

# HEIDEGGER Y ORTEGA Y GASSET: NOTAS INCOMPLETAS SOBRE HISTORIA COMO HERMENÉUTICA<sup>1</sup>

Dr. (c) Luis Uribe Miranda \*

**Resumen:** El artículo es una primera aproximación a la relación entre Martin Heidegger y José Ortega y Gasset. La tesis del autor es que en ambos filósofos la historia es pensada como hermenéutica y que abren la posibilidad para pensar el fin de la historia como fin de la racionalidad historicista.

**Palabras Clave:** Historia – Hermenéutica – Temporalidad – Racionalidad

**Abstract:** The article is a first approach to the relationship between Martin Heidegger and Jose Ortega y Gasset. The author's thesis is that, according to both philosophers, history is thought as hermeneutics, and that they open the possibility to think the end of history as the end of the historicist rationality.

**Key words:** History – Hermeneutics – Temporality – Rationality

---

\* Chileno. Bachiller en Filosofía por la U. P. Salesiana de Roma, Italia. Profesor de Filosofía y Licenciado en Educación por la U. Católica Blas Cañas. Magíster en Filosofía por la U. de Chile y Doctor (c) en Ciencias de la Educación, mención Filosofía de la Educación, U. de París VIII, Francia. Académico de la U. Católica Silva Henríquez, U. Alberto Hurtado y del Centro de estudios CONFERRE. Contacto: luis.uribe@wanadoo.fr

<sup>1</sup> Este artículo surge de un texto antiguo que escribí el año 1999, en el marco de mis estudios de Magíster en Filosofía en la Universidad de Chile. Sin embargo, cambié algunos elementos y re-redacté otros a fin de ponerlo en la perspectiva de mis actuales reflexiones. Agradezco al editor su publicación y así contribuir, a des-tiempo, al aniversario de la muerte de Martin Heidegger.

*“L’idea che la storia abbia un senso progressivo, e cioè che, per vie più o meno misteriose e guidate da una razionalità provvidenziale, si avvicini sempre più a una perfezione finale, è stata alla base della modernità, anzi si può dire che costituisce l’essenza della modernità”<sup>2</sup>.*

*“Il y a d’abord une ambiguïté du terme histoire qui désigne aussi bien la réalité historique que la science historique. Cette ambiguïté exprime une équivoque existentielle, à savoir que le sujet de la science historique est aussi un être historique”<sup>3</sup>.*

*“...definiamo l’ermeneutica come quella filosofia che si sviluppa lungo l’asse Heidegger – Gadamer”<sup>4</sup>.*

## 1. En aquel tiempo...

La historia es aquello por lo cual pregunto en esta reflexión. Esto implica la reflexión por cuanto la historia me pide volver sobre ella. El “volver sobre lo vivido” es justamente el sentido que le otorgo a la noción de reflexión. Más aún, me envía, me pone en camino de re-plantear la historia como lo “pasado” y, a la vez, manifestar la presencia del vivir humano como constitutivo esencial del acontecer histórico. Por otra parte, este quehacer meditativo pretende “ver-claridad” en el reflexionar, en cuanto permitir que el ser hable de nuevo. El hablar de nuevo, del ser, es una forma nueva de “ver-comprender” las modulaciones de éste a través de la historia.

La historia como re-flexión es aquello que se me im-pone. Esto es, que la historia me exige, me pide reflexionar dado que parece que ha llegado a su final. Este final de la historia es lo que Jean Baudrillard ha denominado “la huelga de los acontecimientos”. Efectivamente, para Baudrillard “lo único que constituye una manifestación histórica verdadera es esta *huelga de los acontecimientos*, este rechazo a significar

---

<sup>2</sup> VATTIMO, Gianni; *Nichilismo ed emancipazione*, Ed. Garzanti, Milán, Italia, 2003, pág. 33.

<sup>3</sup> LYOTARD, Jean-François; *La phénoménologie*, Ed. PUF, Paris, France, 14<sup>o</sup> Ed., 2004, pág. 91.

