



LA HISTORICIDAD EN EL PRIMER HEIDEGGER

Prof. Dra © Francisca Sofía Hernández Busse¹
Universidad Bernardo O'Higgins, Chile

Resumen: Este trabajo hace un análisis del planteamiento del primer Heidegger en torno al fenómeno histórico y lo contrasta a las filosofías de la historia tradicionales. Nuestro objetivo consiste en mostrar cómo Heidegger confronta las usuales explicaciones sobre la historia y desde dónde ejecuta su crítica a las cosmovisiones. A su vez, pondremos atención sobre el procedimiento llevado a cabo por Heidegger para elaborar su propia concepción de la historia: una que queda anclada en la misma existencia fáctica del existente humano, anterior a toda consideración teórico-científica tradicional.

Descriptores: Heidegger · Filosofía de la historia · Historicidad · *Dasein* · Temporalidad.

Abstract: This paper analyzes the approach of the first Heidegger to historical phenomenon and contrasts it to traditional philosophies of history. Our goal is to show how Heidegger confronts the usual explanations about history and from where he runs his criticism of world-views. In turn, we will focus on the procedure carried out by Heidegger to develop his own conception of history: one that is anchored in the same factual existence of human being, prior to all traditional theoretical-scientific considerations.

KeyWords: Heidegger · Philosophy of history · Historicity · *Dasein* · Temporality.

Enviado: 24/04/2016 Aceptado: 13/05/2016

1. INTRODUCCIÓN

Nuestro objetivo consiste en analizar el planteamiento de Martin Heidegger en torno al fenómeno histórico y exponer qué entiende él por “historicidad” frente a las cosmovisiones que también se han ocupado de una y otra forma del fenómeno histórico. Para Heidegger, no resulta admisible hacer una filosofía de la historia, esto es, explicar la realidad al contemplar la totalidad de los acontecimientos de un modo reglado. Para comprender por qué procura desenmarcarse de la filosofía tradicional, será necesario desplegar las bases que sustentan su proyecto filosófico

¹ Profesora. Programa de Doctorado en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. E-mail: frankikahb@gmail.com

y también, los recursos metodológicos que emplea para entender lo histórico de un modo ontológico-existencial.

Con este fin, nos ocuparemos del primer período de su tiempo, es decir, las reflexiones antes de la *Kehre* (“vuelta de tuerca”, en términos de Leyte, 2005). Éstas hallan una exposición sistemática en los §§72 a 77 de *Ser y Tiempo*,² pero ya antes es posible encontrar múltiples referencias al fenómeno histórico en sus cursos y escritos tempranos, especialmente en las lecciones impartidas en su calidad de profesor asistente de la Universidad de Freiburg (1919-1923) y la época docente en Marburg (1924-1928). Una mirada sinóptica de la obra heideggeriana permite concluir que la cuestión del ser —tema por excelencia del filósofo alemán— arrastra consigo un determinado recorrido, es decir, presenta una antesala: las exploraciones filosóficas que giran en torno a la constitución ontológica de la vida humana, su experiencia vital fáctica y su inherente historicidad. Acorde a esta lectura, *SZ* no nace a partir de una única intuición: la trayectoria “evolucionista” (Gethmann, 1986/87, p.27) que condujo a ella no puede ser, por ello, ni menospreciada ni olvidada (Adrián, 2008, p.13). Ya anticipa Adrián que “en todas estas interpretaciones se repite la idea de que la naturaleza de la vida no se puede aprehender de manera objetiva y transparente, sino que responde a un constante proceso de realización histórica y por tanto, temporal” (2008, p.19).

Es especialmente en las *Friihe Freiburger Schriften* (las lecciones tempranas impartidas en Freiburg hasta 1923) que la confrontación con varias cosmovisiones y filosofías e la historia se vuelve patente. Allí son recurrentes las alusiones críticas a la disciplina histórica (la historiografía o ciencia histórica), así como también destaca la frecuente crítica a los historiadores de su época y a los grandes exponentes de la filosofía tradicional, motivo que lleva a Heidegger a cuestionar las pretensiones de toda filosofía de la historia. Asimismo, esto lo conduce naturalmente a un tratamiento fenomenológico de lo que signifique la manifestación histórica, aspecto del pensamiento heideggeriano que, no obstante su importancia, poca atención ha recibido por parte del mundo académico especializado.

2. DISCUSIÓN BIBLIOGRÁFICA

En esta línea de profundización en el concepto de filosofía del Primer Heidegger, su proyecto y sus recursos metodológicos, destacan algunos estudios efectuadas en el mundo hispanohablante, tales como los de Rodríguez (1997), Adrián

² En lo que sigue, citaremos de modo canónico a la obra heideggeriana, esto es, señalando el volumen de la edición integral (*GA*) y luego la página. Para el caso de *Ser y Tiempo*, indicaremos las siglas del texto en alemán (*SZ*) y el número de página. Todas las traducciones desde el original alemán son nuestras.



(2005) y de Lara (2008a). Pero a nuestro juicio, falta un análisis más detallado en torno a la historicidad como carácter fundamental del existente humano. Y es que aún no ha sido suficientemente explicitado el hecho de que, para Heidegger, la determinación propia del *Dasein*, aquello por lo que eminentemente se dice tal ente, gravita en torno a su carácter de ser histórico.

Un trabajo más detallado es el que presenta Jeffrey Andy Barash en el libro *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning* (2003). Un artículo allí contenido, *Existence and History: Heidegger's Radical Turning Point between 1918 and 1923*, rescata la intrínseca relación existente entre una necesaria destrucción de la historia del pensamiento (*geistesgeschichtliche Destruktion*) y la evidente confrontación con los “intelectuales de la cultura” contemporáneos, entre los que figuran algunos filósofos de la historia (2003, p. 98; p.113; p.114). Tal como reconoce Barash, para Heidegger será el gravitante concepto de “experiencia de vida” (*Lebenserfahrung*) el que permitirá discernir la autenticidad de un problema genuino frente a asuntos más bien derivados o subordinados a éste. El trabajo de Barash se presenta así como un valioso aporte a nuestra discusión por cuanto en primer lugar intenta aprehender el concepto de “experiencia vital” en su sentido histórico y sobre el cual Heidegger procura arrojar luces, mediante la tarea destructiva. En segundo lugar, este trabajo también aborda la posición de semejante pensamiento en el horizonte de preocupaciones heideggerianas y en su propia generación, esto es, en directa relación con Oswald Spengler y otros pensadores contemporáneos.

