practican esta forma de hacer historia de la filosofía “son a menudo muy eruditos, pero no tan buenos evaluando argumentos”. Por ello, añade, “hay algo de correcto” en la “afirmación de que [quienes practican esta forma de abordar la historia de la filosofía] son historiadores más que filósofos” (Sorell 2005, pp. 3–4). En la medida en que el estudio de la historia de la filosofía deja de comprometerse con la discusión racional

con los autores del pasado en pos de una verdad común, el trabajo de interpretación no hace otra cosa que convertir a los textos de antaño en un conjunto de piezas de museo. En este sentido, el trabajo de exégesis no será muy diferente de la labor de un anticuario que recolecta objetos inservibles (Sorell 2005, p. 2; MacIntyre 1986, p. 39).

Vemos así que, según los términos en los que se plantea esta contraposición, el trabajo con los textos de la historia de la filosofía parece tener que optar entre dos caminos aparentemente divergentes y que, al menos si atendemos las críticas que desde cada una de las opciones se vierten sobre el proceder del otro, parecen igualmente insatisfactorias. Podemos hacer a los filósofos del pasado partícipes de nuestras propias discusiones y examinar qué es lo que estas grandes mentes del pasado tienen que aportar a las mismas. Sin embargo, parece que esto sólo es posible si pagamos el precio de su conversión en algo muy diferente de lo que estos filósofos, dado su contexto histórico-cultural, de hecho pudieron y quisieron pensar. Sin embargo, si optamos por prestar atención a este contexto y, por lo tanto, a la distancia histórica que nos separa de ellos, los textos de la historia de la filosofía parecen convertirse en piezas de museo, en objetos distantes que hacen frente a sus propias cuestiones en sus propios términos y que, por ello, nada parecen tener que ofrecer para nuestros debates actuales.

Recordemos que esta breve exposición de algunos de los términos en los que habitualmente se presenta esta confrontación resultará relevante para localizar la fuente de algunos malentendidos habituales a la hora de comprender el trabajo heideggeriano con los textos filosóficos del pasado y para precisar qué es lo que está en juego en dicho trabajo. Así pues, una vez expuestos los términos de esta contraposición metodológica habitual, examinaré, a partir de los presupuestos analizados, cuáles son las estrategias de lectura de Heidegger, así como dónde radica la relevancia filosófica de su ocupación con la historia de la filosofía.

2. La historia de la filosofía como ontología de la actualidad: algunas precisiones metodológicas

Si atendemos algunas interpretaciones muy extendidas acerca de la relación de Heidegger con la historia de la filosofía, ciertamente podríamos considerar que el tipo de lectura que éste realiza de la filosofía del pasado adopta el presupuesto más importante de la primera de las opciones metodológicas que he presentado. Como se ha visto, para esta opción la única forma filosóficamente relevante de abordar el estudio de la historia de la filosofía es la que considera que los pensadores

del pasado son interlocutores válidos para discutir acerca de problemas comunes. En este sentido, la lectura de los textos se debe centrar en el análisis y la discusión crítica de lo que pueda haber de verdad o falsedad, de solidez o inconsistencia, en las tesis y argumentaciones que encontramos en ellos. Ya sea porque se considere que la discusión de los errores pasados puede ayudarnos a plantear de manera adecuada estas preguntas, ya sea porque se crea que se puede encontrar en la historia algún tipo de intuición acertada que pudiera rescatarse y utilizarse para el planteamiento apropiado de las mismas, el objetivo fundamental de esta forma de estudio de la historia de la filosofía radica siempre en la discusión con los filósofos del pasado acerca de una serie de problemas filosóficos que nos conciernen por igual. Y, en efecto, de acuerdo con esta interpretación habitual a la que aludía, el hilo conductor de la confrontación heideggeriana con la historia de la metafísica consistiría en realizar una crítica de esa tradición metafísica, es decir, un examen y una denuncia de los errores que los grandes filósofos de la tradición occidental habrían cometido, según Heidegger, a la hora de responder a la que para éste es la pregunta fundamental de esa disciplina filosófica: la pregunta por el ser. Así, el análisis de estos errores y sus nefastas consecuencias deberían servir a Heidegger como punto de apoyo para un replanteamiento, ahora ya acertado, libre de los errores de la metafísica, de esa misma pregunta por el ser. Los equívocos en los que habría caído la ontología tradicional deberían servir, según esta interpretación, como un ejemplo negativo de las confusiones y extravíos de los que debería estar libre la nueva ontología que él mismo pretendería formular. Ahora bien, no toda la relación de Heidegger con la filosofía del pasado tendría este carácter negativo. Según esta misma interpretación, el filósofo alemán habría encontrado en ciertos textos filosóficos del pasado, en los textos de los filósofos “iniciales”, ciertas intuiciones acerca del ser y la verdad que sería preciso recuperar en la renovación de la ontología. Si la lectura de la historia de la metafísica narra la historia de un error que es necesario evitar en su replanteamiento de la cuestión del ser, la lectura heideggeriana de los textos que nos han llegado del pensamiento premetafísico “inicial” descubriría en éstos una serie de anticipaciones geniales, de vislumbres de la verdad que de algún modo sería necesario rescatar.

Sin embargo, algunas indicaciones del propio Heidegger a lo largo de su obra deberían disuadirnos de adoptar esta interpretación. Como anota en algunos textos de la segunda mitad de los años treinta, justamente en los años en los que se esforzaba por precisar las estrategias del “pensamiento de la historia del ser” característico de su madurez,

la confrontación con los grandes textos de la historia de la filosofía no puede consistir “nunca en un recuento de los aciertos y desaciertos de las doctrinas” de los filósofos del pasado (Heidegger 1997, p. 69), pues una “condición esencial para la realización de esta confrontación”, añade en otro lugar, consiste en “saber que ella no refuta ni rebate nada y que no puede tener como objetivo la refutación”, como tampoco la “mera adopción o aceptación, sea parcial o total” de lo que la filosofía pasada pensó (Heidegger 1997, p. 75). Y esto, precisa Heidegger, no es porque no sea posible encontrar allí aciertos o desaciertos, correcciones o incorrecciones, sino más bien porque “este propósito es en sí mismo inadecuado” para el tipo de trabajo con la historia de la filosofía que allí se ensaya (Heidegger 1997, p. 75).³ Como señala en otro texto de ese mismo periodo, en este trabajo con los textos del pasado “la metafísica debe finalmente tomarse en serio”; pero de una manera tal que este trabajo “sobrepasa esencialmente toda adopción o transmisión de doctrinas y toda renovación de puntos de vista” (Heidegger 1989, p. 175). Más que aceptación o rechazo, adopción o refutación, este intento de “tomar en serio” la metafísica y su historia exige examinar a los pensadores fundamentales de esa historia en su “correspondiente singularidad”, con el fin de comprender “la posición de fondo en cada caso originaria y, por lo tanto, única que han logrado en la historia del ser” (Heidegger 1997, p. 75; *cf.* también Heidegger 1953, p. 32; Heidegger 1989, p. 188 y Heidegger 1999, pp. 9 y 13).