<sup>4</sup> VATTIMO, Gianni; *Oltre l’interpretazione*, Ed. Laterza, Roma-Bari, Italia, 2002, pág. 5.

lo que sea, o esta capacidad de significar cualquier cosa. Éste es el auténtico final de la historia, el final de la Razón histórica<sup>5</sup>. Según esto, parece que el tema de la historia me pone en lo que podría denominar “conflicto de racionalidades” que, a su vez, exigiría “hacerse cargo” de tal conflicto. Sin embargo, mi pretensión, por ahora, es aproximarme a la historia “guiado” por dos filósofos contemporáneos.

A continuación presento el pensar de Martin Heidegger y José Ortega y Gasset respecto a la historia, a fin de sacar a la luz las cuestiones que exige reflexionar sobre la historia y su final, como lo plantean algunos filósofos de la posmodernidad, que implica un giro en la concepción de la racionalidad. La hermenéutica filosófica me ha hecho reparar en la relevancia del lenguaje y, por lo mismo, cedo la palabra, a fin de que ésta hable de la historia.

## 2. La historicidad destinal según Heidegger

El tema de la historicidad, por lo menos en *Sein und Zeit*, aparece vinculado a la estructura del *Dasein* como cuidado. Mejor aún, la temporalidad aparece como el sentido ontológico del cuidado y, por ende, del *Dasein*. Por otra parte, este tema aparece, también, vinculado al de la comprensión y, éste, al del sentido del ser. Por tanto, el tema a tratar no es un tema periférico del pensar heideggeriano, sino que, por el contrario, se vuelve particularmente central.

La pregunta por el sentido del ser orienta, mueve, desde una pre-comprensión de éste. Esto, porque éste ente privilegiado, que habita en las cercanías del ser, el *Dasein*, en este preguntar pone en “juego” su ser propio. En efecto, “el *Dasein* es un ente al que en su ser le va este mismo ser”<sup>6</sup>. Este preguntar-comprender no es, para Heidegger, un esfuerzo intelectual, sino que es un existencial, un modo de ser propio del *Dasein*, como bien afirmará en el párrafo 31: “El comprender es el ser existencial del propio poder-ser del *Dasein* mismo, de tal manera

<sup>5</sup> BAUDRILLARD, Jean; *La ilusión del fin*, Traducción de Thomas Kauf, Ed. Anagrama, Barcelona, 1997, pág. 39.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, Martin; *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pág. 213.

que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo"<sup>7</sup>. Esto es, que la comprensión en cuanto modo de ser del *Dasein* es un "estado de apertura", que le permite a este ser descubrirse, en el horizonte del tiempo, como un ser posible abierto a su ser-en-el-mundo y, por ende, como proyectividad. "La apertura del comprender concierne siempre a la constitución fundamental entera del estar-en-el-mundo"<sup>8</sup>. Por consiguiente la comprensión, en cuanto modo de ser del *Dasein*, es comprender, pero más aún es un "comprender-se" como *in-der-Welt-sein*.

Lo anterior me encamina a la cuestión del sentido. Según el filósofo de Friburgo, algo tiene sentido cuando "viene a comprensión" por el ser del *Dasein*. El "sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo"<sup>9</sup>. Que algo sea horizonte, significa aquí, por de pronto, que es el límite de la posibilidad de acceder a comprensión a partir de la tríada previa propia de lo proyectivo. Más aun, que el sentido en cuanto horizonte proyectivo del comprender es el mismo *Dasein*, "por eso, sólo el *Dasein* puede estar dotado de sentido o desprovisto de él"<sup>10</sup>. Por tanto, la pregunta por la comprensión del ser, por el sentido del ser, se articula desde el ser del *Dasein*.

El ser del *Dasein* es, también, cuidado<sup>11</sup>. "El término "cuidado" mienta un fenómeno ontológico-existencial fundamental"<sup>12</sup> por darse "antes". En este anticiparse a-sí, en estar vuelto hacia su más propio "poder-ser", radica "la condición ontológico existencial de la posibilidad del ser libre para"<sup>13</sup>. Ser libre para, en cuanto expresión

---

<sup>7</sup> Ibidem, pág. 168.

<sup>8</sup> Idem.

<sup>9</sup> Ibidem, pág. 175.

<sup>10</sup> Idem.