Sin embargo, el aporte de Barash no resulta suficiente por cuanto deja fuera de la consideración el esfuerzo propiamente heideggeriano de “apropiación” de la tradición histórica y de su objeto temático. Éste se concretiza, pues, en el enfoque fenomenológico de su filosofía y en un procedimiento metódico particular, que se ocupa eminentemente del “sentido” del fenómeno, entendido como una totalidad. Así, la nueva orientación de Heidegger le permitirá evaluar los movimientos de las filosofías de la historia desde un punto de vista fenoménico y no meramente objetual o cósmico. Es decir, lo decisivo radica en que Heidegger procura analizar la vida y su inherente historicidad como una totalidad de sentido provista de significación para el existente humano y no como un ente ya ahí presente (*vorhanden*) con meras determinaciones objetuales. Entonces, el trabajo de Barash resulta insuficiente para comprender cómo Heidegger se hace cargo —en concreto— de esas tendencias filosóficas tradicionales y en qué se distingue de ellas. Falta precisar, pues, que la crítica hacia los filósofos de la historia y otros intelectuales constituye un momento de aquella tarea destructiva que procura realizar Heidegger en vistas a remover oscuridades y ganar algo de claridad y transparencia en el debate contemporáneo. Y para Heidegger, esto ocurre a través de un preciso procedimiento fenomenológico y analítico, el cual será detallado en esta investigación.

Por lo tanto, el análisis de la tríada vida—historia—tiempo y su relación intrínseca es algo que amerita estudio y de lo que deberemos hacernos cargo, puesto que, tal como observa Lukács, la individual y elemental historicidad del *Dasein* es para Heidegger el fundamento de todo tipo de aprehensión (ulterior) de la historia (1974, p.183). Así pues, para poder decir algo respecto a la disciplina histórica, habrá que lograr una aproximación, primero, a aquello en lo que consista ser histórico. Sólo entonces, una vez que tengamos claridad respecto a qué significa el fenómeno de la historicidad del sujeto que propiamente puede ser histórico, podremos luego hablar de “historia” de los pueblos, del mundo, etc. Pero tal esfuerzo se traduce en analizar, asimismo, la *vida* de ese ente histórico. Es así como “vida” e “historia” se presentan como términos indisociables para el pensamiento del joven Heidegger. Como reconoce Adrián, “la vida histórica se convertirá en la clave de bóveda de su incipiente proyecto filosófico” (2008, p.5). En definitiva, para lograr el objetivo de dilucidar qué sea la historia y la historicidad, habrá que dar cuenta también de lo que signifique el mismo concepto —aún indeterminado— de “vida” del *Dasein*.

3. EL CONFLICTO DE HEIDEGGER CON LA(S) FILOSOFÍA(S) DE LA HISTORIA.

En los §72-73 de *SZ* se vislumbra un planteamiento maduro en torno a la historicidad. Ahí Heidegger es categórico: *no* es posible hacer una *filosofía de la historia*. Con tal de mostrar esta aseveración, desglosaremos los términos en dos partes (“filosofía” por un lado e “historia”, por el otro), aludiendo también a la obra temprana de Heidegger.

3.1. *La idea de filosofía*. Para Heidegger, no es posible una *filosofía* de la historia debido a la mismísima concepción que él defiende respecto al oficio filosófico, lo que lo constituye como tal y lo que éste significa. Según el joven Heidegger, la filosofía no se reduce a ser ni una mera ciencia ni una mera visión de mundo. En cambio, las tradiciones filosóficas que han *derivado* a cuadros expositivos, cosmovisiones o explicaciones normativistas con pretensiones semejantes a las de una ciencia particular, no han sino tergiversado la verdadera tarea del filósofo. Según declara el mismo Heidegger, “toda filosofía entendida como visión de mundo estropea el motivo originario de todo filosofar” (GA 59, p.170). La filosofía actual está, por eso, “deteriorada” (*verderbt*, GA 56/57, p.5). Y esto es así porque ha creído ser una cierta cosmovisión: como tal, la filosofía ha procurado proporcionarle al hombre explicaciones respecto a sí mismo, el sentido y fin de su existencia (GA 56/57, p.8). Pero esto se traduce en un afán por objetivar, determinar mediante leyes, clasificar y abstraer objetos (GA 59, p.100). Tal mecanismo sólo resulta posible



desde una cierta perspectiva, asumiendo una posición respecto a la vida y la historia (GA 56/57, p.10). Las actuales escuelas filosóficas, al enredarse en teorías del conocimiento y pretensiones científicas, sólo pueden brindar una mirada teórica a su objeto, aplicándole, por tanto, categorías y determinaciones que en realidad no le son propias al fenómeno estudiado.

Según Heidegger, hay fenómenos —como la vida y la historia— que escapan a dicho enfoque teórico y que consecuentemente, si se convierten en objeto de la teoría, se desnaturalizan. Pues lo que logra la ciencia es precisamente una atemporalización y desvitalización de los fenómenos (GA 59, p.10-11); la instalación teórico-lógica conduce a una “violentación de la experiencia originaria” (GA 59, p.24). Pero además, el trato científico obtiene otro resultado: encubre una despreocupación por el verdadero fondo inquietante de la vida y la historia. A juicio de Heidegger, la perspectiva científica conlleva un afán por “aligerar la carga” (GA 59, p.141) respecto a lo que significa existir. La ciencia busca dar solidez al problema de la existencia mediante explicaciones que evaden los reales “enigmas de la vida” (GA 56/57, p.8), esos que nos inquietan profundamente en tanto que seres humanos. Por eso mismo, conforme a la opinión de Heidegger, lo que ocultan estas actitudes no son sino “tendencias de aseguramiento” (GA 60, p.45). ¿Pero de quién? ¿Quién es el que busca su propia seguridad, su calma? Es el *Dasein* el que, de una y otra forma, rehúye hacerse cargo de sí mismo. La instalación teórica “es ligera porque suspende la preocupación que tiene el mundo del sí mismo, una preocupación que es pesada” (GA 59, p.142).

