

ARTÍCULOS MONOGRÁFICOS




¿QUÉ ES LO HISTÓRICO-ORIGINARIO EN HEIDEGGER? UNA EXPLORACIÓN DE SUS CONCEPTOS EN SUS PRIMERAS LECCIONES EN 1920 (GA 59)

WHAT IS THE HISTORICAL-ORIGINAL IN HEIDEGGER: AN EXPLORATION ABOUT HIS CONCEPTS FROM HIS EARLY LECTURES IN 1920 (GA 59)

Consuelo González Cruz

Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad de México, México.

 <https://orcid.org/0009-0006-2902-3398>, e-mail: cgonzalezfilosofia@gmail.com

Recepción: 10 de octubre de 2024 – Aceptación: 7 de enero de 2025

Resumen

El presente escrito expone el análisis fenomenológico que en sus primeras lecciones en Friburgo Heidegger realiza al concepto de historia (*Geschichte*). El punto de partida para dicho análisis es la perspectiva originaria, la cual pone en cuestión la primacía de ‘la presencia’ en filosofía, así como su correlato teórico-cognoscitivo. El análisis toma en cuenta diversas posturas representativas acerca del tratamiento de lo histórico en filosofía. Con Dilthey como gran impulsor, Heidegger aboga por un método que renueve las categorías que tratan lo histórico. Este método consiste en perseguir como motivo fundamental el papel que tiene la vida misma en nuestras referencias a lo histórico, antes de imponer un sentido único a la palabra “historia”. Las categorías que utiliza Heidegger nos llevan a considerar el pasado como algo que permanentemente actúa en nuestro presente y lo renueva.

Palabras clave: Hermenéutica, Fenomenología, Wilhelm Dilthey, *Geschichte*, Lo histórico.

Abstract

This paper exposes the phenomenological analysis that Heidegger carried out on the concept of history (*Geschichte*) in his first lectures in Freiburg in 1920. The starting point for this analysis is the original perspective, which questions the primacy of presence in philosophy, as well as its theoretical-cognitive correlate. The analysis takes into account various representative positions regarding the treatment of the historical in philosophy. With Dilthey as the great promoter, Heidegger advocates a method that renews the categories that deal with the historical. This method consists of pursuing as a fundamental motive the role that life itself has in our references to the historical, before imposing a single meaning on the word “history.” The categories that Heidegger uses lead us to consider the past as something that permanently acts on our present and renews it.

Keywords: Hermeneutics, Phenomenology, Wilhelm Dilthey, *Geschichte*, The historical.

La historia o es conocimiento de la vida humana o no es nada.
Edmundo O’Gormann

1. Introducción

¿Qué une los diversos sentidos de historia que manejamos comúnmente? Es decir, la historia que estudiamos como materia en nuestra formación académica, pero también la historia de nuestros pueblos, la historia que es maestra de la vida, y mi propia historia. ¿Cuál es la relación entre la historia y su escritura formal-oficial llamada historiografía? O formulado de manera más clara: ¿qué sentido propone Heidegger como el sentido primordial que vincula todas las nociones de historia y cómo las conceptualiza? De esto trata el presente escrito. Como se sabe, en el §72-76 de *Ser y tiempo*, Heidegger se ocupa de la temporalidad y de la historicidad: el problema de la historia y su comprensión vulgar, la constitución fundamental de la historicidad y el origen existencial del saber histórico, así como de algunas ideas determinantes para él provenientes de Dilthey y del Conde Yorck. No obstante, la intención en este ensayo es dirigirnos a una de sus primeras lecciones en donde Heidegger expone de manera detenida –y con un ímpetu pedagógico que se apaga en favor de la condensación en otras obras como *Ser y tiempo*– el origen de todas las nociones de lo histórico: la vida humana concreta. De ahí la importancia de destacar esta exposición en las lecciones que impartió en el semestre de verano de 1920 en Friburgo. Pues en obras posteriores, como *Ser y tiempo*, dará por asumido ese planteamiento.¹ Mi presentación se inicia con una reflexión sobre el papel de lo histórico como pregunta dentro de la configuración del pensamiento heideggeriano, continúo con una contextualización breve del “despertar” de la conciencia histórica y los dilemas que suscitó, y cuya influencia se hizo sentir de manera importante en la segunda mitad del siglo XIX en varias de las universidades alemanas, finalmente termino con la reflexión detenida que Heidegger despliega acerca de los ‘conceptos’ radicales que definirían lo histórico.

A pesar de que la pregunta por el sentido del ser se conoce como la principal pregunta de Heidegger, podemos admitir que dicha pregunta no registró un inicio contundente en los inicios de su caminar, sino que la pregunta por la vida y lo histórico fueron

.....
¹ Es preciso decir que en esta exploración no abordamos textos del conocido pensamiento ontológico de Heidegger. La tesis de Barash es que si bien hay un cambio de la noción de historia entre las primeras lecciones, incluyendo la ontología existencial, y el pensar onto-histórico de Heidegger, se puede afirmar una cierta coherencia entre ambos periodos acerca de lo histórico, comprendiendo las reflexiones tardías como una continuación de esas primeras reflexiones. Por otro lado, cabe mencionar que en el §73 de *Ser y tiempo* Heidegger realiza un ejercicio similar al que aquí presentamos remitiendo a GA 59, aunque en su obra más conocida redirecciona el sentido de lo histórico al pasado “la exposición de la constitución fundamental de la historicidad deberá, pues, ser preparada por una determinación más precisa de esa curiosa primacía que tiene el pasado en el concepto de historia”.

el motivo de varias de sus reflexiones.² ¿Qué vestigios de esas reflexiones pueden hallarse en la más difundida exposición de la filosofía de Heidegger? Sabemos que la pregunta por el sentido del ser no puede entenderse sin la pregunta por el ser del ente que comprende el ser, es decir, el Dasein. Esto es, la preocupación de Heidegger es la vida humana en su esencial vinculación con el ser. El hombre no es meramente animal racional o *res cogitans*, sino principalmente lugar de manifestación del ser. Esto ocupa lo central en la filosofía de Heidegger, que es ontología. La fenomenología es el método que permite acceder a las cosas mismas en su aparecer. La fenomenología es el método de la ontología. Aquélla da el acceso al ser en cuanto tal y sus estructuras (Heidegger, GA 24 389)³. Tratándose específicamente del Dasein, resulta que el ser humano presenta un sentido temporal y es histórico. En *Ser y tiempo*, Heidegger lleva a cabo un análisis de la pregunta por el ser del Dasein y determina la temporalidad como sentido del ser (GA 2 341-348). Pero entre temporalidad e historicidad existe una vinculación intrínseca, una relación muy cercana, de tal manera que podríamos decir que uno de los conceptos fundamentales de la obra *Ser y tiempo*, que es la temporalidad, va anclado a la historicidad. Así como tiene lugar la pregunta por lo histórico en las primeras lecciones, así también la acuñación de sus conceptos.