<sup>11</sup> Utilizo la expresión cuidado toda vez que para muchos hispanoparlantes ha sido parte de nuestro modo de comprender la expresión *Sorge*. Sin embargo, bien podría significar preocupación.

<sup>12</sup> Ibidem, pág. 215.

<sup>13</sup> Idem.

del cuidado, se manifestará más plenamente en la muerte, en cuanto imposibilidad de la posibilidad<sup>14</sup>.

Lo anterior en cuanto propedéutica al tema de la historicidad, me encamina al análisis de la temporeidad, y su relación con el cuidado, a fin de dilucidar la constitución de la historicidad.

Como Heidegger ha planteado en otros párrafos de *Ser y tiempo*, “la pregunta por el sentido del ser de un ente tiene como tema el fondo de proyección de la comprensión de ser que está a la base de todo ser de ente”<sup>15</sup>. Ahora bien, el sentido de este ente, el cuidado, es constitutivo del ser del poder ser. El poder ser es lo proyectivo y, éste, existencialmente, es resolución precursora. Esta condición existencial es mentada por Heidegger como “un estar vuelto hacia el más propio y eminente poder ser...El dejar-se-venir hacia sí mismo soportando la posibilidad eminente, es el fenómeno del porvenir”<sup>16</sup>. Según esto, el ser del *Dasein* en cuanto proyectividad existencial es resolución precursora, por cuanto en su proyectar-se es capaz de volverse sobre sí, asumiéndose como ser-para-la-muerte, en cuanto fenómeno originario del por-venir. Este por-venir que es un volver-se, un pasado, no es un futuro como *lo que llegará a ser*, sino que es un futuro que se vuelve al pasado, como *el que ya siempre era*, como su *haber-sido*. En efecto, “sólo en la medida en que el *Dasein* es, en general, un “yo he sido”, puede venir futurientemente hacia sí mismo, volviendo hacia atrás”<sup>17</sup>. Luego, el pasado surge del futuro y éste presencia el presente. Por tanto, para nuestro filósofo, “este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como futuro que está siendo sido y que presenta, es lo que nosotros llamamos la temporeidad”<sup>18</sup>, pero más aún “la temporeidad se revela como el sentido del cuidado propio”<sup>19</sup> del *Dasein*, donde el pasado, el presente y el futuro, propios del tiempo vulgar,

---

<sup>14</sup> Sobre este punto conviene detenerse en el capítulo I de la segunda sección de *Ser y Tiempo*.

<sup>15</sup> HEIDEGGER, Martin; *Ser y Tiempo*, pág. 342.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pág. 343.

<sup>17</sup> *Idem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pág. 343-344.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pág. 344.

no tienen significación. La temporeidad es la unidad de la estructura existencial del *Dasein* en cuanto cuidado, porque el *Dasein* es concebido como un ente que trans-curre en el tiempo, donde encuentra el sentido del ser y su-ser en el futuro.

El *Dasein* en cuanto futuro es un “ser ahí”<sup>20</sup>, mientras que el pasado es un ente que *ya no está-ahí*, por ende, no es *de cuidado*. La temporeidad, por su parte, reúne en unidad existencial, facticidad y caída, constituyendo la estructura del cuidado. Sin embargo, me pregunto: ¿en qué consiste la temporeidad? La respuesta no se hace esperar, aparentemente por vía negativa: “la temporeidad no “es”, en absoluto, un ente. La temporeidad no es, sino que se temporiza”<sup>21</sup>. Temporizar es, fundamentalmente, ser extático, *estar-fuera-de-sí*, elevado de un lugar. Según esto, la consistencia de la temporeidad radica en la temporización donde pasado, presente y futuro son éx-tasis de la temporeidad. Ahora bien, el futuro es el éx-tasis primario. Como bien afirma Heidegger, “el fenómeno primario de la temporeidad originaria y propia es el futuro”<sup>22</sup>.

