

## ¿Qué tipo de historia es la historia del ser? Un examen crítico<sup>1</sup>

César Gómez Algarra

Universidad Complutense de Madrid  <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.91244>

Recibido: 01/09/2023 • Aceptado: 17/05/2024

**Abstract:** El proyecto de una historia del ser, que Heidegger comienza a elaborar a partir de los años treinta, debe enfrentarse a múltiples críticas para dar cuenta de su coherencia. En particular, se acusa al filósofo de haber reunido la historia de la metafísica en un único y exclusivo hilo conductor (la pregunta por el ser). Sin embargo, las últimas publicaciones póstumas nos ayudan a reconsiderar esta interpretación y nos permiten combatir y matizar sus críticas habituales. En esta contribución, tomando como punto de partida numerosos comentarios y notas dispersos en sus escritos privados, intentaremos dilucidar qué tipo de historia representa la historia del ser. Defenderemos que alberga nuevas posibilidades, recursos metodológicos y conceptuales que merecen una atención detenida. En este sentido, algunos pasajes permiten destacar que la historia del ser sería la continuación de la destrucción fenomenológica, ya anunciada en *Ser y tiempo*. Finalmente, como señala el filósofo, tal vez la historia del ser sería capaz de fundar una interrogación diferente de la historiografía (*Historie*), aportando nuevas perspectivas a problemas clásicos.

**Palabras clave:** fenomenología; Heidegger; historia de la filosofía; metafísica; hermenéutica

## ENG What Kind of History is the History of Being? A Critical Examination

**Abstract:** The project of a history of being, which Heidegger begins to elaborate from the 1930s onwards, must face multiple criticisms in order to account for its coherence. In particular, the philosopher is accused of having brought together the history of metaphysics unto one single and exclusive guiding thread (the question of being). The last posthumous publications help us reconsider this interpretation and allows us to face its usual criticisms. In this contribution, taking as the starting point numerous comments and notes scattered in his private writings, we will try to elucidate what kind of history the history of being represents. We will argue that it contains new possibilities, methodological and conceptual resources that deserve close attention. In this respect, some passages underline that the history of being would be the continuation of the phenomenological destruction already announced in *Being and Time*. Finally, as the philosopher points out, perhaps the history of being would be capable of founding a different interrogation of historiography or historical science (*Historie*), giving new perspectives to classical problems.

**Keywords:** phenomenology; Heidegger; history of philosophy; metaphysics; hermeneutics

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Destrucción e historia. 3. Los dos comienzos y la ciencia histórica. 4. Conclusión: Prolegómenos para una historiografía del ser. Referencias.

**Cómo citar:** Gómez Algarra, C. (2025). ¿Qué tipo de historia es la historia del ser? Un examen crítico. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 42 (2), 415-424

<sup>1</sup> Este trabajo es parte de la ayuda *Juan de la Cierva*, financiada por MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y por la Unión Europea «NextGenerationEU»/PRTR. Este contrato se financia con cargo a fondos del Mecanismo de Recuperación y Resiliencia de la Unión Europea-NextGenerationEU establecido por el Reglamento (UE) 2020/2094, del Consejo de 14 de diciembre de 2020, por el que se establece un instrumento de Recuperación de la Unión Europea para apoyar la recuperación tras la crisis de la COVID-19. Es la reelaboración de una conferencia presentada en el coloquio internacional *La historicidad de los conceptos*, que tuvo lugar el 25 y 26 de mayo de 2023, en la Universitat de València. Una versión en inglés fue presentada en el 8to congreso de la *Central and East European Society for Phenomenology*, con el título *Phenomenology and History*, en la Universidad de Novi Sad (Serbia), durante los días 6-8 de septiembre de 2023. Agradecemos a Anna Yampolskaya y a Aengus Daly por sus comentarios.

*Keine Geschichte ohne Historie; Keine  
Historie ohne Geschichte.*

GA 97, p. 491.

## 1. Introducción

En su carta a Hannah Arendt del 27 de junio de 1950, Heidegger se lamenta de todos aquellos que no comprenden que «la historia del ser desde la *alétheia* hasta el eterno retorno de lo mismo no es una historia de decadencia, en la que la filosofía habría podido perderse siguiendo los caminos de los cuales Heidegger la salva. La historia del ser no es una historia en el sentido de lo que ocurre en una relación de efectos»<sup>2</sup>. Más de medio siglo después, debemos reconocer que esta interpretación sigue vigente, y no es extraño encontrar la tesis de una historia del ser como *renovación* del comienzo originario del pensar frente a su naufragio moderno. Sin duda, el uso constante de la palabra decadencia [*Untergang*] —pese a que esté sacada de Hölderlin y de Nietzsche— o las frases que evocan el «derrumbe» [*Entsturz*] de la *alétheia*, invitarían a ser leídos así<sup>3</sup>. Si el filósofo de Messkirch no quería contar una historia de decadencia desde los orígenes griegos, no nos queda más remedio que admitir que sus propias expresiones y sus propios conceptos fomentan esta relectura de la historia de la metafísica<sup>4</sup>. Sin embargo, hoy en día, la publicación de los escritos privados de los años '30 y '40, desde las *Contribuciones a la filosofía* en 1989 hasta los *Cuadernos negros* más recientemente, nos permite reconsiderar los límites de esta interpretación, sin repetir, simplemente, que Heidegger *no quería decir o no quería escribir eso*<sup>5</sup>.

Pero, antes que nada, ¿qué es la historia del ser? Cabe exponerla, primero, como una descripción que rastrea y reúne los diferentes sentidos históricos del ser: es decir, la manera en la que la determinación de la presencia efectiva del ente (su *Wirklichkeit*) ha sido privilegiada progresivamente —trazando un largo camino que va desde Platón hasta Nietzsche, recorriendo así desde la *idea* y la *energeia* griegas hasta las determinaciones modernas de la voluntad subjetiva<sup>6</sup>. Esta interpretación, como es bien sabido, ha producido una inmensa literatura, que podemos dividir entre las lecturas que siguen fielmente las tesis heideggerianas, y otras perspectivas más críticas, que cuestionan la pertinencia o la legitimidad de reducir la historia de la metafísica a este único hilo —especialmente por la manera en la que se concentra, de manera exclusiva, en la cuestión ontológica<sup>7</sup>.

Por otro lado, para Heidegger esta reunión o retoma histórica está orientada hacia un objetivo preciso, no pretende ser una mera *recolección* del pasado. Lo que procura la historia del ser es abrir el pensar a un sentido nuevo, diferente de todos los que han tenido lugar hasta el momento. Es lo que el propio Heidegger identifica como el esenciar del ser, *Wesen des Seyns*: el sentido histórico que el ser y el ente «reciben» en una época concreta y determinada. Parecería entonces que el filósofo nos cuenta un relato en el que, desde la *idea* platónica hasta la voluntad de poder del superhombre, el sentido del ser se ha convertido en presencia y en nada más que presencia efectiva: en la realidad activa y dinámica que produce multitud de efectos sin cesar. Fuera de ésta, el ser es lo más abstracto, lo inasible por definición. El ser sería, retomando aquí las palabras de Nietzsche que Heidegger cita a menudo, «un humo

<sup>2</sup> Arendt, H. y Heidegger, M. *Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2000, p. 107. Salvo *Ser y tiempo* (Tübinga, Max Niemeyer Verlag, 1979; de ahora en adelante *SuZ*), citamos la obra de Heidegger según la edición de la *Gesamtausgabe* (GA), en curso de publicación en Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, desde 1975. Como es habitual en los comentarios sobre Heidegger, citamos cada volumen según el número y la paginación original. Menos en el caso de *Ser y tiempo*, en el que usamos la traducción de J. E. Rivera, las traducciones son nuestras, aunque nos hemos apoyado en las traducciones disponibles al castellano.