Por eso, para Heidegger, el fenómeno de la vida inmediata pertenece a otra esfera, una donde no haya encasillamiento conceptual ni ordenamiento lógico: la preteórica. Allí, el *Dasein* podrá encontrarse consigo mismo sin alienaciones. Una y otra vez, el joven Heidegger enuncia una advertencia en torno al quehacer filosófico: más bien, se trata de una ciencia originaria y no de una cosmovisión; una ciencia de índole fenomenológica que, al menos en los cursos de Freiburg, está enfocada a lo primero, al asunto de la vida. En esa medida, está atenta a los fenómenos sin caer en ligerezas, reduccionismos o desfiguraciones. Como ve Heidegger, la filosofía tiene un rol de “mostrar lo que se oculta” y de volver a “lo originario” (cf. §2 de GA 56/57). Tal como explicará más tarde el *Informe Natorp*, “el objeto temático de la investigación filosófica es la existencia humana en cuanto interrogada por su carácter de ser” (GA 62, p.348). La vida fáctica, en su concreta situación, ocupada y preocupada por su ser (GA 62, p.349), es para Heidegger el objeto de la filosofía, su propulsión y también su campo de realización. Por consiguiente, si se ha de filosofar de verdad, habrá que re-configurar a la filosofía (GA 59, p.4), habrá que renovar su ejecución, rescatarla de su condición de “caída” (*Abfall*), ya que ha perdido el contacto con toda existencia concreta, auténtica y originaria (GA 59, p.37, 142,

173). La mera disponibilidad o presencia (*Verfügbarkeit, Vorhandensein*) de la filosofía actual no es sino un desvanecimiento de su sentido (*ibid.*; GA 59, p.183). Habrá que elaborar, pues, un nuevo concepto de filosofía que no reduzca ni someta el fenómeno de la vida (y su correlato, la vida histórica) a los estrechos patrones científicos de conocimiento (cf. Adrián, 2008, p.13). Hay que buscar el modo en que esta filosofía se haga realmente cargo del problema de la existencia sin huir o buscar vías de aseguramiento ante la inquietud que significa vivir. Las visiones de mundo, según Heidegger, no logran ese cometido.

3.2. *La idea de historia.* En varios cursos (GA 58, GA 63 y especialmente en GA 59 y GA 60, entre otros), Heidegger enuncia una serie de críticas a historiadores y filósofos de la historia contemporáneos, los que subsume bajo el término “conciencia histórica” (cf. especialmente GA 59, p.13, 21, 195; GA 63, p.56; 1992/93, p.146). Entre éstos hallamos, por ejemplo, a Oswald Spengler, con quien Heidegger polemiza en reiteradas ocasiones.³ Al lanzar sus dardos contra exponentes de una filosofía de la historia como ésta, se patentiza que Heidegger no aprueba una mirada científicista respecto al acontecer histórico propiamente tal. Las filosofías de la historia se equivocan y “caen” de su propia situación porque no dan con el problema de la vida fáctica (GA 59, p.180). De hecho, ni siquiera ven como problema la existencia concreta del *Dasein* inquieto por su ser.

Para Heidegger, la *historicidad* no consiente ni regulación determinista ni posibilidad de predicción a partir del funcionamiento de su supuesto mecanismo. Por lo mismo, la historia no admite una “reconstrucción” hecha por un historiador; la misma historia no presenta una lógica que luego pudiera ser “perseguida” y “categorizada” por un “observador ideal”.⁴ Según él, tal pretensión científica de ver la historia como ya algo “dado” y “reglado”, configurado de manera cierta y necesaria (cf. GA 63, p.39), con su irrevocabilidad, no logra sino “desfigurar” el fenómeno propiamente tal. Es decir, la mirada del filósofo de la historia altera y trastorna la historicidad originaria del existente humano. Por lo mismo, el acontecer histórico se transformará en algo derivado e inauténtico y el acceso a su real trasfondo se verá seriamente obstaculizado. Este constituye uno de los

³ La obra de Spengler fue catalogada por Georg Simmel como la más significativa desde Hegel, en el campo de la filosofía de la historia (Felken 1988, p.112). Para Heidegger, Spengler “representa la conciencia histórica actual” (GA 63, p.56) y significa, además, “un hábil resumen de las motivaciones principales de las actuales filosofías de la vida y de la cultura” (GA 59, p.17).

⁴ En tono crítico, Heidegger explica que una filosofía de la historia “estética” como la de Spengler “se caracteriza relacionalmente como un *tener-a-la-vista contemplativo*” (GA 63, p.53), donde el historiador es prácticamente un observador absoluto no afectado por ese mismo devenir que contempla. Para la conciencia histórica (el historiador del tipo spengleriano) el pasado es pura *Vorhandenheit*, algo presente y ahí delante objetualmente (GA 63, p.54). Pues este *estilo* de pensamiento es el que resulta del todo inadmisibles para Heidegger.



principales problemas que acosa a la filosofía actual, según Heidegger, y por ello ameritará una crítica.

Por otro lado, nuestro filósofo advierte que el acontecer histórico no parece ser algo externo al existente humano: no es algo que se le imponga “desde afuera” ni parece ser un contenedor en el cual se halle inmerso. Según Heidegger, el *Dasein* no es histórico porque se inserte en determinado esquema evolutivo o en cierta “etapa” de la historia, entendida ésta como un gran vehículo o recipiente de la vida humana. En definitiva, si el *Dasein* es un ser “acontecimental”, que deviene temporal e históricamente, no lo es por determinadas categorías entitativas: la historicidad no es un predicado que siga a las referencias espacio-temporales.