Según el tenor de lo ex-puesto hasta aquí, el cuidado, desde la temporeidad como sentido ontológico de éste, se manifiesta como un volver-se hacia lo ya-sido como proyectividad futurienta hacia la muerte. El *Dasein* como ser respecto del fin, para la muerte, se revela como poder-ser, o mejor, como un ser-posible, que existe de modo finito. “Finitud no quiere decir primariamente una cesación, sino que es un carácter de la temporización misma. El futuro originario y propio es el hacia-sí, hacia ese sí que existe como la posibilidad insuperable de la nihilidad”<sup>23</sup>. Por consiguiente, el tiempo, dirá Heidegger, es temporización de la temporeidad posibilitando la estructura del cuidado, donde la temporeidad es extática, temporizada desde el futuro y revelando el tiempo y, en él, al *Dasein* como finito.

<sup>20</sup> La traducción de *Dasein* por “ser ahí”, ha originado algunas controversias para algunos traductores contemporáneos de las obras de Heidegger. Por ejemplo, José Gaos lo traduce por “ser ahí”, el filósofo español Jaime Aspiuza propone traducirlo por “ser aquí”, Jorge Rivera no lo traduce. Yo, por ahora, seguiré con la expresión “ser ahí”.

<sup>21</sup> HEIDEGGER, Martin; *Ser y Tiempo*, págs. 345-346.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pág. 346.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pág. 347.

Por otra parte, el ser del *Dasein*, en cuanto cuidado es finito, temporal y, consecuentemente, “preñado” de historicidad. La historicidad es destinal. En efecto, “tan sólo la temporeidad propia, que es, a la vez, finita hace posible algo así como un destino, es decir, una historicidad propia”<sup>24</sup>. La palabra destino, no dice primariamente la noción de *pre-destinatio*, sino que remite al acontecer originario del *Dasein*, el cual, “libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido”<sup>25</sup>. En este sentido, la historicidad es destinal porque refiere al ser del *Dasein*, el cual acontece en su *donación-apropiadora* de herencia y libertad para la muerte. Al mismo tiempo, el *Dasein* es un ser-en-el-mundo, un ser-con-otros, y, consecuentemente, lo destinal también es común, es un acontecer de la comunidad, de un pueblo. Además, el destino propio y común del *Dasein*, como constitutivos de la historicidad, exigen la temporeidad. La temporeidad, como he atisbado en los párrafos anteriores, tiene como condición esencial la temporización. Luego, es susceptible de repetirse. Pero la repetición es una respuesta a lo *ya sido*, es instantánea, una llamada de lo que en el *hoy* sigue siendo como *pasado*. La repetición revela el destino del *Dasein*. Como bien afirmará Heidegger, “definiremos la repetición como el modo de la resolución que se entrega a sí misma (una posibilidad heredada) y mediante el cual el *Dasein* existe explícitamente como destino”<sup>26</sup>.

Siguiendo el meditar de Heidegger, respecto de los párrafos anteriores, debo decir que la historicidad es destinal en cuanto se repite, esto por ser temporizada pero, además, es historicidad del futuro. “La historia en cuanto forma de ser del *Dasein*, hunde sus raíces tan esencialmente en el futuro”<sup>27</sup>, nos dice Heidegger. Por tanto, la historicidad es propia del *Dasein*, que descubre su destino en la repetición futurienta de la temporeidad. El destino es “el modo propio de la historicidad del *Dasein*”<sup>28</sup>, porque el *Dasein* es un ente constituido de historicidad y

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, pág. 401.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pág. 400.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pág. 401.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pág. 402.

<sup>28</sup> *Idem*.

como tal, es un destino y éste es el fundamento de la historicidad. Consecuentemente, aquí la historia se juega su destino en la comprensión del sentido de esta como libertad<sup>29</sup> y cuidado.

### 3. La historia como hermenéutica según Ortega y Gasset

En los párrafos anteriores he realizado una aproximación a la historicidad en Martin Heidegger. En éste, por su parte, pretendo acercarme a los planteamientos del filósofo Español José Ortega y Gasset. Acercarme, por lo pronto, significa “estar-orientado”, estar en camino, o mejor aún, es un “buscar”. El buscar, nos ha dicho Heidegger en *Sein und Zeit*, es preguntar. Según esto, el preguntar acontece en el horizonte de la historicidad. Más aún, la historicidad viene a mí en la pregunta, por cuanto la historia se despliega en la *vida* del que pregunta.