Para entender la búsqueda de Heidegger es preciso que marquemos cómo en fenomenología entran en juego permanente los conceptos ausencia-presencia. En *Ser y tiempo* Heidegger da a entender que de la ausencia de palabras no debe concluirse la ausencia de alguna interpretación. Más aún, a veces las palabras pueden encubrir ciertos sentidos. O el silencio puede resultar más atronador que las palabras. En la palabra escrita o hablada no existe necesariamente la mostración de todo lo que se ha querido decir. Esto es, el discurso (*Rede*), entendido como un existencial que supone red de significaciones, es más amplio que el lenguaje y la palabra. Palabra y enunciado son resultado de un amplio sentido abierto previamente. La palabra no agota el sentido de lo interpretado o comprendido. “El mostrar del enunciado se lleva a cabo sobre la base de lo ya abierto en el comprender o de lo circunspectivamente descubierto. El enunciado no es un comportamiento en el aire que por sí mismo pudiera abrir primariamente el ente, sino que se mueve ya siempre sobre la base del estar-en-el-mundo” (Heidegger, GA 2 175). Cuando digo “hace frío”, la frase se comprende dentro de un contexto más amplio, por ejemplo, es de noche y al salir de casa,

2 Autores como Alejandro Vigo y Ángel Xolocotzi, entre otros, han escrito acerca de este tema. Asimismo el año pasado se publicó un libro coordinado por Andrés Contreras que contiene reflexiones de especialistas acerca del interés por la vida fáctica en las primeras lecciones de Heidegger.

3 Se emplea la sigla “GA” para referenciar la *Gesamtausgabe* de Heidegger. En los casos en que exista traducción, se colocan las páginas de la traducción en español. Para *Ser y tiempo* ocupó principalmente la traducción de Jorge Eduardo Rivera de la Editorial Universitaria de Chile.

no cargué mi abrigo.⁴ Esto lo entendemos, pero, según Heidegger, la tradición se centró en el enunciado, dejando de lado el contexto en el que se expresa o considerando ese contexto como algo secundario. Esto no significa que los enunciados sean baladíes, o que su estudio no reporte interés –de hecho, suscitan mucho interés–, sólo significa que el enunciado que acota la realidad compleja nunca será suficiente para comprender algo a cabalidad.⁵

La crítica que Heidegger emprende al modo en que se concibe el lenguaje (sentido, enunciados, palabras) apunta a que éste ha sido tomado como una cosa ‘ante los ojos’ (*Vorhandenheit*), a manera de objeto. Según el pensador de Meßkirch, la tradición filosófica adolece de un centramiento en lo meramente presente. Las cosas que existen son las que existen bien en tanto presentes, bien como presente futuro, bien como presente pasado. La tradición prolongó el dominio continuado y sistematizado que concibe al ser del ente como lo presente. El acercamiento a la realidad por parte de la filosofía se centró en la presencialidad del ente mismo, en lo permanente de las esencias de cosas aisladas de su contexto significativo-afectivo, este contexto desdibujado fue caracterizado como lo accidental. Y no se trata de que entonces lo accidental se convierta en lo ‘esencial’, sino de aprender a ver lo esencial desde su deuda con lo contextual. El poder entender el ser de las cosas a partir de la red de relaciones que las explica –y más aún a partir del sentido– es lo que Heidegger llama el análisis ‘originario’. Y se nombra así, porque remite al ‘origen’. La pregunta por el sentido del ser remite a un análisis original-existencial, es decir, en primera instancia al ente abierto al ser. El *Dasein* no produce el ser, sino que es, en primera instancia, su lugar de manifestación

Desde esta perspectiva, el análisis originario establece una crítica a la exaltación de lo meramente presente, lo que está-ahí o lo “ante los ojos” y a su correlato explicativo que es el conocimiento teórico.

El olvido del ser en estas primeras lecciones se acuña como olvido de lo histórico, de la vida histórica, y se denuncia mostrando lo que se oculta al definir las cosas: la vida misma es lo que se ‘retrae’ porque estamos en ella misma. No nos ‘acercamos’ al mundo aprehendiendo sino comprendiendo, por eso no requerimos definir, por ejemplo, un útil-taza, sino que, de hecho, comprendemos su ser-taza como útil contenedor de bebidas a partir del contexto que la rodea. Esta comprensión se da ‘de golpe’ sin mediación de enunciados, afirma Heidegger en el § 15 de *Ser y tiempo*. Por ejemplo, el martillo es para martillar, pero en el ser del martillo se develan: las paredes, la casa en la que está la pared, los clavos, y,

4 La modalidad de oraciones de este tipo y sus implicaciones contextuales son una clásica herencia que Heidegger recibe de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, texto cuya fascinación marcó el camino del filósofo de Meßkirch y cuya herencia se respira en varias de sus reflexiones, si bien, con la marcada distancia establecida.

5 Por otro lado, hay que mencionar que esa comprensión ‘a cabalidad’, siempre es situada, tiene también sus propias limitaciones, pero en el reconocimiento de esas limitaciones halla su primera ventaja.

finalmente, el cómo me encuentro afectivamente ante el hecho de clavar un clavo. En cada útil se hace presente un mundo. Cuando al ente se le quitan estos elementos, tenemos ciertamente una cosa que está muy bien definida, pero, cercenada de su contexto, se trata de una cosa que no tiene que ver con el útil que nosotros ocupamos en el día a día. Hemos dejado de lado lo histórico-originario. Es inevitable ver el problema que de esto se sigue. ¿Cómo conocer entonces si pretendemos incluir todo lo contextual? Hay que señalar el cambio que Heidegger opera en los conceptos: renunciar al conocer reconociendo el comprender, habiendo aceptado que el acercamiento cognoscitivo no es primario, y acuñar nuevos ‘conceptos’ (indicadores formales).⁶

Ahora bien, esta breve exposición de la manifestación de una ‘cosa-útil’ sirve de precedente en la consideración del ser humano. Según Heidegger, al ente llamado Hombre o Ser Humano se le ha definido sin tener en cuenta una serie de elementos (estructuras fundamentales) que lo describen como un ser temporal e histórico. Partiendo del modo de ser cotidiano y práctico en el que comúnmente nos hallamos, se ‘define’ al ser del Dasein como ‘cuidado’ (*Sorge*) lo cual significa, en otras palabras, subrayar el predominio del ámbito práctico en la vida humana. Al Dasein le importa su ser, se preocupa por su ser; incluso cuando hace teoría, su ser está en juego. Esta preocupación guía el descubrimiento de diversos existenciales que en *Ser y tiempo* se mostrarán como momentos estructurales del Dasein respecto de su ser. La temporalidad es el sentido del ser del Dasein entendido como cuidado. ¿Qué es entonces la historicidad? la historicidad es una elaboración más concreta de la temporalidad (Heidegger, *GA 2* 398-403). Así, desde la fenomenología hermenéutica se pretende un acercamiento originario (temporal-afectivo) del ser histórico del Dasein.

