

**HISTORICIDAD E HISTORIOGRAFÍA.
ETAPAS EN EL ANÁLISIS DE LA RELACIÓN**

**HISTORICITY AND HISTORIOGRAPHY.
STAGES IN THE RELATIONSHIP ANALYSIS**

ROBERTO J. WALTON

Universidad de Buenos Aires

grwalton@fibertel.com.ar

Resumen: El contraste entre historiografía e historicidad, y el enraizamiento de la primera en la segunda, se mantiene constante en diversas etapas del pensamiento de Heidegger. Esta cuestión es abordada en sus primeros cursos mediante (1) el análisis de la relación entre la vida que se expresa y la ciencia. Es analizada en *Ser y tiempo* como (2) el origen ontológico de la historiografía en la historicidad. Retorna en la transición hacia el viraje como (3) el contraste entre la noticia o el mensaje del acaecer y la ciencia de la historia. Luego del viraje es tematizado como (4) la oposición entre la meditación sobre la historia esencial y la observación de objetividades históricas. Heidegger estima que la historia esencial no se puede exponer como objeto de la historiografía. Una vez indicadas estas etapas, se consideran problemas que suscita el contraste. Surgen dificultades relacionadas con (5) el papel de los templos de ánimo y casos de inconsistencia con la historia del ser.

Palabras clave: Vida, Ciencia, Noticia, Meditación, Observación.

Abstract: The contrast between historiography and historicity, and the roots of the former in the latter, remains constant in different stages of Heidegger's development. This issue is approached in his first courses through (1) the analysis of the relation between life that expresses itself and the sciences. It is examined in *Being and Time* in terms of (2) the ontological origin of temporality in historicity. It returns in the transition toward the turn as (3) the contrast between the message of what happens in a historical way and the science of history. After the turn it is thematized as (4) the opposition between meditation on essential history and observation of historical objectivities. Heidegger believes that essential history cannot be expounded as an object of historiography. Once these stages are set forth, attention is given to problems raised by the contrast. Difficulties emerge concerning (5) the role of the moods and cases of inconsistency with the history of Being.

Keywords: Life, Science, Message, Meditation, Observation.

Copyright © 2018 ROBERTO J. WALTON

Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico «Heidegger: caminos y giros del pensar», n.º 9, 2018, pp. 67–79,

Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)

<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/>

Recibido: 25/1/2018 **Aceptado:** 23/3/2018

I. Expresión de la vida y ciencia

Heidegger ha señalado que “el propio camino condujo a una meditación sobre la historia – confrontación con Dilthey y con la fijación de la ‘vida’ como cualidad fundamental”.¹ Hay referencias sustanciales a Dilthey en el camino seguido con anterioridad a *Ser y tiempo*. En un extremo se encuentra el curso de 1919/20, “Problemas fundamentales de la fenomenología”, que contrapone toda ciencia a la expresión de la vida. En el otro extremo se presentan las conferencias de Kassel de 1925 en las que se habla de un retorno a Dilthey y se diferencia por primera vez claramente la historia como acaecer y la historiografía, saber de la historia o ciencia de la historia.

I.1. En aquel curso, Heidegger alude al “vívido efecto”² que Dilthey ha tenido sobre la investigación filosófica y señala que la vida se caracteriza por su referencia al mundo, es decir, vive siempre de algún modo en su mundo. No está en un primer momento vacía de modo que debe buscar un mundo para llenarse con él: “Cada hombre lleva en sí un fondo de comprensibilidades y de accesibilidades inmediatas”.³ La vida tiene siempre el carácter de tendencia, es decir, de estar-dirigida siempre de alguna manera expresa o tácitamente. Son tres las direcciones en las que se articula el mundo de la vida: el mundo circundante, el mundo-con o mundo compartido y el mundo-del-sí-mismo: “Nuestra vida es el mundo en que vivimos, hacia el cual, y en cada caso dentro del cual, corren las tendencias de la vida. Y nuestra vida solo es como vida en la medida en que vive el mundo”.⁴

En esta explicitación de momentos originarios, Heidegger plantea, ya en el curso de 1919/20, el problema del acceso científico al ámbito originario de la vida. Por eso examina la ciencia como un nexo de expresión y los procesos por los cuales la ciencia lleva la vida fáctica a una expresión científica. Lo que concierne a la vida y aquello que se desarrolla en ella se exhibe siempre de alguna manera a través de nexos de expresión: “En la medida en que la fenomenología se ocupa de nexos de sentido, el fenómeno de la expresión es solo una manifestación de que un sentido se configura y moldea por medio del otro”.⁵ La actitud científica hacia la vida trae consigo una complicación de los nexos de expresión: “A los genuinos nexos de expresión mundanos corresponden las formas de explicación subordinadas (esto es, motivadas a partir de ahí de diferente manera) del saber teórico, del conocer”.⁶ Entre los nexos de manifestación hay uno muy particular: el nexo de expresión “ciencia”. Por ciencia se entiende un nexo de expresión que en cierto modo se apodera de todos los ámbitos de la vida y el mundo. Al ser manifestada científicamente, la riqueza de los mundos de la vida fácticos pierde su vivacidad específica: “Los mundos de la vida son tomados por una tendencia a la desvivificación (*Entlebung*), y con ello la vida fáctica es despojada justamente de la posibilidad viviente, en sentido propio, de realización (*Vollzug*) fácticamente viviente”.⁷

La ciencia recorta determinados ámbitos que “se expresan” en ella. En un paseo vemos una pradera florida que puede convertirse en objeto de la botánica. Cuadros de Rembrandt de los que gozamos estéticamente pueden convertirse en objetos de la ciencia del arte. La ciencia se da a sí misma un determinado

¹ Martin Heidegger, *Besinnung*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe* 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, p. 412.

² Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, *Gesamtausgabe* 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 34.

⁴ *Ibid.*, p. 53. En el curso siguiente de 1920 “Fenomenología de la intuición y de la expresión”, se refiere al nexo de vivencia, expresión y comprensión en Dilthey y recuerda la afirmación de este sobre el pensar como configuración de la vida” (Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, *Gesamtausgabe* 59, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, p. 156). Subraya el aspecto positivo de Dilthey de la siguiente manera: “La vida tiene desde un comienzo el carácter de un comprender. (...) el nexo de vivencias sustenta en sí mismo una articulación y una racionalidad. La vida misma puede ser interpretada a partir de sí misma” (*ibid.*, p. 166). Y a la vez manifiesta una crítica: “Dilthey no tiene él mismo claridad sobre lo nuevo a lo que aspira. No advierte que solo un radicalismo que cuestione todos los conceptos puede llevar adelante. Todo el material conceptual debe ser determinado de nuevo en una captación originaria. Esta es la tendencia peculiar de la fenomenología” (*ibid.*, p. 168). Por eso declara que su propósito es “investigar los momentos ‘originarios’ de su posición en vista de su última originariedad” (*ibid.*, p. 166 s.).