La vida del hombre es la historia. Según Ortega y Gasset, “al hombre lo único que le pasa es vivir”<sup>30</sup>. Ahora bien, el vivir del hombre *no pasa*, sino que es *estar-viviendo* y esto ocurre en una *circunstancia*. En efecto, “el vivir consiste en que el hombre está siempre en una circunstancia”<sup>31</sup>. Esta constatación de Ortega y Gasset, me impone la tarea de decir qué es la circunstancia. Mi decir permanecerá “mudo” para que el decir del filósofo de Madrid diga. Al ceder la palabra me dis-pongo al dono.

En el texto *Unas Lecciones de Metafísica*, entre otros, Ortega y Gasset me dona su palabra con respecto a la circunstancia: “La circunstancia o mundo en que hemos caído al vivir y en que vamos prisioneros, en que estamos perplejos, se compone en cada caso de un cierto repertorio de posibilidades, de poder hacer esto o poder hacer lo otro. Ante este teclado de posibles quehaceres somos libres para preferir el uno al otro, pero el teclado, tomado en su totalidad, es fatal. Las circuns-

<sup>29</sup> Sobre este punto creo que se puede abrir una relación con el texto de 1943 sobre la verdad. Cfr. HEIDEGGER, Martin; *De la esencia de la verdad*, Traducción de Eduardo García Belsunce, Ed. Fausto, Argentina, 1992.

<sup>30</sup> ORTEGA Y GASSET, José; *En torno a Galileo*, Ed. Alianza / Revista de Occidente, Madrid, 1994, pág. 22.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pág. 27.

tancias son el círculo de fatalidad que forma parte de esa realidad que llamamos vida”<sup>32</sup>. Esta palabra donada requiere una hermenéutica a fin de poder contemplar en totalidad su significación.

En un primer acercamiento puedo afirmar que la circunstancia es un mundo. El mundo no es algo que está ahí, distante de mí, sino que el mundo es el lugar propio en el cual *somos*, o si se quiere, es el *en donde* estamos siendo sin mediar voluntad. El mundo es el lugar de la ocurrencia del vivir. Mas aún, la circunstancia entendida como mundo es lo que me *de-tiene*, lo que me *man-tiene*<sup>33</sup> preso. Ser preso no es estar encarcelado, sino ser *presa*, estar ex-puesto. La ex-posición en la que soy en el mundo, la circunstancia, es la que me *man-tiene* en la vida, pero me mantiene per-plejo. Vivir en la circunstancia será, entonces, perplejidad.

En una segunda aproximación, puedo afirmar que la perplejidad del vivir del hombre en la circunstancia se gatilla por las opciones. Esto es, que la circunstancia es un cierto repertorio de posibilidades. Estas posibilidades se abren como tales en el mundo, pero al mismo tiempo, se cierran en él. Las posibilidades son, en cada caso, mis posibilidades. Efectivamente, soy yo el que tengo que habérmelas con las posibilidades que constituyen mi circunstancia, en el sentido de que la vida me ha sido dada, pero no está hecha. Pero además, el hombre está obligado a tomar sus posibilidades como *suyas* y, en este sentido, sus posibilidades, que se abren y cierran en el mundo, es él mismo. El abrir y cerrar de las posibilidades es para el hombre una fatalidad o, mejor aún, *su* fatalidad.

Lo fatal de la circunstancia en la que el hombre está siendo le pertenece. La fatalidad no es un agregado al vivir, sino que es un constitutivo ontológico. Somos una fatal circunstancia. Que la fatalidad nos pertenezca no es sinónimo de que la circunstancia esté pre-determinada, sino que nos vemos obligados a tomar una posibilidad. El poder optar

<sup>32</sup> ORTEGA Y GASSET, José; *Unas lecciones de metafísica*, Ed. Alianza / Revista de Occidente, Madrid, 1986, pág. 94.