<sup>3</sup> GA 65, p. 332. Como señala J. Sallis, Nietzsche menciona en el «Prólogo» del *Zarathustra* (§ 10) la «decadencia» del ser humano como aquello que puede ser amado en él. Por otro lado, el concepto tiene en Hölderlin una importancia fundamental, especialmente en el texto «El devenir en el perecer» [*Werden im Vergehen*, 1799-1800], sobre el que Heidegger apoya gran parte de su interpretación del poeta. Cf. Hölderlin, *Sämtliche Werke* 2, Fráncfort del Meno, DKV, 1992-1994; tr. esp., «El devenir en el perecer», *Ensayos*, Madrid, Hiperión, pp. 97-103; Sallis, J. «Grounders of the Abyss», in C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu y A. Vallega (eds.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Bloomington-Indianapolis, Indianapolis University Press, p. 190.

<sup>4</sup> Podríamos condensar esto en la descripción (voluntariamente paródica) que ofrece I. Hacking en su artículo sobre modos del historicismo. La historia del ser se resumiría entonces en «deshacer, un montón de historicismo, la idea de progreso es insostenible gracias a la reflexión historicista, pero si pudiéramos recomenzarlo todo, después de un deshacer reflexivo total, eso podría ser algo» (Hacking, I. «Two Kinds of "New Historicism" for Philosophers», in *Historical Ontology*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2002, p. 59).

<sup>5</sup> Nos referimos a los volúmenes 65, 66 (*Besinnung*, 1997), 67 (*Metaphysik und Nihilismus*, 1999), 69 (*Die Geschichte des Seyns*, 1998), 70 (*Über den Anfang*, 2005), 71 (*Das Ereignis*, 2009) y 73 (*Zum Ereignis-Denken*, 2013). A estos volúmenes se añaden los *Schwarze Hefte* (GA 94 hasta GA 102, 2014-

2022) y otros textos adyacentes, como el volumen de notas de lectura publicado en GA 82 (*Zu eigenen Veröffentlichungen*, 2018).

<sup>6</sup> Cf. «Proyectos para la historia del ser como metafísica», GA 6.2, pp. 417-438.

<sup>7</sup> La lista de detractores de la historia del ser es considerable, y tendremos la ocasión de citar a algunos de ellos a lo largo de este trabajo. Mencionemos, ya de entrada, a Adorno, que considera esta historia una hipóstasis del ser condenada a recaer en una mitología totalitaria (*Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schriften* 6, Berlín, Suhrkamp, 1999, p. 97 sq.). Se consultarán también algunas referencias de Blumenberg, fragmentadas a lo largo de toda su obra. El metaforólogo ve en la historia del ser un proyecto eminentemente antimoderno, donde la capacidad de autoafirmación del ser humano es mermada desde sus bases más profundas. Cf. *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, p. 314; *Teoría del mundo de la vida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 52: «Esta precisión para aislar una filosofía separada de todas las ciencias, dependiente tan sólo de su propio *pathos* de la fundamentación en la comprensión del ser, obstaculiza inevitablemente la ejecución de la pregunta por la relación entre mundo de la vida y ciencia». Por otro lado, y a una distancia crítica más moderada, la escuela francesa de historiadores de la filosofía, en particular, ha producido numerosas contribuciones que destacan los límites de la interpretación *ontoteológica* de Heidegger, intentando demostrar cómo grandes figuras de la metafísica (Agustín, Tomás de Aquino, Descartes, Pascal...) no encajan en el modelo en el que Heidegger quiere insertarlos. Remitimos a algunas de las obras principales al respecto: Marion, J.-L. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, París, Presses Universitaires de France, 1986; Courtine, J.-F. *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, París, Vrin, 2005; Boulnois, O. *Métaphysiques rebelles*, París, Presses Universitaires de France, 2013. Encontramos un resumen de esta cuestión en Marion, J.-L. *La métaphysique et après*, París, Grasset, 2022.

que se evapora» o, peor aún, «un desierto que crece». El objetivo último de esta retoma histórica por parte de Heidegger consiste, entonces, en intentar escapar a la devastación que supone el nihilismo<sup>8</sup>.

Entre estos dos caminos, uno que da por bueno la historia del ser y se apoya en su legitimidad para recorrer una especie de «historia oculta de los acontecimientos del pensar», y otro que ve en el proyecto heideggeriano la *hybris* propia de un pensador que, al «sobervaluar [...] el papel de la metafísica en la historia», acaba perdiendo todo contacto con la realidad, nos gustaría arriesgar aquí una tercera vía, más modesta<sup>9</sup>. Más precisamente, queremos exponer cómo, a partir de un análisis detallado del corpus «privado» heideggeriano, podemos hallar otra interpretación viable de la historia del ser. Sin embargo, no se trata tampoco de obviar el tono grandilocuente, profético a veces, que Heidegger adopta a menudo —pero que parece rechazar en la carta a su antigua alumna. Esta posibilidad textual sigue siendo efectiva; sería absurdo negarlo sin más. Pero, en cierto sentido, es justamente este tono lo que muchos lectores e intérpretes de la historia del ser critican, entre los que cabe destacar, como ejemplo paradigmático, a Paul Ricœur. En *La metáfora viva* [1975], el hermeneuta francés rechaza la «construcción a posteriori» de una unidad de la metafísica y se lamenta de que Heidegger no reconozca ningún mérito a sus predecesores; pero admite, pese a todo, que en los textos del viraje no solo existe una «lógica de la ruptura» y de superación, e identifica también en ellos una «lógica de continuidad» con el pensar especulativo<sup>10</sup>. Aunque Ricœur no tuvo acceso al corpus que vamos a analizar, nos parece que su crítica se aplica al conjunto del proyecto de una historia del ser, y que esta tensión entre ruptura y continuidad merece ser abordada —aunque sea por otros caminos.

Precisamente, años antes de que la historia del ser se reformule como historia de los envíos del ser (*Geschicke des Seyns*) —envíos que encontramos tematizados, más en detalle, a partir de los textos contemporáneos y posteriores a la Segunda Guerra

Mundial—, en cuanto escatología del ser y desaparición de éste en el *Ereignis*, otros pasajes de los escritos privados de Heidegger, a veces oscuros o breves, dibujan los contornos de una historia del ser mucho menos ambiciosa<sup>11</sup>. Una historia que quizás deberíamos llamar, más simplemente, una (¿otra?) *historia de la filosofía*. El propio Heidegger nos brinda esta posibilidad, cuando escribe en las «*Anmerkungen VI*» [1948/49] que una lectura historiográfica o científico-histórica de la historia del ser también es posible, incluso que sería susceptible de aportar «muchas cosas nuevas» —sin embargo, él mismo la rechaza inmediatamente después, al ser una perspectiva histórica incapaz de alcanzar el *Ereignis*, que seguiría la vía científica y «objetivadora» de la representación fundada, en última instancia, en las tendencias epistemológicas y subjetivistas de la Modernidad<sup>12</sup>.

Pese a todo, quizás el interés de la historia del ser va más allá del problema del *Ereignis*, entendido aquí en cuanto evento que (se) apropia del sentido del ser y apropia al ser humano con él. Es justamente esta hipótesis la que nos gustaría explorar en este trabajo. Se tratará de *investigar la posibilidad de una lectura más historiográfica, o más científica* (historische), *de la historia del ser*. Una lectura que, siguiendo las características que encontramos en los escritos de los años '30 y '40, continúe tratando con las determinaciones históricas del sentido del ser, pero sin impedir su uso como método hermenéutico —en un sentido muy amplio del término.

Para abordar la posibilidad de esta interpretación «deflacionista» de la historia del ser, analizaremos primero por qué este proyecto no constituye tanto una modificación radical —un *viraje*— en el pensar heideggeriano, sino la continuación, con otros medios, de la tarea de una destrucción de la historia de la ontología anunciada en *Ser y tiempo* [1927] (2). Esta revisión «metodológica» nos permitirá extraer los principales aspectos de una historia del ser como historia de la filosofía: en particular, a partir de la noción de comienzo [*Anfang*] y de su relación polémica con la historiografía [*Historie*] (3). Concluiremos con una crítica —inspirándonos, en cierto sentido, en el espíritu de Ricœur— respecto a las ventajas y a los límites de esta historia del ser más «modesta» (4).