Por consiguiente, si unimos ambos términos que componen el enunciado “filosofía de la historia”, para Heidegger no sería admisible presentar (1) una visión de mundo omni-abarcante respecto a (2) una totalidad devenida de modo reglado.⁵ La conjunción de ambas ideas es del todo inaceptable para Heidegger. Tal pretensión —representada por Spengler— yerra desde el principio, al identificar a la historia con principios que no le son auténticamente propios. Por supuesto que la investigación filosófica no puede ignorar el proceso de gestación histórica de la vida humana, pero no resulta admisible canalizar dicha inquietud por medio de una filosofía de la historia, porque una tal “invención”, más que ganar claridad, contribuye al ocultamiento y oscurecimiento del tema (GA 59, p.17).

4. LA HISTORICIDAD PARA HEIDEGGER.

A partir de estos antecedentes y la denuncia de interpretaciones erradas en torno al fenómeno histórico, Heidegger procurará mostrar en qué consiste la real y auténtica historicidad. La elaboración de esta problemática se articulará sobre la base de tres momentos metódicamente diferenciados. Tales son: 1) La destrucción, 2) el análisis categorial de las direcciones de sentido y 3) la construcción del ser histórico a partir de la temporalidad propia.

4.1. La destrucción crítica-fenomenológica. Este recurso está íntimamente emparentado con el análisis fenomenológico heredado de Husserl, en un intento por

⁵ La pretensión de una filosofía de la historia tiene que ver con el “deseo de calar hasta las causas primeras, de comprender cómo y por qué las cosas suceden como suceden y no de otro modo, de un descontento con esas explicaciones corrientes que no explican nada y dejan la mente insatisfecha” (Berlin, 1982, pp.52-53). La lógica y el sentido de la historia, es decir, cómo y para qué los hombres hacen historia, corresponden por ello al campo de la filosofía, en vistas a satisfacer una aspiración absoluta, a adquirir un conocimiento universal que vaya más allá de las experiencias concretas, singulares y contingentes. Esto es lo que resulta inadmisibile para Heidegger.

volver “a las cosas mismas”, como el mismo Heidegger replica varias veces en sus lecciones (por ej., GA 59, p.30) y en SZ (p.34).

Por medio de la destrucción, el filósofo alemán lleva a cabo su crítica: la denuncia heideggeriana se centra en las desviaciones e incluso tergiversaciones que acosan al ambiente filosófico de la actualidad. Por lo tanto, la destrucción crítica-fenomenológica siempre tiene una aplicación práctica y real: se ejecuta en relación a una(s) determinada(s) corriente(s) de pensamiento ya existente(s). En otras palabras, habrá de realizarse en correlación a la situación hermenéutica ya previamente dada: la renovación de la filosofía se lleva a cabo bajo la forma de una confrontación con su presente. La destrucción apunta, pues, a la facticidad en su concreción histórica (GA 59, p.181). Este presente es el que, a juicio de Heidegger, sigue una tradición sin asumirla de un modo justo, sin hacerse cargo íntimamente de ella. La destrucción está dirigida así también a la *historia* de la filosofía y se alza como el método predilecto de Heidegger.

Dicho en pocas palabras, la destrucción tiene la responsabilidad de revelar o “hacer ver” la estructura ontológica del mismo *Dasein* a partir de lo ya dicho por los filósofos, a partir de la coyuntura histórica de sus pensamientos. Esta tarea filosófica se traduce así en una revisión y remoción de la “tradición endurecida” que conocemos (SZ, p.22), para luego ganar “transparencia” y asumirla correctamente. El objetivo consiste, por lo tanto, en obtener *claridad* y una *apropiación* de la tradición: por eso, la destrucción es un “desmantelamiento positivo” (GA 59, p.29 y ss.). Como ve Heidegger, el método de la destrucción se aplica con tal de “reconducir a la filosofía hacia sí misma a partir de la enajenación” (GA 59, p.29). La destrucción revela una preocupación o un cuidado (*Sorge*) creciente por la existencia (GA 59, p.131).

En la medida en que se procura reconducir a la filosofía hacia su sentido originario, se trata también de mostrar eso “otro” que ha quedado “oculto”. Según nuestra lectura, aquello que amerita tal esfuerzo aclarativo, aquello que ha quedado “encubierto” es, finalmente, el hacerse cargo de nuestra propia existencia temporal, nuestro propio ser acontecimental. De un modo u otro, el hombre parece haber huido ante la radicalidad que significa ser histórico. Tal denuncia aparece ya en el curso del semestre de invierno de 1920/21 (cf. GA 60, p.38 y ss.), pero se alza con mayor vigor y mediante formulaciones más explícitas en el §6 de SZ. Allí Heidegger advierte, por ejemplo, que “la historicidad elemental del *Dasein* puede quedarle oculta a él mismo” (p.20). Tal es el caso de las más diversas filosofías que han delegado sus responsabilidades construyendo fantásticos sistemas y explicaciones de la historia.

La destrucción nos permite tomar conciencia de este movimiento y a su vez, se revela como la verdadera “expresión de la filosofía”, en la medida en que en el auténtico motivo del pensar no encontramos sino un esfuerzo por remecer



al hombre, por “volver inquieto al propio *Dasein*” (GA 59, p.171). La filosofía de Heidegger procurará llevar a cabo esta “función de llamar la atención *a partir* de la existencia personal, *sobre ella y para ella*” (GA 59, p.197).

4.2. *Las direcciones de sentido*. Un apoyo fundamental para semejante tarea será el análisis categorial de las direcciones de sentido (*Sinnesrichtungen*), otro procedimiento propio del joven Heidegger.⁶ Como vimos, la destrucción busca ganar un análisis crítico de la historia de la filosofía para rastrear su recorrido y para así identificar sentidos más o menos auténticos, en relación a su génesis y función en la filosofía históricamente dada. La destrucción, en su calidad de renovada penetración filosófica, enfrenta el presente y se realiza justamente mostrando la situación, es decir, analizando la postura destruida desde el punto de vista de las direcciones de sentido.