Vemos así que, a juzgar por estas observaciones, el trabajo de Heidegger con estos pensadores fundamentales de la metafísica parece más cercana a algunos de los presupuestos metodológicos característicos de la segunda opción del dilema. Como se ha visto que es el caso entre quienes adoptan esta opción, el objetivo del análisis heideggeriano de los filósofos del pasado no consiste tanto en el examen de la verdad o falsedad de sus tesis como en la comprensión del pensamiento de estos pensadores en su “correspondiente singularidad”, en descubrir su respectiva “posición de fondo” singular en el devenir de eso que Heidegger denomina la “historia del ser”. En la confrontación heideggeriana con la historia de la metafísica, es la propia pregunta por el ser, esto es, “el acontecer de la pregunta por lo ente como tal, el acontecer de la interro-

³ Es inadecuado, de entrada, porque Heidegger se esfuerza en señalar que su pregunta por el “sentido”, la “verdad” o el “claro” del ser no es la misma que la tradicional pregunta metafísica por el ser. Si en ésta se trata de determinar en qué consiste el ser de lo ente, Heidegger trata más bien de examinar qué es lo que se pone en juego en el propio tener lugar de esta pregunta. Al respecto, *cf.* Heidegger 1961, pp. 406 y ss.

gación por la entidad” en cuanto que “acontecimiento histórico” lo que debe sacarse a la luz y comprenderse (Heidegger 1989, p. 175). En este sentido, la atención de Heidegger hacia los filósofos del pasado no tiene como propósito refutar errores pasados ni rescatar algún tipo de verdad que pudiera servirnos hoy, sino que más bien parece querer descubrir el lugar singular que cada uno de estos pensadores ocupa en el despliegue de ese “acontecimiento histórico” que constituye “la metafísica”. Además, de forma también afín a los presupuestos metodológicos de la segunda opción, esta lectura heideggeriana del despliegue histórico de la metafísica se caracteriza por una exigencia constante y explícita de evitar que la proyección inconsciente de nuestro propio horizonte contemporáneo de comprensión guíe nuestra lectura, y desfigure así la singularidad de la experiencia del mundo y de la verdad que subyace y se desarrolla en los diferentes intentos de los pensadores del pasado de abordar esa pregunta. En este sentido, uno de los objetivos prominentes de la mayor parte de las lecturas heideggerianas de la historia de la filosofía consiste justamente en subrayar la alteridad de la filosofía del pasado, en tratar de restituir los textos filosóficos del pasado en su singularidad y alteridad respecto a cierto horizonte de comprensión que hoy damos por sentado como lo más obvio y natural, en destacar la distancia que separa, por ejemplo, la concepción griega, moderna y tardomoderna de la verdad, el tiempo, la naturaleza o el lenguaje.⁴

Ciertamente todas estas consideraciones nos podrían llevar a pensar que el objetivo fundamental de Heidegger cuando aborda la filosofía del pasado consiste simplemente en ofrecer una nueva descripción histórica de ella. Sin embargo, es importante observar que el pensador alemán advierte de que este estudio de la filosofía del pasado en su singularidad histórica no tiene como finalidad alcanzar un mejor conocimiento histórico del pasado. Como señala insistentemente en diversos lugares de su obra, su “pensamiento de la historia del ser” tiene, ciertamente, la “apariencia de tratarse simplemente de un planteamiento modificado de la anterior interpretación ‘histórica’ de la historia de la filosofía” (Heidegger 1961, p. 404). Sin embargo, él mismo se esfuerza por mostrar que tomarlo como tal sería un malentendido. Como señala en uno de sus textos sobre los inicios de la filosofía, “si insistimos con tanta obstinación en pensar griegamente a los griegos, no es con el objetivo de elaborar una imagen histórica de Grecia más correcta en algún

⁴ Si bien esta atención a la distancia histórica es una constante en la mayor parte de los trabajos exegeticos sobre Heidegger, resulta especialmente constatable en sus lecturas de los pensadores griegos. Al respecto, *cfr.* Heidegger 1950c, Heidegger 1953 y Heidegger 1967.

aspecto” (Heidegger 1950c, p. 309). No se trata simplemente de mejorar nuestro conocimiento histórico de lo que se pensó en otras épocas. Lo que guía su confrontación con los filósofos del pasado no es el mero deseo de desarrollar una visión históricamente correcta de la filosofía pasada y de su irrevocable pertenencia a un contexto histórico-cultural diferente del nuestro. Por el contrario, la confrontación heideggeriana con la historia de la filosofía está guiada por intereses filosóficos actuales. Sin embargo, esto no quiere decir que se suponga, como en la primera opción, que los problemas que se abordan sean los mismos que los que ocupaban a los filósofos del pasado y, por lo tanto, que se busque en ellos algún tipo de respuesta a estas preguntas actuales. Por el contrario, lo que mueve a Heidegger a la confrontación con esos textos no es otra cosa que el intento de pensar y comprender la propia actualidad, de pensar y comprender el propio presente, la propia contemporaneidad. Como señala en diferentes lugares, si se emprende esta discusión con la historia de la filosofía, si se trata de comprender ese acontecimiento histórico que constituye el tener lugar de la pregunta metafísica por el ser de lo ente, es porque sólo esta comprensión “nos proporciona una mirada a aquello que verdaderamente acontece ahora y en el futuro en la historia de la humanidad occidentalmente marcada” (Heidegger 1967, p. 237).⁵ Si Heidegger emprende la lectura de esos textos es porque considera que ello constituye un momento ineludible para el desarrollo de eso que Foucault señaló como una de las tareas filosóficas fundamentales de nuestro tiempo: la ontología del presente o de la actualidad, es decir, la comprensión de lo que hoy ocurre, el descubrimiento, en el presente, de cierto elemento que, por lo general, permanece encubierto, pero que resulta determinante de aquello que hoy somos, pensamos y hacemos (Foucault 1999).