## 2. Destrucción e historia

Para justificar la interpretación de la historia del ser como una suerte de propedéutica histórico-filosófica, vale la pena retomar aquí los vínculos que Heidegger establece entre este tipo de historia y el problema metodológico de la destrucción que expone en los años '20, especialmente en su *opus magnum*. A ese respecto, podemos citar y seguir como hilo conductor lo que el propio autor escribe

<sup>8</sup> Al respecto, además de los famosos cursos sobre Nietzsche (GA 6.1 y 6.2), se consultará la sección 72 de las *Contribuciones a la filosofía* (GA 65, pp. 138-141). Véase también Slama, P. «Une figure psycho-théologique dans la pensée de Heidegger», in Arrien, S.-J. y Sommer, C. (eds.), *Heidegger aujourd'hui. Actualité de sa pensée de l'événement*, Paris, Hermann, 2021, pp. 379-419.

<sup>9</sup> Cf. Haase, U. «Approaching Heidegger's History of Being Through the *Black Notebooks*», *Journal of the British Society for Phenomenology*, 51, 2, 2019, p. 107 sq; Monod, J.-C., *La querelle de la sécularisation*, Paris, Vrin, 2002, p. 14; tr. esp., *La querelle de la secularización*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015, p. 22. Además de los autores citados y por citar, nuestro trabajo, pese a partir de otra perspectiva, se inspira también en intuiciones como las que encontramos en Barash, J. A. *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1988; Galzacorta Muñoz, I. «¿Morbus hermeneuticus? Heidegger y la historia de la filosofía», *Revista de Filosofía*, 36, 2, 2011, pp. 133-156 y en Vallega-Neu, D. *Heidegger's Poietic Writings*, Bloomington, Indiana University Press, 2018.

<sup>10</sup> Ricœur, P. *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, pp. 395-397; tr. esp., *La metáfora viva*, Madrid, Trotta/Cristiandad, 2001, pp. 411-413. Véase, en particular, p. 396; tr. esp., 414: «Pero, como tal, [este pensar] no tiene el privilegio de oponerse a todos los demás, relegados en el cierre de "la" metafísica. Su inadmisión pretensión es la de poner fin a la historia del ser, como si "el ser desapareciese en el Ereignis"».

<sup>11</sup> Aunque el término *Geschick* ya aparece en algunos de los escritos privados, su uso es muy parco y no se aborda en profundidad. Es a partir de mediados de los años '40, como en *Das Ereignis* y en las «*Anmerkungen*», incluidas en el cuarto volumen de los *Cuadernos negros*, cuando su uso alcanza el carácter de concepto fundamental.

<sup>12</sup> GA 98, p. 280. Como leemos en *Die Geschichte des Seyns* [1938-1940], se trata de retirar la *objetivación* de la historia de la metafísica para que ésta no sea una «historiografía de la filosofía [*Historie der Philosophie*]» (GA 69, p. 143).



en las «Anmerkungen II» [1942]: «¿quién presiente algo de la “positividad” en el concepto aparentemente “negativo” [de la destrucción]?; ¿quién ve, la historia del ser?»<sup>13</sup>. Comencemos entonces con un breve salto hacia atrás, para recordar que, en 1927, en el § 6 de *Ser y tiempo*, el filósofo invoca, «para hacer transparente en su propia historia la pregunta por el ser», la necesidad de:

alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la destrucción, hecha al hilo de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas<sup>14</sup>.

La importancia de estas líneas para la filosofía del siglo xx es bien conocida. En cualquier caso, lo que nos interesa aquí es recuperar y hacer explícito el sentido de una continuidad mínima entre la destrucción y la historia del ser —sobre todo, respecto a sus objetivos y a su supuesta *positividad*. De entrada, esta cuestión puede resultar problemática, dado que la mayoría de los escritos privados de los años '30 y '40 (e incluso más allá) exhiben cierto rechazo del término *destrucción*, acusado de ser un concepto que se presta a error, un *Fehlgriff*, que da la impresión, o bien de una negación que hace *tabula rasa* de la tradición, o bien de un proceso de «purificación» de los fenómenos que no se detiene hasta acceder al en-sí desnudo de las cosas<sup>15</sup>.

No cabe duda de que esta autoexégesis heideggeriana merece ser relativizada y discutida: antes que nada, porque él mismo, ya en el propio § 6, se defendía contra estas posibles interpretaciones simplistas. Su carácter discutible, de hecho, va mucho más allá de la manera en la que Heidegger se defiende de antemano contra las tendencias reduccionistas que rebajarían la destrucción a ser un mero proceder nihilista de *eliminación* del pasado —cuando ya destacaba, además, el impulso hacia la actualidad que la problemática ontológica recibía de ésta<sup>16</sup>. Si consideramos que la destrucción es un concepto mucho más antiguo, y que se remonta hasta los cursos de juventud de Friburgo, no deja de resultar sorprendente cómo el filósofo, al echar la mirada hacia atrás, sitúa sus inquietudes metodológicas en el marco de una continuidad que ya no plantea dificultad o problema alguno. Por supuesto, no queremos defender aquí que la destrucción fenomenológica, tal y como la encontramos en sus primeros cursos sobre la vida fáctica, la que se anuncia de manera temática al principio de *Ser y tiempo*, y la que se relaciona con la historia del ser a partir de los años '30, sean exactamente una y la misma cosa<sup>17</sup>. No obstante, nuestro

objetivo tampoco es valorar o sopesar en detalle los problemáticos entresijos de una continuidad que se remontaría hasta las primeras clases de Heidegger, sino analizar (en un primer momento) la relación que la historia del ser tiene respecto a una aproximación metodológica al problema filosófico de la historia<sup>18</sup>. La continuidad que presume Heidegger —ya sea justa o no— nos puede servir para acceder a la cuestión dado que, al fin y al cabo, es esta relectura (y sobre todo la recepción de la obra de 1927) la que le conduce a reconsiderar el alcance mismo de su proyecto. Siguiendo la indicación dada por el propio filósofo, intentemos comprender ahora por qué no hay en la historia del ser ni un retorno ni la eliminación del pasado metafísico, y cuál es la dimensión *positiva* que abre como «heredera» de la destrucción.

En primer lugar, si la destrucción se prosigue en la historia del ser como una tarea esencialmente positiva, es porque en ningún caso se busca recuperar lo que Heidegger identifica como un «en-sí originario»; es decir, no se trata de rescatar y de salvaguardar la pureza de una experiencia intocada del ser. Si retomamos aquí las palabras de Derrida en *De la gramatología* [1967], podríamos afirmar que, para Heidegger, al igual que para el francés, «ya no hay un origen simple»<sup>19</sup>. Pero, entonces, ¿a qué se debe el uso reiterado de conceptos como «comienzo» y «origen» en el conjunto de estos textos privados? ¿Acaso no se trata, a partir de los escritos del *Ereignis*, de un retorno a la experiencia griega, presocrática, del ser?