<sup>33</sup> Ocupo esta palabra no sólo como permanencia, sino como la acción de alimentar y permitir la vida, por ejemplo, de los hijos. También la puedo entender como “tener en las manos”.

dentro de la fatalidad es lo que Ortega y Gasset denomina libertad. La libertad es pre-ferir dentro del repertorio de posibilidades de manera fatal. La fatalidad es la que manifiesta la libertad en la circunstancia. En la fatalidad somos libres, pero no somos libres para la fatalidad. Esto último es lo que da sentido a la fatalidad por cuanto la fatalidad pre-supone el vivir del hombre. Es decir, que el vivir del hombre es fatal, su circunstancia, porque irrumpe en la vida sin pedirlo. La llegada del hombre a la vida no depende de él, debe elegirla, y es aquí donde radica su fatalidad. Siempre tenemos que habérnoslas con nuestra vida. La vida, como la circunstancia, es un quehacer.

Este dono de la palabra de Ortega y Gasset con respecto a la circunstancia me dispone a transitar sobre la historia entendida fundamentalmente como el vivir del hombre. El vivir del hombre es un quehacer. Esto es, que la vida da quehacer, *nos ocupa*, pero sobre todo, *nos preocupa*. “La vida es preocupación”<sup>34</sup> nos afirma Ortega y Gasset. Pero esta preocupación no es sólo *a veces*, sino *siempre*. El hombre vive en la constante preocupación por vivir. Esta preocupación, inevitablemente, lo hace vivir el futuro como presente. Según esto, la historia no sería la constatación de hechos que le han pasado al hombre, sino que es la preocupación por el porvenir, por el futuro. Más aún, la historia es la preocupación por la vida humana, por lo que será la vida, por el futuro de la vida humana. Esto es posible por el advenir de la vida en el hombre de modo incompleto. En efecto, para Ortega y Gasset la vida del hombre es preocupación porque *no está hecha*. Por lo mismo, la vida consistirá en des-velar lo que la vida es. Este proceso es lo que llamamos hermenéutica, por cuanto el hombre tiene que interpretar y articular su vida como sentido. Es por esta razón que la historia es hermenéutica.

Según Ortega y Gasset, “la historia en su primaria labor, en la más elemental, es ya hermenéutica, que quiere decir interpretación”<sup>35</sup> y no la simple constatación de hechos. Los hechos no son la realidad,

---

<sup>34</sup> ORTEGA Y GASSET, José; *Unas lecciones de metafísica*, pág. 93.

<sup>35</sup> ORTEGA Y GASSET, José; *En torno a Galileo*, pág. 22.

sino que la realidad es la construcción que los hombres realizamos. La historia como Hermenéutica “se ocupa en averiguar cómo han sido las vidas humanas”<sup>36</sup>, pero no en el sentido psicológico, sino en averiguar cómo los hombres de una época han interpretado el drama, la fatalidad, del ser del hombre en su circunstancia. Por tanto, la historia, en la perspectiva de Ortega y Gasset es hermenéutica, cuya substancia es la vida del hombre y su estructura vital.

#### 4. En aquel des-tiempo...

Este momento de mi reflexión debía llamarse conclusión. Sin embargo está a des-tiempo porque no es el momento de concluir algo. El des-tiempo no es una conclusión. Es decir, lo que he re-corrido en el pensar-meditar de Heidegger y Ortega y Gasset es sólo un intento aproximativo y pre-liminar con respecto a la historia. Según esto, lo que pretendo ahora es dar algunas pistas para pensar la historia desde su final.

En la perspectiva de Heidegger la historicidad en cuanto destinal pertenece al ser del *Dasein*. Recuerdo, además, que la verdad aparece de-pendiendo de la subjetividad del *Dasein*. En este sentido, historicidad y verdad refieren al ser del *Dasein*. Para Heidegger, el *Dasein* es un existente y en cuanto tal, es un ser respecto del fin, es un ser-para-la-muerte. La nihilidad insuperable de la posibilidad que es el futuro, pone de manifiesto la presencia de la nada en la existencia del *Dasein*. En efecto, para Heidegger, existir es “estar sosteniéndose dentro de la nada”<sup>37</sup>, de tal suerte que el ser propio del *Dasein* es originariamente desde la nada. Por lo mismo, nos parece que una vía para re-flexionar sobre la historia consiste en re-conocer que la historia podría asumir lo originario del existente. Esto es, que la historia a la vez que es historia del ser es, originariamente, historia de la nada.

El tema de la nada, por lo menos en *¿Qué es Metafísica?*, es continuación del tema de la historicidad en *Sein und Zeit* y del de la verdad

<sup>36</sup> Ibidem, pág. 32.