En la parte final de este trabajo trataré de señalar de manera breve en qué sentido esto es así. Sin embargo, la discusión con los términos en que planteábamos el dilema metodológico me permitirá realizar dos precisiones más que considero que resultan fundamentales para comprender apropiadamente la singularidad de la confrontación heideggeriana con los textos de la historia de la filosofía.

Como hemos visto, según quienes defienden la segunda opción el estudio detallado de las peculiaridades lingüísticas y culturales de cada periodo histórico nos lleva a concluir que lo que en cada cultura o etapa

⁵ Observaciones similares se repiten en prácticamente todas las lecciones sobre la historia de la filosofía que Heidegger impartió a partir de la segunda mitad de los años treinta. *Cfr.* Heidegger 1953 y Heidegger 1961.

histórica vale como respuesta tiene un carácter tan diferente que la posibilidad de aplicarla a otro contexto sólo es posible sobre la base de una distorsión de su carácter idiosincrásico. Los textos clásicos plantean sus propias preguntas y elaboran sus propias respuestas desde criterios que son los suyos, no los nuestros. En este sentido, el estudio históricamente cuidadoso de la historia de la filosofía nos lleva a concluir que no cabe hablar de “problemas perennes”, sino sólo de “respuestas individuales a preguntas individuales” (Skinner 1969, p. 50). Sin embargo, una peculiaridad del trabajo de Heidegger con los grandes textos de la historia de la filosofía radica en que, junto a esa conciencia de la distancia histórica que sitúa a cada pensador esencial de la historia del ser en un momento singular y diferente de cualquier otro, hay también, al mismo tiempo, un reconocimiento de que todos ellos responden, en el fondo, a una única y misma pregunta: la pregunta por el *ser de lo ente* en cuanto que pregunta fundamental de la *metafísica*. Pese a que se reconoce que hay una distancia insalvable entre, pongamos por caso, Aristóteles y Kant o Platón y Nietzsche, se reconoce también que todos ellos tratan de responder una única pregunta, una pregunta que permanece idéntica desde sus orígenes griegos hasta su final en Nietzsche (*cf.* Heidegger 1989, p. 75).⁶ De hecho, en Heidegger este reconocimiento de la distancia, de la alteridad, de la diferencia histórica que separa una época de otra, está íntimamente ligado al descubrimiento de los diferentes modos en que a lo largo de la historia de la metafísica se ha planteado y tratado de dar respuesta a esta misma pregunta, la pregunta por el ser. Incluso considero que ese descubrimiento de cierto elemento de nuestra actualidad decisivo para comprender nuestra situación histórica, y que hemos visto que constituye el objetivo fundamental de la confrontación heideggeriana con la historia de la metafísica, está íntimamente ligado al descubrimiento del modo en que el planteamiento histórico de esa *misma y única pregunta* filosófica, la pregunta por el ser, produce, en su tener lugar, *alteridad, diferencia, distancia* histórica.

Por otro lado, hemos visto que un elemento decisivo de la segunda opción del dilema consiste en la observancia de lo que Rorty denominaba la “regla de Skinner”: la consideración de que la metodología apropiada para trabajar con textos filosóficos del pasado apunta a la “recuperación de las *intenciones*”, esto es, al descubrimiento y la descripción adecuada de aquello que el *autor* había *querido* pensar y comunicar al escribir su texto. El objetivo de una exégesis históricamente adecuada

⁶ Sobre la importancia de este juego entre la identidad y la diferencia del planteamiento de la pregunta por el ser a lo largo de la historia de la filosofía, resulta especialmente clarificador Heidegger 2008. Al respecto, *cf.* Martínez Marzoa 1990.

de los textos de la historia de las ideas no es otro que comprender apropiadamente lo que el autor de hecho pensaba; o, quizá mejor, lo que el autor pensaba que pensaba. En este sentido, su exposición debe ser tal que el propio autor estudiado pudiera reconocerla y aceptarla. Sin embargo, frente a esto lo esencial de la lectura heideggeriana de los textos filosóficos del pasado no es la búsqueda de lo explícitamente dicho y pensado por sus autores, sino más bien el descubrimiento de las relaciones que se establecen entre lo dicho y pensado y cierta dimensión u horizonte “no-dicho” y “no-pensado” al que Heidegger se refiere con términos como “sentido”, “verdad” o “claro” del ser.⁷ Como veremos, es en estas relaciones entre lo dicho y lo no-dicho, entre lo pensado y lo no-pensado, donde se juega lo esencial de ese acontecimiento que atraviesa y determina nuestra historia y nuestra propia actualidad, y que Heidegger trata de descubrir y descifrar. Así, la historia a la que Heidegger quiere apuntar con su exégesis de los textos de los pensadores fundamentales de la historia de la metafísica no tiene lugar, o por lo menos no de forma principal, en las tesis explícitas de esos filósofos. Es en las múltiples relaciones de mutuo condicionamiento que se establecen entre lo que estos pensadores pensaron y cierto horizonte incuestionado e impensado de suposiciones y obviedades, donde se descubre esa unidad y diferencia dentro de la historia de la pregunta por el ser y donde tiene lugar esa historia en la que, según Heidegger, se pone en juego nuestra situación histórica y nuestra posibilidad de comprenderla.

Así, para concluir este trabajo, veamos siquiera brevemente de qué manera estas observaciones sobre las premisas que guían la confrontación heideggeriana con la historia de la filosofía se concretan en el trabajo efectivo del filósofo alemán.