A ese acercamiento le precede un camino que se lleva a cabo desde las primeras lecciones, porque, según Heidegger, no es posible pensar la esencia del ser humano sin pensar lo histórico en él. En el fondo de esta afirmación subyace el reclamo a la filosofía: no se ha ocupado de lo histórico en sentido originario. Esta falta ha hecho que la filosofía se encuentre en crisis. En cierta época temprana de su vida, asediado por el escándalo del historicismo, y tras la seducción de varios cursos de matemáticas, Heidegger descubrió, sin embargo, a la historia como única vía de salvación para el futuro de la filosofía:

.....
6 Al respecto, es conocida la fascinación con la que Gadamer retomó la observación heideggeriana sobre la natural separación de ámbitos que tienen lugar en la *Ética nicomáquea* de Aristóteles, especialmente en el libro VI. (Cf. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica* 81), tanto que el origen de su más conocida obra alude a la diferencia de *verdad* según el *método*, sin que esto, a partir de Heidegger signifique relativismo, como tampoco lo es para el Estagirita.

El estudio de Fichte y Hegel, la intensa ocupación con el libro de Rickert *Los límites de la formación de conceptos en las ciencias naturales* y las investigaciones de Dilthey, sin olvidar las lecciones y prácticas de seminario con el señor consejero Finke, trajeron como consecuencia que mi repulsión por la historia, alimentada por mi predilección por las matemáticas, se derrumbara por completo. Me di cuenta de que la filosofía no puede orientarse unilateralmente ni según las matemáticas y las ciencias de la naturaleza ni según la historia, pero que esta última, en su calidad de historia del espíritu, puede enriquecer incomparablemente más a los filósofos. Este incipiente pero creciente interés histórico me facilitó la ocupación con la filosofía medieval, absolutamente necesaria para un profundo conocimiento de la escolástica. (GA 16 39)

Por lo anterior, incluso podríamos decir, sin temor a exagerar, que el interés por la historia fue un motor fundamental que fortaleció su ontología, por el estrecho vínculo que la historia tiene con la temporalidad. Pensada en retrospectiva, la historia se convierte durante algunos años en el interés central de Heidegger, un interés aunado a temas que lo acompañan como el tema de la pregunta por la vida y el ser, pero también por temas que su misma época y contexto le imponen y que lo atrapan como la efervescencia del historicismo⁷ y el enfrentamiento que se lleva a cabo entre el método de las ciencias del espíritu y la fenomenología de Husserl.

Veamos cómo se muestra el camino heideggeriano en la determinación de lo histórico originario, es decir, que parte de la existencia de cada uno.

2. Problemas categoriales para la expresión de lo histórico

El hecho de que, según Heidegger, se haya malcomprendido el ser del hombre, hace que nos encontremos sin suficientes conceptos categoriales para la explicitación del ser humano. Los medios conceptuales que tenemos dependen de entender al ser humano de manera sustancial y bajo la primacía de la presencia, de lo siempre presente, lo que llevó a su vez al predominio de lo teórico y lo objetivo. La contraparte de esto es que los conceptos que buscará la fenomenología son indicadores formales. En el inicio de los años 20, en diálogo con Jaspers, Heidegger afirma: “Nuestra comprensión de la vida debe tener otro punto de partida que se aleje de las estructuras categoriales que surgen de la vieja ontología” (*Correspondencia* 26). Lo que Heidegger señala es la ausencia de claridad en los términos

.....
7 En esta lectura crítica del historicismo, Heidegger recuerda que dicha corriente olvida centrarse en la vida humana particular. Hegel olvida al individuo, y la escuela histórica de Berlín en su búsqueda de la objetividad se distancia de la vida misma. La tarea pendiente radica en integrar filosofía e historia. Heidegger reconoce que Dilthey lo intentó. La defensa de Heidegger tendrá que enfrentar los presupuestos de los que buscan la ciencia estricta basándose y defendiendo lo a priori, por un lado, y por otro, a aquellos que defienden la vida renunciado a categorías científicas. Para un análisis detallado del problema del historicismo cf. Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning* (1993).

de la ontología, lo cual sin duda nos lleva por un camino erróneo a la hora de tratar de interpretar al ser humano como histórico y, por tanto, al indagar por su sentido de ser. Pero la elección o acuñación de los conceptos no teóricos que nos lleven al ser del hombre precisa con anterioridad la aclaración de lo que se busca. Así, Heidegger declara en 1922 que se trata de “comprender y conducir la vida presente propia en sus intenciones propias fundamentales” (*Correspondencia* 24). El primer paso del método para acceder al objeto ‘vida’ debe estar guiado por un *motivo* claramente determinado: la existencia propia, el sí mismo concreto:

entender los motivos no significa buscar las causas del devenir o las condiciones de objetivación; tampoco significa buscar cosas que expliquen la vivencia en términos de cosa y dentro de un contexto de cosas (es decir, insertándola en un contexto material). Debemos comprender los motivos puros del sentido de la vivencia pura (Heidegger, *GA 56/57* 80).

Es necesario estar atento a la identificación de los motivos, pues tienen un papel importante en cuanto acaban imponiendo la dirección del significado, por ejemplo, el motivo-a priori, el motivo-sujeto, el motivo-historia. El motivo da la dirección al contexto de sentido. Es importante tener claridad en aquello que buscamos encontrar; si buscamos materialidad, la encontraremos, si buscamos vida histórica, también. Cabe recordar que Heidegger cita al conde Yorck en *Ser y tiempo* quien dice: “una autorreflexión que no esté dirigida hacia un yo abstracto, sino hacia la plenitud de mi propia mismidad, me encontrará históricamente determinado, de la misma manera como la física me conoce en cuanto cósmicamente determinado. De igual modo como soy naturaleza, soy también historia” (*GA 2* 416). En otras palabras: uno coloca las bases (motivos) de lo que quiere hallar y de manera implícita abre o cierra ciertas direcciones. Si alguien me determina como cósmico, encontrará muchos elementos para describirme como un cúmulo de partículas de hidrógeno y carbono, pero no soy sólo eso, ni mucho menos esencialmente. En el caso de la pregunta por lo histórico tenemos una dirección: el motivo es la existencia, entendida como perteneciente al mundo propio (*selbsweltlich Motivation*). Es decir, la vida propia como vida mía y la vida presente como la tempo-realización (‘actualización’⁸) de lo que yo como vida individual vivo, el yo histórico debe estar presente en las categorías que describen la vida, con todo lo que de ‘inasible’ pueda resultar, y que más bien tendrá el estatus de indicación formal.