⁵ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 231.

⁶ *Ibid.*, p. 34.

⁷ *Ibid.*, p. 77 s.

sector a partir del mundo de la vida, y en su nexo de manifestación se expresa algo que antes no estaba expresado. Y lo que ha de ser expresado por ella debe en cierto modo ser accesible de antemano: “Toda la vida en sus pasados se manifiesta en cuanto tal en la ciencia de la historia (...). Y sin embargo la ciencia es solo un nexo de manifestación entre otros, y ya se previno contra su absolutización; (...)”⁸

1.2. En las conferencias de 1925, “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la lucha por una visión del mundo histórica”, Heidegger destaca que Dilthey enfatiza que el carácter fundamental de la vida es el ser histórico, pero observa que no muestra de qué modo la vida es histórica. Y plantea esta pregunta sobre la base de la fenomenología mediante un análisis del Dasein y de su relación con el tiempo. En su intención de volver a las cosas mismas, la fenomenología se ha caracterizado por una “carencia de historia y animosidad contra la historia” (*Geschichtslosigkeit und -feindlichkeit*), pero Heidegger observa que el verdadero sentido de la investigación fenomenológica reside en “meditar siempre de nuevo sobre sí misma y apartar de sí cada vez más una tradición inauténtica, y de ese modo hacer eficaz el pasado en sentido auténtico”⁹.

Es posible considerar la cuestión de la historicidad en tres etapas que conciernen a i) la historia (*Geschichte*) y la historicidad (*Geschichtlichkeit*), ii) a la historicidad y la historiografía (*Historie*), y iii) la investigación histórico-filosófico como ejemplo del conocimiento historiográfico. La historia es definida de esta manera: “La historia significa un acaecer (*Geschehen*) que nosotros mismos somos, en el que estamos. (...) Es un acaecer que aún está ahí como algo pasado, del que sabemos de una determinada manera, al que sustentamos (*tragen*)”¹⁰. Por su parte, la historiografía es el “conocimiento de un acaecer”, Heidegger señala su relación con *ἱστορεῖν*, que significa “indagar (*erkunden*), dar noticia (*Kunde geben*) de lo acaecido”¹¹. Es descubrimiento, crítica e interpretación de fuentes y exposición de lo que se encuentra en ellas: “El modo y manera del conocimiento que posibilita dar noticia de algo pasado se llama historiográfico (*historisch*)”¹². Heidegger esboza ya una unidad de presente, futuro y pasado señalando que el anticiparse a sí mismo es el medio que permite descubrir el pasado: “Somos historia, esto es, nuestro propio pasado. Nuestro futuro vive a partir del pasado. Sustentamos el pasado”¹³.

Dos cosas pueden observarse. Heidegger distingue, pero no contrapone todavía la historia a la historiografía. Las conferencias terminan con la cita de una carta del conde Yorck a Dilthey: “(...) no hay filosofar efectivo que no sea historiográfico (*historisch*). La separación entre filosofía sistemática y exposición historiográfica es esencialmente falsa”¹⁴. En la obra posterior, esta separación adquiere una importancia central. Otro aspecto destacable es que el “dar noticia” en el sentido de *ἱστορεῖν* es asignado al conocimiento de la historia y denominado *Historie*. Luego la noticia ocupará un lugar intermedio entre historiografía e historia, y finalmente recaerá en la historia misma entendida como historia del ser.

2. Historicidad e historiografía

En *Ser y tiempo*, la investigación estará orientada a explicitar el “origen existencial de la historiografía en la historicidad del Dasein”¹⁵. Esto significa que “la apertura historiográfica de la historia está enraizada, en sí misma

⁸ Ibid., p. 55.

⁹ Martin Heidegger, *Vorträge. Teil I: 1915-1932*, ed. Günther Neumann, *Gesamtausgabe* 80. I, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2016, p. 155.

¹⁰ Ibid., p. 152.

¹¹ Idem.

¹² Idem.

¹³ Ibid., p. 153. Otro aspecto significativo de las conferencias es la referencia al tema de las generaciones: “Dilthey ya descubierto este concepto como importante para el fenómeno de la historicidad. Cada uno no es solamente él mismo sino su generación. La generación precede al individuo, está ahí antes de él, y determina su existencia. El individuo vive a partir de lo que el pasado era. Se arrastra a través del presente, y finalmente es relevado por una nueva generación” (idem).

¹⁴ Erich Rothacker (ed.), *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1977*, Max Niemeyer, Halle, 1923, p. 251. Cf. M. Heidegger, *Vorträge*, p. 157.

¹⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. Wilhelm-Friedrich von Herrmann, *Gesamtausgabe* 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 518. Trad. de Jorge Eduardo Rivera C., Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 407. La traducción se modifica a

y por su propia estructura ontológica —se realice o no fácticamente—, en la historicidad del Dasein”.¹⁶ El concepto de historiografía no debe extraerse de la práctica fáctica del saber histórico. Antes bien, la epistemología de la historiografía se funda en la ontología de la historicidad: “El modo como pueda la historia convertirse en el posible objeto de la historiografía solo puede ser inferido a partir del modo de ser de lo histórico, a partir de la historicidad y de su enraizamiento en la temporalidad”.¹⁷

2.1. Los análisis previos sobre el tiempo en *Ser y tiempo* han puesto de manifiesto el contraste entre el pasado (*Vergangenheit*) y un haber-sido (*Gewesenheit*) que, junto con el futuro-que-está siendo-sido y el presentar, es un componente de la unidad extática de la temporeidad. Mientras que el pasado ha quedado atrás, el haber-sido es algo que a la vez soy así como ya soy y seré el futuro. La temporeidad en sentido propio se da cuando el presente propio o instante (*Augenblick*) se ocupa de los entes a la luz de una existencia que toma sobre sí la condición de arrojado a la vez que se proyecta a la muerte de modo que el precursar converge con una reiteración del haber-sido.

La comprensión ontológica de la historicidad requiere poner al descubierto el acaecer (*Geschehen*) del Dasein que, sobre la base de la temporeidad, se despliega como la “específica movilidad del extenderse extendido”¹⁸ que envuelve su propio comienzo y su propio fin. Este extenderse entre el nacimiento y la muerte es lo que Dilthey denominaba la “trama de la vida” (*Zusammenhang des Lebens*).¹⁹ Nacimiento y muerte se conectan en este prolongarse del Dasein entre la condición de arrojado y el estar vuelto hacia la muerte.