3. Historia de la filosofía y ontología de la actualidad: técnica y metafísica

Como es sabido, Heidegger sostiene repetidamente que vivimos en una época que se caracteriza por la expansión imparable de la técnica moderna. Nuestro tiempo, dice el filósofo, se caracteriza por el hecho de que el mundo en su totalidad se nos aparece como una inmensa reserva de materiales a nuestra disposición, de objetos susceptibles de un dominio y un control potencialmente totales. (cfr. Heidegger 1954,

⁷ Sobre la importancia de esta dimensión no-pensada en la confrontación heideggeriana con la historia de la filosofía, cfr. Ockrent 1992 y Martínez Marzosa 1985.

pp. 20 y ss.) En medio de este mundo, el ser humano se concibe como alguien que dispone desde sí y para sí ese orden y dominio que él mismo ejecuta sobre todas las cosas. (cfr. Heidegger 1950a, pp. 99 y ss.) Y si puede ejecutar este dominio es gracias a la técnica, que se considera un medio del ser humano para poder disponer a su vez del mundo en su totalidad, para transformar y gobernar todas las cosas conforme a su propia voluntad. (cfr. Heidegger 1954, pp. 10 y ss.)

Sin embargo, lo que me interesa en este contexto no son tanto estas afirmaciones, no tan lejanas a las de otros pensadores que ya en esa época habían apuntado en términos muy similares hacia la creciente e imparable hegemonía de la técnica en el mundo moderno, como el hecho de que Heidegger considere que sólo a través de una adecuada confrontación con la historia de la metafísica es posible alcanzar “una relación libre con la esencia de la técnica” (Heidegger 1954, p. 9; Heidegger 1950a, p. 89). Según el filósofo, para pensar de forma apropiada las fuerzas y dinámicas que operan en nuestro tiempo a través de esta imparable expansión de su dimensión técnica, será necesario atender a toda una serie de relaciones decisivas entre la técnica moderna y el devenir de la metafísica occidental. Y, como he señalado, algunas de las indicaciones acerca de la singularidad de la confrontación heideggeriana con la historia de la filosofía que he realizado en el apartado anterior nos permitirán comprender de qué manera la exégesis de los textos filosóficos del pasado nos aclaran algo sobre nuestro propio tiempo. Como veremos, en esta confrontación resulta esencial la atención al juego que Heidegger descubre en sus lecturas entre lo explícitamente dicho y pensado por los filósofos del pasado y cierto fondo u horizonte que sólo comparece como lo no-dicho y no-pensado, así como al modo en que la atención a este juego muestra cómo el planteamiento histórico de esa única y singular pregunta por el ser de lo ente atraviesa y articula, en su producción de diferencia, la historia de Occidente de un modo que permanece incuestionado por nuestras formas habituales de conceptualizar la historia. Ahora bien, y esto también es importante tenerlo en cuenta, esto no quiere decir que Heidegger considere erróneos o fallidos los intentos tradicionales por responder la pregunta por el ser de lo ente. Simplemente señala que en el tener lugar histórico de esa pregunta, y en las formas históricas en que se le ha dado respuesta, se pone en juego un acontecimiento decisivo de nuestra historia que, hoy más que nunca, resulta urgente examinar si queremos comprender nuestra propia situación histórica.

Si examinamos desde esta perspectiva la lectura heideggeriana de los pensadores “iniciales” que ponen en marcha esta singular pregunta

por el ser que articulará la historia de la filosofía, vemos que lo decisivo allí es mostrar cómo en su palabras fundamentales resuena cierto fondo, cierto horizonte atemático que no es lo que ellos propiamente piensan o quieren decir, pero que resuena en y sostiene cada una de las palabras fundamentales con las que estos autores tratan de realizar la tarea filosófica que plantean por primera vez: nombrar el aparecer de las cosas mismas, tematizar y llevar a las palabras el descubrirse de las cosas en su verdad, decir no qué es esta cosa o aquella otra, sino qué quiere decir, en general, que las cosa *sean*. Como se sabe, según Heidegger ese fondo u horizonte atemático y no-pensado desde el que los griegos arrancan su intento de nombrar el aparecer de las cosas en su verdad, y que resuena en el uso de los términos fundamentales de este proceso (*logos, aletheia, physis. . .*), consiste en suponer que un elemento esencial de negatividad, de ausencia u ocultación, atraviesa constitutivamente todo mostrarse o aparecer de las cosas (*cfr.* Heidegger 1967, p. 223). Sin embargo, para comprender la singularidad de esta lectura de los textos griegos es importante recordar que esto no quiere decir que esta dimensión de ausencia y ocultación fuera el tema, lo propia y explícitamente dicho y pensado por estos “pensadores iniciales”. Por el contrario, lo fundamental de este proceso radica en que mientras que los pensadores iniciales dirigen esencialmente su mirada a las cosas y a la determinación de su mostrarse y aparecer, ese fondo u horizonte de copertenencia y mutua implicación entre desocultamiento y ocultamiento, entre presencia y ausencia, entre la cosa presente y el fondo sobre el cual acontece esa presencia, era simplemente dado por sentado por ellos como horizonte atemático y suelo de partida. No obstante, por más que no constituye el tema del pensamiento, Heidegger insiste en que es justamente la adopción de ese horizonte no-dicho y no-pensado lo que sostiene la singularidad del mundo griego y de su modo de comprensión de los fenómenos. Es la atención a ese horizonte atemático que sostiene la singularidad del mundo y el pensamiento griego lo que posibilita comprender la distancia que nos separa de él (*cfr.* Heidegger 1953; Zarader 1986 y Sheehan 1981).

Ahora bien, lo decisivo para comprender la singularidad y relevancia de la confrontación heideggeriana con los textos de la historia de la filosofía no es sólo su consideración de que ese fondo u horizonte atemático y no-pensado que sostiene la comprensibilidad de los fenómenos no constituye en ningún caso el tema expreso de esa pregunta que se erige como la pregunta fundamental de la filosofía, la pregunta por el ser, sino que, al mismo tiempo, Heidegger señala que ese mismo horizonte resulta alterado en el propio tener lugar de esa pregunta.