Pero lo histórico, aunque siempre ha sido tema de reflexión, no se ha incorporado positivamente a las categorías que describen la vida. Barash señala a Herder y a Schleier-

8 Este término equivale para nosotros al tempo-realizarse (*sich zeitigen*) y es fundamental para señalar el dinamismo de la vida. Cf. González Cruz, *Tiempo-realizarse (sich zeitigen): orígenes filosóficos y teológicos del Kairón en Heidegger* (2019)

macher como iniciadores de la conciencia histórica y, asimismo, como aquellos en que se origina la reflexión de lo histórico en tanto problema. Hegel coloca a la historia en el centro de sus reflexiones; no obstante, propuso una interpretación histórica con base en una noción de tiempo vulgar, en la que la totalidad es lo que importa, y no el individuo —algo que ya le reclamaría Kierkegaard—; además, el culmen del automovimiento del espíritu se da en la conciencia filosófica a través del concepto. Lo racional es capaz de atrapar el devenir histórico; más aún, el desarrollo aparentemente caótico de la historia no es más que una figura de la racionalidad. A esta lectura se opone la escuela de Berlín —o escuela histórica— inaugurada por Leopold von Ranke, fundador del historicismo, que critica la perspectiva ahistórica desde la que la filosofía se coloca frente a los asuntos humanos. Acuña así un método de historiografía crítica para dar con “lo realmente sucedido”. El método filológico-histórico crítico analiza las fuentes para dar con los hechos objetivos. Son los hechos (documentos), y no un sujeto el que escribe la historia. Éste se limita a vincular causalmente lo que el pasado le muestra. La escuela científica no ve que su acercamiento al pasado está ‘contaminado’ por la perspectiva de quienes producen los documentos y de quienes los eligen e interpretan. Ignora el relativismo que produce (O’Gorman 189). De Hegel a Ranke —ambos teniendo como meta la objetividad— hay un olvido agravado de la vida individual y de su propia historicidad. Heidegger sigue con atención el debate filosófico en torno al asunto, pero reconoce un problema metódico tanto de la escuela histórica como de la línea crítica representada por los neokantianos, un debate que aquí no abordaremos en detalle.

La presencia de Dilthey es clara en esta interrogación por la vida y por lo histórico. El filósofo renano se había pronunciado por no separar vida e historia, un olvido que ha costado mucho a la filosofía, que para su tiempo se halla en crisis. Así, Dilthey “intenta comprender las vivencias de esta vida en su contexto estructural y evolutivo” (Heidegger, *GA 2 72*). En su exposición de la vida como lo histórico, Heidegger pretende haber llevado a cabo una tarea pendiente en Dilthey: indicar el lugar ontológico del problema de la historicidad. La dificultad reside en integrarla al saber filosófico, pues al ser lo más variable adolece de objetividad.

En todo caso, Heidegger asiste a un contexto intelectual que está en conflicto por el despertar de la conciencia histórica ocurrida a principios del s. XIX. En el curso de verano de 1920 en Friburgo da cuenta de los estragos que el historicismo ha ocasionado en el planteamiento de todas las ciencias.

3. Posiciones filosóficas: lo *a priori* contra lo histórico

La pregunta por la vida y el interés por la historia se inscriben en el contexto del despertar de la conciencia histórica que se dio a principios del s. XIX. A partir de este despertar surge la necesidad de integrar el elemento histórico al objeto y al método de las ciencias que aluden a la conciencia. Esto generó, a la larga, una pugna entre quienes plantean filosofías de la vida o cosmovisiones y entre quienes propugnan por una filosofía científica. Heidegger percibe el conflicto entre ambas corrientes que se desacreditan una a otra.

Por un lado, las corrientes que tienen pretensiones científicas se hallan frente al problema de que Kant no determinó el *a priori* para lo histórico (Heidegger, GA 59 4-5), lo cual lleva a preguntarse por la validez de una ciencia naciente como la historia. La historia, identificada con lo irracional, impredecible y relativo, parece ser lo más opuesto al concepto de *a priori*. Éste, por su parte, alude a condiciones absolutas de validez. Por otro lado, la rama de las filosofías de la vida y las cosmovisiones defienden su origen a partir de la vida concreta, rechazan atenerse a creaciones teóricas prefijadas o a una objetividad ahistórica. Heidegger analiza varios sentidos en los que se entiende la cosmovisión (GA 59 10 ss). Toda cosmovisión emerge de una situación histórica (aunque no todas lo reconocan). También, alude al conocimiento que podemos tener de las personas a partir de su posición espiritual, porque la cosmovisión muestra el contexto al que pertenecen los hombres, refleja su época. Es la cosmovisión la que da cuenta del ámbito espiritual humano –de ahí su cercanía con la historia.

El primer grupo, la filosofía científica, se interesa por el *a priori* como objeto de la filosofía, por la relación que debe establecer la razón respecto a lo particular y relativo de la historia, y cómo debe ser pensada la factualidad empírica (Heidegger, GA 59 39). El segundo grupo se pregunta si la filosofía no hace violencia y destruye al objeto mismo en el momento en que quiere captarlo para su consideración (Heidegger, GA 59 40). Ambas reconocen preponderantemente, o bien lo histórico o bien lo *a priori*, pero no lo integran de manera coherente. Las filosofías de la vida son incapaces de integrar ‘teóricamente’ un fenómeno que a todas luces reconocen. En cambio, las filosofías científicas parecen tener un problema mayor: acaban negando el fenómeno que en principio reconocen. La fenomenología está atrincherada en uno de los dos polos: se pretende ciencia estricta, pero sin abandonar la pretensión de fundamentar la vida del espíritu (Heidegger, GA 59 15 ss).

Dilthey había intentado hacer frente al dogmatismo de las filosofías científicas mediante la crítica de la razón histórica. Ésta se asume como crítica a la metafísica:

El dogmatismo puede superarse con una crítica de la razón histórica que, siguiendo

y comprendiendo el fluir de la historia, se auto-proponga como pensamiento fluidificado, como búsqueda constante e inagotable; una crítica de la razón histórica que se funda en un único presupuesto que es, además, no-dogmático: a saber, la historicidad de la vida. (Cristin 21)

Según Dilthey, accedemos a la realidad no por conceptos teóricos sino por conceptos vitales que nos brinda la historicidad que nos ‘rodea’. El desarrollo de la conciencia histórica lleva gradualmente a destruir la creencia en la existencia de una filosofía absoluta, es decir, mucho más que mostrar el desacuerdo entre sistemas, es motivo para reconocer la imposibilidad de una filosofía absoluta. Husserl critica a Dilthey partiendo de una noción de historia como ‘mera recolección de hechos’ (GA 17 99). Su diagnóstico es el siguiente:

La historiografía no puede pronunciarse ni a favor ni en contra de la validez de las ideas. Por consiguiente, los hechos que hasta ahora no han proporcionado una filosofía como ciencia estricta, no son ninguna prueba en contra de la posibilidad de la idea de esta filosofía [...] el historicismo [...] conduce a un relativismo, y éste al escepticismo. (GA 17 99)⁹

En sus análisis, Heidegger critica el diagnóstico de Husserl, pues se basa en una mala comprensión de las intenciones de Dilthey. Y, por otro lado, aunque concuerda con la crítica de Dilthey, reconoce que éste pasa por alto el análisis del ser histórico de la vida (se mueve aún en el horizonte de la metafísica) (GA 17 101). El problema que tienen las filosofías con pretensiones absolutas es que intentan proponer un cierto ideal de normas o valores a partir del cual se comprenda la existencia. No obstante, no tienen claro qué lugar otorgan a la existencia particular, ya que la historia se opone a la regularidad de lo trascendente o bien se esfuerza por alcanzarlo o acoplarse. Heidegger menciona incluso el caso extremo en el que se dice que la moral, la religión, la ciencia con mayúsculas, *se oponen* a la moral, a la religión o a la ciencia fácticas. Al parecer hay un problema para integrar la existencia cambiante al absoluto, pues cuando esto sucede, termina por diluirse dicha existencia. El otro grupo, en cambio, aquel que defiende la ‘vivencia’ (*Erlebnis*) como lo fundamental y de donde se desprenden filosofías de la vida y la cosmovisión, se cobija en lo irracional de la vivencia o en el psicologismo, de tal manera que por no tener fundamento acaban ateniéndose también a una escala de valores impuesta por la cosmovisión en turno.