Uno de los grandes problemas a los que se tuvo que enfrentar Heidegger fue precisamente éste: ¿cómo, si se está criticando a la tradición filosófica, se puede entonces “filosofar” de un modo distinto, para no cometer el mismo error que aquélla? Adrián resume el conflicto del siguiente modo: “¿cómo aprehender la vida originaria con un instrumental conceptual que tiende a objetivar toda vivencia?” (2008, p.21). Habrá que ganar, entonces, un acceso diferente a la esfera originaria de la vida, que es donde propiamente se encuentra la raíz de la historicidad (es decir, nuestra condición de ser entes vivos e históricos).

Heidegger explica su manera fenomenológica de desglosar los fenómenos en vistas a lograr una comprensión más acabada de los mismos bajo el rótulo “indicación formal” (*Formale Anzeige*, cf. GA 59, p.85; GA 60, p.62 y ss.; cf. Coriando, 1998; Imdahl, 1994; Redondo, 2001). Los conceptos filosóficos, en tanto que indicativo-formales, procuran señalar, ante todo, “un modo de trato que permita comparecer lo filosóficamente relevante de lo investigado y que permita, a un tiempo, que lo investigado comparezca de un modo filosóficamente relevante” (de Lara 2008b, p.238). Esto último, es decir, aquello mismo sobre lo cual recaerá la atención de Heidegger, será la determinación formal de algo, su *modo* de ser.⁷ Por consiguiente, el procedimiento metódico de Heidegger aparta un tanto la mirada del contenido específico (el “qué”) e interroga, más bien, por su “cómo”. Lo relevante será, entonces, el análisis fenomenológico de las direcciones de sentido, gracias a las cuales “se podrá caracterizar y explicitar un fenómeno” (de Lara en Beaulieu, 2008, p.62).

⁶ A lo largo de los años, Heidegger irá modificando su comprensión del instrumental metódico que permite analizar y desvelar un fenómeno. Así, en *SZ* no es explícito el uso de las direcciones de sentido, pero sí creemos hallar presente este recurso en la misma elaboración de la problemática, precisamente gracias al enfoque con el que Heidegger aborda la investigación (por ejemplo, §2 y al preguntarse más por el “cómo” que por el “qué” en §7, p.34 y ss.). En los cursos de 1919-1923, en cambio, este recurso es del todo manifiesto.

⁷ GA 60, p.63: “Lo formal es algo relacional (*bezugsmäßig*)”.

Por consiguiente, el análisis de las direcciones de sentido permite abordar el problema no desde la perspectiva de la teoría, sino que posibilita una aproximación más cercana a la experiencia vital fáctica, al fenómeno en sí con su “significatividad” inmediata, no desgajada de la vida ni de la experiencia automundana (cf. GA 63, p.86, 93 y ss.; GA 64, p.65, 67; SZ a partir del §18, p.83 y ss.). La explicitación más clara de este recurso analítico aparece en GA 60, p.63, ya que según Heidegger, respecto a la totalidad fenoménica resulta necesario abarcar todos sus momentos: el sentido de contenido, de relación y ejecución.

Toda experiencia —entendida como experimentar y lo experimentado— puede »ser tomada en el fenómeno«, es decir, se puede preguntar:

1. por el »qué« originario que es experimentado en él (*contenido*)
2. por el »cómo« originario en el que es experimentado (*referencia*)
3. por el »cómo« originario en el que es ejecutado el sentido de referencia (*ejecución*).

Que algo aparezca como tal, con su particular contenido, tendrá como correlato un determinado *modo* de estar referido a él (*Bezugssinn*). Así, al momento de interpretar y comprender algo vivenciado, habrá que considerar también de manera unitaria la forma concreta de relacionarse con eso, de ocuparse con ello mismo, de ejercer una preocupación (*Sorge*). Este cuidado u ocupación no alude sino al modo cotidiano “en que esta experiencia se relaciona con todos los contenidos mundanos. El vivir fáctico es entonces para Heidegger un vivir ocupado con significados” (de Lara en Beaulieu, 2008, p.64). Y es que el *Dasein* mismo —el existente humano en su vivir fáctico— es, pues, una efectuación concreta: “en su relación con los contenidos mundanos, la ocupación (*Sorge*) es siempre efectuada, realizada” (*ibid.*) o ejecutada por ese *Dasein*. Así, lo propio del *Dasein* será un ocuparse o vérselas con las cosas, con todo eso significativo que comparece ante él, en el mundo experimentado vital y fácticamente.

De aquí se deduce entonces que este sentido de relación será impulsado (movido o motivado) por un sentido de ejecución, es decir, por un modo en el que tal referencia es efectuada o ejercida. El *Vollzugssinn* o sentido de ejecución, equivalente al nóesis de Husserl, indica las diversas modalidades en que ejercemos en cada caso la referencia al mundo (Rodríguez, 1997, p.54). De este modo, un fenómeno y su contenido remitirán a un determinado sentido de relación y a su vez, éste indicará un determinado sentido de ejecución. La posibilidad de vida de la motivación declinará en una perspectiva de trato con el fenómeno, en un modo de actuar en particular con eso que aparece.

Por consiguiente, más que permanecer encerrado únicamente en el contenido fenoménico, esta metodología heideggeriana permite poner el acento sobre el modo



de referirse a él y sobre el modo de ejecutar dicha referencia. En la medida en que este análisis busca una “clarificación” y “explicitación”, tal procedimiento se aúna a la destrucción y presenta el mismo motivo.

4.3. *La construcción del ser histórico a partir de la temporalidad propia.*⁸

El último objetivo será revelar o arrojar luces sobre aquel sentido del tiempo en el que el *Dasein* se extiende hacia su facticidad y su finitud de un modo no encubridor. Por lo tanto, veremos qué comprende Heidegger por “experiencia de vida fáctica”, su vivencia del tiempo y qué *modos* tiene el existente humano de responder ante ello. Así dilucidaremos, al fin, qué entiende Heidegger por *Geschichtlichkeit*.