En este sentido, en su exégesis del proceso griego de constitución de esa pregunta Heidegger trata de poner de manifiesto cómo la lectura atenta de los textos más relevantes de este proceso deja entrever cómo, por más que esto no constituya el tema del pensamiento, en las categorías fundamentales utilizadas por los autores de esta historia, y de forma consecuente con lo que esta misma pregunta exige en su propio desarrollo, lo presente, lo manifiesto, lo actual y efectivamente representable, adquiere un creciente privilegio frente a lo ausente y oculto, frente a todo aquello que, no estando efectivamente presente en la cosa, constituye, sin embargo, una parte esencial de la posibilidad de comprender todo aquello de lo que decimos que “es”. En este sentido, la confrontación heideggeriana con la historia de la filosofía griega se esfuerza por mostrar cómo, cuando en Platón y Aristóteles el proceso griego de planteamiento y constitución de la pregunta por el ser llegue a su fin, ese horizonte o fondo originario aún resuena en sus palabras y en su forma de concebir los fenómenos, pero al mismo tiempo se han puesto las condiciones para su total olvido y desfiguración. Ciertamente, este creciente privilegio de lo presente y efectivamente manifiesto no constituye, en ningún caso, el tema de lo dicho y explícitamente pensado en el planteamiento por la pregunta por el ser y, en este sentido, si retomamos la terminología de Skinner, no es aquello que estos pensadores quisieron o creyeron pensar explícitamente. Sin embargo, resulta determinante para el modo en que ellos mismos piensan y conciben los fenómenos, así como para las vías que ellos inauguran para los pensadores venideros. Este privilegio de la actualidad y de la presencia no constituye el tema de lo explícitamente dicho y pensado en el planteamiento inicial de la pregunta por el ser; sin embargo, se halla indisolublemente ligado al propio tener lugar de esa pregunta, a la posibilidad de tematizar y llevar a palabra lo ente en cuanto ente. En este sentido, es en el descubrimiento de todas estas relaciones y dinámicas que acontecen entre lo explícitamente dicho y pensado por la filosofía en su intento de determinar en qué consiste “ser” y ese fondo u horizonte no-pensado en que se sostiene la inteligibilidad de todo aquello “que es” donde es posible comprender en qué sentido la “búsqueda de la determinación del significado de la palabra ‘ser’ se convierte en aquello que ella es, una meditación sobre la procedencia de nuestra *historia oculta*” (Heidegger 1953, p. 70).⁸

⁸ Esta estrategia de lectura puede seguirse en la totalidad de los textos heideggerianos sobre la filosofía griega. Así, por ejemplo, en la conferencia sobre “La doctrina platónica de la verdad” vemos cómo para Heidegger en la alegoría de la caverna es posible descubrir una “transformación de la naturaleza de la verdad”

Sin embargo, para comprender en qué sentido esta exégesis singular de la historia de la pregunta por el ser constituye, tal y como Heidegger reivindica, un elemento necesario para una comprensión apropiada de nuestro presente, será necesario atender a la lectura heideggeriana de otros momentos esenciales en el devenir de esa pregunta. En este sentido, la lectura del otro gran eje de su confrontación con la historia de la filosofía, la filosofía moderna, tratará de mostrar que cuando en la Modernidad la filosofía plantea esta pregunta *de nuevo*, es decir, queriendo establecer un inicio absoluto que rompa con los prejuicios de la tradición, volverán a aparecer relaciones interesantes entre lo pensado y lo no-pensado en esa pregunta. Por un lado, ella se moverá, sin reconocerlo, en un horizonte heredado, incuestionado y aceptado como lo más obvio y natural, pero que de hecho tiene su origen, largamente olvidado y deformado, en el propio primer tener lugar de la pregunta en Grecia; pero, por otro, la repetición de esa misma pregunta desde este nuevo horizonte pondrá en marcha toda otra serie de transformaciones en ese fondo u horizonte atemático de inteligibilidad en que se sostiene nuestra relación con las cosas. Como manifiesta Heidegger en su confrontación con la filosofía moderna, en este proceso el ser humano o, mejor, la conciencia de su propio pensar, se convertirá en el *subiectum* por excelencia y, a la vez, las cosas del mundo se convertirán en objetos puestos en frente por ese sujeto en su propia representación y, por lo tanto, disponibles para su dominio y producción.⁹ Con ello, la

que, por más que no constituya el “tema” del texto de Platón, sí constituye “la ley oculta de aquello que el pensador dice” (Heidegger 1967, p. 218). En ese texto, señala Heidegger, Platón parte “de antemano de la experiencia fundamental de la *aletheia*, del desocultamiento de lo ente, obvia o comprensible de suyo para los griegos”. Ahora bien, según el filósofo, por más que esta experiencia propiamente griega de la verdad “es experimentada y en ciertos lugares nombrada”, al mismo tiempo a lo largo del texto “se abre paso y adquiere privilegio una nueva esencia de la verdad” (Heidegger 1967, p. 224). Esta transformación en la experiencia griega de la verdad “tiene lugar en la determinación del ser de lo ente como *idea*” (Heidegger 1967, p. 235). En este sentido, por más que acontezca al mismo tiempo con esta determinación, no constituye en ningún caso el tema, lo pensado y dicho en ella. Por eso puede decir Heidegger que la alegoría “se funda en el proceso no-dicho del dominio progresivo de la *idea* sobre la *aletheia*” (Heidegger 1967, p. 230). Ahora bien, Heidegger considera que esta transformación de la verdad que acontece en lo no-pensado del intento platónico de determinación del ser de lo que es como *idea* “no es nada pasado”. Por el contrario, ella “es presente y actual como realidad de fondo y dominante de la historia universal planetaria que se desarrolla en la más reciente Modernidad” (Heidegger 1967, p. 237).

⁹ Sobre este proceso, *cfr.* Heidegger 1950a y Heidegger 1962. Como observa el filósofo, en la transformación de la palabra *subiectum* es posible experimentar el

subjetividad se establecerá no tanto como el tema del pensamiento moderno, sino más bien como el horizonte desde el cual éste interrogará y comprenderá los fenómenos. Es por eso que Heidegger verá el triunfo de Descartes en el pensamiento de autores aparentemente tan alejados de éste como Dilthey o Nietzsche, porque ellos asumen, y no de forma explícita, ese horizonte instituido por Descartes en su replanteamiento moderno de la pregunta por el ser. (cfr. Heidegger 1950a, pp. 91 y ss.)