El Dasein extrae sus posibilidades de la condición de arrojado, esto es, asume el legado que recibe de su facticidad. Si elimina las posibilidades fortuitas y banales, y las elige a la luz del precursar la muerte, el Dasein tiene un destino. Puesto que es ser-con, su acaecer es un co-accaecer (*Mitgeschehen*), y se determina como destino común (*Geschick*). Heidegger alude al concepto de generación introducido por Dilthey: “El destinal destino común (*das schicksalhafte Geschick*) del Dasein en y con su ‘generación’ es lo que constituye el acaecer pleno y propio del Dasein”.²⁰ Así se amplía el haber-sido abierto para incluir el haber existido de los otros Dasein y otras generaciones. En esta apropiación de posibilidades se puede optar por la historicidad impropia que se pierde en las oportunidades más cercanas y en el cálculo de las contingencias, o bien por la historicidad propia que elige estas posibilidades a la luz de la resolución.

Además, hay dos modos de relación con las posibilidades que han sido. Uno es el acontecer como transmisión de posibilidades sin un conocimiento del origen de las posibilidades, y el otro es la repetición de las posibilidades heredadas como un transmitirse expreso. Esta apropiación repitente está en la base del saber histórico.

2.2. Toda ciencia se constituye por una tematización de su propia región de ser, y este ámbito tematizado para la investigación es ya conocido de un modo precientífico en virtud de la aperturidad inherente al Dasein. En el caso del saber histórico, su tematización solo es posible “si, de alguna manera, el ‘pasado’ ya está abierto”.²¹ Por tanto, la historiografía presupone la delimitación de una región mediante la proyección de su ser.

La opción por la historicidad impropia ata la historiografía a lo mundi-histórico, es decir, al ente que tiene una forma de ser distinta del Dasein y que sale al encuentro del Dasein en el mundo. Se excluye toda consideración sobre las posibilidades del Dasein que ha existido. En cambio, la opción por la propiedad coloca en el centro de la consideración el poder-ser heredado. Comprender o aprehender historiográficamente la posibilidad que ha existido es reiterarla. Solo por medio de esta repetición puede el saber histórico ponerla al descubierto proyectándola. Esto significa que el historiador debe venir-a-sí y asumir su poder ser a fin

veces; hemos traducido *Historie* por “historiografía”. Nos hemos ocupado más extensamente de esta cuestión en “Temporeidad e historicidad”, en Ramón Rodríguez (coordinador), *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico, Tecnos, Madrid, 2015, pp. 371-395.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Ibid., p. 496; tr. p. 392.

¹⁸ Ibid., p. 495; tr. p. 391.

¹⁹ Cf. Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften VII*, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen, 7 1979, p. 196 ss.

²⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 508; tr. p. 400.

²¹ Ibid., p. 519; tr. p. 408.

de repetir la posibilidad en cuestión. El tema de la ciencia histórica es la posibilidad que ha existido, y esta posibilidad solo puede ser abierta en la proyección de posibilidades inherente a la repetición: “La tematización historiográfica tiene como núcleo la elaboración de la situación hermenéutica que se constituye con la decisión en que el Dasein históricamente existente se resuelve a la apertura repitente de la existencia que ya existió”.²² Solo de esta manera la historiografía puede ocuparse de los hechos si se entiende por estos lo mundi-histórico. Y solo sobre esta base puede ramificarse en dirección a un determinado tipo de hechos y convertirse en historia de los útiles, de las obras, de la cultura, del espíritu y de las ideas.

El modo histórico de ser del Dasein se encuentra en el origen de la apertura y comprensión de la historia, y estas se encuentran en la base de la apertura explícita o tematización historiográfica. Por su parte, esta tematización científica de las posibilidades que han-sido-ahí es “el supuesto para una posible ‘construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu’”.²³ Esta expresión reitera el título de la última obra de Dilthey. Heidegger explicita una “conexión” de lo expuesto con las investigaciones de Dilthey, en las que también se señala la prioridad de la condición histórica respecto del saber histórico. Al subrayar que antes de la contemplación de la historia se encuentra nuestra condición de seres históricos, Dilthey afirma: “(...) la primera condición para la posibilidad de la ciencia histórica reside en que yo mismo soy un ser histórico, y que el que investiga la historia es el mismo que la hace”.²⁴ No obstante, en virtud de una tendencia objetivante, Dilthey no logra diferenciar claramente lo histórico y lo no-histórico.²⁵

3. Historia, noticia y ciencia histórica

El siguiente paso es explicitar más adecuadamente la historicidad. En el curso “Lógica como la pregunta por el ser del lenguaje” (1934), Heidegger analiza la relación entre la historia (*Geschichte*), la noticia de la historia (*Geschichtskunde*) y la ciencia de la historia (*Geschichtswissenschaft*). Observa que los griegos han utilizado la palabra *ιστορία* para designar la indagación (*das Erkunden*), que la palabra recibió “en el transcurso de su historia el significado de ‘noticia de la historia’”, y que “significa hoy como ‘historiografía’ el saber de la historia (*Wissen um die Geschichte*)”, de modo que “un acaecer es historiográfico (*historisch*) en la medida en que se encuentra en una noticia (*in einer Kunde steht*), indaga (*erkundet*) y anuncia (*bekundet*)”.²⁶ Dar una noticia ocupa un lugar intermedio entre la historia y la historiografía. No se identifica con la historiografía como en las conferencias de Kassel, sino que es puesta en la base de ella para ser examinada y estructurada.

3.1. Heidegger considera que “la constitución fundamental de nuestro ser histórico” reside en un encargo (*Auftrag*), que atañe al futuro, y que es predeterminado a partir de la misión (*Sendung*), que concierne al haber-sido. En la medida en que se encuentra en su misión, el Dasein experiencia su determinación (*Bestimmung*) como un ser-llevado-hacia-adelante en la misión que nos sale al encuentro como encargo. Heidegger caracteriza la misión como “aquello que en nuestro esenciar (*Wesen*) esencia de antemano como nuestro esenciar, aun cuando de antemano fue desfigurado y malentendido”.²⁷ Tenemos una misión que hemos recibido como herencia desde nuestro origen, y esta misión determina para nosotros un encargo. Lo que se ha desplegado o esenciado desde antes es nuestro propio ser como un futuro al que somos arrojados desde un

²² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 524; tr. p. 412.

²³ *Ibid.*, p. 498; tr. p. 393.

²⁴ W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt*, p. 278.

²⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 525-533; tr. pp. 412-418. Gadamer subraya al respecto que, según Dilthey, la experiencia del mundo histórico no se limita a comprobar hechos, sino que entraña una fusión de recuerdo y expectativa, y por eso se transforma con cada experiencia. Esta historicidad de la vida prefigura el modo de saber de las ciencias históricas. Sin embargo, si bien reconoce una dependencia histórica de la comprensión, Dilthey se atiene a una idea de objetividad para las ciencias del espíritu, esto es, a la idea de una ciencia que avanza hacia el conocimiento total del objeto superando la relatividad de su propia situación histórica. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, *Gesammelte Werke* 1, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986, pp. 235-246.

²⁶ Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, ed. Günter Seubold, *Gesamtausgabe* 38, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, p. 87. Cf. pp. 87-99.