Esto se debe a una mala comprensión de la existencia histórica. Por ello, es necesario

9 No obstante, es conocida, dentro de los estudiosos de Husserl la diferencia respecto a la postura del autor de las *Investigaciones*. Más allá de que Ricoeur o Derridá consideren que sólo a partir de la influencia tanto de Dilthey como de Heidegger, lo histórico entra en consideración para Husserl, autores como Bernet, Kern y Marbach reconocen que es después de 1920 que el interés de Husserl se desplaza hacia la confrontación entre el mundo abstracto de la teoría objetiva y el mundo concreto e histórico de la vida subjetiva. Sin embargo, otros como Langrebe –acentuando algunas afirmaciones de Husserl– afirman que el problema de lo histórico está implícito desde el momento en que la vida se considera como tema. Cf. “Husserl y la historia” de Vicente Lozano Díaz.

un análisis de la palabra ‘Historia’(*Geschichte*). Como se verá, esta aclaración es necesaria porque la filosofía misma emerge de la vida histórica. Y, conciente o no, la propia historia de la filosofía es una fuente abundante que muestra estructuras humanas que conciernen a nuestro ser histórico. Se tiene, pues, que aclarar en qué medida el pasado —con lo que generalmente se identifica a la historia— le atañe a la existencia, evitando seguir concibiéndolo como una cosa incompleta (en forma de documento, ruina o enseres domésticos) que se ha quedado atrás y que sólo en la medida en que los tenemos presentes pueden decirnos algo de lo que fuimos. Más bien, el pasado y la historia, deben comenzar a verse como una posibilidad real de la existencia humana.

El análisis fenomenológico mediante la destrucción busca obtener un concepto fundamental de Historia (G). Como hemos expuesto en el debate con el historicismo, salió a relucir la dificultad de integrar la vida concreta a los sistemas, a pesar de que —visto fenomenológicamente— el origen de todo sistema científico o de toda cosmovisión es la vida concreta. Y este origen es tomado por Heidegger como el punto de apoyo para toda filosofía. Es la existencia el criterio que debe guiar todo análisis. El historicismo señala el carácter cambiante de la vida pero, a juicio de Heidegger, no alcanza a ver el fenómeno de lo histórico de manera correcta. ¿Cómo debemos entender lo histórico? Primero hay que evitar las nociones derivadas de lo histórico, por ejemplo, entender historia como historiografía o como ‘lo que transcurre en el tiempo’. Hay varios sentidos de lo histórico que pueden desviarnos de una comprensión originaria. No obstante, es posible, a pesar de tal ‘dinamismo’, que se acabe por comprender la vida como algo perteneciente al ámbito meramente psíquico. ¿Cómo se evita caer en el psicologismo? Para Heidegger este peligro se conjura cuando entendemos lo histórico de manera originaria, pues lo histórico alude a una estructura que no es dependiente de lo meramente psíquico, y es lo que en último término otorga unidad a todas las vivencias.

Es preciso eludir una mala comprensión de la historia, es decir, estar atentos a que, en efecto, el criterio de su determinación sea la existencia concreta: “la historia es algo que somos nosotros mismos” (Heidegger, *GA 17* 113).

4. Ejercicio fenomenológico: el sentido de historia (*Geschichte*)

En 1920 Heidegger realiza un ejercicio de manera detallada del concepto *Geschichte*, el cual es sumamente importante para quien se acerca al concepto de historia en su obra más conocida. En este ejercicio, Heidegger menciona las características del método. Primero, debe señalarse que la destrucción no es azarosa, sino que tiene una dirección que debe llevarnos a una situación originaria. De esta manera el motivo (*das Motiv*) del análisis es

la existencia. Como el análisis busca el sentido de una palabra, es fácil perderse en una red de conceptos teóricos y caer en la fundamentación de oraciones o en la hiperreflexión. La fenomenología no pretende fundamentar un campo de estudio, sino que, con una actitud que tenga presente la experiencia fáctica de la vida, debe desentrañar los diferentes momentos de sentido (*Sinnbezüge*) de la palabra: sentido de contenido (*Gehaltsinn*), sentido de referencia (*Bezugssinn*) y sentido de realización o ejecución (*Vollzugsinn*). Estos sentidos tendrán su propia evolución en la obra heideggeriana. Lo que me interesa subrayar a partir de esta temprana lección en Friburgo es el análisis fenomenológico tan claro que realiza Heidegger, en el que partiendo de diversos modos en que utilizamos la palabra historia, muestra cómo el sentido teórico obnubila al sentido existencial-originario. El claro resultado de este ejercicio estará supuesto en toda su filosofía posterior, pero pocas veces volveremos a verlo desplegado tan detenidamente como en esta lección.

El análisis de Heidegger parte de hacer un tipo de recuento de diversos modos en que cotidianamente nos referimos a la palabra historia (*Geschichte*). El objeto de estudio, en primera instancia, son diversas oraciones con la misma palabra; no obstante, hace notar que dicha palabra no significa lo mismo en cada oración. Y si no nos detenemos, corremos el peligro de considerarlas lo mismo. Nos pide entonces que atendamos a los contextos significativos que abre cada vez la misma palabra. Es una tarea fenomenológica atender a ellos y resistirse a la tentación de imponer un significado a la palabra ‘historia’ (G), pues este tipo de palabras fundamentales traen en sí mismas una referencia de sentido (*Sinnbezug*)¹⁰ hacia ámbitos de objeto en los que puede ser expresada en su carácter quiditativo (*Was-Charakter*)¹¹. Al perseguir una multiplicidad significativa se siguen comprensoramente diferentes direcciones de significado y en la caracterización de los diferentes sentidos aparece el ‘objeto’ que está a la base. Una aclaración auténtica fenomenológica, no obstante, muestra lo que vincula a todos los significados. El hecho de que la palabra esté en una frase permite la remisión al contexto, lo cual a su vez posibilita que quien analiza la palabra tenga frente a sí la situación de la que emerge el significado, y pueda atrapar su origen, pues la situación es accesible antes que el significado concreto de la palabra. Como antes dijimos, en esta dualidad de ausencia-presencia, lo primero que aparece es la palabra historia, pero el contexto en el que aparece nos revela el significado o sentido en que es utilizada la palabra; tal sentido, en un primer momento está desvanecido. Por lo anterior, advierte Heidegger, el peligro es proceder imponiendo de antemano un significado, su

10 Este ejercicio no deja de recordarnos la frase de Aristóteles que impactó en Brentano “El ser se dice de muchas maneras” (página), la multiplicidad de sentidos de las palabras no era mera homonimia. En la mayoría de los casos suponía algo común.

11 Es decir, por ser palabras tan fundamentales, el ser humano ha definido su contenido privilegiando el matiz teórico cognoscitivo (contenido quiditativo).

sentido de contenido (*Gehaltsinn*). Debemos evitar subsumir a un significado general los otros significados, tratándolos como un caso particular; tampoco interesa señalar el proceso genético que aclare por qué un objeto llega a ser concebido como tal. Debe primero destacarse su sentido de referencia (*Bezugsinn*) y su sentido ejecutivo (*Vollzugsinn*) para entonces determinar cuál es el contenido (*Gehaltsinn*).