<sup>37</sup> HEIDEGGER, Martin; *¿Qué es metafísica?*, Traducción de Xavier Zubiri, Ed. Fausto, Argentina, 1992, pág. 49.

en *De la Esencia de la Verdad*. Lo anterior se patentiza en que la nada revela el carácter finito de la existencia y, por ende, que la historia viene y tiende a su final. En efecto, “sólo en la nada de la existencia viene el ente en total a sí mismo, pero según su posibilidad más propia, es decir, de un modo finito”<sup>38</sup>, al igual como lo revela la historicidad destinal. Ahora bien, Heidegger afirmará que “sin la originaria patencia de la nada no hay mismidad, ni hay libertad”<sup>39</sup>. Luego, sin la patencia de la nada, desde la angustia, no es posible la libertad, al mismo tiempo, que no hay verdad, pues la esencia de la verdad es la libertad, lo que implica, al mismo tiempo, que no habría historia verdadera. Pero más aún, si la verdad que es verdad del ser es originariamente nada, la verdad es verdad de la nada al mismo tiempo, por cuanto en el desvelar siempre hay algo que queda *velado*. Por lo mismo, entonces, la historia no podría ser pensada como re-cuento de *hechos* y que éstos manifestarían claramente la verdad sobre *lo ocurrido*. La historia tendría que admitir que no puede decir verdaderamente *nada*. Es decir, que la historia por su carácter constitutivo no está llamada a decir *la verdad* sobre los hechos, sino a ocurrir. La historia sería el acontecer de ser y nada. De hecho, en *Identidad y Diferencia* se debe pensar la co-pertenencia de ser y pensar, de ser y hombre, de ser y nada. En efecto, dirá Heidegger en este texto: “Se hace necesario un salto para experimentar propiamente el co-pertenecer de hombre y ser...El salto de la súbita entrada en el ámbito, desde el cual hombre y ser han alcanzado ya mutuamente desde siempre y respectivamente su esencia, pues ambos están sobre-apropiados mutuamente por suficiencia. La entrada en el ámbito de esta super-apropiación afina y de-fine, ante todo, la experiencia del pensar”<sup>40</sup>. Luego, pensar la co-pertenencia de historicidad, verdad, nada, ser y pensar son propios del pensar re-flexivo de Heidegger.

---

38 Ibidem, pág. 54.

39 Ibidem, pág. 49.

40 HEIDEGGER, Martin; “*Identidad y diferencia*” Traducción de Oscar Mertz y revisada por Francisco Soler, en *Revista de Filosofía*, U. de Chile, VOL. XIII, N°1, Santiago de Chile, 1966, pág. 87.

La historia como historia del ser en co-pertenencia de nada exige pensar la diferencia sobre el fondo de una ontología des-fundada. Esto es una ontología de la caducidad. Según Vattimo la historia debe ser pensada desde una *pietas*, que “es un vocablo que evoca, antes que nada, la mortalidad, la finitud y la caducidad”<sup>41</sup>, nos señala el filósofo Italiano. Por lo mismo, la historia como *pietas* no es, sino que *su-cede* y, consecuentemente, no puede manifestarse y ser pensada como un *meta-relato*. La historia exige ser pensada como caducidad y no como un relato *fuerte* cuya finalidad sería la emancipación. Esto supone el giro de una racionalidad histórica a una racionalidad hermenéutica cuyo presupuesto se expresa del siguiente modo: *ya no hay hechos sino interpretaciones*.

La historia sería interpretación y no recuento de hechos, como bien ha dicho Ortega y Gasset en párrafos anteriores. Esto supone la realización del *giro* en el vivir humano. Por otra parte, transitar por esta vía exige una comprensión distinta del tiempo. Lo propio del tiempo es que se temporiza. Según esto, el tiempo no sería la temporalidad sino la temporeidad. La temporalidad es el *tempus-alliud*. Es decir, no el otro tiempo, sino el tiempo medido por otro. Sería el tiempo de la historia en el sentido positivista, propio de una racionalidad fuerte. La temporeidad, por su parte, nos parece, es una palabra que hace referencia al *tempus-εἶδος*. Es decir, el tiempo esencial, o mejor aún, la esencia del tiempo. En consecuencia, la historia es temporeidad como *ocurrencia* esencial del tiempo. Esto me pone en perspectiva de re-flexionar la historia como historia originaria. Una historia que dice su origen en la temporeidad a la que sólo se accede por la vía del final de la historia teleológica y la asunción de la racionalidad hermenéutica o, como diría Vattimo, *débil*.