4.3.1. *La facticidad.* Con este término Heidegger entiende la situación en la que *de facto* nos encontramos siempre (SZ, p.56). Por lo tanto, la facticidad es ese carácter de ser del mismo *Dasein*, de ese ente que existe “aquí” (*da*) y en cada ocasión, que cada cual es.⁹ A partir de aquí se revela que las cosas y las personas se nos aparecen —de un modo primario— como “inmediatos”, “familiares” y “significativos”. El *Dasein* vivencia las cosas en tanto que significativas, puesto que le salen al encuentro y le importan, le llaman la atención, se refieren de algún modo a él y “le dicen” algo de sí mismas. Y esto ocurre cotidianamente, de un modo absolutamente natural: las cosas “mundean” (*welten*) para el *Dasein*, es decir, se presentan como familiares a su experiencia y él sintoniza empáticamente con ellas. Estamos siempre relacionados con ellas de una manera práctica; nuestra vivencia de las cosas no se manifiesta en un rígido esquema sujeto-objeto, sino que, ante todo, las cosas se vuelven accesibles y comprensibles “desde la pertenencia previa del sujeto a un mundo simbólicamente articulado, es decir, desde el horizonte de precomprensión del mundo inherente al ser humano” (Adrián, 2008, p.22). Sólo una mirada atenta a la vida fáctica permite, entonces, dar con la auténtica manera de experimentar las cosas de las que nos ocupamos y por las que nos preocupamos.

4.3.2. *La vivencia del tiempo y la historia.* Como dice Heidegger en un pasaje de las *Conferencias de Kassel*, “la verdadera realidad histórica es el *Dasein* humano mismo” (1992/93, p.147). La historicidad se explica a partir de las estructuras del *Dasein*, es decir: a partir de la determinación del tiempo, se podrá mostrar que el hombre es histórico. Tal interpretación arranca, desde luego, de la experiencia

⁸ Nuevamente, hay que tomar en cuenta que la conceptualidad difiere a lo largo del período que estamos analizando (1919-1928, aproximadamente), puesto que Heidegger se ve forzado a generar términos diversos para dar cuenta de fenómenos distintos. Su tratamiento, podríamos decir, se va “complejizando” a medida que así lo requiera el análisis filosófico, al éste tener que hacerse cargo de nuevas aristas y consideraciones. Así ocurre, entonces, con todos los derivados del término “tiempo” (*Zeit*), lo cual es especialmente notorio a partir de las formulaciones contenidas en *El Concepto de Tiempo* (GA 64) de 1924. Para los efectos de este trabajo, hemos traducido siempre *Zeitlichkeit* (el tiempo en su sentido existencial) por “temporalidad”.

⁹ “*Facticidad* es la denominación para el carácter de ser de «nuestro» «propio» *Dasein*” (GA 63, p.7).

vital fáctica, la que, en cuanto activa ocupación con las cosas y del sí mismo, se desenvuelve en un horizonte eminentemente temporal.

Acorde al análisis de Heidegger, el *Dasein* se caracteriza no sólo por un mero “estar” en un mundo, sino también por tener un mundo abierto o descubierto para él: “una silla, por ejemplo, está meramente presente (*vorhanden*)” (1992/93, p.163), mas toda la vida, en cambio, está ahí, pero de tal manera que el mundo está co-presente para la misma (1992/93, p.162). El mundo se despliega ante el *Dasein* como campo de posibilidades. Y en esta efectuación de posibilidades se da la historicidad: el existente humano tiene que hacerse cargo de su vida y desarrollarla; el mismo existente humano es un concreto estar llevándose a cabo, en cada caso. La vida fáctica del *Dasein* actualmente existente se muestra así, de modo simultáneo, como un todavía-no-ser, porque la vida, “esencialmente inacabada” (1992/93, p.166), se revela como efectuación temporal de sí misma. Por lo tanto, ese “estar ocurriendo” y “estar abriéndose” no es sino un *acontecer* del *Dasein* en un horizonte temporal. Al *Dasein* no sólo le “pasan” cosas, sino que él mismo es la “cosa pasante”, podríamos decir. Él mismo es histórico, porque posee un carácter acontecimental de efectuación.¹⁰

Es en este punto que el tema de la muerte y finitud del *Dasein* cobra relevancia. Dado que lo temporal es el ser mismo del *Dasein*, éste *no* es un ente desparramado “en” el tiempo. El ser inacabado del *Dasein*, eso todavía-no-sido, no es un punto en una línea de vida que ya llegará y que no ha acaecido hasta el momento. La muerte, si bien es un límite, no refiere a un suceso futuro. El *Dasein*, nos dice Heidegger, “no es un proceso y la muerte no es algo que sobrevenga después accidentalmente. La muerte es algo que está inminentemente delante del hombre; es algo que la vida misma conoce” (*ibid.*). La muerte es algo que incumbe al existente humano en todo momento. En otras palabras: al *Dasein* concreto en su estructura fundamental de ser-en-el-mundo ya le afecta el asunto de la muerte, ya le llega desde la situación en la cual él está imbricado. La muerte “es algo que yo mismo soy; yo mismo soy la posibilidad de mi muerte. La muerte es el final más extremo de aquello que es posible en mi *Dasein*; es la posibilidad más extrema de mi *Dasein*” (*ibid.*). Vivir históricamente es vivir el tiempo, vivir la propia realidad como acontecimiento, un transcurrir o estar-llevándose-a-cabo del *Dasein*.