Otra observación importante es la necesidad de familiaridad con el fenómeno, que, sin embargo, no debe entenderse como parcialidad. Esto es, que quien hace el análisis de cualquier concepto pretendiendo develar su sentido originario lo realice conociendo de alguna manera la amplitud significativa que se deriva del mismo. Es decir, el análisis fenomenológico no debe partir de una pretendida ingenuidad o ignorancia prístina que, como sabemos, más bien se traducen en juicios previos no reconocidos que invariablemente deslizan una línea interpretativa.

Lo anterior se mencionó, desde otra arista, en el intercambio epistolar con Jaspers: es necesario estar atento a la identificación de los Motivos, pues tienen un papel importante ya que acaban imponiendo la dirección del significado, por ejemplo, el Motivo-Apriori, el Motivo-Sujeto, el Motivo-Historia. El Motivo da la dirección al contexto de sentido. En nuestro caso, el Motivo es la existencia. Cada existencia presente lleva a cabo de manera concreta y nueva (más bien, renovando) su pasado. El presente otorga el preconcepto para la comprensión del pasado. Ahora bien, cada motivo devela referencias de sentido y con ello emergen nuevos motivos que dan nuevas direcciones. Pasemos entonces al ejercicio fenomenológico que realiza el filósofo alemán en 1920.

En el caso concreto de la palabra 'Historia' (G), Heidegger menciona seis situaciones:

- I: "Mi amigo estudia historia".
- II: "Déjese orientar por lo que dice la historia", o bien, "de auténtica filosofía no entiende mucho, pero es un destacado conocedor de la historia".
- III: "Tribus y pueblos sin historia".
- IV: "La historia es la maestra de la vida".
- V: "Este hombre tiene una historia triste".
- VI: "Me ha sucedido [algo] una historia muy incómoda".

¿Cuál de estos es el sentido más originario, según Heidegger? Como se puede ver, en cada uno de los casos la palabra historia se comprende, y no necesariamente como historiografía (historia escrita). Hay una multiplicidad significativa, pero también unidad de sentido. En cada oración la palabra 'historia' tiene un determinado sentido, si bien no claramente develado. Heidegger insiste: no debemos precipitarnos a identificar historia con historiografía. La actitud fenomenológica exige no dirigirnos primero al contenido sino al sentido de referencia (*Bezugssinn*) y al sentido de realización o ejecución (*Vollzugssinn*).

El modo de preguntar sería, según Heidegger, el siguiente: ¿de dónde obtienen su sentido estos diferentes significados y dónde está el origen (sentido originario) de esta multiplicidad significativa? O más concretamente, ¿cómo se relaciona cada significado de historia con la existencia concreta? ¿Cómo se accede a la historia en cada caso?

En el caso I: “Mi amigo estudia historia”, el sentido de referencia (*Bezugssinn*) nos muestra el acceso o la comprensión de la historia, éste se basa en una relación teórica. El amigo estudia algo que es diferente a derecho o a ciencias naturales, la historia remite a un campo de estudio en el que rigen ciertos enfoques o posturas teóricas (Heidegger, GA 59 50). En concreto, la referencia queda marcada por un contexto teórico, dirigida por una actitud metódica. La relación que el amigo tiene con la historia es la de estar dirigida a un campo de estudio de una ciencia, esta misma relación impone un retraimiento del ‘contenido’ de la propia historia (esto es, de la historia personal de mi amigo). En este caso, el significado de ‘historia’ como un campo teórico determina claramente el modo de acceso a ella. ¿Qué podemos decir de su sentido de contenido (*Gehaltssinn*) y del sentido de realización (*Vollzugssinn*)? Uno está ya dado, y el otro —si tenemos en cuenta la noción de existencia como guía— es prácticamente inexistente: el sentido de historia no afecta al hablante, si bien no desaparece sólo está codirigida (*mitgerichtet*), la vida del individuo que estudia historia no se ve modificada por el hecho de estudiar historia. La vida particular del individuo queda implicada solamente de manera secundaria, en realidad, no importa ni afecta. Heidegger emite el diagnóstico: El sentido ejecutivo no es originario porque la referencia no está dirigida al mundo propio y por lo tanto no hay ningún tipo de afectación, mucho menos de renovación (*Vollzugserneuerung*) en la realización. Y lo que buscamos es precisamente el término historia que devela el sentido ejecutivo originario, es decir: aquél en el que mi existencia actual hace concreto mi pasado.

En el caso II: “él es un buen conocedor de la historia”, tenemos un sentido de contenido similar al caso I, en tanto conocimiento universal del pasado. La relación se establece con un pasado general entendido como suma de hechos o acontecimientos. También está dirigida al conocer. Heidegger lo considera, aun en este caso, como un sentido de realización idealizado, meramente pensado, en el que no hay nada concreto ni actual para la vida misma del individuo. El sentido ejecutivo permanece teórico. El contenido (*Gehaltsinn*) determina también la relación teórica y su ejecución queda también alejada del mundo propio.¹²

El caso III: “tribus que no tienen pasado”, da pie a una anotación importante. Si nos dirigimos a la relación (*Bezugssinn*) que se establece con la historia, aparece una palabra

.....
 12 Esto nos recuerda la frase de O’Gorman: “La historia es así vista como una apollillada guardarropa; no se la comprende en lo absoluto como algo que a estructura misma del existir humano atañe” (188).

importante: el tener. En este ejemplo desaparece el contenido específico de la historia como un campo de estudio. Lo que debe entenderse como historia es el pasado. Lo que se quiere decir es que hay un pasado desatendido, o una relación con el pasado que se oculta. Heidegger menciona también el caso de la Edad Media, en la que no existía la ciencia de la historia como tal, y respecto de la que nadie negaría que tuviera pasado, es decir, que quienes habitaron la Edad Media fueran personas con pasado. El tener (*haben*) le da a la palabra historia una dirección para obtener un significado más originario. Heidegger propone que este significado de tener: es conservar lo sido de manera renovada (GA 59 53).