Ahora bien, ¿en qué sentido estas lecturas de lo que acontece en algunos momentos clave de la historia de la filosofía constituyen, como Heidegger reivindica, algo más que un mero interés por el pasado y por lo que se pensó en otras épocas? ¿En qué sentido se descubre en ellas un elemento decisivo para comprender nuestra propia actualidad? Como he señalado, Heidegger ve en la expansión imparable de la técnica moderna el elemento decisivo y fundamental de la época en que vivimos. Ahora bien, es importante recordar en este contexto que para él lo esencial de esta técnica moderna no radica en las máquinas y artificios en que habitualmente pensamos; antes bien, sostiene, lo esencial consiste en que la técnica constituye un modo en que tiene lugar el desocultamiento de lo ente, un modo de la verdad. (cfr., Heidegger 1954, pp. 17 y ss.) Es en el modo típicamente moderno en que nos relacionamos con las cosas y con nosotros mismos, en el modo en que damos por sentado que todo es en principio cognoscible y (re)productible, que el ser humano podrá, gracias al desarrollo científico y tecnológico, disponer desde sí y por sí de todas las cosas, donde acontece esa dimensión esencial de la técnica moderna a la que a lo largo de su obra Heidegger se referirá con términos como *Machenschaft* (“maquinación”, “maniobra”) o *Gestell* (“estructura de emplazamiento”, “com-posición”). En este sentido, advierte Heidegger, esta dimensión esencial de la técnica moderna no sólo se manifiesta en la creciente inclusión de máquinas y otros artificios tecnológicos en nuestro modo de vida, sino también, y de forma destacada, en la expansión del modo típicamente moderno en que el ser humano se relaciona con la historia y con la cultura, asumiendo que és-

alcanza de estas relaciones de identidad y diferencia esenciales en el devenir de la metafísica. *Subiectum* traduce la palabra griega *hypokeimenon* y es, por lo tanto, el nombre aristotélico para aquello que subyace en la entidad de todo ente. Sin embargo, en la metafísica moderna *un ente* en concreto, la conciencia humana, se convierte en *el subiectum* por excelencia y, por lo tanto, en aquello que subyace en todo ente en su modo de ser y en su verdad. Las consecuencias de esta transformación irán más allá del estricto ámbito de la filosofía y son, según Heidegger, rastreables en las categorías políticas o culturales típicamente modernas, con lo que suponen un momento decisivo en la historia de Occidente.

tas son productos gestionables y dominables por su propia acción.¹⁰ Así, es este modo de relación con los objetos tanto “materiales” como “sociales”, “culturales” o “intelectuales”, hegemónico en nuestro tiempo, y que supone que todo “lo que es” es en principio calculable, dominable y productible, el que Heidegger considera esencialmente vinculado con el devenir de la metafísica occidental.¹¹ Ahora bien, ¿de qué manera se relaciona la metafísica con la técnica entendida de esa manera? ¿En qué sentido la reflexión acerca de estas relaciones entre técnica y metafísica contribuye a comprender apropiadamente el tiempo en que vivimos?

Por todo lo dicho hasta aquí debería haber quedado claro que, cuando Heidegger vincula “técnica” y “metafísica”, ésta última no puede en ningún caso identificarse con las tesis y las doctrinas contenidas en los textos habitualmente atribuidos a esa disciplina. Para Heidegger, “metafísica” es, en primer lugar, el nombre para el haber tenido lugar histórico, en la forma en que lo hizo, de una pregunta determinada, la pregunta por el ser de lo ente, y para todas las formas derivadas en que, de manera más o menos consciente de su propia naturaleza, esta misma pregunta se replanteó a lo largo de la tradición filosófica occidental. Pero “metafísica” no se refiere sólo al planteamiento explícito de esta pregunta y a las transformaciones, derivaciones y rupturas que a lo largo de la historia se han dado en el modo en que ésta se ha planteado. Al mismo tiempo, Heidegger se refiere también con este nombre a toda una serie de alteraciones y desplazamientos, ciertamente ligadas al tener lugar de esa pregunta, pero que se diseminan a través de los diferentes discursos y formas de acción hasta el punto de constituir cierto “fondo” o “fundamento” que da su forma característica a las manifestaciones características de una época (Heidegger 1950a, p. 69). De suerte que, para Heidegger, en el propio tener lugar de la pregunta de la metafísica o, quizá mejor, en toda una serie de procesos que se ponen en marcha con el propio tener lugar de dicha pregunta, se configura y articula eso que en algunos lugares denominará la “constitución histórica” (*geschichtliche Verfassung*) de una época, es decir, “esa estructura del

¹⁰ Heidegger utiliza el término de origen latino *Historie*, en oposición al germánico *Geschichte*, para nombrar esta relación típicamente moderna con la propia historicidad humana. *Historie*, dice Heidegger en uno de los inéditos de finales de la década de los treinta, es el nombre para la “técnica de todo aquello que no se puede gestionar mediante máquinas” y que, por lo tanto, es “gestionado” mediante la “política” (Heidegger 1998, p. 100). Al respecto, *cfr.* Heidegger 1997, pp. 176 y ss. y Heidegger 1999, p. 97.

¹¹ Hasta el punto de afirmar que la “esencia de la técnica moderna es idéntica a la esencia de la metafísica moderna” (Heidegger 1950a, p. 69).

ser que sostiene de antemano el suelo y el espacio de juego para todas las decisiones y comportamientos de una época hacia lo ente, y que así determina para cada época el modo en que ésta pertenece a la historia” (Heidegger 1998, p. 37). Vemos así que, como había señalado, para Heidegger el planteamiento histórico de esta pregunta singular por el ser de lo ente, en la que él cifra el elemento fundamental del devenir de la historia de la filosofía, se asocia a ciertas transformaciones históricamente decisivas e íntimamente ligadas al modo en que esa pregunta se ha planteado. Y, como también he señalado, vemos que estas transformaciones históricamente decisivas no tienen lugar, o al menos no de manera fundamental, en el plano de lo explícitamente dicho y pensado, sino más bien en las relaciones que se establecen entre lo dicho y pensado y cierto fondo u horizonte atemático que habitualmente adoptamos de forma incuestionada como lo más obvio y natural, pero que se altera por el propio tener lugar de la pregunta. Así, es en el devenir de este “fondo” u horizonte al que en el fragmento que acabo de citar se alude con términos como “suelo” o “espacio de juego” en que se sostienen nuestras decisiones y comportamientos, éstos sí explícitos y temáticos, donde acontece para Heidegger la verdadera historia, que subyace a y sostiene toda representación que nos hagamos de ella desde el ámbito de lo temática y explícitamente pensado y enunciado.¹²