Entonces, ¿qué es lo que Heidegger entiende por *Geschichtlichkeit*? En definitiva, la historicidad es una estructura ontológica del mismo *Dasein*. Se trata de su modo de ser temporal y finito: “la historicidad significa la constitución de ser

¹⁰ Tal como reconoce Adrián, “esta específica movilidad del extenderse, del proyectarse entre el nacimiento y la muerte es lo que Heidegger llama el «acontecer» (*Geschehen*) del *Dasein* (...). El *Dasein*, en su despliegue de posibilidades, es el único ente que con propiedad puede recibir el nombre de «ente histórico»” (2008, p.51).



del «acontecer» del *Dasein* en cuanto tal” (SZ, p.20). Hay, pues, historia porque el *Dasein* mismo es histórico; podemos hablar de historia porque con anterioridad todo ser humano se constituye históricamente (cf. SZ, p.376). Como ve Adrián, el fundamento de dicha historicidad es la temporalidad: “en una palabra, el *Dasein* es histórico porque es temporal” (2008, p.53). Y como esta temporalidad está enmarcada por el nacimiento y la muerte, se trata de una vida finita.

Dado que el acontecer del *Dasein* es el fundamento, la historiografía (*Historie*) será secundaria y dependerá ontológicamente de la historicidad (*Geschichtlichkeit*).¹¹

4.3.3. *Los posibles modos de ser del Dasein*. Ante esta constitución de nuestro ser histórico-temporal, caben dos posibles reacciones. Hay, pues, maneras de asumir la radicalidad de lo que somos y hay también vías para rehuir, evitar u olvidar ese fondo inquietante y problemático. Esto es aún más patente si analizamos lo que la muerte significa para el *Dasein* y de qué *modo* le afecta. Pues ante el fenómeno inminente de la muerte caben dos alternativas: o bien el *Dasein* la evade de un modo impropio, o bien, en la muerte, se encara a sí mismo como en su posibilidad más extrema.

En el primer caso —que es el modo habitual en el que vivimos y nos desempeñamos— el *Dasein* se halla sumergido en su quehacer cotidiano y por tanto, se pierde y “cae” de sí mismo (1992/93, p.164), de modo que vive en el anonimato colectivo. Es entonces cuando no enfrenta la muerte (y por ende, tampoco enfrenta su ser temporal y acontecimental) como posibilidad radical del propio ser. Este *Dasein impropio* elude y hasta olvida el inquietante fenómeno de la muerte y su historicidad al perderse en su mundo, el mundo del “uno” (*man*) público. A juicio de Heidegger, incluso la tradición filosófica habría seguido este camino, tal como vimos más arriba. Según él, tampoco las demás formas de filosofía de la historia enfrentarían de un modo radical el problema que significa existir: simplemente, lo

¹¹ Por lo general, en el Heidegger más maduro, *Historie* y *Geschichtlichkeit* no son lo mismo. Esta distinción aparece con mayor claridad en GA 64 (1924), las *Conferencias de Kassel* (1925) y SZ (1927), entre otros lugares. Pero ya se anticipa en las lecciones del semestre de verano de 1920 (GA 59) y en su recensión de la obra de Jaspers (contenida en GA 9), *Psicología de las concepciones del mundo* de los años 1919/20. Hay muchos otros pasajes interesantes al respecto, como por ejemplo, GA 24, p.393. Adrián resume así el asunto: “la historiografía (*Historie*) se limita al ordenamiento cronológico de los hechos históricos desde parámetros historiográficos; la historia (*Geschichte*) es la expresión íntima de la naturaleza histórica del *Dasein* que da pie a algo así como la historia humana” (2008, p.51). En definitiva, *podemos decir que pertenecemos a eso que llamamos la “historia universal” porque primariamente somos históricos, seres acontecimentales* (SZ, p.20). Entonces: “debido a que el *Dasein* lleva un pasado en su ser, esto es, debido a que es histórico, puede ser historiográfico” (GA 64, p.95). Nos movemos, pues, en posibilidades heredadas, en un mundo ya heredado, pero eso es así porque primeramente somos seres acontecimentales.

evadirían o desfigurarían,¹² al sistematizarlo, por ejemplo, acorde a la “seguridad” provista por la perspectiva teórica.

Pero el otro modo de vivir —el *propio*— es el que se hace cargo de su existencia y por tanto, no huye de aquella certeza indeterminada¹³ en que consiste la muerte. La *resolución* de vivir (anticipadamente) la muerte, como la más extrema posibilidad, hará que el *Dasein* se encuentre delante de sí mismo y, por tanto, se vuelva responsable de su elección, de su manera propia de vivir la vida (1992/93 p.168). Cargar con la existencia propiamente asumida y con miras hacia la muerte explica entonces la radicalidad fundamental del ser del hombre en tanto que temporal. El *Dasein*, al adelantarse a la posibilidad más extrema que le es propia, es ser-futuro (1992/1993, p.169). Y al portar esa elección, dado que todo elegir es al mismo tiempo un elegirse, el *Dasein* también carga su responsabilidad, su “culpa” (*Schuld*). En ese sentido, es también “lo sido”: el *Dasein* con-lleva su pasado. Pero no se trata de un pasado fijo y sepultado en un tiempo anterior, sino que, en términos verbales, se trata de un pasado en tiempo pretérito imperfecto: el *Dasein* es *lo que ha sido*. Y este *haber sido* sigue actuando en el presente, sigue influyendo y configurando su ser. Así, el existente humano es *presente* por sus acciones, tanto futuras como pasadas, porque se desenvuelve en un horizonte temporal. Tal como señala Heidegger de manera categórica, “en el estar-resuelto, el *Dasein* es su futuro; en el ser-culpable, es su pasado; y en el actuar entra el presente. El *Dasein* no es nada más que *ser-tiempo*” (1992/93, p.169). Dicho en palabras de Adrián: “existir decididamente conforme al propio destino, constituido por la trama igualmente originaria de muerte, culpa, conciencia, libertad y finitud, significa ser histórico desde el fondo mismo de la conciencia” (2008, p.53). De esta manera, pasado—presente—futuro no serán ni etapas ni extensiones procesuales delimitadas con precisión, puesto que no son instantes que luego son sucedidos o superados por otros instantes.