La historia de este pueblo no depende del significado de historia del caso I, no es una derivación de tal sentido, más bien sucede lo contrario. Y para entender el método fenomenológico hay que subrayar este preceder. Este tercer significado no es una parte del segundo significado que reza: “Déjese orientar por lo que dice la historia”, como si fuera un tipo de núcleo menor cuantitativo, como si la historia de este pueblo fuera sólo una parte de la historia total. La relación que el pueblo establece con el pasado no es con un pasado general que hubiese dejado de lado, sino que es una relación con su propio pasado. El tener no debe entenderse como relación objetiva o correlato teórico determinado, tampoco como el disponer de representaciones teóricas que nos hacen acceder a la historia. “El tener significa estar referido al pasado como ‘propio’; ‘conservar’, más que recordar, meditar o pensar sobre él; el propio pasado tiene hacia adelante un determinado papel (aunque de manera determinada)” (Heidegger, GA 59 55). El tener quiere decir en este caso que ella misma la aclara y la constituye, hay un cierto carácter de conciencia (*Gewußtheitcharakter*). El pasado tiene un papel preponderante de tal manera que motiva y determina el curso de su vida. El pasado de un pueblo se manifiesta como acciones, logros, costumbres, destinos en los que se muestra lo que le ha ocurrido al pueblo. Es una relación íntima y cercana (aunque de manera privativa) con la historia del pueblo en conjunto. La historia del pueblo que el pueblo no procura se refiere a la historia de todos en conjunto, de manera marginal se incluye la historia de cada uno. Y por esto del sentido de realización debe decirse que no se trata de uno originario. No domina, sino que está subordinado al sentido circunmundano. ¿Qué papel tiene precisamente la comunidad en el sentido originario-existencia? El sentido originario no elimina lo histórico vivido en comunidad, la supone indefectiblemente; no obstante el acento sigue puesto en la existencia. De la misma manera, una historia comunitaria como la que el pueblo no tiene por escrito, supone la historia personal de cada miembro, y por eso se acerca a un sentido originario.

El cuarto sentido de historia como “maestra de la vida”, establece una relación ‘libre’. Lo mismo que en el caso del pueblo, se establece una relación que se dirige al propio *Dasein*, a la existencia actual, pero no de manera determinante para el propio mundo. Con

todo, aquí el sentido ejecutivo o de realización es más originario. Lo que impide que sea originario es que el pasado está motivado por tendencias ajenas a sí mismo: tengo para mí mismo o aplico para mí mismo un pasado ajeno. La manera en que se tiene el pasado es de confianza en un pasado que no es el mío a pesar de que se refiere al pasado en mi contexto. Llama la atención que este caso IV sea más originario que el pueblo sin historia. Esto se debe a que, en el centro, se encuentra ya la existencia concreta, no obstante su renovación procede de fuentes ajenas a su propio pasado y por eso no alcanza el sentido plenamente originario.

En cambio, en la V expresión: “Este hombre tiene una historia triste”, el pasado pierde el carácter de mundano (*umweltlich*) y está claramente dirigida al Dasein propio. Aquí el sentido de referencia es plenamente originario. La historia triste sólo le pertenece a él, toda esa historia le acaece en su día a día, y va con él cuando hablamos de ‘este hombre’. Se trata de un pasado que sigue actuando [y es suyo], no algo que ha quedado atrás. El pasado no es acumulación de contenidos. El pasado le atañe, le va (*geht es um*) de tal manera que uno sabe más de ese hombre. Con esto se obtiene lo que acaece cuando hay una realización originaria del pasado: “promover una renovación actual en el mundo propio de la existencia como tal, de tal manera que esta renovación co-constituya la existencia del propio mundo” (Heidegger, *GA 59 77*). Se trata de una apropiación que consiste en que el propio mundo de la existencia está en la posibilidad de dejarse tras de sí prosiguiendo segura y claramente poniéndose a sí mismo (Heidegger, *GA 59 78*). En esta renovación, el Dasein se vuelve existente para sí mismo. En la apropiación, el sí mismo está dispuesto a abandonarse y a la vez a darse de nuevo a sí mismo. Lo anterior, respecto al caso V, puede aplicarse también al caso VI. Aunque hace falta conocer más sobre el grado de afectación que acaece en aquel que se expresa de tal manera.

En los significados originarios, el sentido de realización siempre atañe a la existencia, en cambio, en los casos I y II queda desdibujado o ahogado por el sentido de contenido. Esta determinación del sentido de realización o sentido ejecutivo originario tiene una evolución en la obra heideggeriana que se convertirá en la temporalización (*zeitigen*). Así como todo ser humano se temporaliza, también tiene un modo de asumir la historia, sea propia o impropriamente. Lo originario-histórico constituye al Dasein, pero no siempre de manera nítida. Debemos decir que la mencionada apropiación como renovación de sí mismo en grado radical sólo se da cuando al Dasein le vuelve claro su ser mismo, es decir, su finitud, y hará referencia a la resolución en la propiedad. Siempre que hay sentido ejecutivo no obnubilado, debe hablarse de apropiación y renovación. Para Heidegger la historia se ha avocado al contenido, olvidándose de que en ella tiene el Dasein su propia renovación existencial.

Hasta aquí ha quedado claro cómo entran en juego cada uno de los sentidos. Es claro que partiendo de una representación temático-teórica de la historia no se tiene una relación originaria y tampoco se realiza el propio mundo; la relación que se establece con la propia vida es marginal o secundaria. Por muy apasionado, afirma Heidegger, que el investigador esté respecto a su campo de estudio, siempre cabe que desde el Motivo-Existencia, el interés histórico quede desdibujado. Más aún, en el ámbito científico el método establece que el investigador esté lo más alejado de su objeto, que no influya. Aunque el sí mismo está implicado, no lo está como sí mismo porque nada debe incidir en el contenido de su objeto. Esto por supuesto no excluye el estudio de todo lo que la academia escribe sobre historia, pero subraya la primacía de que es en el Dasein individual en el que debe permear todo significado histórico. En el mejor de los casos, como en el caso IV.

El caso I ilustra el sentido de contenido teórico que exige un modo de acceso teórico, esto es, se impone el contenido al modo de acceso. ¿Quiere decir que se trata del único modo de acceso? En lo referente a la historia como ciencia debemos decir que eso queda determinado de antemano. La objetualidad es autosuficiente en sí misma, no depende de nada, no es por razón de algo otro; es objetiva en la medida en que está libre del sentido de referencia y, por lo tanto, no necesita ni condiciones previas o relaciones de fundamentación. Sin embargo, se vio en el caso de la tribu, el sentido de historia no se limita al de ciencia teórica. Es un hecho que tal oración, “pueblos sin historia”, tiene sentido aun en el caso en que la historia no refiere a un campo del saber; más aún, parece ser que en varias de las oraciones el sentido es el de algo sucedido, como un pasado común o un pasado personal. Este sentido de contenido de la historia es su sentido amplio y más auténtico. Pues ya se ve que de limitarse al mero estudio de ‘hechos objetivos’, no podríamos hablar de oraciones con sentido en los casos III, V y VI. Por tanto, si el sentido auténtico de historia es el de ‘pasado’, se requiere un modo de acceso caracterizado como el tener.