No exactamente. Aunque topemos a menudo con esta interpretación, el riesgo aquí sería enfrentarse a algo que, a fin de cuentas, bien podría no ser más que un hombre de paja. Cabe recordar que, en los años '60, en «El final de la filosofía y la tarea del pensamiento» [1964], Heidegger insistirá en que no se trata exactamente de pensar la *alétheia* tal y como lo hicieron los griegos, dado que, en realidad, éstos no tuvieron acceso a lo que debe ser pensado de manera originaria<sup>20</sup>. El retorno mítico al comienzo del pensar presocrático merece ser, si no rechazado, por lo menos matizado en algunos de sus aspectos principales. A ese respecto, ¿qué leemos en los escritos del *Ereignis* de los años '30 y '40?

tes de que podría ser invertida, privilegiando al contrario las diferencias fundamentales (e innegables) que se hallan entre una hermenéutica de la vida fáctica, una analítica existencial que toma al *Dasein* como punto de partida cuasi trascendental con vistas a elaborar una ontología fundamental, y el proyecto histórico del ser —donde la facticidad parece descartada y donde el *Dasein* ya no tiene el mismo estatuto como condición de posibilidad. Para una perspectiva crítica sobre la transición, que va desde la destrucción en el joven Heidegger hasta las tendencias hermenéutico-poiéticas de los escritos en los años '30 y '40, remitimos a Arrien, S.-J. «El pensar del evento y la transformación de la hermenéutica en Heidegger. De la destrucción fenomenológica a la destrucción poiética», *Studia Heideggeriana*, XII, 2023, pp. 9-21.

<sup>13</sup> GA 97, p. 141. Véase también GA 73.2, p. 1462. El filósofo escribe: «Destrucción fenomenológica — historia del ser».

<sup>14</sup> SuZ, § 6, p. 22 sq. Cf. «Zeit und Sein», GA 14, p. 13. Véase también el seminario de Zähringen de 1973, donde Heidegger deplora cierta «ingenuidad» en la formulación de la *Destruktion* en 1927 (GA 15, p. 395).

<sup>15</sup> GA 82, p. 390.

<sup>16</sup> *Ibid.* Cf. SuZ, § 6, p. 23.

<sup>17</sup> La continuidad «mínima» que procuramos delimitar constituye una elección metodológica voluntaria, y somos conscien-

<sup>18</sup> Para una interpretación de tipo «continuista» entre la destrucción y la historia del ser, pero que se centra en los cursos de juventud y en los textos posteriores a la Segunda Guerra Mundial, llegando a conclusiones semejantes a las nuestras, véase McNeill, W. «From *Destruktion* to the History of Being», *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 2, 2012, pp. 24-40.

<sup>19</sup> Derrida, J. *De la grammatologie*, París, Minuit, 1972, p. 52; tr. esp., *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1986, p. 48.

<sup>20</sup> GA 14, pp. 87-88.

Debemos admitir que el texto heideggeriano puede resultar contradictorio y que merece ser criticado en distintos puntos. Su interpretación se apoya especialmente en una sobrevaloración de los fragmentos presocráticos que, precisamente a causa de su carácter fragmentario, poseen el beneficio hermenéutico de no haber sido afectados por el conocimiento historiográfico que trata con la vida y con la psicología de los autores<sup>21</sup>. Hoy en día, cualquier proyecto riguroso de distanciación hermenéutica está más que capacitado para desacreditar esta primacía de lo «fragmentario»<sup>22</sup>. Cabría preguntarse no obstante si para Heidegger este camino presocrático es el único transitable. El interés de un retorno a la experiencia «originaria» de la *physis* en Heráclito (entre muchos otros ejemplos, que podrían darse en Parménides o en Anaximandro) nunca se convierte en un viaje al pasado por mor de ser pasado, sino que trata de responder a un problema esencial: aprehender el surgimiento de un nuevo sentido del ser, allí donde la presencia y el ser-presente no tienen la primacía frente a todos los sentidos posibles<sup>23</sup>. Según esta perspectiva, la historia del ser no es meramente *cronológica*, y no pretende recorrer una a una las diferentes «etapas» de la metafísica, sino meditar el sentido desplegado en cada *instancia* histórica precisa. Estos sentidos se solapan, se confunden, y es por eso por lo que encontramos las curiosas afinidades que los pensadores comparten a lo largo de los siglos —afinidades que nunca son meras repeticiones idénticas<sup>24</sup>. Por ejemplo, Heidegger destaca que la dimensión dinámica del ser atañe tanto a Aristóteles como a Leibniz, engarzando la *energeia* con la *vis activa*. O incluso, quizá de manera más provocativa, que Descartes y Nietzsche se encuentran muy cerca el uno del otro (aunque sea frente a frente), en la misma obsesión por la búsqueda voluntarista de la verdad.

No obstante, rechazar la dimensión diacrónica-cronológica de la historia del ser en beneficio de un enfoque sincrónico solo es posible porque esa dimensión siempre está presupuesta. Aquí podemos anticipar, además, una primera crítica *historiográfica* al proyecto de Heidegger. A saber: que sería

absurdo negar el hecho de que autores como Leibniz o Nietzsche *suceden* a Aristóteles o a Descartes, y *que por eso han podido leerlos*. Es más, han podido leerlos porque esos textos se han preservado y se han conservado según una legitimidad y una autoridad que difícilmente escapa a una cierta perspectiva que tiene «algo» de científico-histórica: ¿acaso no es así como se identifica la autoría de un texto?<sup>25</sup>.

Finalmente, y para concluir por el momento con la cuestión de diacronía-sincronía, es importante subrayar que la meditación histórica heideggeriana nunca es tan sólo una destrucción ni una «reconstrucción», en la medida en que debe apuntar también a algo «nuevo», algo que está siempre porvenir<sup>26</sup>. En ese sentido, como podemos leer en un conjunto de notas de trabajo (el volumen 73.2 de la *Gesamtausgabe*), si el proyecto de la historia del ser constituye una retoma o una continuación del sentido positivo de la destrucción, lo hace en la medida en que procura liberar [*Freilegen*] las determinaciones históricas del ser, para pensar este último según una pluralidad de sentidos constitutivos: ya no a partir de la presencia [*Anwesen*; *Anwesenheit*], sino según la diferencia, cada vez singular e inagotable, entre el ser y el ente<sup>27</sup>.

Es precisamente esta diferencia la que debemos aprehender con la noción de *historia*, así como con la noción de *origen* y de *comienzo*. Pero no se trata de recomenzar, de nuevo, la tradición filosófica occidental. En estos escritos, el comienzo no evoca un punto de partida, un inicio (lo que el filósofo identifica en estos textos como *Beginn*), sino la inauguración, siempre activa, de nuevas posibilidades de sentido. Tal y como Heidegger escribe en las *Contribuciones a la filosofía*: «el comienzo, concebido según la manera de lo que comienza, es el propio ser [*Seyn*]<sup>28</sup>.

<sup>21</sup> Cf. GA 94, p. 390. Al respecto, véase también GA 71, pp. 61-62.

<sup>22</sup> Por varias razones, entre las que destacamos el rechazo implícito por parte de Heidegger de lo que él mismo habría ayudado a fundar: un método hermenéutico que esté a la altura y que rinda justicia a la conciencia histórica y al fenómeno del *ser-afectado-por-el-pasado*. Por otro lado, cabe destacar cómo Heidegger niega que los métodos explicativos de las ciencias humanas sean capaces de ayudarnos a *comprender mejor* un texto filosófico antiguo, lo que es, cuanto menos, problemático. Cf. Ricœur, P. *Temps et récit 3*, París, Points, 1991, p. 405; tr. esp., *Tiempo y narración III*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, p. 965: «Sin embargo, ¿cómo cumplirá la hermenéutica con esta tarea, si no usara la objetividad historiográfica como una criba respecto a las tradiciones muertas, o respecto a lo que tomamos como desviaciones de las tradiciones en las cuales nos reconocemos a nosotros mismos?». Y, en la página siguiente: «Entonces, ¿cómo se dejará interpelar el intérprete por las «cosas mismas» si no usa, al menos de un modo negativo, la filtración operada por la distancia temporal?».

<sup>23</sup> Cf. GA 69, p. 88.

<sup>24</sup> Véase, p. e., *Meditación* [1938/39], donde Heidegger destaca que la diferencia entre ser y ente falta en cada época de la metafísica, pero lo hace cada vez de una manera distinta y singular (GA 66, pp. 374-375).