La actividad filosófica, si ha de ser propia y auténtica, habrá de tomar en cuenta esta situación previamente dada, es decir, el hecho de que somos ya, desde siempre, seres históricos. Pero esto es lo que, en general, queda “oculto”, según Heidegger, ya que el *Dasein* responde de manera impropia. Por tal motivo es que habría que hacer un esfuerzo de recuperación y apropiación filosófica del sentido originario. En palabras de SZ: “la constitución ontológico-existencial de la historicidad debe ser conquistada *en contra* de la tendencia encubridora que es propia de la interpretación vulgar de la historia del *Dasein*” (pp.375-376).

¹² Véase, por ejemplo, lo que señala Heidegger respecto a la “habladuría del espíritu impropio y de término medio” asociada a la “conciencia histórica” en GA 63, p.33 y ss., en especial, 54.

¹³ “*Soportar (aushalten)* a la muerte como posibilidad significa tenerla ahí, de manera que nos haga frente puramente como lo que es: indeterminada con respecto al cuándo, cierta con respecto al qué” (1992/93, p.168).



5. CONCLUSIONES

Hemos podido constatar mediante este trabajo que el fenómeno del acontecer histórico se alza como una *preocupación existencial* del Primer Heidegger, como un objeto temático que lo mantuvo en vilo a lo largo de muchos años y que sirvió de propulsión para una serie de reflexiones aún bastante poco exploradas. En esa medida, en primer lugar podemos concluir que el asunto de la historia puede servir como hilo conductor para interpretar y comprender mejor los planteamientos filosóficos de Martin Heidegger. Así, la historia puede ser vista como un nuevo modo de acceder al pensamiento de Heidegger, como una clave de comprensión.

Como vimos, para Heidegger no resulta admisible presentar una visión metafísica y omni-abarcante en torno a una realidad reglada. Por eso, las cosmovisiones, los grandes sistemas de pensamiento y las filosofías de la historia yerran desde el principio: se mueven en una tendencia donde no existe una auténtica familiaridad con el fenómeno. Por consiguiente, su ejecución se vuelve inauténtica, en la medida en que no asumen realmente la carga histórica de la existencia. La originariedad, a la que apunta el método destructivo y el análisis categorial de las direcciones de sentido se contrapone entonces al modo desfigurado y “caído” de la filosofía tradicional.

Podemos hallar aquí, entonces, una clave para comprender la intención que propulsa todo el proyecto heideggeriano: su reflexión filosófica intenta alzarse por encima de la filosofía tradicional para revelar el verdadero “trasfondo” del problema, sin “tergiversaciones”. Así, se despliega una consideración del *Dasein* que vive temporalmente, razón por la que vive también históricamente.¹⁴

¹⁴ Este artículo ha sido desarrollado en el marco del Proyecto Fondecyt Regular Nº 1130661 de Conicyt, Chile. Agradezco al profesor Dr. Francisco de Lara por sus lúcidas explicaciones e indicaciones, sin las cuales esta investigación no habría resultado posible.

BIBLIOGRAFÍA

- Adrián, J. (2005). “Heidegger y la indicación formal. Hacia una articulación categorial de la vida humana”, *Dianoia*, XLIX (52), pp.25-46.
- Adrian, J. (2008). *El programa filosófico del joven Heidegger*, Barcelona Herder.
- Beaulieu, A. (dir.) (2008). *Abécédaire de Martin Heidegger*, Paris: Les Éditions Sils Maria.
- Barash, J. A. (2003). *Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, New York: Fordham University Press.
- Berlin, I. (1982). *El Erizo y La Zorra (presentado por Mario Vargas Llosa)*, Barcelona: Muchnik Editores.
- Coriando, P.-L. (1998). “Die »formale Anzeige« und das Ereignis”, *Heidegger Studies*, 14, pp.27-43.
- de Lara, F. (2008a). *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*, Freiburg/München: Karl Alber.
- De Lara, F. (2008b). „El Concepto de Fenómeno en el Joven Heidegger“, *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, (008), Barranquilla: Universidad del Norte, pp. 234-256.
- Felken, D. (1988). *Oswald Spengler: Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*, München: Beck.
- Gethmann, C.F. (1986/87). “Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*”, *Dilthey-Jahrbuch*, 4, pp. 27-53.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1978). *GA 1: Frühe Schriften* (ed. von Hemmann, F.W.), Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2004). *GA 9: Wegmarken (1919-1961)* (ed. von Hermann, F.W.), Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1992/93). „Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (Kasseler Vorträge)“, en F. Rodi (ed.), *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 8, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp.143-180.
- Heidegger, M. (2007). *GA 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie* (ed. Hermann, F.H.), Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *GA 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie* (ed. Heimbüchel, B.), Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2010). *GA 58: Grundprobleme der Phänomenologie* (ed. Gander, H.H.), Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *GA 59: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (ed. Strube, C.), Frankfurt am Main: Klostermann.



Heidegger, M. (2011). *GA 60: Phänomenologie des religiösen Lebens* (eds. Jung, M., Regehly, T., Strube, C.), Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (1994). *GA 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (eds. Bröcker, W., Bröcker-Oltmanns, K.), Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (2005). *GA 62: Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (ed. Neumann, G.), Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (1995). *GA 63: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (ed. Bröcker-Oltmanns, K.), Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (1995). *GA 63: Ontologie (hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Heidegger, M. (2004). *GA 64: Der Begriff der Zeit* (ed. von Hermann, F.H.), Frankfurt am Main: Klostermann.

Imdahl, G. (1994). “»Formale Anzeige« bei Heidegger”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Band XXXVII, pp.306-332.

Lukács, G. (1974). *Die Zerstörung der Vernunft. Irrationalismus und Imperialismus, Band II*, Darmstadt: Luchterhand.

Redondo, P. (2001). “El proyecto incumplido de Heidegger. La explicación de la indicación formal en *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920-1921)”, *Pensamiento*, 57 (217), pp. 3-23.

Rodríguez, R. (1997). *La Transformación Hermenéutica de la Fenomenología. Una Interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid: Tecnos.