²⁷ *Ibid.*, p. 127.

inicio como futuro del haber-sido. En esto se manifiesta el tiempo que “nos da poder para nuestro futuro en la medida en que nos deja por herencia el legado de nuestro origen”.²⁸

El trabajo da realidad efectiva a nuestro destino como encargo y misión. Significa “hacer efectiva nuestra determinación y ponerla en obra en cada caso según el ámbito de la creación”.²⁹ Heidegger aclara que, lejos de ser una ocupación llevada a cabo por cálculo, necesidad o pasatiempo, el trabajo es la condición de nuestro esenciar en tanto determinado por la efectuación del encargo y la misión en el presente que, al reunir en sí todo el acaecer, se determina como instante (*Augenblick*) histórico. Se da, pues “la siguiente coordinación: encargo – futuro; misión – haber-sido; trabajo – presente, o sea instante.”³⁰ y “el Dasein del hombre como histórico solo puede ser propiamente histórico en la resolución (*Entschlossenheit*) por el instante”.³¹

3.2. Lo que nos pone, pues, ante el encargo, la misión y el trabajo, que se ensamblan en el instante, es la noticia de la historia. A diferencia del conocimiento de la historia, la noticia nos coloca ante lo oculto. Heidegger se refiere a algo que excede todo poder calculable, y que es lo ineluctable, inevitable o incontornable (*das Unumgängliche*). No es posible rodearlo, es decir, ir detrás suyo para condicionarlo o ponerlo de manifiesto. Por eso permanece como un secreto: “El secreto (*Geheimnis*) del instante es la noticia de lo suprapoderoso e incontornable. En el secreto tiene el poder de la historia su más propia solidez”.³² La noticia es, pues, un modo de revelarse una época histórica con anterioridad e independientemente de la ciencia de la historia. Esto es, consiste en “el respectivo modo y manera de la patencia (*Offenbarkeit*) en que una época está en la historia, tal como esta patencia sustenta y guía concomitantemente el ser histórico de la época”.³³

Heidegger explicita la noticia mediante una referencia al enraizamiento de la historicidad en el carácter extático y la salida-fuera-de-sí del tiempo: “La noticia no está pegado de afuera a la historia, sino que el acaecer como expuesto y salido-fuera-de-sí (*als augesetzt-entrücktes*) es anoticiante (*kündend*), a saber, es aquello a lo que la historia está expuesta, aquello a lo que está-salida-fuera-de-sí”.³⁴ La noticia no es nunca una toma de conciencia que marcha al costado de lo que acaece, sino que es inherente a la extensión de lo histórico, y por eso “anoticia en cada caso todo el acaecer y la situación de su instante (*die Lage seines Augenblickes*)”.³⁵ La situación no es una mezcla de circunstancias y accidentes, de oportunidades y contingencias limitadas a lo actual: “(...) una situación histórica anoticia en sí en cada caso el ser histórico en su conjunto; ‘anoticia’ no significa que da conocimiento e información (*Kenntnis und Nachricht*), sino que pone ante el encargo, la misión y el trabajo”.³⁶

3.3. La noticia histórica es la “forma previa” (*Vorform*) para la “construcción ampliada” (*Ausbau*)³⁷ de la ciencia de la historia que procura exponer la sucesión, el entrelazamiento y los engranajes de la historia con la más plena imparcialidad y objetividad. Puesto que, en medio del acaecer de la historia, se encuentra el hombre con sus obras y fracasos, se recurre a conocimientos objetivos proporcionados por la psicología, la caracterología, el psicoanálisis, la sociología, los grandes poetas o las biografías. De modo que el historiador se dirige a sus objetos de acuerdo con una imagen conductora que condiciona la exposición y el modo de la

²⁸ Idem.

²⁹ Ibid., p. 128.

³⁰ Ibid., p. 153 s.

³¹ Ibid., p. 160.

³² Ibid., p. 160. En el siguiente curso de 1934/35 sobre Hölderlin, Heidegger recuerda que el poeta se refiere al tiempo originario como “desgarrante” (*reissende*) porque es un arrebato o fisura que arrastra (*Fortriss*) hacia el futuro y una retroyección (*Rückwurf*) hacia el haber-sido. Es una fisura que va y viene (*Hin- und Herriss*) en la siempre nueva salvaguardia de lo sido y en el siempre nuevo aguardar (*Erharrung*) lo futuro (Cf. Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, ed. Susanne Ziegler, *Gesamtausgabe* 39, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980, p. 109). Hölderlin habla de “una decisión acerca del tiempo” (*Zeitentscheidung*) (ibid., p. 51) que es la decisión entre el tiempo propio con su haber-sido, futuro y presente y el quedar atados a la experiencia cotidiana del tiempo que solo acepta lo cronológico-historiográfico: “Todas las masas de conocimientos históricos no ayudan aquí. Todo cambio de los materiales históricos hasta ahora sabidos y discutidos por otros materiales también es inútil, si la historicidad del Dasein no llega a dominar sobre la mera cotidianidad.” (ibid., p. 110).

³³ M. Heidegger, *Logik als die Frage*, p. 93.

³⁴ Ibid., p. 159.

³⁵ Idem.

³⁶ Idem.

³⁷ Ibid., p. 100.

investigación. Así, la ciencia se orienta a exponer una conexión objetiva de hechos. Se podría suponer que, si la noticia es inherente a nuestro acaecer, y la historiografía sitúa la noticia dentro del nexo cerrado de una exposición coherente y abarcadora, una época histórica llega a ser tanto más histórica cuanto más abarcadora y estricta sea la ciencia de la historia. Pero este no es el caso. Una floreciente ciencia de la historia, que disponga de una multiplicidad de fuentes, una ordenada organización, una elaborada técnica y congresos bien preparados, puede ser un desconocimiento del acaecer histórico, y una parálisis del ser histórico.

Lo ciencia de la historia alcanza solamente lo pasado representado e informado. Así, la historia queda como un “objeto muerto”³⁸ ajeno a una verdadera y viviente historia en el sentido de el haber-sido que se lanza hacia el futuro, porque no establece una relación válida con el presente. Si tiene en cuenta el presente, el historiador lo hace de manera insuficiente porque carece de la distancia necesaria. Por eso solo tiene en cuenta lo insignificante que hace ruido y estruendo, la charlatanería, la maquinación, etc. Por otro lado, no se le puede exigir que tenga en cuenta el futuro porque entonces sería un profeta o un adivino que anticipa inútilmente cosas que resultan siempre de otra manera. El conocimiento histórico es una “rebajamiento” (*Herabsetzung*)³⁹ de los grandes instantes y de su poder de apertura. Lo propiamente histórico se encuentra lejos de lo que habitualmente se investiga, es decir, desarrollos de los cuales quedan excluidos los grandes instantes como si fueran perturbaciones. La noticia del acaecer es rebajada por cierta falsa probidad que aplanar todo porque ya sabe todo y lo sabe mejor. Así se da vía libre a lo informativo y anecdótico, a lo insignificante y calculable de la historia. Y lo que se encuentra fuera de lo común, es decir, lo extraordinario o la excedencia que traspasa todo lo habitual, se descarta como incalculable, no-claro y enemigo.