Sin contra-venir lo anterior, la historia originaria, la que es capaz de pensar el tiempo esencial no es una reivindicación de la metafísica. Al contrario, es la posibilidad de plantear la caída de la racionalidad

---

<sup>41</sup> VATTIMO, Gianni; “*Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*” en *El pensamiento débil*, Traducción de Luis de Santiago, Ed. Cátedra, Madrid, 1995, pág. 33.

historicista moderna. Esto es, que la historia como emancipación o progreso infinito, propio de la modernidad<sup>42</sup>, no es *nueva*. La historia como no-recuento del pasado es esencial porque concibe la esencia finita y temporal y porque concibe la verdad como libertad. Es decir, una historia pensada como un tiempo originario y esencial es aquella capaz de hacer una *Verwindung* respecto de la racionalidad y respecto del futuro y el pasado. Esto es, una torsión que pueda pensar el ahora de la historia, lo que ocurre, lo que acontece. La historia será, en este sentido, la historia del acontecer y no de los hechos, la historia del *des-tiempo* lineal y la apertura a la fatalidad del vivir. Repito, la historia de la fatalidad (Ortega y Gasset) y no la del progreso moderno que condujo al nihilismo occidental (Heidegger).

La tarea es, entonces, intentar pensar la historia desde su fin, que no es otro que el fin de la racionalidad historicista moderna y, por lo mismo, abrirse a la posibilidad de entender la historia como hermenéutica, como interpretación del acontecer y no como búsqueda de la verdad histórica en un sentido metafísico. El fin de la modernidad es el fin de la metafísica y el fin de la historia concebida universalmente. Es el tiempo de pensar la historia local. Es el *des-tiempo* para pensar...

Santiago de Chile, invierno de 2006.

## 5. Bibliografía

BAUDRILLARD, Jean; *La ilusión del fin*, Traducción de Thomas Kauf, Ed. Anagrama, Barcelona, 1997.

CHIURAZZI, Gaetano; *Il postmoderno*, Ed. Bruno Mondadori, Milán, Italia, 2002.

HEIDEGGER, Martin; *De la esencia de la verdad*, Traducción de Eduardo García Belsunce, Ed. Fausto, Argentina, 1992.

HEIDEGGER, Martin; *"Identidad y diferencia"* Traducción de Oscar Mertz y revisada por Francisco Soler, en *Revista de Filosofía*, U. de Chile, VOL. XIII, N°1, Santiago de Chile, 1966.

---

<sup>42</sup> Sobre el concepto de modernidad como lo nuevo recomiendo el texto de CHIURAZZI, Gaetano; *Il postmoderno*, Ed. Bruno Mondadori, Milán, Italia, 2002, especialmente págs. 5-7.

HEIDEGGER, Martin; *¿Qué es metafísica?*, Traducción de Xavier Zubiri, Ed. Fausto, Argentina, 1992.

HEIDEGGER, Martin; *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

LYOTARD, Jean-François; *La phénoménologie*, Ed. PUF, París, Francia, 14° Ed., 2004.

ORTEGA Y GASSET, José; *En torno a Galileo*, Ed. Alianza / Revista de Occidente, Madrid, 1994.

ORTEGA Y GASSET, José; *Unas lecciones de metafísica*, Ed. Alianza / Revista de Occidente, Madrid, 1986.

VATTIMO, Gianni; *“Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”* en *El pensamiento débil*, Traducción de Luis de Santiago, Ed. Cátedra, Madrid, 1995.

VATTIMO, Gianni; *Nihilismo ed emancipazione*, Ed. Garzanti, Milán, Italia, 2003.

VATTIMO, Gianni; *Oltre l'interpretazione*, Ed. Laterza, Roma-Bari, Italia, 2002.