La relación que se establece con el pasado no es una relación teórica, más bien se trata de un modo de vivirlo o experimentarlo. Pero, en este caso, también es el contenido el que determina el modo de acceso a él. El pasado personal o comunitario determina un acceso originario que se expresa como el ser experimentado. Heidegger especifica en el sentido de referencia y lo determina como el ser tenido o el ser experimentado. De tal forma que el ser tenido es tenido por la realización. Pues la referencia (*Bezugssinn*) queda inmediatamente remitida al modo en que ella se realiza en la propia vida, sea de un modo positivo y expreso o privativo. La tribu se relaciona con el pasado del grupo de un modo privativo. ¿Qué sucede en el caso I? ¿Cuál es la relación que establece el investigador con la historia personal y propia? Al dirigirse a la historia oficial la referencia originaria queda obnubilada y, por tanto, la realización en su propia vida. No obstante, Heidegger afirma

que siempre hay sentido de referencia originario y sentido de realización originario, si bien estos sentidos quedan sometidos al modo de acceso que exige el sentido de contenido de lo teórico. El sentido de referencia originario queda ensombrecido en el caso I y II. En el caso tres es explícito pero privativo. En el caso IV, cuando la historia ajena se aplica a la propia vida hay un sentido de referencia positivo aunque no por eso más originario. Pues la relación más originaria la determina la relación con el propio pasado, y esto de tal manera que no sólo implique una renovación, sino además el abandono de sí mismo y un rehacerse a partir del pasado. Es claro que en el caso V el hombre tiene una historia muy triste, de tal forma que ese pasado lo sigue determinando aún (y sería hasta cierto punto el caso VI). Al parecer, en este nivel de aclaración que Heidegger realiza no se puede establecer una clara relación con la resolución de *Ser y tiempo*, aunque apunte a ella. Pues cada *Vollzug* lleva en sí el sentido de renovación. Cada experiencia, cada ser tenido por el que se experimente es una nueva apropiación de mi ser, un nuevo redireccionamiento.

5. Comentario final

Si pues, de acuerdo con estas primeras lecciones, no es posible pensar la historia sin una referencia a la vida del individuo, ¿cómo es posible aún la historiografía? ¿Significa esto una cancelación de toda historia escrita? Me limito a señalar claves que pueden abrir la dirección de la respuesta que nos brinda el propio Heidegger en *Ser y tiempo*. Es preciso ir contra toda tendencia encubridora de la interpretación vulgar (cf. *GA 2 §72*) que descansa en el mero hacer peresente. En todo caso debe escribirse la historia como pasado-presente-y futuro común de manera tal que se destaquen los proyectos y se abran las posibilidades más auténticas. Lo que se escribe no agota de ninguna manera el pasado, y sobre todo, la ausencia de escritura no es sinónimo de ausencia de pasado. En la medida en que exista el ser humano en comunidad, el pasado tiene lugar. El pasado que ha pasado continúa renovando el presente y abriendo perspectivas de futuro común, y es importante la conciencia de su influjo, más allá de que esté tematizado o no lo esté. El pasado no es algo que ya fue. El pasado se nos anticipa y una comunidad se anticipa positivamente al otro (cf. Heidegger, *GA 2 §26*) siempre que en la forma anticipativo-liberadora se adelante al poder ser del otro, no para arrebatarse el cuidado que se debe a sí mismo, sino para procurárselo o devolvérselo. Si bien, como escritores de la historia no podemos aspirar a lograr que ésta sea asumida y renueve la vida personal, el plano en el que interactúa la comunidad –de divulgación y revalorización de lo histórico– puede apuntar a esa historia originaria de la que habla Heidegger en aquellos casos (III, V y VI) en que lo teórico no enajena lo histórico en cada persona. La historia que se escriba abrirá al Dasein a las posibilidades que

afirmó Píndaro y que tanto reiteró Heidegger: “sé lo que eres”. Esto sólo es posible desde la transparencia y libertad que supone la propiedad, es decir, la renovación desde el reconocimiento de mi finitud, en la que está presente mi pasado. Una sociedad que reafirma tales posibilidades abre caminos que cursarán otros desde su propio ser histórico. La historicidad propia es la repetición del legado de posibilidades, repetición que, anticipándose, hace entrega de sí misma (Heidegger, *GA 2* 403-407). La auténtica solidaridad es ya historia escrita, pero principalmente historia no escrita que se hace día a día desde sí mismo: “el compromiso en común con una misma causa se decide desde la existencia expresamente asumida [...] [que deja] al otro en libertad para ser él mismo” (Heidegger, *GA 2* 147-148). Pero asumir esta dirección reside en cada uno, lo que plantea de nuevo la posibilidad de la historiografía en términos de la analítica existencial.

Referencias

- Abalo Cea, Francisco. “Tiempo e historia en las Lecciones tempranas de Friburgo de Heidegger (1919-1923)”. *Tópicos*, no. 57, 2019, pp. 235-254.
- Barash, Jeffrey. *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. Fordham University Press, 2003.
- Cristin, Renato. *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl*. Akal, 2000.
- Contreras, Andrés. *La vida como lugar del pensar*. Universidad de Granada, 2024.
- Gadamer, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Traducido por Agustín Domingo Maratalla. Tecnos, 1993.
- González Cruz, Consuelo. *Tiempo-realizarse (sich zeitigen): orígenes filosóficos y teológicos del Kairón en Heidegger*. Tesis doctoral. Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.
- Heidegger, Martin. *Frühe Schriften (GA 1)*. Editado por F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1978.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit (GA 2)*. Editado por F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1977. [Ser y tiempo. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria, 1997.]
- Heidegger, Martin. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976) (GA 16)*. Editado por Hermann Heidegger. Vittorio Klostermann, 2000. [Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger. Traducido parcialmente por Ángel Xolocotzi. BUAP/Ítaca, 2011.]
- Heidegger, Martin. *Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 17)*. Editado por F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1994. [Introducción a la investigación fenomenológica. Traducido por Juan José García Norro. Madrid: Síntesis, 2008.]
- Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24)*. Editado por F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1975. [Los problemas fundamentales de la fenomenología. Traducido por Juan José García Norro. Trotta, 2000.]
- Heidegger, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (KN 1919 y SS 1919) (GA 56/57)*. Editado por Bernd Heimbüchel. Vittorio Klostermann, 1987. [La

- idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducido por Jesús Adrián Escudero. Herder, 2005.]
- Heidegger, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)* (GA 58). Editado por Hans-Helmuth Gander. Vittorio Klostermann, 1993. [*Problemas fundamentales de la fenomenología*. Traducido por Francisco de Lara López. Alianza, 2014.]
- Heidegger, Martin. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der Philosophischen Begriffsbildung (SS 1920)* (GA 59). Editado por Claudius Strube. Vittorio Klostermann, 1993.
- Heidegger, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens (WS 1920/21, SS 1921, 1918/19)* (GA 60). Editado por M. Jung, Th. Regenly y C. Strube. Vittorio Klostermann, 1995. [*Introducción a la fenomenología de la religión*. Traducido por Jorge Uscatescu. Siruela, 2005. *Estudios sobre mística medieval*. Traducido por Jacobo Muñoz. Siruela, 1997.]
- Heidegger, Martin y Jaspers, Karl. *Correspondencia 1920-1963*. Traducido por Juan José García Norro. Síntesis, 2003.
- Lozano Díaz, Vicente. “Husserl y la historia”. *Mar Oceana*, no. 27, 2010, pp. 105-131.
- O’Gorman, Edmundo. “El engaño de la historiografía”. *Imprevisibles historias: En torno a la obra y legado de Edmundo O’Gorman*, editado por Eugenia Meyer, FCE, 2009, pp. 186-192.
- Santiesteban, César Luis. “Comentario introductorio”. *Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Aldus, 2013.
- Vigo, Alejandro. *Arqueología y aletheología*. Biblos, 2008.
- Walton, Roberto. “El aparecer y lo latente”. *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. III, 2009, pp. 105-120.