En lugar de afirmar que la historia sea tal o cual cosa se ha de hacer frente al mensaje de la historia mediante “un modo de responder (*Antworten*) en el que asumimos un responder y por primera vez hacemos propiamente historia, se trata de un *hacerse responsable* (*Verantworten*)”.⁴⁰

4. Meditación histórica y observación historiográfica

Luego del viraje queda acentuada la desvalorización de la ciencia de la historia o historiografía. El dar noticia, que en el curso de 1934 tenía una función intermedia, queda incorporado como componente a la historia misma porque la misión se presenta como el llamado o lance del ser y el encargo como la correspondiente respuesta del Dasein. La noticia o mensaje no es lo que da noticia de algo histórico, sino la historia misma que es identificada con el llamado que implica una misión. En las mismas páginas en que se refiere a “la historia que el Ser mismo es”, Heidegger habla de “noticia del Ser” (*Kunde des Seyns*)⁴¹ en relación con una interpelación y pretensión de respuesta. *Kunde* tiene en adelante el sentido de una noticia que sustenta un mensaje. Heidegger se ocupa de “aquel exponer (*Darlegen*) que trae noticia (*das Kunde bringt*) en la medida en que es capaz de escuchar un mensaje (*Botschaft*)”.⁴² El matiz de mensaje, ya presente en la noción de encargo, es ahora más intenso porque el hombre se encuentra en una relación que “trae la noticia de aquel mensaje que le llega del ser y lo convierte “el mensajero (*Botegänger*) del mensaje que le asigna la desocultación de la duplicidad”.⁴³

4.1. En el curso de 1937/38, “Problemas fundamentales de la filosofía”, Heidegger escribe: “La meditación histórica (*geschichtliche Besinnung*) es fundamentalmente diferente de la observación historiográfica

³⁸ Ibid., p. 94.

³⁹ Ibid., p. 159.

⁴⁰ Ibid., p. 121.

⁴¹ Martin Heidegger, *Besinnung*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe* 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, p. P. 358 s. Cf. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund (1955-1956)*, ed. Petra Jaeger, *Gesamtausgabe* 10, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, p. 111.

⁴² Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe* 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, p. 115. Heidegger se refiere al “traer mensaje y noticia (*das Bringen von Botschaft und Kunde*)” (idem).

⁴³ Ibid., p. 128.

(*historische Betrachtung*)”.⁴⁴ Lo histórico (*das Geschichtliche*) no significa el modo de captación, sino el acaecer mismo. No es lo pasado ni lo presente, sino lo futuro, esto es, lo que está colocado en la voluntad, en la espera y en el cuidado. Esto no se deja contemplar, sino que debemos meditar (*be-sinnen*), es decir, investigar el sentido. Debemos ocuparnos de metas y fuerzas, y de aquello desde donde se inicia todo acaecer humano porque el haber-sido que aún se despliega libera su fuerza efectual: “Lo futurista (*das Zukünftige*) es el origen de la historia. Pero lo más futurista es el gran inicio (*Anfang*), aquello que –sustrayéndose constantemente– del modo más amplio se extiende hacia atrás y a la vez del modo más amplio se extiende hacia adelante”.⁴⁵ De modo que lo presente surge de la confrontación del futuro con el haber-sido. En *Beiträge zur Philosophie* (1936-38), en un apartado con el título “Historia”, Heidegger sostiene que, el hombre solo puede ser histórico si se tiene en cuenta el esenciar de la historia en tanto fundada en el esenciar del Ser (*Seyn*): “El Ser como *Er-eignis* es la historia; a partir de aquí tiene que ser determinado el esenciar de esta, independientemente de la representación del devenir y del desarrollo, independientemente de la observación y la explicitación historiográfica”.⁴⁶

La historia se caracteriza por lo inicial que, con una fuerza inagotable de transformación, aún se despliega y permanece. Heidegger aclara que el inicio no se deja contemplar y exponer historiográficamente porque, en tal caso, es rebajado a algo que ya ha llegado a ser y ya no es más lo iniciador porque ha dejado de desplegarse: “El inicio es más antiguo que todo lo que la historiografía comprueba”.⁴⁷ El inicio solo es alcanzado cuando experimentamos su ley en la creación. Esta ley es inherente al inicio de un acaecer y nunca puede convertirse en regla porque permanece de una manera única.

Lo histórico es “lo supra-historiográfico” (*das Über-Historische*). Esto no significa que sea lo supra-temporal, lo eterno o lo carente de tiempo porque, por el contrario, es lo temporal en el sentido propio de que compone una “extensión y tensión de lo futuro hacia lo sido y de este hacia aquel”.⁴⁸ Que el acaecer de la historia surja del futuro no significa que la historia se haga por medio de una planificación. Por el contrario, avanzamos hacia lo incierto y lo incalculable con un saber de la ley del inicio.

4.2. Heidegger observa que no procura un “refrenamiento”, sino una “sobrepasamiento” de la historiografía. Ésta tiene su propia utilidad como enseñanza, transmisión de conocimientos e investigación y exposición. La contemplación histórica no es “superflua” y permanece “imprescindible” para evitar tanto “una ignorante y debilitada imitación del pasado” como “un irreverente atropello de lo sido”.⁴⁹ No obstante, se vuelve “innecesaria” cuando está en consideración la historia del Ser: “En la subsistencia de la verdad del Ser (*Seyn*), tenemos que alcanzar esa originaria historicidad por medio de la cual toda historiografía es superada”.⁵⁰ Si es determinada por la historiografía, la historia es conducida a “lo carente de historia” (*das Geschichtslose*). La

⁴⁴ Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*, ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe* 45, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984, p. 42. Cf. Ángel Xolocotzi et. al., Heidegger. *Del sentido a la historia*, Plaza y Valdés, Madrid/México, D.F., 2014, p. 141 s.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 40. Heidegger considera que el destino de todos los inicios es ser apartados, aventajados y desvirtuados por todo lo que se inicia gracias a ellos y sigue tras ellos. Esto significa un dominio de lo habitual sobre lo no-habitual. Por tanto, para salvar el inicio, y con ello el futuro, es necesario romper con el dominio de lo habitual a fin de que lo no-habitual sea liberado y adquiera poder. El mero conservar no puede captar el inicio porque iniciar significa pensar y obrar a partir del futuro y lo no-habitual.