<sup>25</sup> Si se nos permite el argumento biográfico-aneecdótico, cabe subrayar que el propio Heidegger ha mostrado, a lo largo de su carrera, cierto reconocimiento (parcial) de esta tendencia, aunque sea criticando las ediciones de otros filósofos: la de los presocráticos, en particular, pero también la de la *Voluntad de poder* de Nietzsche, que ataca al comienzo de su curso (GA 61, pp. 5-9).

<sup>26</sup> GA 73.2, p. 1482. La apertura del *Ereignis* como evento indeterminado temporalmente, que inaugura un nuevo sentido del ser imposible de prever, acerca el proyecto de la historia del ser al pensamiento de Derrida —probablemente más de lo que el filósofo francés estaría dispuesto a asumir. Recordemos que en «Envío», Derrida intenta desmontar la historia del ser por la insuficiencia de su lógica del cierre; más precisamente, por cómo la representación se inserta en ella («Envío», in *Psychè. Invenciones del otro*, Adrogué, La Cebra, 2016, pp. 115-152). Cf. *Dire l'événement, est-ce possible ?*, París, L'Harmattan, 2001.

<sup>27</sup> GA 73.2, p. 1330. Otra nota breve apunta a que tal habría sido el límite de la destrucción en *Ser y tiempo*, donde leemos que esta última más bien constituiría un «proceder científico-histórico» [*historischer Vorgang*] para la «liberación» [*Freilegung*] del comienzo de la pregunta por el ser (GA 73.2, p. 1462).

<sup>28</sup> GA 65, p. 58: «Der Anfang —anfänglich begriffen— ist das Seyn selbst». Cf. P. Ricœur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 396; tr. esp., op. cit., p. 413: «¿Qué [filósofo] no se ha esforzado por distinguir el «comienzo del pensar» de todo inicio cronológico?». Cf. Marion, J.-L. *La métaphysique et après*, op. cit., p. 217: «Si el *Anfang* no se sitúa cronológicamente, es porque da su sitio a la historicidad de la historia, sin dejar de retomarla por un solo instante; para alcanzar la filosofía en su historia, no se trata más que de ir a buscar lo que la retoma en cada época, acceder a su retoma constante».

Sin embargo, si esta vuelta (este viraje) hacia el ser como diferencia (la diferencia entre el ser y el ente, pero también la diferencia en el seno del esenciar mismo del Ser) debe comprenderse como un *comienzo*, ¿qué sentido tiene entonces la distinción —fundamental en los textos de los años '30 y '40— entre un primer y otro comienzo, entre un *erste und andere Anfang*? ¿Qué determinaciones históricas precisas —o, más bien, qué relación con la ciencia histórica como historiografía-*Historie*— podrían señalar estos comienzos?

### 3. Los dos comienzos y la ciencia histórica

A primera vista, la idea del primer y del otro comienzo podría aportarnos una prueba fehaciente de la *hybris* heideggeriana, y justificar las críticas de la historia del ser como un proyecto totalizador que intenta «rectificar» —o, peor aún, «salvarnos» de— la decadencia de la filosofía occidental<sup>29</sup>. Nos hallaríamos entonces frente a un primer comienzo, a saber, la historia de la metafísica hasta nuestros días, desde Platón hasta Nietzsche, y frente al *otro comienzo*: el proyecto que Heidegger elabora en estos textos. Pero, de nuevo, si seguimos esta interpretación nos arriesgamos, ya de entrada, a perder de vista el interés y los problemas propios de una historia del ser. No negamos que esta historia se presente a menudo como una tarea desmedida, pero nos gustaría insistir en que también puede (y quizás, merece) ser interpretada como un proyecto de historia de la filosofía, en el sentido más propio —o, quizás, hermenéutico— del término.

Hemos mencionado antes que el comienzo corresponde al ser, en su esenciar y en su diferencia propios; constituye la posibilidad de otorgar un sentido histórico al conjunto de lo que es —fenómeno que ya ha ocurrido anteriormente y que Heidegger intenta volver a pensar. Pero, sobre todo, de lo que se trata con esta idea es de no hacer del primer y del otro comienzo una sucesión de acontecimientos: como la transición que pasaría del número 1 al

número 2<sup>30</sup>. Si leemos detenidamente el texto heideggeriano, entendemos mejor que no siempre existe una distancia absolutamente radical entre el primer y el otro comienzo, y el filósofo alemán llegará a afirmar que los dos comienzos son una y la misma cosa, pero considerada de otra manera. Entonces, ¿qué es lo que debemos comprender, más exactamente, por esta *identidad* de los comienzos?

Al principio de *Das Ereignis* [1941/42], Heidegger destaca que en ningún caso se trata de comparar o de calcular los comienzos, sino de concebirlos como dos maneras distintas de responder a la pregunta por el ser. El primer comienzo reúne la tendencia a preguntar a partir de la presencia, interrogando el carácter del ser presente, real y efectivo de las cosas. La «decadencia» de este comienzo corresponde entonces al hecho de que el sentido del ser se reduzca, única y exclusivamente, a la extensión de su presencia, dejando de lado otros sentidos posibles respecto al ente en general. Son precisamente estos sentidos posibles, diferentes, a los que quiere apuntar Heidegger con la idea de otro comienzo. Pero esto no implica que no haya una relación entre ambos comienzos del pensar.

Contra la interpretación más obvia y frecuente, que considera a Heidegger un pensador hiperbólico que quiere recomenzar la filosofía desde cero (algo que, en cierto modo, toda la filosofía moderna lleva intentando desde Descartes), se puede objetar que según él no existe el otro comienzo *sin* un primer comienzo. El otro comienzo no es una sucesión mensurable respecto al primero ni una inversión de éste, sino que atañe también a aquello que se manifiesta en ambos comienzos: los diferentes sentidos del ser. Según Heidegger, ni tan siquiera podría hablarse de un primer comienzo de la filosofía sin ese *otro* que permite aprehenderlo según una nueva perspectiva. Al respecto, leemos en *Das Ereignis*: «el primer comienzo y el acontecimiento que comienza él mismo solo llegan a la experiencia en el otro comienzo»<sup>31</sup>. De igual modo, el filósofo insiste, unas pocas páginas más adelante, en que «el primer comienzo es rememorado en [el] pre-pensar [*Vor-denken*] en dirección del otro comienzo»; debemos comprender aquí que no hay un simple rechazo de la filosofía que ha tenido lugar hasta nuestros días, sino una integración de ésta bajo una nueva óptica<sup>32</sup>. Lo que Heidegger propone en los escritos de los años '30 y '40 es, antes que nada, una forma singular de leer la historia de la filosofía.

Este vínculo íntimo entre los dos comienzos desemboca en una identidad «formal» de ambos, en la medida en que «el otro comienzo no es un segundo comienzo al lado del primero, sino más bien el mismo, pero en la esencia que comienza de su carácter de comienzo [*Anfangnis*]»<sup>33</sup>. Dicho de otro modo, se trata siempre del mismo *comienzo*, pensado a partir del ser y de las nuevas posibilidades que éste contiene. El vínculo indefectible entre el primer y el otro comienzo permite no sólo (re)considerar el sentido

<sup>29</sup> Se vuelve posible aquí otra «crítica de los críticos» de la historia del ser, a saber, contra todos aquellos que la acusan de seguir un hilo único y que todo lo engloba. Como ya hemos subrayado, Ricœur considera hiperbólica la manera en la que Heidegger lee la tradición metafísica, reduciéndola a una historia total y exclusiva. En ese sentido, nos parece que el hermeneuta francés considera el proyecto de la historia del ser —que cita muy poco, en beneficio de los análisis de la historicidad en *Ser y tiempo*— como una especie de historia filosófica invertida, donde Heidegger se arrogaría el título de «último filósofo de la historia» (Cf. *Temps et récit* 3, op. cit., II, 6; *Histoire et vérité*, París, Points, 2001, (1<sup>era</sup> ed., 1955), p. 54; tr. esp., *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990, p. 43). Pero, en realidad, esta historia ni tan siquiera pretendería alcanzar el triunfo de la razón y del saber absoluto, recayendo en una espera escatológica del ser. Los escritos privados también exponen una crítica de toda aproximación escatológica del ser (como eminentemente metafísica en cuanto espera de un «estado de cosas» por llegar), y no se excluye que esta lectura sea una interpretación posible —entre muchas otras. La historia del ser no puede ser una historia de mediaciones totales. Al contrario, rechaza toda idea de mediación —lo que acarrea otras dificultades. Cf. GA 66, p. 245 y GA 70, pp. 192-193. El problema de la «escatología del ser», que podemos identificar a partir de finales de los años '40, no debe ser interpretado en los términos metafísicos aquí denunciados, sino que concierne otra tentativa de releer la lógica del cierre propia de la metafísica. Contamos con abordar esta cuestión en un próximo texto, que constituiría la segunda parte de este trabajo.