En este sentido, si Heidegger vincula la técnica con la metafísica, o incluso si llega a identificar la esencia de la técnica moderna con la esencia de la metafísica moderna, es porque considera que esta técnica moderna, entendida, como he señalado, no desde los aparatos y artificios con los que habitualmente la asociamos, sino como un horizonte determinado de comprensión de nuestra relación con la totalidad de lo ente, constituye ese “suelo” y “espacio de juego” característico de nuestra época y que se hallaría, según Heidegger, en la base de las decisiones y los comportamientos propios de esta época. Y porque, de manera coherente con todo lo dicho hasta aquí, considera que este suelo y espacio de juego característico de nuestra época que, como hemos visto, se caracteriza por su carácter atemático, por el modo en que lo damos por sentado como lo más obvio y natural, tiene su origen en la metafísica, esto es, en la historia del planteamiento de la pregunta por el ser en lo que Heidegger denomina el “primer inicio” (*cfr.* Hei-

¹² Es por esto que Heidegger utiliza el término *Besinnung*, habitualmente traducido como “meditación”, para referirse a su trabajo con la historia. En el término *Besinnung* resuena la raíz *Sinn*, “sentido”, con la que, como he señalado, Heidegger apunta a ese fondo u horizonte atemático en que se sostiene nuestra comprensión de las cosas. Al respecto, *cfr.* Heidegger 1984, pp. 35 y ss.

degger 1989). Una historia que, como he señalado, no tiene lugar en las tesis y doctrinas defendidas explícitamente por los protagonistas de esta historia, sino en esa singular relación entre lo dicho y lo no-dicho, entre lo pensado y lo no-pensado a la que he tratado de apuntar. En este sentido, si queremos tematizar y cuestionar ese suelo u horizonte atemático característico de nuestro tiempo, será necesario emprender un análisis cuidadoso de algunos de los términos fundamentales de esa historia. Por ello, Heidegger no dejará de volver a lo largo de su obra sobre las relaciones que se establecen entre, por ejemplo, términos como *aletheia-omoiosis-adequatio-certitudo-Gewißheit-Sicherung o energeia-actualitas-Wirklichkeit-Macht* o *logos-ratio-Vernunft-Berechnung*. Para Heidegger, es en el modo en que todos estos términos se relacionan entre sí —como momentos esenciales de los diferentes intentos de plantear, no siempre de forma explícita y consciente, la pregunta por el ser—, en el modo en que entre ellos se establecen rupturas y continuidades, en el modo en que todos se relacionan con cierto horizonte atemático que, sin embargo, es alterado por su propio papel en el planteamiento de esta pregunta, como podemos situarnos de forma apropiada ante la “constitución histórica” que sostiene nuestra época y ante el modo en que nosotros mismos pertenecemos a esa “historia”.

Sin embargo, para comprender el significado y alcance de esta vinculación entre técnica y metafísica, así como el modo en que ésta nos sitúa ante la singularidad de nuestro tiempo y el modo en que pertenecemos a la historia, es necesario recordar que, para Heidegger, toda esta “meditación” acerca de la historia de la metafísica sólo tiene sentido en la medida en que ésta nos sitúe ante “lo inquietante” de nuestro tiempo, ante lo “inquietante” de esta técnica moderna. Ahora bien, esto “inquietante” de la técnica no radica en la progresiva tecnificación del mundo o en los riesgos sociales o medioambientales que la producción tecnológica a gran escala puede conllevar. Antes bien, lo verdaderamente inquietante de nuestro tiempo radica para Heidegger en que “la propia técnica impide cualquier experiencia de su esencia” (Heidegger 1950b, p. 272) y en que, por ello, “no estamos capacitados para alcanzar una confrontación adecuada, a través del pensamiento del sentido del ser, con aquello que verdaderamente se avecina en esta época” (Heidegger 1959, p. 20). Pero, ¿en qué sentido esto es así?

Un rasgo esencial de los análisis heideggerianos de ese horizonte de inteligibilidad que gobierna nuestra época es la consideración de que éste, en tanto que culminación de esa historia que, como he señalado, se vincula desde su origen con la primacía de la actual y lo presente, se caracteriza hoy en día por una hegemonía total de lo representable

efectivamente, es decir, de lo disponible en principio para el cálculo y la producción. En la Modernidad sólo es aquello que puede representarse, es decir, ser puesto-ahí-delante y asegurado por el sujeto del cálculo y la producción (*cf.* Heidegger 1950a, pp. 82 y ss; Heidegger 1989, p. 109). Preguntar qué es una cosa es tanto como preguntar cómo funciona, esto es, cómo puedo hacer para que ésta se halle totalmente a mi disposición, susceptible de transformarse y (re)producirse conforme a mi voluntad. En esta representación productora y calculadora susceptible de ser en principio aplicada a la totalidad de las cosas se agota, también en principio, el ser de todo lo que es. Y así, un rasgo esencial de este horizonte moderno de inteligibilidad radica en que en él el horizonte mismo como tal no sólo queda desfigurado, sino totalmente negado y olvidado. Lo que hay, lo que es, son los objetos disponibles para la representación —a lo que, en todo caso, cuando se sospecha que esto no explica la singularidad de la experiencia, se añade la “vivencia” que estos objetos producen en nosotros (*cf.* Heidegger 1989, p. 109)—; y *nada más*.

Sin embargo, si algo muestra esta singular lectura de la historia de la metafísica es justamente que todas nuestras decisiones y comportamientos, todas nuestras relaciones con las cosas y con nosotros mismos, se sostienen en, o se hallan atravesadas por, ese fondo u horizonte atemático, siempre ya dejado atrás y adoptado como lo más obvio y natural, pero que, como quieren mostrar los análisis heideggerianos de la historia de la metafísica, dista mucho de serlo. En la era de la técnica moderna, en la época, por lo tanto, en la que sólo es aquello susceptible de resultar disponible al cálculo y la producción, los análisis heideggerianos de las relaciones singulares entre el tener lugar histórico de la pregunta por el ser y el devenir de ese fondo u horizonte, de ese “*sentido del ser*”, muestran que nos hallamos constitutivamente atravesados por un ámbito, históricamente decisivo, pero que “nunca es un producto humano” y que, por ello, no está disponible para la representación, el cálculo o la producción (Heidegger 1954, p. 19). En este sentido, el pensamiento de la historia del ser muestra que “la esencia de la técnica no es en absoluto nada técnico” y que, por lo tanto, no podemos relacionarnos con ella “técnicamente” (Heidegger 1954, p. 9). En otras palabras, el filósofo alemán nos dice que no podemos pensarla o intervenir en ella desde el horizonte de pensamiento y de acción que resulta de la aceptación del horizonte que gobierna nuestro tiempo.