⁴⁶ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe* 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, p. 494. La “historia en sentido propio” (*eigentliche Geschichte*) es equiparada con la lucha por la apropiación-aconteciente (*Ereignung*) del hombre por el Ser (*ibid.*, p. 309). Heidegger destaca el antecedente de la concepción hegeliana de la historia de la filosofía como la condición para llegar al propio sistema que se convierte en resultado y culminación de ese pasado. Al reiterar que la historia de la filosofía no es tema de la historiografía porque no es una sucesión de opiniones contingentes, Heidegger escribe: “La historia hegeliana de la filosofía es hasta hoy la única filosófica, y seguirá siéndolo hasta que la filosofía, en un sentido esencialmente aun más originario, deba pensar históricamente a partir de su más propia pregunta fundamental” (Martin Heidegger, *Nietzsche I* (1936-1939), ed. Brigitte Schillbach, *Gesamtausgabe* 6.1, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996, p. 404).

⁴⁷ Martin Heidegger, *Das Ereignis*, ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe* 71, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2009, p. 184.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 50.

⁵⁰ Martin Heidegger, *Besinnung*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe* 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, p. 167.

consecuencia es contundente: “La historiografía no tiene en esencia nada común con la historia, esta nunca se puede concebir desde aquella”.⁵¹

Hay una contraposición entre “determinaciones historiográfico-técnicas” y “determinaciones referidas a la historia del ser”⁵² porque la historiografía se desenvuelve en la dispersión a diferencia de la historia como advenimiento del haber-sido que se despliega orientándose hacia un futuro. El pasado es explicado a partir de los emprendimientos del presente según un cálculo que exhibe las modalidades del encargar (*Bestellen*), producir (*Herstellen*) y constatar (*Feststellen*). Esto coloca a la historiografía en el ámbito de la técnica, y los conocimientos historiográficos se limitan a ser un modelo de exposición de la tradición mediante una actualización del pasado de índole técnico-práctica. La técnica de la historiografía se orienta a un cálculo de valores y a una creación de bienes en un futuro planificado. Se reduce a opiniones sobre el ente porque el presente es considerado como algo que está ahí delante y se procura eternizarlo de modo que se carece de futuro. Formas planetarias de cálculo historiográfico de lo pasado están asociadas a la radio, la televisión, la prensa y el libro de bolsillo: “La técnica de la maquinal instalación de la historiografía en la opinión pública prepara una esencial carencia de historia del hombre”.⁵³ Sobre esta base, Heidegger realiza también una crítica del historicismo: “El historicismo es la plena dominación de la historia como cálculo del pasado respecto de algo presente con la pretensión de fijar la esencia del hombre como algo historiográfico – no-histórico”.⁵⁴

Mientras que lo histórico se caracteriza por la ley de un inicio, que tiene un carácter único, la historiografía se caracteriza por reglas de carácter general. Para conservar lo pasado necesita hitos y criterios de medida que se toman de lo habitual que ya no es iniciador. Considera que las reglas pueden aplicarse una y otra vez por su aparente validez intemporal. La historiografía tiene sus límites porque es ajena a la creación: “La meditación histórica, por el contrario, solo es posible, pero también necesaria, ahí donde la historia es apresada en la creación y la configuración, en la creación del poeta, del arquitecto, del pensador, y del hombre de Estado. Todos ellos nunca son historiadores cuando meditan sobre el acaecer”.⁵⁵

Sobre una época que todavía necesita para su historia de la historiografía, Heidegger señala que “le permanece rehusada una historia esencial (*eine wesentliche Geschichte*)”, y observa que, en esa ausencia, lo que subsiste “queda como ruido historiográfico que relata sucesiones de vivencias y hace pasar lo relatado como ‘historia’”.⁵⁶ Por eso no pueden sustentar una tradición en el sentido de una interpelación y pretensión (*Anspruch*) del haber-sido, es decir, de la historia. Para ocuparse de este oculto esencial, el “pensar memorante (*das andenkende Denken*) de la historia del Ser” requiere estar “fuera de la historiografía y de la mera re-presentación (*Vergegenwärtigung*) del pasado y de sus transcurros, y precisamente fuera de estos desarrollos e influencia en el simple camino del pensar memorante (*Andenken*)”.⁵⁷ Veamos ahora algunas dificultades que esto presenta.

5. Problemas del contraste

En el seminario de Zähringen (1973), Heidegger señala que en *Ser y tiempo* no se había llegado a un auténtico conocimiento de la historia del ser y por eso, en esta obra, la destrucción ontológica estuvo caracterizada por la no-historicidad y la ingenuidad: “Desde entonces ha cedido la inevitable ingenuidad de lo

⁵¹ Martin Heidegger, *Die Geschichte des Seyns. I. Die Geschichte des Seyns. 2. Koinón. Aus der Geschichte des Seyns*, ed. Peter Trawny, *Gesamtausgabe* 69, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, p. 102.

⁵² M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, p. 45.

⁵³ M. Heidegger, *Überlegungen XII-XIII (Schwarze Hefte 1939-1941)*, ed. Peter Trawny, *Gesamtausgabe* 96, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2014, p. 118. Cf. p. 62 s. Cf. M. Heidegger, *Beiträge*, p. 492 s.; y Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, ed. Petra Jaeger, *Gesamtausgabe* 79, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 84, 101 s.

⁵⁴ M. Heidegger, *Besinnung*, p. 169.

⁵⁵ M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, p. 43.

⁵⁶ M. Heidegger, *Besinnung*, p. 167.

⁵⁷ Martin Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, ed. Peter Trawny, *Gesamtausgabe* 73.1, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2013, p. 791. Heidegger contrapone un pensar que memora o conmemora, un memorial o pensar dirigido-a-algo que permanece oculto, al recuerdo objetivante de la historiografía, cuyos objetos no tienen repercusión en la simpleza de su camino de memoración.

aún no-experimentado de un conocimiento”.⁵⁸ Aquí se plantea la pregunta acerca de si no surge una nueva no-historicidad e ingenuidad en virtud del contraste entre historia e historiografía, esto es, la pregunta acerca de si no se torna necesario considerar que la historiografía no es “superflua” y permanece “imprescindible”.⁵⁹ Esta situación puede examinarse a la luz de dos temas en los que emergen motivos diltheyanos: i) el condicionamiento de la historia por los templos de ánimo, y ii) la existencia de filosofías que, por no ajustarse a las características de la historia del ser, requieren un tratamiento historiográfico objetivante.