<sup>30</sup> GA 70, p. 12. Al respecto, véase Barbariç, D. «Der untergehende Anfang», in *Zum anderen Anfang*, Friburgo, Karl Alber, 2016, pp. 82-96.

<sup>31</sup> GA 71, p. 27. Cf. GA 69, p. 143.

<sup>32</sup> GA 71, p. 30.

<sup>33</sup> GA 71, p. 302.



de una identidad mínima entre ambos, sino también el de una identidad «mínima» de la historia de la metafísica, al mismo tiempo que se puede cuestionar la idea de una naturaleza tan radicalmente «unitaria» y «totalizadora» de la historia del ser en Heidegger —tal y como lo denunciaba Ricoeur. En efecto, la manera en la que avanzan los escritos de la historia del ser revela que ésta puede adoptar múltiples figuras, y estas constituyen tantas vías de acceso diferentes para pensar el sentido del ser (pasado y por venir). Como leemos en *Das Ereignis*, lo que debemos tener en cuenta es que

La multiplicidad de sentidos quiere decir [que] el esenciar del ser puede ser pensado según un aspecto, de tal manera que los otros [sentidos] sean co-pensados [*mit-denkt*], sin que a través de esta multiplicidad se vea afectada la singularidad del ser<sup>34</sup>.

De ahí la ambigüedad que nos gustaría subrayar: si, por una parte, Heidegger califica ambos comienzos de inconmensurables y separados de manera absoluta, al mismo tiempo, al indicar que reconducen a lo Mismo (*das Selbe*), al único problema que nos atañe (el sentido del ser y su diferencia con el ente), aunque sea por senderos diferentes, está abriendo la puerta a una consideración comparativa (y reflexiva) —consideración que él mismo descarta por norma general. Si el primer y el otro comienzo constituyen los dos lados de un mismo fenómeno, es porque ambos reúnen —según la óptica metafísica o según la óptica de la historia del ser— el conjunto de las determinaciones históricas del ser y del ente.

Una vez admitida esta relación íntima entre los dos comienzos, podemos avanzar un paso más y defender la legitimidad de la historia del ser como otra historia de la filosofía. Así siguiendo una lectura más *historiográfica* de esta historia, nuestro cometido será precisamente el de rastrear, en las diferentes obras, doctrinas y autores, de qué manera los textos clásicos de la filosofía occidental interrogan primero (pero no siempre) al ser a partir del ente. Al mismo tiempo, se tratará de mostrar, cada vez, de qué manera la diferencia entre ser y ente siempre está operativa, incluso de manera indirecta o implícita, en las grandes obras de la tradición.

De esta manera, quizás estemos privilegiando una metodología más cercana al primer comienzo y, por ello, a la historiografía moderna y a sus procedimientos científico-históricos —los cuales Heidegger desacredita a menudo, en el contexto de estos escritos privados y más allá. En cualquier caso, tal privilegio metodológico debe ser lo que lleva al filósofo a negar, en el fragmento de las «*Anmerkungen VI*» que hemos citado más arriba, la capacidad de alcanzar el *Ereignis* como el evento apropiador del sentido del ser<sup>35</sup>. Dicho de otro modo, podría ser que, si procuramos representarnos el objeto histórico de la filosofía a partir del ser y de su diferencia, entonces ya estamos abordándolo según una determinación *objetivante* que suprime el fenómeno mismo.

Pese a todo, creemos que este problema solo es tal si permanecemos en el mismo nivel del proyecto

heideggeriano y si lo hacemos de una manera radical; a saber, dentro de un proyecto que no concibe la identidad mutua entre ambos comienzos más que para defender el salto hacia el otro comienzo de manera exclusiva —y excluyente. Si intentamos pensar conjuntamente el primer y el otro comienzo, como dos maneras complementarias de pensar la historia de la filosofía (es decir, según la historia del ser y según una perspectiva historiográfica); si los concebimos como dos caminos que no discurren paralelos, sino que se entrecruzan y se reúnen en distintos puntos, entonces la conjunción de ambas perspectivas podría abrirnos un nuevo horizonte de comprensión.

Esta hipótesis no resuelve todas las dificultades; al contrario, nos obliga a enfrentarnos a algunas nuevas.

#### 4. Conclusión: Prolegómenos para una historiografía del ser

Si leemos la historia del ser como un método abierto que prosigue los avances de la destrucción, pero radicalizándolos de forma positiva y más decididamente histórica, ¿qué hemos logrado? Primero, conservamos un hilo director susceptible de renovar las interrogaciones ontológicas, a saber, la diferencia entre el ser y el ente, que se manifiesta a partir de este conjunto de textos —o, más bien, del conjunto de determinaciones— que estructuran la historia de la metafísica. Pero, contra Heidegger, ya no debemos considerar necesariamente que la diferencia ontológica y el sentido del ser sean el único interés propio de la filosofía occidental, o peor aún, el interés exclusivo de nuestro propio trabajo como historiadores de la filosofía. Una aproximación más «historiográfica» de la historia del ser, que se beneficie de los recursos hermenéuticos de naturaleza «explicativa», «objetivante» o «reflexiva», podría reforzar la posibilidad de abordar nuevamente las diferentes preguntas que encontramos en el *archivo de la metafísica* —por retomar aquí una expresión, de corte foucaultiano, que avanza S.-J. Arrien en un artículo reciente<sup>36</sup>. A su manera, nos parece que esto es lo que ya han llevado a cabo varios historiadores de la filosofía franceses, desde J.-F. Courtine hasta O. Boulnois, de manera más o menos explícita. Como J.-L. Marion recuerda en su último libro, la historia del ser bien podría funcionar como un paradigma útil para comprender la historia de la metafísica, pero no por ello resulta incompatible con otros paradigmas<sup>37</sup>.

Sin embargo, esta interpretación —aunque hemos procurado matizarla para hacer de la historia del ser un proyecto más modesto— tampoco escapa a distintos problemas que queremos abordar ahora, aunque sea brevemente, en nuestra conclusión. No entraremos en detalle en las relaciones complejas que podrían elaborarse entre la historia del ser, la intriga y la factibilidad de la historia, y que podrían desarrollarse a partir de *Tiempo y narración* [1983-85], de

<sup>36</sup> Cf. Arrien, S.-J. «El pensar del evento...», *op. cit.*, p. 19.

<sup>37</sup> Marion, J.-L. *La métaphysique et après*, *op. cit.*, p. 64. Incluso desde perspectivas de raigambre más analítica, como las del último libro de C. Panaccio, es posible juzgar la historia del ser como un método genealógico susceptible de completarse con diferentes métodos y aproximaciones. Cf. *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*, París, Vrin, 2019, p. 146 sq.

<sup>34</sup> GA 71, pp. 315-316.

<sup>35</sup> GA 98, p. 280.