Así las cosas, la atención de Heidegger a la historia de la metafísica y de su singular relación con la cuestión del sentido del ser muestra que,

en la medida en que el ser humano se concibe a sí mismo como sujeto y, a la vez, concibe todo aquello con lo se enfrenta —sea del ámbito de lo material, de lo social o de lo cultural— como una colección de objetos disponibles para la representación calculadora y productora, ese ser humano permanece ciego para comprender ese ámbito abierto, ese “suelo” o “espacio de juego”, constitutivo de su propia historicidad. La lectura heideggeriana de los textos de la historia de la metafísica, atenta a todas esas transformaciones que tienen lugar en el planteamiento de la pregunta por el ser de lo ente, muestra así la relevancia de una historia que acontece en la entrega de lo humano a la dinamicidad de un ámbito al que se encuentra esencialmente “arrojado” y “expuesto”, pero que resulta sistemáticamente obviado y olvidado en nuestra exclusiva atención a los mecanismos que gobiernan el funcionamiento de los sujetos y de los objetos. Esta lectura heideggeriana de los textos de la historia de la metafísica pretende así situarnos ante “lo sorprendente del estar arrojado, sólo experimentable a partir de la historia del ser”; pretende mostrar al hombre moderno, que se concibe a sí mismo como “sujeto”, su carácter esencialmente “arrojado”, “expuesto y abandonado” a lo que se abre con el “primer inicio” (Heidegger 1998, p. 23) y, por lo tanto, que sólo pensando a fondo esta “exposición” al “primer inicio”, ese “estar arrojado” a lo que acontece en la historia del ser, el sujeto puede alcanzar cierta “distancia”, aquella que da la comprensión, ante todo de lo que “se avvicina” en nuestro tiempo: el poder de una técnica moderna incapaz de pensarse a sí misma. En cualquier caso, en esta lectura, la historia de la filosofía o de la metafísica constituye algo más que un conjunto de tesis y doctrinas históricas que están ahí en el pasado listas para recuperarse para su descripción histórica o para su posible reutilización en algún debate contemporáneo. Antes bien, los textos fundamentales de esta historia aparecen como testigos esenciales de un proceso que, lejos de pertenecer al pasado, “domina por encima de todo lo porvenir” (Heidegger 1998, p. 22). Su apropiación, lejos de constituir una exégesis de algo ya pasado, constituye una confrontación con nuestro tiempo y con lo que aún está por-venir, así como con los límites de las categorías que habitualmente utilizamos para pensar este tiempo. En este sentido, en la comprensión heideggeriana de la historia de la metafísica o, mejor dicho, de todo eso que *ocurre* cuando la *pregunta por el ser de lo ente tiene lugar*, se juega la posibilidad de alcanzar cierta distancia frente a nuestro presente y frente a las formas hegemónicas bajo las que habitualmente comprendemos este presente y nuestras posibilidades de actuar en él. Y es esto lo que, para Heidegger, cabe esperar ante todo de la filosofía de nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- Foucault, M., 1999, “¿Qué es la Ilustración? Un curso inédito”, en *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, pp. 335–352.
- Heidegger, M., 1950a, “Die Zeit des Weltbildes”, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, pp. 75–114.
- , 1950b, “Wozu Dichter?”, *Holzwege*, op. cit., pp. 269–320.
- , 1950c, “Der Spruch des Anaximander”, *Holzwege*, op. cit., pp. 321–371.
- , 1953, *Einführung in die Metaphysik*, Tubinga, Max Niemeyer.
- , 1954, “Die Frage nach der Technik”, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, Neske, pp. 9–40.
- , 1959, *Gelassenheit*, Stuttgart, Neske.
- , 1961, *Nietzsche I*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- , 1962, *Die Frage nach dem Ding*, Max Niemeyer, Tubinga.
- , 1967, “Platons Lehre von der Wahrheit”, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, pp. 203–238.
- , 1984, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno.
- , 1989, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno.
- , 1997, *Besinnung*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno.
- , 1998, *Die Geschichte des Seyns*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno.
- , 1999, “Die Überwindung der Metaphysik”, *Metaphysik und Nihilismus*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, pp. 1–174.
- , 2000, “Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger”, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, pp. 652–683.
- , 2008, “Die metaphysische Grundstellungen des abendländischen Denkens”, *Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/42*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, pp. 1–144.
- MacIntyre, A., 1986, “The Relationship of Philosophy to its Past”, en R. Rorty et al. (comps.), *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 31–48.
- Martínez Marzoa, F., 1985, *El sentido y lo no-pensado. Apuntes para el tema Heidegger y los griegos*, Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia.
- , 1990, “Heidegger y la historia de la filosofía”, *Taula*, nos. 13–14, pp. 99–111.
- Okrent, M., 1992, “The Truth of Being and the History of Philosophy”, en H.L. Dreyfus y H. Hall (comps.), *Heidegger: A Critical Reader*, Blackwell, Cambridge, pp. 143–158.
- Passmore, T., 1965, “The Idea of a History of Philosophy”, *History and Theory*, vol. 5, no. 5, pp. 1–32.
- Piercey, R., 2003, “Doing Philosophy Historically”, *Review of Metaphysics*, vol. 56, no.4, pp. 779–800.

- Reck, 1999, "Introduction: Analytic Philosophy and Philosophical History", en E.H. Reck (comps.), *The Historical Turn in Analytic Philosophy*, Palgrave Macmillan, Londres, pp. 1–36.
- Rorty, R. 1986, "The Historiography of Philosophy: Four Genres", en R. Rorty et al. (comps.), *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 49–76.
- Schnädelbach, H., 1981, "Morbus hermeneuticus—Thesen über eine philosophische Krankheit", *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie*, no. 1, pp. 3–6.
- Sheehan, Th., 1981, "On Movement and the Destruction of Ontology", *The Monist*, no. 64, pp. 534–542.
- Skinner, Q., 1969, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, vol. 8, no. 1, pp. 3–53.
- Sorell, T., 2005, "Introduction", en T. Sorell y G.A.J. Rogers (comps.), *Analytic Philosophy and the History of Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, pp. 1–11.
- Zarader, M., 1986, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, París.

Recibido el 13 de julio de 2015; aceptado el 17 de marzo de 2016.