5.1. Respecto de los templos de ánimo (*Stimmungen*), Heidegger accede a un punto de vista según el cual, en lugar de ser experimentados “desde el Dasein” (*aus dem Dasein*), deben ser pensados “desde la experiencia del Ser (*Seyn*)” como un escuchar y responder a la voz del Ser: “‘Los templos’ del Da-sein ‘vienen’ desde el Ser (*aus dem Seyn*); son inevitables; (...)”.⁶⁰ Se indican como templos fundamentales de la historia del ser: el asombro que se relaciona con el primer inicio, el maravillarse que concierne al comienzo de la metafísica, el estremecerse que tiene que ver con el pasaje a enredarse con el ente, la gratitud (*Danken*) que nos temple para el pensar y el poetizar, y el recato (*Scheu*) como el templo que encamina al nuevo inicio.⁶¹ La condición templante del ser varía no solo a lo largo de sus destinaciones en la historia, sino que se establece una relación entre diversos templos de ánimo y el énfasis en determinadas notas distintivas del ser. Por ejemplo, la pobreza (*Armut*) se correlaciona con lo simple e inaparente del ser como Ereignis, y la melancolía (*Schwermut*) con la abismalidad del ser.⁶² Según Heidegger, en la relación con el ser, el hombre “asume, pierde, pasa por alto, abandona, funda o pierde este esencial”.⁶³ No le quedan otras posibilidades. En ningún caso, puede en su contra-oscilación (*Gegen-schwung*) respecto del lance del ser canalizar el mensaje que recibe.

Ahora bien, si la condición templante del ser exhibe estas variaciones, cabe preguntar si el ánimo (*Gemüt*), que reúne todos nuestros templos, no puede tener una irradiación propia ante la incidencia del ser. Heidegger sostiene que el olvido del ser implica que el hombre es olvidado y olvidable porque no es capaz de pensar el ser en su verdad.⁶⁴ Pero ¿no contribuye a este olvido que el templo sea pensado exclusivamente “desde el Ser”? Si hay una diferenciación según la destinación del ser que se despliega en sucesión en diferentes momentos de su historia y una diferenciación según rasgos distintivos del ser que se despliegan en simultaneidad, cabe explorar la posibilidad de que el templo sea también “desde el Dasein”, y, por tanto, haya una diferenciación según tipos humanos que se despliega a la vez en sucesión y en simultaneidad. El templo tiene que ser también “desde el Dasein” porque el lance del ser ofrece diversos rasgos que se manifiestan en correlación con variados templos del Dasein. No se explica esa diversidad sin una variada estructura de acogimiento en la escucha del Dasein.

Dilthey ha insistido en esta cuestión. Ante el enigma de la vida, los hombres son afectados por templos de ánimo (*Stimmungen*) universales, y a la vez incompatibles, que motivan diferentes modos de respuesta en distintos ámbitos de la cultura como el arte, la religión o la filosofía. Si ponen el énfasis en la captación de la realidad, los hombres “se prenden a lo concreto, a las cosas sensibles, y viven en el goce de los días”.⁶⁵ El predominio de la actitud cognoscitiva o representativa con su captación objetiva de la realidad está en la base

⁵⁸ Martin Heidegger, *Seminare (1951-1973)*, ed. Curd Ochwadt, *Gesamtausgabe* 15, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986, p. 395.

⁵⁹ M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, p. 50. Thomas Sheehan alude críticamente a la ausencia de una discusión sobre los hechos que son puestos de manifiesto por la historiografía. Con referencia a lo que denomina “la cuasi-determinista *Seinsgeschichte*” trazada por Heidegger desde la antigua Grecia a la técnica moderna, afirma: “Sus esfuerzos por trazar una línea recta de Anaximandro a la bomba atómica son un fracaso, y necesariamente es así dadas sus restricciones auto-impuestas al alcance de la reflexión filosófica” (Thomas Sheehan, *Making Sense of Heidegger. A Paradigm Shift*, Rowman & Littlefield, London/New York, 2015, p. 293).

⁶⁰ M. Heidegger, *Das Ereignis*, p. 218 s.

⁶¹ *Ibid.*, p. 222.

⁶² Martin Heidegger, *Über den Anfang*, ed. Paola-Ludovika Coriando, *Gesamtausgabe* 70, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005, p. 135.

⁶³ Martin Heidegger, *Nietzsche II (1939-1946)*, ed. Brigitte Schillbach, *Gesamtausgabe* 6.2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996, p. 448.

⁶⁴ Cf. M. Heidegger, *Das Ereignis*, p. 111.

⁶⁵ Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie, Gesammelte Schriften* VIII, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen, 1977, p. 81.

del naturalismo que se extiende desde Demócrito y Lucrecio hasta Büchner y Avenarius. Si destacan la esfera del sentimiento, los hombres “buscan algo permanente por encima de esta tierra”.⁶⁶ La primacía de la actitud afectiva con su experiencia del valor da lugar al idealismo objetivo que se inicia con Heráclito y culmina con Hegel. Y si subrayan la esfera de la voluntad, los hombres “persiguen, a través del azar y del destino, grandes metas que prestan perduración a la existencia”.⁶⁷ El predominio de la actitud volitiva con su realización de fines fundamenta el idealismo de la libertad cuyos representantes importantes van desde Anaxágoras hasta Bergson.

Asimismo, Jaspers formula una tipología con cuatro tipos de pensamiento filosófico sobre la base de los primeros pensadores griegos. El tipo de la observación (Tales) se dirige a lo concretamente observado y es enemigo de lo sistemático y de lo meramente calculable. El tipo de pensamiento sustancial (Anaximandro) busca nexos y fundamentación lógica con una gran confianza en la razón. Importa el trabajo sistemático de la razón, la delimitación, la comparación, el aislamiento y relación de los problemas. El tipo de pensamiento vacío (Zenón) es indiferente a la existencia personal y a las cosas de modo que queda lo formal y el gusto por lo artístico en la actividad formalista de la razón. El tipo de la receptividad ordenadora (Demócrito) procura investigar todo lo esencial en un ver y ordenar que abarca y equilibra, y no crea ni experiencia nada por sí mismo en una duplicidad de modestia y saber universal.⁶⁸

Al margen del acierto de estas caracterizaciones se puede extraer la conclusión de que la variación de las posiciones no depende solamente de un llamado o lanzamiento, o del matiz particular que tiene en cada caso, sino que importan también la condición particular del ser humano que lo recibe o escucha. Si hay constantes desde la Antigüedad hasta nuestros días la razón ha de buscarse en una decisiva estructura de acogimiento. Por tanto, sería necesaria, junto a una historia por así decirlo horizontal, del ser una historia vertical en el sentido de que diversos tipos humanos se correlacionan de una manera con variadas maneras de aparecer a lo largo de la historia.

5.2. La consideración objetiva del pasado destacada por Dilthey se hace necesaria por la presencia de filosofías que no se pueden situar en los esquemas de la historia del ser porque en ellas la metafísica se identifica con lo común, pero no en una relación secundaria. Heidegger describe un desarrollo en que un primer paso se da cuando el ser del ente que aparece llega a identificarse con el aspecto que ofrece su aparecer. Este aspecto es visto como lo que el ente individual es, es decir, como su esencia. El aspecto o esencia tiene como consecuencia que, en un paso ulterior, es considerado “como algo presente por sí y por ende como algo común (κοινόν) a los ‘entes’ individuales ‘que están en tal aspecto’”.⁶⁹ O sea: la generalidad y la validez plural de lo general respecto de los casos singulares es una “determinación ulterior” (*Folgebestimmung*).⁷⁰ Pero hay visiones de la metafísica según las cuales no se pasa del aparecer del ente a su aspecto y luego a lo común, sino que lo común es considerado como una potencialidad primaria, una “determinación previa”, que se efectiviza secundariamente en el ente.