Ricœur. No obstante, tal y como nos han enseñado algunas polémicas recientes, incluso si admitimos la idea de una «mitología» del ser, ésta debe ser tomada con muchísima precaución: es decir, más del lado de Christian Sommer, que ve en la mitología de la historia del ser un diálogo profundo con los poemas de Hölderlin, que del de Peter Trawny, cuyos análisis acaban exagerando muchos de los aspectos problemáticos que hemos abordado en este trabajo<sup>38</sup>. Con esto queremos destacar que, para Heidegger, el ser *nunca puede ser protagonista de ninguna historia*, porque tal estatuto haría de él una instancia capaz de decidir, unilateralmente, del sentido de las cosas. Este camino, al final, no puede sino conducirnos a hipostasiar el ser, acarreado contrasentidos flagrantes respecto al pensar del *Ereignis*. El ser es historia, según unos parámetros bien distintos, pero no por ello exentos de problemas. Por eso, para concluir, juzgamos más pertinente concentrarnos en los criterios epistemológicos de validez de una historia del ser como historiografía del ser. Planteémoslo sin ambages: si la historia del ser no es una historia de acontecimientos y de relaciones de causa-efecto, y aunque sea según un intento de repensar la diferencia ontológica en distintos hitos de nuestra historia filosófica, ¿cómo escapar al riesgo de hundirnos en una ficción histórica?

Sabemos que Heidegger no acepta el procedimiento epistemológico moderno, que reposa en la adecuación y en la certeza como vías fundamentales para garantizar el desarrollo y la interpretación filosófico-hermenéutica (o, a lo sumo, la de las ciencias humanas). En ese sentido, y dado que él mismo no sigue la hipótesis de una *historiografía de la historia del ser*, sino que se limita a evocarla, el filósofo alemán parece considerar que no tiene por qué aportar pruebas que apoyen la viabilidad de esa historiografía posible<sup>39</sup>. En *Das Ereignis*, Heidegger menciona incluso la ambigüedad según la cual esta perspectiva pueda ser considerada tanto como «una mejora de la investigación histórico-crítica», tanto como una «construcción arbitraria»<sup>40</sup>. La pregunta sería entonces: ¿qué decide que una historiografía del ser caiga en una o en otra posibilidad?

Unos años más tarde, en las «Anmerkungen IV» [1947/48], el propio Heidegger, profundamente inmerso en un proceso de cuestionamiento de sus propios avances, reconoce que el conflicto entre *historia* e *historiografía* está condenado a hundirse, puesto que, si nos centramos únicamente en la historia (del ser) en detrimento de la segunda, *ambas acabarían por desaparecer*:

En un instante de claridad, reconocí súbitamente que, con la asunción [*Verwindung*] del ser, la filosofía y la historiografía [*Historie*] también quedaban abandonadas en un pensar. Pero un cierto esfuerzo era aún necesario para experimentar la manera en la que, de esta forma, la historia [*Geschichte*] también había fracasado<sup>41</sup>.

Este esbozo de autocritica nos parece revelador, porque se intuyen aquí dificultades que merecerían ser atendidas en profundidad para considerar la posibilidad real de una historiografía del ser. Así, poco después, en las «Anmerkungen V» [1948], Heidegger concede que «sin historia, no hay historiografía; sin historiografía, no hay historia [*Keine Geschichte ohne Historie; keine Historie ohne Geschichte*]»<sup>42</sup>. Desgraciadamente, nada se sigue de todo esto, y nuestro autor no desarrolla más esta intuición respecto a una vinculación profunda entre historia e historiografía<sup>43</sup>. Más bien, al contrario, prefiere abandonar ambos términos y repensar el ser según otras nociones, que estarían aún más alejadas de la filosofía moderna: primero la de envío, *Geschick*, que será progresivamente matizada más adelante a favor de una bien conocida: el *Es gibt* que se analiza en la conferencia «Tiempo y ser», de 1962<sup>44</sup>.

Una interpretación histórico-hermenéutica, por deflacionista que sea, no puede dejar de lado este problema y tratarlo como secundario. La historiografía del ser y sus determinaciones necesitan delimitar su ámbito legítimo de validez, así como el alcance de los conocimientos a los que aspiran<sup>45</sup>. O, incluso, si no puede pretender cumplir con ese papel epistemológico, por lo menos debe justificar su vigencia de otra manera. La pregunta no es nueva: Paul Ricœur la estableció con mucha claridad (aunque se limitara a la dimensión existencial-hermenéutica de *Ser y tiempo*) al interrogarse sobre cómo remontar al

<sup>38</sup> Cf. Sommer, C. *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, París, Presses Universitaires de France, 2017; Trawny, P. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Barcelona, Herder, 2014.

<sup>39</sup> GA 69, p. 98: «¿Se puede probar esto y qué debería ser aquí una prueba? [*Kann das bewiesen werden und was sollte hier ein Beweis?*]» Cf. *ibid.*, p. 135. Véase también *ibid.*, p. 102, donde Heidegger da a entender que, a medida que la historia como *Geschichte* se despliega, la verdad se acerca más al ente, hasta convertirse en objeto de la investigación científica. Lo que no quita, como precisa unas páginas más adelante, que la *Geschichte* como apertura sea el ámbito a partir del cual los «estudios historiográficos» son posibles (*ibid.*, p. 163).

<sup>40</sup> GA 71, p. 258-259. Sobre la ambigüedad de la relación entre *Historie* y *Geschichte*, véase también GA 65, p. 153.

<sup>41</sup> GA 97, pp. 222-223. Para un análisis crítico de este pasaje, remitimos al lector a Farin, I y Malpas, J. «On Overestimating Philosophy: Lessons from Heidegger's Black Notebooks», *Journal of Aesthetics and Phenomenology*, 4, 2, 2017, p. 191 sq. Siguiendo a Françoise Dastur, que traduce *Verwindung* por *assomption*, lo traducimos por *asunción*, para captar el sentido de una superación que interioriza lo superado. Cf. Dastur, F. *Heidegger et la question anthropologique*, Lovaina, Peeters, 2000, p. 84.

<sup>42</sup> GA 97, p. 491. A algo parecido apunta W. McNeill, cuando afirma, basándose principalmente en la *Carta sobre el humanismo* [1947], que «the later thought of the history of Being as destined cannot itself be thought without historiological presentation of the history of philosophy» e incluso que «the concealments of Being [the manifold ways in which Being has destined itself positively] constitute the history of philosophy». (McNeill, W. «From *Destruction* to...», *op. cit.*, pp. 35-36). Pero Heidegger no es explícito a este respecto, puesto que de lo que se trata es de determinar con qué tipo de *historia de la filosofía* estamos trabajando.

<sup>43</sup> Unas páginas más adelante, podemos leer como Heidegger vuelve a su posición más tradicional, parafraseando a Hegel: «La experiencia histórica solo enseña que la ciencia histórica no enseña nada [*Die geschichtliche Erfahrung lehrt nur dieses, daß man durch Historie nichts lernt*]» (GA 97, p. 353).

<sup>44</sup> Sobre los límites del *Geschick*, véase GA 97, p. 379. La crítica a la noción de envío revela ciertas reticencias por parte de Heidegger, que no llevará hasta el final: el envío sigue operativo en la mayoría de los textos de los años '50 y '60.

<sup>45</sup> Por decirlo con las palabras (irónicas) de J.-L. Marion en la entrevista que le acordó a D. Janicaud: «seamos un poco popperianos en historia de la metafísica» (*Heidegger en France. Entretiens*, París, Albin Michel, 2001, p. 217).



fundamento ontológico para luego «bajar» hacia las ciencias particulares, en el marco de una reflexión sobre hermenéutica e ideología<sup>46</sup>. Karl-Otto Apel ya había destacado el dilema que opone las condiciones de posibilidad de la constitución del sentido histórico y las de la justificación de la validez, concluyendo por la negativa en el caso de Heidegger —por lo menos, en el caso de la historia del ser<sup>47</sup>. Más cerca de nosotros, la obra de Dominique Pradelle profundiza en este problema e intenta responder a la dificultad que acarrea pensar la historia del ser fuera de toda relación de efectos. Sin embargo, su respuesta, y más allá de que se pueda juzgar convincente o no, se concentra sobre todo en la historia de la ciencia y en la comprensión del ser que una época precisa es capaz de elaborar de manera científica, y, a partir de ahí, en la sucesión de épocas del ser como paradigmas científicos, estableciendo así un diálogo con la tríada Koyré-Foucault-Kuhn<sup>48</sup>. En ese sentido, encontramos un fondo historiográfico potencialmente fecundo a partir de la historia del ser, aunque tampoco sea exactamente el que puede conducirnos a una revisión más propiamente «filosófico-histórica» de los autores de nuestra tradición.

Por nuestra parte, creemos que aquí se abre un inmenso terreno historiográfico, uno que merece ser explorado con detenimiento, paciencia y rigor. Si nos aventuramos en él, debería conducirnos a encontrar *determinaciones positivas* respecto a las cuestiones que, si permanecemos con los dos pies hundidos en el diagnóstico heideggeriano, seguirían siendo demasiado abstractas. Finalmente, se tratará entonces de concretizar el proyecto de la historia del ser en cuanto *historia de la filosofía*, y de demostrar argumentativamente lo que hay de cierto en la siguiente reflexión de Heidegger, que encontramos en las «Anmerkungen V»:

Si, [a partir] de mis interpretaciones de la historia del pensar (a lo largo de más de 30 años de docencia) no se quisiera aprender nada más que el respeto [*Achtung*] por aquello que acontece [*geschehen*] en la historia del pensar, eso sería suficiente<sup>49</sup>.

La pregunta final, entonces, gira en torno a cómo comprender esa última palabra cuando la aplicamos a la historia de la filosofía: *acontecer*.

## Referencias

Adorno, T. W. *Gesammelte Schriften*, 6, *Negative Dialektik – Jargon der Eigentlichkeit*, Berlín, Suhrkamp, 1999.

<sup>46</sup> Ricœur, P. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París, Seuil, 1998, pp. 400-402; tr. esp., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 334-336.

<sup>47</sup> Apel, K.-O. «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», in *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1989, pp. 131-175.

<sup>48</sup> Pradelle, D. *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, París, Presses Universitaires de France, p. 391 sq. Al respecto, véase también Barash, J. A., *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, op. cit., p. 280 sq.

<sup>49</sup> GA 97, p. 454.

Apel, K.-O. «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», in *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1989, pp. 131-175.

Arendt, H. y Heidegger, M. *Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2000.

Arrien, S.-J. «El pensar del evento y la transformación de la hermenéutica en Heidegger. De la destrucción fenomenológica a la destrucción poiética», *Studia Heideggeriana*, XII, 2023, pp. 9-21.

Barash, J. A. *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1988.

Barbarič, D. *Zum anderen Anfang*, Friburgo, Karl Alber, 2016.

Blumenberg, H. *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 1991.

Blumenberg, H. *Teoría del mundo de la vida*, Buenos Aires, FCE, 2013.

Boulnois, O. *Métaphysiques rebelles. Genèses et structures d'une science au Moyen-Âge*. París, Presses Universitaires de France, 2013.

Courtine, J.-F. *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, París, Vrin, 2005.

Dastur, F. *Heidegger et la question anthropologique*, Lovaina, Peeters, 2000.

Derrida, J. *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967. Trad. esp., *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1972.

Derrida, J. *Dire l'événement, est-ce possible ?*, París, L'Harmattan, 2001.

Derrida, J. *Psychè. Invenciones del otro*, Adrogué, La Cebra, 2016.

Farin, I. y Malpas, J. «On Overestimating Philosophy: Lessons from Heidegger's Black Notebooks», *Journal of Aesthetics and Phenomenology*, 4, 2, 2017, pp. 183-195.

Galzacorta Muñoz, I. «¿Morbus hermeneuticus? Heidegger y la historia de la filosofía», *Revista de Filosofía*, 36, 2, 2011, pp. 133-156.

Haase, U. «Approaching Heidegger's History of Being Through the *Black Notebooks*», *Journal of the British Society for Phenomenology*, 51, 2, 2019, pp. 95-109.

Hacking, I. *Historical Ontology*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2002.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Tübinga, Max Niemeyer Verlag, 1979. Trad. esp., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2011.

Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 6.1. *Nietzsche I*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1996. Trad. esp., *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2013.

Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 6.2. *Nietzsche II*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1997. Trad. esp., *Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 2013.

Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 14. *Zur Sache des Denkens*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2007.

Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 15. *Seminare*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1986.

Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 65. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1989. Trad. esp., *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*, Buenos Aires, Biblos, 2003.

- Heidegger, M. *Gesamtausgabe, Bd. 66. Besinnung*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1997. Trad. esp., *Meditación*, Buenos Aires, Biblos, 2006.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe, Bd. 69. Die Geschichte des Seyns*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1998 [3<sup>era</sup> ed. revisada 2022]. Trad. esp., *La historia del ser*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2011.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe, Bd. 70. Über den Anfang*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2005. Trad. esp., *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Biblos, 2007.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe, Bd. 71. Das Ereignis*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2009. Trad. esp., *El evento*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2017.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe, Bd. 73.2. Zum Ereignis-Denken*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2013.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe, Bd. 82. Zu eigenen Veröffentlichungen*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2018.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe, Bd. 94. Überlegungen II-VI. Schwarze Hefte 1931-1938*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2014. Trad. esp., *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros 1931-1938*, Madrid, Trotta, 2018.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe, Bd. 97. Anmerkungen I-V. Schwarze Hefte 1942-1948*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2015. Trad. esp., *Anotaciones I-V. Cuadernos negros 1942-1948*, Madrid, Trotta, 2022.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe, Bd. 98. Anmerkungen VI-IX. Schwarze Hefte 1948/49-1951*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2018.
- Hölderlin, F. «Werden in Vergehen», in *Sämtliche Werke 2*, Fráncfort del Meno, DKV, 1992-1994; Trad. esp., «El devenir en el perecer», *Ensayos*, Madrid, Hiperión, pp. 97-103.
- Janicaud, D. *Heidegger en France. Entretiens*. París, Albin Michel, 2001.
- Marion, J.-L. *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, París, Presses Universitaires de France, 1986.
- Marion, J.-L. *La métaphysique et après. Essai sur l'historicité et les époques de la philosophie*, París, Grasset, 2022.
- McNeill, W. «From *Destruktion* to the History of Being», *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 2, 2012, pp. 24-40.
- Monod, J.-C. *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire, de Hegel à Blumenberg*, París, Vrin, 2002. Trad. esp., *La querella de la secularización*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015.
- Panaccio, C. *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*, París, Vrin, 2019.
- Pradelle, D. *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, París, Presses Universitaires de France, 2013.
- Ricoeur, P. *La métaphore vive*, París, Seuil, 1975. Trad. esp., *La metáfora viva*, Madrid, Trotta/Cristiandad, 2001.
- Ricoeur, P. *Temps et récit 3. Le temps raconté*, París, Points, 1991. Trad. esp., *Tiempo y narración III*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.
- Ricoeur, P. *Histoire et vérité*, París, Points, 2001 [1<sup>era</sup> ed., 1955]. Trad. esp., *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990.
- Ricoeur, P. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París, Points, 1998. Trad. esp., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Sallis, J. «Grounders of the Abyss», in C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu y A. Vallega (eds.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Bloomington / Indianápolis, Indianapolis University Press, pp. 181-197.
- Slama, P. «Une figure psycho-théologique dans la pensée de Heidegger», in Arrien, S.-J. y Sommer, C. (eds.), *Heidegger aujourd'hui. Actualité de sa pensée de l'événement*, París, Hermann, 2021, pp. 379-419.
- Sommer, C. *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, París, Presses Universitaires de France, 2017.
- Trawny, P. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Barcelona, Herder, 2014.
- Vallega-Neu, D. *Heidegger's Poietic Writings. From Contributions to Philosophy to The Event*, Bloomington, Indiana University Press, 2018.