Peirce habla de la primeridad como el modo de ser que corresponde a la pura posibilidad. Es el modo de ser de lo irrespectivo, esto es, de lo que carece de toda remisión a algo otro y distinto. Se trata de una potencialidad cualitativa anónima. El poder-ser-rojo existe con independencia de que haya algo rojo en el universo y alguien que lo perciba como posible ser-así. Se trata de “un mero puede-ser” que es un fenómeno específico, esto es, “un phaneron peculiar del pensamiento metafísico”.⁷¹ Las cualidades son simples posibilidades del ser-así. Secundariamente, según Peirce, un “esto” existe cuando adquiere como propiedad cualidades que salen de la potencialidad y se actualizan. De modo que la segundidad es una dimensión del ser caracterizada por la “reacción”, es decir, algo es tal como es en relación con lo otro. La mera “talidad” (*suchness*) se actualiza como

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin/Göttingen/Heidelberg, 1960, pp. 203-216.

⁶⁹ Martin Heidegger, *Wegmarken (1919-1961)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe* 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 275.

⁷⁰ M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, p. 64.

⁷¹ Charles Hartshorne y Paul Weiss (ed.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1974, vol. I, I, p. 304.

rasgo de algo que adquiere “estidad” (*thisness*) precisamente porque se encuentra en relaciones efectivas. Una posibilidad anterior a la configuración del ente es tema de la metafísica.

Por su parte, Whitehead describe la creatividad como “principio metafísico último” que trasciende a todas las creaturas y al Creador y se ejemplifica en las entidades que son sus instanciaciones. Tanto Dios como el mundo se encuentran “bajo el poder del último fundamento metafísico, el avance creador hacia la novedad”.⁷² La creatividad no tiene razones o fundamentos y se desenvuelve en una dimensión abismal que trasciende las entidades actuales realizando su “suprema tarea de transformar la multiplicidad dispersa, con sus diversidades en oposición, en una unidad concrescente, con sus unidades en contraste”.⁷³ Para que haya una entidad actual, la creatividad debe asumir formas definidas que son potenciales o capacidades trascendentes para la determinación y determinantes realizados inmanentes a las entidades actuales en las que han ingresado.

Asimismo, Husserl separa la ontología o filosofía primera que se ocupa de las esencias como ámbito de las puras posibilidades y la filosofía segunda o “metafísica en tanto ciencia absoluta de la efectividad fáctica”,⁷⁴ es decir, no de lo común sino de un fenómeno individual. Puesto que no es posible dar una razón del orden teleológico inherente a lo fáctico, Husserl propone una “metafísica en un sentido nuevo” cuyo tema es el hecho irracional de que se constituya en la conciencia un mundo ordenado de objetos, es decir, “la irracionalidad del *factum* trascendental que se expresa en la constitución del mundo fáctico y de la vida fáctica del espíritu”.⁷⁵ El orden se manifiesta en que la percepción no es un caos absurdo, las ciencias descriptivas se refieren a un mundo ordenado morfológicamente, las ciencias exactas determinan mediante leyes el nivel inferior material del mundo, la vida orgánica se desarrolla hasta el hombre, y la vida histórica implica un progreso mediante el acrecentamiento del valor.

En estas posiciones, la metafísica explicita una instancia última (primeridad, creatividad, teleología) que se asocia con lo común (talidad, potencialidad de determinación, esencias) y es anterior a la configuración del ente (estidad, entidad actual, *factum*).

5.3. El progresivo avance heideggeriano en que se contraponen certeras descripciones del mundo de la vida a la elaboración de las ciencias, la historicidad es explicitada como origen de la historiografía, y se describe el mensaje que aquella ofrece a esta, conduce finalmente, más allá de enraizarla en una dimensión fundamental, a quitar significación a la historiografía. Sin embargo, esta exclusión no se justifica porque la historiografía revela el papel de algunos temples de ánimo y de modos de pensamiento que no se ajustan al pensar según la historia del ser. Por tanto, resultan cuestionables afirmaciones de esta índole sobre una historia esencial: “Esta ‘historia’ ya no es más objeto de la historiografía”.⁷⁶

Heidegger considera que, en razón de que no se atiende a la diferenciación entre ser y ente, y enfatiza temas que conciernen a la “creación cultural”, la historiografía “sitúa precisamente dentro de un ‘temple de ilusión’” y “destruye el temple fundamental”.⁷⁷ Los ejemplos históricos mencionados no guardan armonía con estas afirmaciones. La creación cultural en variados ámbitos muestra la existencia de temples fundamentales que se manifiestan también en filosofía, contribuyen a explicarla, y son revelados por la historiografía.

⁷² Whitehead, Alfred North, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, The Free Press, New York, 1978, p. 349.

⁷³ *Ibid.*, p. 348.

⁷⁴ Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, ed. Ullrich Melle, *Husserliana* XXVIII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1988, p. 182.

⁷⁵ Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, ed. Rudolf Boehm, *Husserliana* VII, Martinus Nijhoff, Haag, 1956, p. 188 n.

⁷⁶ Martin Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, ed. Peter Trawny, *Gesamtausgabe* 73.2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2013, p. 1021.

⁷⁷ Martin Heidegger, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1939/39)*, ed. Peter Trawny, *Gesamtausgabe* 95, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2014, p. 210. La referencia a la creación cultural se aclara de esta manera: “El pensar según la historia del ser se encuentra fuera de toda referencia a ciencias, artes, política, esto es, fuera de lo que se organiza como ‘cultura’, es decir, como técnica de la subjetividad humana, y decide de antemano sobre el ente. Todo esto ha sido además ya prefigurado en el pensamiento de Platón, que inicia la metafísica” (M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, p. 167).

Heidegger afirma: “Todo refutar en el campo del pensar esencial es disparatado (*töricht*)”.⁷⁸ No obstante, cuestiones relativas a la recepción del llamado en la historia del ser, y a la relación con la filosofía en general justifican consideraciones negativas e imponen volver a la afirmación del conde Yorck, citada al final de las conferencias de Kassel, sobre el carácter historiográfico del filosofar efectivo.

Aquí se ha de tener en cuenta la tesis de Paul Ricoeur según la cual el historiador forma parte de la historia que se hace porque puede contribuir a un “golpe retroactivo” del futuro sobre el pasado. Por tanto, la historiografía no está condenada a la historicidad impropia con su modelo de proceder que es ciego a las posibilidades, sino que también comprende el pasado como un “‘retorno’ de posibilidades ocultas”.⁷⁹

⁷⁸ Martin Heidegger, *Wegmarken (1919-1961)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe* 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p. 336.

⁷⁹ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris, 2000, p. 497 s.